

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE – UNESC  
UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADE, CIÊNCIAS E  
EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS  
AMBIENTAIS  
MESTRADO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS**

**FLÁVIO GOMES FERREIRA**

**DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS À VIDA: ONDE  
ESTÁ A ILUSÃO? PERSPECTIVAS JURÍDICAS E  
FILOSÓFICAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (Mestrado/Doutorado) da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, para a obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Milioli

**CRICIÚMA  
2017**

**DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS À VIDA: ONDE  
ESTÁ A ILUSÃO? PERSPECTIVAS JURÍDICAS E  
FILOSÓFICAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (Mestrado/Doutorado) da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, para a obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Sociedade, Ambiente e Desenvolvimento

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Milioli

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Geraldo Milioli (UNESC)

---

Prof. Dr. Carlyle Torres Bezerra de Menezes (UNESC)

---

Prof. Dr. Reginaldo Geremias (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

F383d Ferreira, Flávio Gomes.

Direitos dos animais não humanos à vida : onde está a ilusão? Perspectivas jurídicas e filosóficas / Flávio Gomes Ferreira. – 2017.

355 p. ; 21 cm.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Criciúma, SC, 2017.

1. Direitos dos animais. 2. Animais – Direitos fundamentais. 3. Animais – Proteção. 4. Relação homem-animal. 5. Ética animal. I. Título.

CDD. 22ª ed. 341.5556

*Um sábio alemão de nome Lichtenberg, relata este sonho estranho: quando se vangloriava de conseguir identificar, graças à análise química, os componentes de qualquer objeto, pareceu-lhe um velho sobrenatural, no qual poderíamos reconhecer facilmente a figura de Deus. O velho tira do seu saco um objeto esférico e desafia o químico a analisa-lo. Lichtenberg põe de imediato mãos à obra: ele esmaga-o, amassa-o, precipita-o, analisa-o, e acaba por elaborar uma lista de elementos: carbono, hidrogênio, oxigênio, azoto... O velho, tendo vindo buscar a resposta, anuncia-lhe que a bola não era senão o globo terrestre – e eis as catástrofes provocadas pelas suas manipulações: a atmosfera dissipada no seu sopro, os oceanos ainda húmidos no seu lenço, as montanhas poeiras na sua faca... Abalado, Lichtenberg pede uma nova oportunidade; magnânimo, o velho tira um novo objeto do seu saco. Desta vez, Lichtenberg cai de joelhos, vencido: tratava-se de um livro.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup>OST, François. A natureza à margem da lei. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 169.

## RESUMO

FERREIRA, Flávio Gomes. **Direitos dos animais não humanos à vida: onde está a ilusão? perspectivas jurídicas e filosóficas** Florianópolis, 2017. Dissertação [Mestrado] – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, UNESC.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo aborda o **pensamento ambiental complexo** na era planetária. Relata a complexa e contínua história do sistema solar. Destaca a percepção humana do Planeta Terra. Discute a natureza da vida e suas causas metafísicas e epistemológicas em suas diversas ontologias. O segundo capítulo trata do significado da palavra **especismo** no contexto da filosofia animal e o biodireito. Demonstra a evolução do pensamento frente à percepção da natureza. Discorre sobre considerações históricas e filosóficas acerca das relações humanas com os animais. Destaca fontes que contrapõem a hegemonia do **modelo antropocentrismo no tratamento dos animais não humanos**. O terceiro capítulo debate filosoficamente sobre os principais conceitos e argumentos utilizados pelos filósofos contemporâneos em relação à ética e, em particular, à **ética animal**. Discorre sobre a teoria do valor intrínseco e a teoria do utilitarismo. Discute acerca do antropocentrismo moral e das correntes éticas: sensocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo. O quarto e último capítulo aborda o **direito dos animais não humanos**. Apresenta um histórico do ordenamento jurídico brasileiro que tenha como fundamento a tutela na proteção aos animais. Analisa as normas infraconstitucionais quanto à sua compatibilidade com o saber científico e a consciência da humanidade. Discute sobre os animais como sujeitos de direito. Destaca as discussões e conquistas legislativas de outros países.

Palavras-chave: Pensamento Ambiental Complexo; Especismo; Modelo antropocentrismo no tratamento dos animais não humanos; Ética animal; Direitos dos animais não humanos.

## ABSTRACT

FERREIRA, Flávio Gomes. **Nonhuman animal rights to life: where is the illusion? legal and philosophical perspectives** Florianópolis, 2017. Dissertação [Mestrado] – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, UNESC.

The dissertation is divided into four chapters. The first chapter addresses **complex environmental thinking** in the planetary age. Relates to the complex and continuous history of the solar system. It highlights the human perception of Planet Earth. It discusses the nature of life and its metaphysical and epistemological causes in its various ontologies. The second chapter deals with the meaning of the word **speciesism** in the context of animal philosophy and biology. It demonstrates the evolution of thought in the face of the perception of nature. Discusses historical and philosophical considerations about human relations with animals. It highlights sources that counter the hegemony of the **anthropocentric model in the treatment of nonhuman animals**. The third chapter discusses philosophically the main concepts and arguments used by contemporary philosophers in relation to ethics and, in particular, to **animal ethics**. It discusses the theory of intrinsic value and the theory of utilitarianism. It discusses moral anthropocentrism and ethical currents: **sensocentrism**, **biocentrism** and **ecocentrism**. The fourth and final chapter deals with the **right of non-human animals**. It presents a history of the Brazilian legal system based on the protection of animals. It analyzes infra-constitutional norms as to their compatibility with scientific knowledge and the conscience of humanity. Discusses animals as subjects of law. It highlights the discussions and legislative achievements of other countries.

**Key words:** Complex environmental thinking; Species; Anthropocentric model in the treatment of nonhuman animals; Animal ethics; Rights of non-human animals.

## Da utilidade dos animais

Terceiro dia de aula. A professora é um amor. Na sala, estampas coloridas mostram animais de todos os feitios. É preciso querer bem a eles, diz a professora, com um sorriso que envolve toda a fauna, protegendo-a. Eles têm direito à vida, como nós, e além disso são muito úteis. Quem não sabe que o cachorro é o maior amigo da gente? Cachorro faz muita falta. Mas não é só ele não. A galinha, o peixe, a vaca... Todos ajudam.

- Aquele cabeludo ali, professora, também ajuda?

- Aquele? É o iaque, um boi da Ásia Central. Aquele serve de montaria e de burro de carga. Do pelo se fazem perucas bacaninhas. E a carne, dizem que é gostosa.

- Mas se serve de montaria, como é que a gente vai comer ele?

- Bem, primeiro serve para uma coisa, depois para outra. Vamos adiante. Este é o texugo. Se vocês quiserem pintar a parede do quarto, escolham pincel de texugo. Parece que é ótimo.

- Ele faz pincel, professora?

- Quem, o texugo? Não, só fornece o pelo. Para pincel de barba também, que o Arturzinho vai usar quando crescer.

Arturzinho objetou que pretende usar barbeador elétrico. Além do mais, não gostaria de pelar o texugo, uma vez que devemos gostar dele, mas a professora já explicava a utilidade do canguru:

- Bolsas, malas, maletas, tudo isso o couro do canguru dá pra gente. Não falando da carne. Canguru é utilíssimo.

- Vivo, fessora?

- A vicunha, que vocês estão vendo aí, produz... produz é maneira de dizer, ela fornece, ou por outra, com o pelo dela nós preparamos ponchos, mantas, cobertores, etc.

- Depois a gente come a vicunha, né fessora?

- Daniel, não é preciso comer todos os animais. Basta retirar a lã da vicunha, que torna a crescer...

- A gente torna a cortar? Ela não tem sossego, tadinha.
- Vejam agora como a zebra é camarada. Trabalha no circo, e seu couro listrado serve para for cadeira, de almofada e para tapete. Também aproveita a carne, sabem?
- A carne também é listrada?
- pergunta que desencadeia riso geral.
- Não riam da Betty, ela é uma garota que quer saber direito as coisas. Querida, eu nunca vi carne de zebra no açougue, mas posso garantir que não é listrada. Se fosse, não deixaria de ser comestível por causa disto. Ah, o pinguim? Este vocês já conhecem da praia do Leblon, onde costuma aparecer, trazido pela correnteza. Pensam que só serve para brincar? Estão enganados. Vocês devem respeitar o bichinho. O excremento – não sabem o que é? O cocô do pinguim é um adubo maravilhoso: guano, rico em nitrato. O óleo feito da gordura do pinguim...
- A senhora disse que a gente deve respeitar.
- Claro. Mas o óleo é bom.
- Do javali, professora, duvido que a gente lucre alguma coisa.
- Pois lucra. O pelo dá escovas de ótima qualidade.
- E o castor?
- Pois quando voltar a moda do chapéu para os homens, o castor vai prestar muito serviço. Aliás, já presta, com a pele usada para agasalhos. É o que se pode chamar de um bom exemplo.
- Eu, hem?
- Dos chifres do rinoceronte, Belá, você pode encomendar um vaso raro para o living de sua casa. Do couro da girafa, Luís Gabriel pode tirar um escudo de verdade, deixando os pelos da cauda para Tereza fazer um bracelete genial. A tartaruga-marinha, meu Deus, é de uma utilidade que vocês não calculam. Comem-se os ovos e toma-se a sopa: uma de-lí-cia. O casco serve para fabricar pentes, cigarreiras, tanta coisa. O biguá é engraçado.
- Engraçado, como?
- Apanha peixe pra gente.



- Apanha e entrega, professora?

- Não é bem assim. Você bota um anel no pescoço dele, e o biguá pega o peixe, mas não pode engolir. Então você tira o peixe da goela do biguá.

- Bobo que ele é.

- Não. É útil. Ai de nós se não fossem os animais que nos ajudam de todas as maneiras. Por isso que eu digo: devemos amar os animais, e não maltratá-los de jeito nenhum. Entendeu, Ricardo?

- Entendi, a gente deve amar, respeitar, pelar e comer os animais, e aproveitar bem o pelo, o couro e os ossos.

Texto extraído de Drummond, Carlos de. De notícias e não notícias faz-se a crônica. Rio de Janeiro, José Olympio, 1975.

## AGRADECIMENTOS

Uma dissertação dessa natureza não se realiza somente por paixões ou militância por uma causa, mas porque somos a causa do amor de muitos.

Mas para que isso se tornasse realidade, alguns competentes amigos, outros ilustres professores oportunizaram suporte intelectual. Diversos foram os incentivadores dessa trajetória e, a eles, gostaria de oferecer minha gratidão.

À minha família humana que me acompanham nesta estrada da vida e que certamente, aliados à minha história, estão sempre presentes mesmo que distantes.

À minha família de não-humanos pela autoconsciência e amor incondicional.

Agradeço também à Juíza Federal Dra. Janaina Cassol Machado, pessoa sensível, competente e repleta de dignidade, que me impeliu a refletir sobre a vida e me ensinou a valorizar as diferenças.

À filósofa Sônia Felipe, por trazer ao mundo uma mensagem de luz e vida na causa animal, sua militância ético-política em defesa dos animais. Este trabalho obteve na obra da autora um estímulo decisivo e tem, portanto, um débito intelectual para com essa influente teórica e ativista. Animastê!

A todas e todos autores consultados para o desenvolvimento deste trabalho, assim como aos que apoiam a causa dos animais.

Aos amigos que compartilharam espontaneamente comigo os frutos do presente estudo. A todos eles, expresse meus mais profundos agradecimentos pelo tempo e pelas ideias tão generosamente concedidas.

Agradeço à VI Semana de Ciência e Tecnologia, 15º Seminário de Iniciação Científica, 7º Salão de Extensão, 5º Salão de Ensino, 1º Salão de Pós-Graduação, 2ª Feira da Inovação, 2ª Talento Musical, 1ª Feira de Ciências com abrangência para o Mercosul, pelo convite recebido para participar do evento como palestrante.

À Universidade do Extremo Sul de Santa Catarina, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais – PPGCA, por cumprirem seu dever de promover o debate das ideias e a crítica dos costumes, os quais tanto impedem o aprimoramento da natureza ética e política do ser humano.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ANDA	Agência de Notícias de Direitos Animais
Art.	Artigos
CCZ	Centro de Controle de Zoonose
CF/88	Constituição Federal de 1988
DDD	Defensor de Animais
EA	Educação Ambiental
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ONG	Organização Não-Governamental
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Superior Tribunal de Justiça
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PPGCA	Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 PENSAMENTO AMBIENTAL COMPLEXO NA ERA PLANETÁRIA</b> .....	20
1.10 PLANETA TERRA E A EMERGÊNCIA DA VIDA .....	20
1.1.1 A Percepção humana do Planeta .....	29
1.1.2 A Natureza da Vida e a Aventura Humana.....	34
1.1.3 E quanto a nós humanos, emergimos no seio da biosfera quando?.....	44
1.2 PENSAR A COMPLEXIDADE AMBIENTAL.....	50
<b>2. O MURO ESPECISTA E SUA EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA</b> .....	59
2.1 EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO FRENTE À PERCEPÇÃO DA NATUREZA.....	63
2.2. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E FILOSÓFICAS ACERCA DAS RELAÇÕES HUMANAS COM OS ANIMAIS.....	68
2.2.1 Os pré-socráticos: Talles de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes.....	76
2.2.2 Sócrates, Platão e Aristóteles .....	86
2.2.3 Estóicos e a ideia que todos os seres vivos participam da ratio (razão) .....	94
2.2.4 O pensamento cristão.....	96
2.2.5 Pensamento filosófico ocidental: dualidade ontológica.....	122
2.2.6 As vozes dissidentes do tratamento humanitário dos animais: Jeremy Bentham, Humphrey Primatt, Charles Darwin, Peter Singer, Tom Regan e Gary Francioni .....	145
<b>2 ÉTICA AMBIENTAL: A CONEXÃO NECESSÁRIA</b> .....	167
2.1 NOS CONFINES DA ÉTICA.....	169
3.1 A ÉTICA PRÁTICA OU APLICADA .....	178
3.2.1 Teoria do valor intrínseco e teoria do utilitarismo.....	183
3.2.2 Antropocentrismo Moral.....	187
3.2.3 Correntes éticas: sensocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo .....	191
3.2.4 Biocentrismo – ética voltada aos seres vivos.....	197
3.3 PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS NA ÉTICA ANIMAL (PETER SINGER, TOM REGAN E GARY FRANCIONE) .....	204
3.3.1 Peter Singer .....	205
3.3.2 Tom Regan e os direitos dos animais.....	215
3.3.3 Gary Francione – direitos dos animais.....	228

3.4 A ARTICULAÇÃO DA ÉTICA DA VIDA (BIOCENTRISMO) COM A EDUCAÇÃO AMBIENTAL .....	236
<b>4 O DIREITO E OS ANIMAIS NÃO HUMANOS .....</b>	<b>249</b>
4.1 UMA NOVA DIMENSÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS .	253
4.2 CONSTITUIÇÃO DE 1988 – A IMPORTÂNCIA DO ARTIGO 225, §1, VII NA PROTEÇÃO DOS ANIMAIS.....	262
4.3 PRINCÍPIOS NORTEADORES DOS DIREITOS DOS ANIMAIS .....	266
<b>4.3.1 Princípio da dignidade animal .....</b>	<b>266</b>
<b>4.3.2 Princípio do antiespecismo (como valor concretizador da igualdade material): .....</b>	<b>267</b>
<b>4.3.3 Princípio da não violência como forma de pacificação interespécies.....</b>	<b>268</b>
<b>4.3.4 Princípio do veganismo: rumo a uma ética ecocêntrica.....</b>	<b>289</b>
<b>4.3.5 Objeção do Direito: do legal ao moral.....</b>	<b>296</b>
<b>4.3.6 A tradição civilista: animais não humanos como coisas .....</b>	<b>298</b>
<b>4.3.7 Tutela jurídica dos animais no direito comparado.....</b>	<b>300</b>
<b>4.3.8 Capacidade processual dos animais não humanos e os instrumentos processuais.....</b>	<b>312</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES.....</b>	<b>321</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>330</b>



## INTRODUÇÃO

É fácil nos posicionar sobre um assunto remoto, mas os especista, como os racistas, revelam sua verdadeira natureza quando o assunto se torna mais próxima de casa. Protestar contra touradas na Espanha, contra que se coma cachorro na Coreia do Sul ou contra o assassinato de foquinhas no Canadá e continuar comendo ovos de galinha que passaram a vida espremidas em gaiolas ou vitela de bezerros que foram privados de sua mãe, da sua alimentação natural e da liberdade de esticar as pernas, é como denunciar o *apartheid* na África do Sul e pedir ao vizinho que não venda a casa para negros (Peter Singer).

A presente dissertação no bojo do PPGCA – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, tenciona refletir acerca do *status* dispensado aos animais não humanos, tanto no ordenamento jurídico – o que são e porque são importantes -, quanto no debate contemporânea da ética ambiental.

De posse da nova consciência introduzida pela Constituição de 1988, que inclui a vedação de práticas que submetam os animais a crueldade, somada a robusta legislação ambientalista, indagamos se o termo “direitos” é utilizado em sentido juridicamente rigoroso.

A relevância da tematização ocorreu por três razões: a primeira por questões éticas; a segunda por questões intelectuais e a terceira pelo desejo de mudança. A primeira, é o incômodo diante da generalizada postura antropocêntrica e especista, de considerar os animais não humanos em regra pelas expressões “coisas”, “recursos”, “bens”, “passivo ambiental”, “bichos”, “semoventes”. A segunda delas, vimo-nos estimulados a trazer à baila os principais articuladores do direito animal e da ética animal na busca pelo rigor analítico, justificação e coerência para, em posse deles, extrair elementos teóricos-científicos que auxiliem na construção do debate e, por fim, o terceiro, é despertar e contribuir para um mundo melhor.

No senso comum, a palavra ‘animal’ é usada no sentido do que não é humano, ou seja, propõe separar os seres humanos de outros animais, como se não fizéssemos parte da espécie. Nos parece uma

defeituosa característica moral e até insustentável pelo avanço da ciência contemporânea.

Tal desconhecimento podem criar barreiras intransponíveis no pensamento e na linguagem, suscitando conclusões errôneas acerca do sentido da vida. Por que as pessoas comuns, acostumadas com a tradição e a formalidade do passado odeiam a ideia de que são animais como os outros? Por que fazem de conta que não têm nada de animal em si que devam se preocupar?

Precisamos reconstruir historicamente a controvérsia filosófica sobre o estatuto moral dos animais. Os hábitos de pensamento que nos levam a negligenciar os interesses dos animais são confrontados pelas descobertas da ciência, em especial pela senciência. Em 2012, vários especialistas do mundo (neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais cognitivos) reuniram-se em Cambridge, no Reino Unido, e concluíram que os animais possuem consciência, isto é, que circuitos cerebrais em animais não humanos, ligados à percepção consciente e à afetividade apresentam grande semelhança com os humanos.

Diante desta constatação, para elucidar melhor as questões aqui levantadas, utilizaremos por conveniência a expressão “animal não humanos”, baseados no manifesto de Cambridge, publicado em 07 de julho de 2012, não obstante os humanos serem, em sentido restrito, uma espécie animal.

Embora os animais não humanos dividam a Terra com a espécie *Homo Sapiens* - habitat comum que partilham - vivem em mundos paralelos, separados. Propomos, portanto, uma reflexão sobre os sistema antropocêntrico que por séculos legitimam esta separação, adentrando nos dogmas religiosos, em particular, na religião judaico-cristã, até chegar nas bases ideológicas da moderna civilização ocidental – racionalismo e cientificismo. Devemos apurar quais os fundamentos filosóficos, históricos e jurídicos de tal discriminação, a fim de desestruturar os alicerces de tais concepções.

No tocante ao título da dissertação - *Direitos dos animais não humanos à vida: onde está a ilusão?* -, embora os detalhes da história sejam complicados, o enredo é simples: nós e os animais não humanos compartilhamos um ancestral comum, cujos os vestígios se encontram nas nossas semelhanças anatômicas e sistêmicas, assim como nas nossas capacidades mentais. Neste sentido, a percepção que permeia a dissertação é indagar que o direito à vida não é um direito inerente ao homem, mas um direito inerente a todas às formas de vida.



O tema abre um leque de problemas que nos propomos debruçar, como o itinerário histórico-filosófico-jurídico de uma ética aplicada à natureza; um exame dos pressupostos que estão por trás dos sistemas éticos ou do *status* dos juízos morais e a posição normativa disponível mais defensável e consistente contemporaneamente.

A pesquisa, por conter pontos controversos, pautou-se por formulações cautelosas e comprometidas com fatos especializados no universo da academia. Tudo que será discutido está lastreado em um rigoroso referencial bibliográfico de renomados estudiosos das principais universidades do mundo, que lograram traduzir o sofrimento dos animais e incluí-las em nossas deliberações éticas. Isso fornece garantias para não invalidar, sob os rasos argumentos da tradição especista, a estrutura teórica que eleva a consideração moral dos animais não humanos.

O objetivo geral desta dissertação consistirá, precipuamente, em demonstrar pela interdisciplinaridade e pela referência ao pensamento complexo e sistêmico, que os animais não humanos são criaturas dotadas de certas atribuições (valor intrínseco) e especificidades que permitem juridicamente sua defesa e consideração ética.

Os objetivos específicos da presente dissertação enreda: (i) tornar inteligível pelo viés das correntes filosóficas, em especial a ética ambiental, que os alicerces históricos da moral tradicional não é mais adequada às novas descobertas da ciência ; (ii) introduzir os novos princípios articulados pelo direito animal, a saber: princípio da dignidade animal, do antiespecismo, da não violência e o veganismo; (iii) examinar a norma constitucional, infraconstitucional e jurisprudencial acerca dos direitos dos animais não humanos, e se haveria possibilidade no ordenamento pátrio de serem os animais não humanos reconhecidos como novos sujeitos de direito.

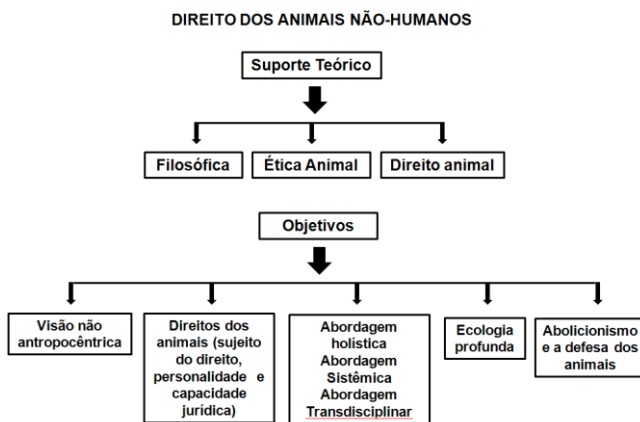
A perspectiva prática é que por meio da compreensão das novas categorias da teoria animalista e do arcabouço teórico do direito animal que vai se insurgindo, configurando e estruturando, cresce o entendimento mais pleno e integrado do *status* jurídico dos animais não humanos na linguagem acadêmica, facilitando de serem aferidos pela observação científica e com consequentes alternativas de soluções para os problemas, suas causas e consequências na política pública (alimentar, entretenimento, experimentação).

A concepção de mundo que perpassa a dissertação é de natureza não-antropocêntrica, centrada essencialmente naquela que considera o valor intrínseco (entendido como sendo o valor que o ser possui em e

por si mesmo, forma autônoma, sendo considerado, assim um fim em si mesmo) da vida independentemente de sua utilidade para os seres humanos, ou de valor instrumental e utilitarista.

A dissertação é eminentemente teórica e qualitativa, pois a fonte material (bibliográfica e documental) que reconhecem os animais como sujeitos de direito transita horizontalmente por outras disciplinas (filosofia, antropologia, biologia, etc.) até alcançar o Direito norteado por princípios próprios (dignidade animal, antiespecismo e não violência).

O roteiro metodológico terá a seguinte estrutura:



Fonte: do autor, 2017.

Com esse esquema, proporcionaremos a divulgação de argumentos éticos e jurídicos em prol dos animais não humanos, alertando para incoerências conceituais que fazem distinção hierárquica entre os seres e, por fim, possibilitar novas reflexões acerca do saber ambiental.

Por fim, na redefinição do estudo em relação aos animais não humanos, conceitos inovadores são introduzidos no estudo, principalmente os concernentes a ética animalista e ao direito animal. A fim de realizar a exploração dos conceitos, eles foram definidos no glossário com os significados das principais noções presentes na terminologia do estudo animal. Tal glossário, obviamente, não pretende

apresentar definições universalmente aceitas ou supor qualquer unanimidade filosófica a respeito dos verbetes.

Além disso, optamos por não sobrecarregar a dissertação com notas de rodapé, mas entendemos que se algum acadêmico quiser aprofundar seus estudos em alguns dos assuntos que discutimos, incluímos algumas fontes de informação para posteriores estudos.

Através do roteiro metodológico, a dissertação será dividida em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, para dar os primeiros passos no que se refere à compreensão do presente estudo acerca dos animais não humanos, veremos a complexa e contínua história da consciência terrestre, no intuito de demonstrar que no universo tudo está interconectado às energias originárias, e que o homem compartilha e faz parte de um mundo vivo como uma rede de relações, pois tudo está inextricavelmente inter-relacionado.

O principal aporte é o conceito de vida, assunto que suscita grandes indagações por especialistas de todas as áreas, e que faz parte do propósito desta dissertação, merecendo por si só uma análise profunda, não apenas pela significância, mas como é interpretada ao longo da história. Buscaremos a interpretação de algumas teorias, no encaixe entre correntes cronologicamente próximas, teoricamente semelhantes para transmitir de forma coerente que o direito à vida não está subordinada aos desígnios dos humanos.

Para alcançar tal desiderato, buscamos como referencial teórico prestigiados estudiosos do tema, como os estudos de Carl Sagan (Bilhões e Bilhões – reflexões sobre a vida e morte na virada do milênio); André Bourguignon (História Natural do Homem); Stephahn Harding (Terra Viva); Jared Diamond (O Terceiro Chimpanzé); Richard Dawkins (A grande história da evolução e O Relojoeiro Cego); James Lovelock (A vingança de Gaia); Fritjof Capra (A teia da vida, O Tao da Física e Ponto de Mutação); Humberto Maturana e Francisco Varela (A Árvore do Conhecimento – as bases biológicas da compreensão humana), dentre outros.

No segundo capítulo, é o itinerário histórico-filosófico na edificação do muro especista. Veremos como a noção de domínio do homem sobre o animal apresentou variações no decorrer da história. Destacam-se as escolas de pensamento que têm dado forma ao modo de olhar o mundo em relação aos animais não humanos. Pensamos que o ocidente, desde os gregos, passando pelos medievais e modernos até os contemporâneos está repleto de *insights* para o desenvolvimento do

estudo, pois abrangeu o nascimento de um conjunto de informações e valores que perduram nos dias atuais.

Investigam-se as ideias dos primeiros filósofos (pré-socráticos) de que as coisas mais profundas do ‘mundo’ se encontravam na própria natureza. Em Protágoras de Abdera o princípio do *homo mensura* (o homem como medida de todas as coisas); a partir de Sócrates a mudança do paradigma filosófico (passagem dos fenômenos naturais e da ordem do cosmos para a ética, a moral e a política, distanciando ainda mais a filosofia do pensamento mítico); em Platão, o novo pensamento e forma de conhecimento, destacando a existência de um mundo das ideias (mundo inteligível) e um mundo sensível e, por último, Aristóteles a ideia que o cosmo seria colocado à disposição do homem.

Na idade média, as concepções de Francisco de Assis (segundo Dante Alighieri ele foi uma ‘*luz que brilhou sobre o mundo*’), com a ideia de que homens e animais são dignos de louvor, por serem obras do mesmo criador.

Na modernidade o racionalismo de René Descartes afirma que nada poderia resistir à dúvida, e a razão passa a ser o critério e fonte absoluta do conhecimento. Outras correntes filosóficas vão surgir a partir do século XVII refletindo sobre os animais não humanos, questionando o afastamento deste de considerações e propiciando o aparecimento de novas ideias (Humphrey Primatt). No século XVIII, Jeremy Bentham com a tese de que a ética somente existe a partir do instante em que estendidos são os princípios da consideração moral a todos os seres sensíveis.

Na época presente, serão apresentados os pontos relevantes dos patronos da causa animal. A sistematização e aprofundamento dos argumentos em torno do estatuto moral dos animais ganhou força, sobretudo nas últimas décadas do século passado. Trabalhos desenvolvidos pela Universidade de Oxford/Inglaterra (Peter Singer) e pela Universidade do Norte da Carolina/EUA (Tom Regan – já falecido) tem se destacado na construção de uma epistemologia para os animais não humanos.

Em Gary Francioni e Sonia Felipe verifica-se o posicionamento da ética abolicionista animalista. Passa-se à análise da redefinição da ética como fator delimitador da forma como a humanidade se relaciona com os outros seres. Aponta as diferenciações pertinentes entre a corrente do ‘bem-estar’ animal e a corrente ‘dos direitos dos animais’ e direciona para outra forma de ver o movimento, propondo-se os animais inseridos em uma comunidade moral.

No terceiro capítulo, propõe-se debater filosoficamente os principais conceitos e argumentos utilizados pelos filósofos contemporâneos em relação a Ética e, em particular, a Ética Ambiental. O objetivo primordial é diagnosticar se a ética atual é capaz, em seu catálogo argumentativo, de incorporar à defesa dos animais não humanos, ou seja, reconhece-se neles uma dignidade ética intrínseca. Partiremos de um exame conceitual e dos alicerces das correntes éticas, demonstrando que as razões tradicionalmente apresentadas para demarcar as diferenças morais entre humanos e não-humanos não se sustentam cientificamente. Posteriormente, demonstraremos um leque de justificações confrontando éticas voltadas à natureza não humana: sensocentrismo (ética centrada no animal), biocentrismo (ética centrada no ser vivo) e ecocentrismo (ética centrada nas espécies e sistemas). Essas correntes serão abordadas sob a luz da ética animalista como antídoto à ideologia da superioridade humana sobre todos os demais seres. Os estudos dessas correntes de pensamento filosófico se justificam no intuito de aclarar as consequências deletérias do domínio do homem sobre os animais em sua trajetória.

Importante ressaltar, que embora a Educação Ambiental não seja o ponto principal desta dissertação, faremos uma interação entre a Ética, em particular com a Ética da Vida, e a Educação Ambiental, provocando um sucinto debate entre o conceito, objetivos, finalidades e princípios da EA. Além disso, deixaremos uma reflexão acerca de seus problemas e os valores éticos que permeiam à vida.

O quarto e último capítulo, subdivide-se em três pontos: no primeiro, será dedicada uma análise da evolução jurídica de proteção dos animais onde ainda prevalece sua condiação de coisas pelo ordenamento jurídico; o segundo ponto, analisaremos os novos princípios que norteiam a disciplina do Direito Animal (dignidade animal, antiespecismo, não violência e o veganismo) e os aspectos jurídicos, se podem, os animais não humanos, deter a qualidade de sujeitos do direito no atual ordenamento jurídico e, no terceiro ponto, analisaremos o comportamento da ciência jurídica com às novas descobertas científicas.

Para alcançar os pontos referidos, deveremos adentrar na teoria geral do direito, com análise de conceitos e posicionamentos jurisprudenciais das cortes superiores em relação ao tratamento patrimonialista dispensado aos animais não humanos.

## 1 PENSAMENTO AMBIENTAL COMPLEXO NA ERA PLANETÁRIA

Há um desassossego no ar. Temos a sensação de estar na orla do tempo, entre um presente quase a terminar e um futuro que não nasceu. O desassossego resulta de uma experiência paradoxal: a vivência simultânea de excessos de determinismo e de excessos de indeterminismo. (Boaventura de Souza Santos)

A vida – tanto humana como a não humana – é parte e parcela da história da terra, por isso faremos uma análise da vida a ser entendida na lógica que preside os processos da terra, da natureza e do inteiro universo.

Na curta história da humanidade, tem se acreditado cegamente no favoritismo do homem. Procurando entender quem é, o que é, como é, o homem construiu sistemas de explicações que se organizam na história, religião, ciência, etc., determinado a construção de modos e comportamento e de conhecimento. Neste percurso, o conhecimento tem sido utilizado para justificar nossas ações, muitas vezes desencorajando críticas e dando um caráter de verdade absoluta a crenças (D'AMBROSIO, 2003, p.65).

Como o pensamento ocidental é fragmentado, passaremos a tratar neste início da dissertação acerca do fenômeno da vida que entendemos ser inconclusivo e deveras complexo.

### 1.10 PLANETA TERRA E A EMERGÊNCIA DA VIDA

A origem de tudo sempre foi e será uma preocupação central de nós humanos: a humanidade; a origem de nós não está distante das pedras, dos animais, das plantas, dos planetas, das estrelas. Todavia, a mais fascinante de todas parece ser a origem do universo como um todo – tudo o que existe. Sem esse, nenhum dos seres e objetos citados nem nós mesmos poderíamos existir.

Para dar os primeiros passos no que se refere à compreensão do presente estudo acerca dos animais não humanos, veremos primeiro a complexa e contínua história do sistema solar, no intuito de demonstrar

que no universo tudo está interconectado às energias originárias, ou melhor, à percepção do mundo vivo como uma rede de relações (CAPRA, 1996, p. 47).

As belas imagens do universo que a astronomia e a astrofísica nos transmitem distingue profundamente daquilo que comumente nossos antecessores sabiam baseados na experiência e na observação, já que estavam aprisionados a símbolos e mitos.

Mas o certo é que em quase todas as civilizações e culturas a existência do universo como um todo, sua natureza e origem foram assuntos de explicação. De fato, cada civilização conhecida da antropologia teve uma cosmogonia – uma história de como o mundo começou e continua, de como os homens surgiram e do que os deuses esperam de nós. (STEINER, 2006, p. 233)

Historicamente, sabemos que para os antigos gregos, o universo era compreendido como um cosmo (harmonia e beleza), isto é, um sistema bem arrumado e autossustentado. Já para os costumes da idade média, o universo é considerado uma atribuição de Deus. Para os modernos, o universo é fundamentalmente *natureza*, a mecânica celeste e terrestre em perfeito funcionamento, pois obedece um desígnio traçado pelo criador. As leis naturais, são imutáveis e perenes. Por fim, para nós, da era científico-técnica o universo é evolução, pois considera-se que constitui uma realidade aberta, sob o processo cosmogênico, isto é, o processo não está pronto, mas em fase de gênese e de expansão. Nada está determinado mecanicamente. As leis possuem um caráter probabilístico e aproximativo. Não somente os humanos têm história, mas todos, também os demais seres, pois todos estão dentro do processo evolutivo que vem da mais alta ancestralidade. (BOFF, 1999, p.47-48)

Não obstante, mesmo que os gregos haviam desenvolvido métodos geométricos sofisticados e precisos para determinar órbitas e tamanhos de corpos celestes, bem como para previsão de eventos astronômicos, não podemos nos esquecer de que egípcios e chineses, assim como incas, maias, astecas, árabes, tupi-guarani, também sabiam interpretar os movimentos dos astros. (STEINER, 2006, p. 234).

Segundo Steiner (2006, p. 234-235) essas eram as concepções de mundo para os antigos:

Para os egípcios, o universo era uma ilha plana cortada por um rio, sobre a qual estava suspensa uma abóbada sustentada por quatro colunas. Na Índia antiga, as várias cosmologias dos hindus, brâmanes, budistas etc. tinham em comum o

pressuposto da doutrina da reencarnação e as configurações físicas deveriam acomodá-la, incluindo os diversos níveis de céus e infernos por ela demandada. Para os hindus – por exemplo – o universo era um ovo redondo coberto por sete cascas concêntricas feitas com distintos elementos. Já os babilônios imaginavam um universo em duas camadas conectadas por uma escada cósmica. A civilização maia era fortemente dependente do milho e das chuvas, muitas vezes escassas, que vinham do céu. Para eles, no começo havia apenas o céu, o mar e o criador; esse, após várias tentativas fracassadas, conseguiu construir pessoas a partir de milho e água

No antigo testamento judaico-cristão, a Terra era relatada em conexão ao misterioso firmamento, às águas acima do firmamento, às fontes do abismo, ao limbo e à casa dos ventos. O livro do Gênesis narra, também, que o universo teve um começo: “No princípio Deus criou os céus e a Terra. A Terra, porém, estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: ‘Faça-se a luz’. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas. Deus chamou à luz DIA, e às trevas NOITE. Houve uma tarde e uma manhã: foi o primeiro dia”.

Embora essas descrições antigas pareçam incompreensíveis para atualidade, foram delas a possibilidade de que a consciência que a humanidade tem de si mesma evoluísse. Nos séculos posteriores, dois modelos foram criados: o modelo geocêntrico e heliocêntrico.

Nos modelos geocêntricos idealizados pelos gregos há cerca de 2400 anos, a Terra era um universo esférico, circundando por objetos celestes que descreviam órbitas geométricas e previsíveis e também pelas estrelas fixas.

Segundo Steiner (2006, p. 235), Aristóteles (384-322 a.C.) demonstrou que a Terra é esférica e controlada por uma agência (entidade) sobrenatural. Já Erastóstenes (c.276-c.194 a.C.), mediu a circunferência da Terra por método experimental, obtendo um valor cerca de 15% maior do que o valor real. Já o egípcio Ptolomeu



modificou o modelo de Aristóteles, introduzindo os epiciclos, isto é, um modelo no qual os planetas descrevem movimentos de pequenos círculos que se movem sobre círculos maiores, esses centrados na Terra.

Já a ideia de que o Sol está no centro do universo e de que a Terra gira em torno dele, conhecida como a teoria heliocêntrica, já havia sido proposta por Aristarco de Samos (c.320 – c.250 a.C., matemático e astrônomo grego); ele propôs essa teoria com base nas estimativas dos tamanhos e distâncias do Sol e da Lua. Concluiu que a Terra gira em torno do Sol e que as estrelas formariam uma esfera fixa, muito distante. Essa teoria atraiu pouca atenção, principalmente porque contradizia a teoria geocêntrica de Aristóteles, então com muito prestígio e, também, porque a ideia de que a Terra está em movimento não era muito atraente.

Cerca de dois mil anos mais tarde, Copérnico (Nicolaus Copernicus, 1473- 1543, astrônomo polonês) descreveu o seu modelo heliocêntrico, em 1510, na obra *Commentariolus*, que circulou anonimamente; O modelo heliocêntrico provocou uma revolução não somente na astronomia, mas também um impacto cultural com reflexos filosóficos e religiosos. O modelo aristotélico havia sido incorporado de tal forma no pensamento, que tirar o homem do centro do universo acabou se revelando uma experiência traumática.

Após alguns avanços técnicos e científicos, principalmente com Galileu ao desenvolver a luneta, o olhar humano apontando para o Sol, descobriu as manchas solares; apontando para Júpiter, descobriu as quatro primeiras luas; e, ao olhar para a Via-Láctea, mostrou que ela é composta por miríades de estrelas.

De onde vem, para onde vai e que sentido possui o universo? Essa é a principal indagação dos antigos e novos estudiosos (BOFF, 1999, p.49).

Sobre a natureza da galáxia, foi Kant (Immanuel Kant, 1724-1804, filósofo alemão) que, aos 26 anos e muito antes de se tornar a grande referência em filosofia, tomou contato com os pensamentos de Newton e desenvolveu a ideia de que o sistema solar teria se originado a partir da condensação de um disco de gás. Além disso, concebeu, também, a ideia de que o sistema solar faz parte de uma estrutura achatada, maior, à qual hoje chamamos de galáxia, e de que muitas das nebulosas então observadas como manchas difusas são sistemas semelhantes, às quais ele denominou universos-ilhas (STEINER, 2006, p. 237).

Todavia, hoje sabemos pelos estudos do astrônomo norte-americano Edwin Powel Hubble (1889-1953) que nossa galáxia – a via

láctica – não é a única existente. Há pelo menos 100 milhões de outras. E mais, o universo está em movimento de expansão em todas as direções, derrubando velhas crenças que o consideravam estacionário, como no início Albert Einstein (1879-1955) imaginava. Ao contrário, ele é dinâmico. Seu estado natural é a evolução e não a estabilidade, a transformação e a adaptabilidade, e não a imutabilidade e a permanência.

Ensina Steiner (2006, p.238) em relação a descoberta da galáxia, que foi exatamente com o desenvolvimento de técnicas ópticas, mecânicas e fotográficas que se passou a determinar a distância das estrelas mais próximas. Com a medida das distâncias das estrelas – extraordinariamente grandes –, estabeleceu-se a interpretação de que o Sol e as estrelas são objetos da mesma natureza. Portanto, cada estrela poderia ter, em princípio, o “direito” de hospedar um sistema planetário.

Estrelas se distribuem no espaço tanto de forma dispersa quanto, também, em grupos, chamados de aglomerados de estrelas. No estudo de tais aglomerados, percebeu-se que eles não se distribuem ao acaso no espaço, mas definem uma configuração à qual chamamos de galáxia, visível a olho nu, como a Via-Láctea (STEINER, 2006, p.238).

Dentro da via láctea, nosso sistema solar ocupa uma posição bem periférica. É o que nos ensina os autores Maturana & Varela no clássico livro *A Árvore do Conhecimento – as bases biológicas da compreensão humana* (2011, p.41-44):

[...] dentro da via láctea, nosso sistema solar ocupa uma posição bem mais periférica, está acerca de 8 quiloparsecs do centro (cada quiloparsecs equivale a 3.260 anos-luz). Nosso sol é uma entre vários milhões de outras estrelas que compõem essas estruturas multifacetadas que são as galáxias.

Guardadas as proporções medidas pelos *quiloparsecs* (kpc), importante ressaltar que dentro da comunidade científica, a explicação mais aceita sobre a origem do universo é a reconhecida Teoria da

*Grande Explosão Primordial*, que em inglês, é chamada de *Bing Bang*<sup>2</sup>, desenvolvida pelo astrônomo Belga (1894-1966) George Lemaître, que quer designar o começo do universo a partir da inflação seguida de um incomensurável estouro do núcleo originário de densíssima carga energética e material.

Na década de 1920, o astrônomo americano Edwin Hubble procurou estabelecer uma relação entre a distância de uma galáxia e a velocidade com que ela se aproxima e se afasta de nós. A velocidade da galáxia se mede com relativa facilidade, mas a distância requer uma série de trabalhos encadeados e, por isso, é trabalhoso e relativamente impreciso. Após muito trabalho, ele descobriu uma correlação entre a distância e a velocidade das galáxias que ele estava estudando. Quanto maior a distância, com mais velocidade ela se afasta de nós. Portanto, as galáxias próximas se afastam lentamente e as galáxias distantes se afastam rapidamente. É a chamada Lei de Hubble (STEINER, 2006, p. 238).

É o que nos demonstra o autor Bourguignon no livro *História Natural do Homem* (1990, p. 22-24):

O modelo cosmológico de referência repousa sobre a noção de expansão do universo a partir de uma explosão inicial (*big bang*). Ele se apoia em três fatos de observação principais – o afastamento das galáxias, a radiação cósmica de fundo e a abundância dos elementos leves (hidrogênio, hélio) – e no padrão da física de partículas. Busca-se no infinitamente pequeno a explicação do infinitamente grande.

Mesmo com as evidências observacionais em favor do *Big Bang*, por muito tempo se discutiu a viabilidade dessa teoria. Diversos problemas teóricos dificultavam uma descrição precisa das observações, até que, em 1982, o físico americano Alan Guth propôs uma solução que, de início, pareceu insólita para muitos: a teoria do “Big Bang inflacionário”. Boff (1999, p. 51) detalha a construção do universo baseada na teoria do *Big Bang* inflacionário. Afirma:

---

<sup>2</sup> A teoria também recebe outras denominações: *ovo cósmico originário*, ou *núcleo superabundante*, ou *o desabrochar primordial*.

Primeiramente, supõe-se, houve uma inflação do núcleo básico. O pequeníssimo ponto inicial se inflacionou ao tamanho de um átomo. Foi crescendo até atingir as dimensões de uma maçã. Em seguida ocorreu o grande pum, ou o flamejante desabrochar. A expansão começou. A partícula imaginária X, no campo de pura energia, cristaliza-se em matéria complexa que se expressa pelas partículas elementares. O que era inicialmente caos, oceano de probabilidades e indeterminação total, dá lugar a simetrias e a estruturas de relações entre energias e partícula. Após cinco minutos da explosão/inflação primordial, o calor já caiu em bilhões de graus. O resfriamento permitiu que 25% do material atômico original entrasse na composição do núcleo do hélio e os restantes 75% se transformassem, na forma de prótons, em hidrogênio. Hélio e hidrogênio são os elementos mais simples e mais abundantes do universo. Isso vem a corroborar a hipótese do ovo cósmico originário que se rompeu ou da grande explosão, o *big-bang*. A explosão, embora inimaginavelmente flamejante, se deu dentro de uma calibragem refinadíssima. Se a força de expansão fosse fraca demais, o universo colapsaria sobre si mesmo. Se fosse forte demais, a matéria cósmica não conseguiria adensar-se, formar as gigantescas estrelas vermelhas, as galáxias, as estrelas, os sistemas planetários e os seres singulares. Nem estaríamos aqui para falar disso tudo. Acresce ainda que entre 90-99% da matéria é matéria escura<sup>3</sup> invisível.

---

<sup>3</sup> Estima-se que 90 a 99% da matéria do universo é escura. Ela não seria detectada, apenas perceber-se-ia sua presença por sua atração gravitacional sobre a matéria visível. Desconhece-se sua composição. Presume-se que consista de estrelas de massa muito pequena ou de buracos negros ou de gás extremamente tênue – não bariônico, quer dizer, sem prótons e nêutrons.

Considerando a Lei de Hubble<sup>4</sup>, Bourguignon (1990, p.24) conclui que levando em conta a radiação cósmica e a abundância de elementos leves, o cálculo para determinar a idade do universo fica entre 10(dez) e 20(vinte) bilhões de anos. Considerando esse intervalo, Sagan (1998, p. 56) e Boff (1999, p. 52) consideram que o nosso universo tem cerca de 15 bilhões de anos desde sua origem ou, pelo menos, desde a sua presente encarnação, o *Big Bang ou o ovo cósmico originário ou o núcleo superabundante*.

Essa é a nossa idade planetária. E um dia, todos, as galáxias, as grandes estrelas vermelhas, os milhões de sóis e planetas, cada elemento da natureza, as rochas, as árvores, os animais, os seres humanos, estávamos lá juntos, no mar das probabilidades, na forma virtual de energia e de matéria. Há um parentesco inegável entre todos nós, pois somos feitos das mesmas energias originárias e dos mesmos materiais básicos (BOFF, 1999, p. 52-53).

O Sol, a estrela mais próxima de nós, está a 159 milhões de quilômetros. É mais fácil dizer que ele está a oito minutos-luz. Afinal, a luz leva oito minutos para chegar do Astro-rei até a Terra. O mapa feito com os aglomerados globulares de estrelas mostrou que a galáxia tem um diâmetro de aproximadamente 90 mil anos-luz e é composta de 100 bilhões de estrelas, todas girando em torno de um núcleo comum, que dista cerca de 25 mil anos-luz do Sol. Logo se percebeu que existe um grande número de formações semelhantes no universo. São as *Nebulae*, que hoje chamamos, genericamente, de galáxias.

Uma coisa que podemos dizer a respeito do universo é que o potencial para a vida existe em abundância por todo o cosmos. Pesquisas realizadas ao longo das últimas poucas décadas têm fornecido uma imagem razoavelmente clara das características geológicas e químicas presentes na Terra primitiva que tornaram a vida possível. Observando o universo no seu todo, e a nossa galáxia em particular, os astrônomos descobriram que os componentes químicos característicos

---

<sup>4</sup> Em 1929 Hubble publicou o resultado de suas minuciosas observações: as galáxias todas estão se afastando de nós. Quanto mais distantes elas se encontram, maior é sua velocidade de fuga. Mais ainda, independentemente da localização do observador, todos os corpos celestes estão se afastando uns dos outros; quanto maior for a distância maior é sua velocidade. Isto significa que cada ponto no universo é o centro do cosmos.

encontrados em toda a vida estão presentes em abundância (CAPRA, 1996, p.175).

Neste sentido, se vivemos num universo em expansão, cuja vastidão e antiguidade desafiam o entendimento humano, pois universo pode ser um dentre um imenso número – talvez um número infinito – de outros universos fechados.

Talvez haja leis diferentes da natureza e formas diferentes de matéria nesses outros universos. Embora seja extraordinário mensurar a idade do universo, é igualmente estimulante saber que há algumas centenas de bilhões de galáxias, uma das quais é a Via Láctea. "A nossa galáxia", como gostamos de chamá-la, embora ela certamente não nos pertença.

É o que nos ensina o astrobiólogo, astrônomo, astrofísico e cosmólogo Carl Sagan, que na obra *Bilhões e Bilhões: reflexões sobre a vida e morte na virada do milênio* (1998, p. 56), destaca que o nosso universo,

é composto de gás, poeira e aproximadamente 400 bilhões de sóis. Um deles, num braço obscuro da espiral, é o Sol, a estrela local - e, pelo que sabemos, insípida, trivial, comum. Acompanhando o Sol em sua viagem de 250 milhões de anos ao redor do centro da Via Láctea, existe um séquito de pequenos mundos. Alguns são planetas, outros são luas, uns asteróides, outros cometas. Nós, humanos, somos uma das 50 bilhões de espécies que cresceram e evoluíram num pequeno planeta, o terceiro a partir do Sol, que chamamos Terra.

O que queremos evidenciar e demonstrar é que a astrofísica moderna permite determinar percepções fundamentais da origem, natureza e destino de todo o universo. Afinal, a natureza e o destino humanos estão totalmente conectados da estrutura cósmica maior. Cada átomo de oxigênio que inspiramos, assim como cada átomo de cálcio que está nos nossos ossos ou de ferro e de carbono da nossa musculatura tiveram uma origem muito específica, cuja história acabamos de conhecer.

Conforme demonstra Philip Whitfield, em sua obra *História Natural da Evolução* (1994, p.19), *quando a Terra se formou era um planeta sem vida entre outros planetas, igualmente sem vida, girando ao redor de nosso sol.*

Já para o ecologista e coordenador do mestrado em Ciência Holística da Universidade de Oxford, Stephan Harding, em sua famosa obra *Terra Viva – Ciência, Intuição e a Evolução de Gaia* (2008, p.123-125), a melhor explicação para o surgimento do planeta terra é que,

a nuvem de matéria interestelar que acabou se transformando em nossa Terra tinha a combinação certa de elementos para dar origem a um planeta vivo. Espantosos 99% da massa da nuvem nebular eram hidrogênio, com elementos mais pesados não ultrapassando 1%.

Gaia se desenvolveu na Via Láctea, uma galáxia com um número suficiente de elementos pesados e com a forma certa para suportar um sistema solar viável. Além disso, Gaia vive exatamente na parte certa da galáxia, a salvo dos esterilizantes raios gama que emanam quando estrelas supermaciças entram em colapso.

Para o autor Sagan (1998, p.85) a Terra não passa de anomalia. Isso porque *em todo o sistema solar, ao que se saiba, é o único planeta habitado. Nós, humanos, somos uma entre milhões de espécies que vivem num mundo em florescência, transbordando de vida.*

### 1.1.1 A Percepção humana do Planeta

Sendo a única morada de todos os seres (animados e inanimados) o planeta Terra, por alguns cientistas chamado de *Gaia*<sup>5</sup> (LOVELOCK, 2006, p.16) ou simplesmente *Mãe Terra* (BOFF, 2015, p.105), ou *Pacha Mama* (grande mãe, nome dado pelos povos andinos à Terra como suprema divindade geradora e regeneradora), após uma trajetória acidentada e repleta de rupturas por quase 5 bilhões de anos, apresenta-se para todos os terráqueos como o único lar.

Inacreditavelmente, é somente no século XX, precisamente no final das décadas 1950 e 1960, que o mundo transformou radicalmente sua visão acerca do planeta em que habitamos. No ano de 1957, a então poderosa União das Repúblicas Socialistas Soviética - URSS lança o

---

<sup>5</sup> O cientista e inventor James Lovelock, famoso por sua teoria de uma Terra auto-reguladora.

*Sputnik I*, primeiro satélite artificial da Terra. Em seguida os Estados Unidos, por meio do *Explorer 6* (1959) mostra ao mundo as primeiras imagens do planeta, transmitidas do espaço, por televisão. Em 1969 o pouso da Apollo 8 leva os primeiros humanos a pisar o solo da Lua.

O Cosmonauta Russo Yuri Gagarin, pela primeira vez viu a Terra do espaço e quando os americanos desceram na lua (1969), afirmaram para a humanidade que a Terra era azul, redonda e pequena, olhada daquele ponto de vista (PORTO-GONÇALVES, 2015, p.11), a humanidade atônita percebeu definitivamente a grandeza, a dimensão e a complexidade da existência aqui na Terra.

Nesta perspectiva e do ponto de vista no universo, provavelmente não existe nada que se compare à beleza estonteante dessa vívida esfera azul, brilhando na imensidão do espaço, água e terra entrelaçadas num abraço eterno, envoltas num cambiante véu de nuvens.(GRYZINSKI, 2005)

A visão da Terra, a partir do espaço, deu-nos a percepção de que estamos todos em um mesmo local de origem, vida e transformação de todos nós, com fronteiras políticas ilusórias, construídas ao longo das eras pela consciência limitada por um ponto de vista restrito que agora se amplia.

Bem a propósito, além de ser azul, redonda e finita, a Terra não tem fronteiras, a não ser as da natureza, como a das nuvens que são móveis, evanescentes e, pela primeira vez na história foi vista a partir de fora dela (PORTO-GONÇALVES, 2015, p.11-12).

Nessa direção, ensina Boff (2015, p.38-39):

(...) efetivamente de lá, da nave espacial ou da Lua, a Terra, é um planeta esplendoroso, emerge como campo celeste na imensa cadeia cósmica. É o terceiro planeta do Sol, de um sol de subúrbio, uma estrela média entre outros duzentos bilhões de sóis de nossa galáxia, galáxia que é uma entre outras cem bilhões de outras galáxias em conglomerados de galáxias. O sistema solar dista 28 mil anos-luz do centro de nossa galáxia, a Via Láctea, na face interna do braço espiral de Orion.

Um ponto fundamental de percepção ou de um novo olhar sobre o Planeta, é relatado pelos astronautas Russel Schweickhart, Eugene Cernan e Joseph P. Allen que ao regressarem à Terra testemunhavam a mudança da paisagem mental da humanidade. O primeiro, afirmou que:



*a partir daquela perspectiva se entende que tudo mudou, que começa a existir algo novo que a relação não mais a mesma como fora antes. O segundo, (...) o que eu via era demasiadamente belo para ser apreendido, demasiadamente ordenado e cheio de propósito para ser fruto de um mero acidente cósmico (...) e, por último, o terceiro, (...) não ouvi ninguém argumentar que deveríamos ir à Lua para poder ver a Terra de lá, de fora da Terra; depois de tudo, esta tem sido seguramente a verdadeira razão de termos ido à Lua. (BOFF, 2015, p.38).*

Na obra *O Ponto de Mutação*, Fritjof Capra (2006, p.277-278) destaca a importância desse legado pela corrida espacial, já que o homem ampliou sua percepção sobre o planeta que habita:

A percepção consciente da Terra como algo vivo, que desempenhou um papel importante em nosso passado cultural, foi dramaticamente revida quando os astronautas puderam, pela primeira vez na história humana, ver o planeta a partir do espaço exterior. A visão que eles tiveram do planeta em toda a sua refulgente beleza – um globo azul e branco flutuando na profunda escuridão do espaço – impressionou-os e comoveu-os profundamente, como muitos deles têm declarado desde então, foi uma imensa experiência espiritual que mudou para sempre suas relações com a Terra. As magníficas fotos da “Terra inteira” que esses astronautas trouxeram ao voltar tornaram-se um novo e poderoso símbolo para o movimento ecológico e podem muito bem ser o resultado mais significativo de todo o programa espacial.

Utilizando-se dessa franquia cósmica que Boff (2015, p.39) conclui que um dos benefícios dessas constatações segundo testemunhou Isaac Asimov (celebrando 25 anos do lançamento do *Sputnik* e inaugurando a era espacial no ano 1957) é a percepção que a Terra e a humanidade formam uma única entidade, vale dizer, um único ser, complexo, diverso, contraditório e dotado de grande dinamismo, chamado pelos modernos de Gaia. Afirma, que o ser humano não está apenas sobre a terra; ele é a própria Terra.

A esse respeito, cabe também destacar o que apropriadamente comenta Sanguinetto (2003):

Vista do espaço, a Terra sinaliza para a existência de uma única humanidade, que compartilha um único mundo com todas as formas de vida nele contidas. O outro se amplia para além da sociedade humana. Percebemos claramente a interconexão desta com as demais formas de vida planetária, os recursos compartilhados, as riquezas e experiências de cada individualidade. Tudo isso compõe um planeta/ser-vivo a que demos o nome de GAIA (n.78, p. 50).

O que os astronautas e inúmeros homens e mulheres na Terra antes deles, perceberam intuitivamente está sendo agora confirmado por investigações científicas.

Conforme é descrito em detalhes pelo químico James Lovelock e a microbióloga Lynn Margulis<sup>6</sup>. Tais investigações afirmam que o Planeta Terra é vivo e a noção de totalidade e o fluxo constante de energia é primordial para toda a vida, ou seja, que tais fenômenos só podem ser entendidos se o planeta, como um todo, for considerado um único organismo vivo.

No mesmo sentido, Capra (2006, p. 278) afirma que o *planeta está não só palpitante de vida, mas parece ser ele próprio um ser vivo e independente. Toda a matéria viva da Terra, juntamente com a atmosfera, os oceanos e o solo, forma um sistema complexo com todas as características de auto-organização.*

Também, na mesma direção, Sagan (1998, p.98) retrata que por sermos raros, preciosos e pensar dentro de nossas possibilidades *temos a obrigação de lutar pela vida na Terra - não apenas por nós mesmos, mas por todos aqueles, humanos e de outras espécies, que vieram antes de nós e a quem devemos favores, e por todos aqueles que, se formos inteligentes, virão depois de nós.*

Ao olharmos para fora de nosso sistema solar, para as galáxias, aglomerados de galáxias – centenas de bilhões delas, cada qual com

---

<sup>6</sup> Reconhecendo que sua hipótese representa o renascimento de um poderoso mito antigo, os dois cientistas chamaram-lhe a hipótese de Gaia, do nome da deusa grega da Terra.

centenas de milhões de estrelas -, percebemos que fazemos parte de uma dança cósmica; que somos parte de um todo infinitamente maior que nosso próprio umbigo terreno; que outros como nós, portadores de vida e consciência, podem existir em grau semelhante (SANGUINETTO, 2003, p.51).

Entretanto, apesar de todas as evidências científicas, é dado ao homem a liberalidade para que alguns acreditem que a vida possui sua criação relatada na Bíblia; outros afirmam que foi criada em outra galáxia, enfim, os inúmeros conceitos da palavra vida, bem como diversas interpretações sobre o seu significado acarretam divergências dogmáticas.

Todavia, floresce na comunidade científica a possibilidade de que a vida seja algo inerente à própria concepção do Universo, que a possibilidade de vida tenha nascido junto com o nascimento do Universo. Se assim for, não estamos sozinhos, separados do todo: somos parte de uma complexa cadeia de eventos de vida e consciência que ainda estamos longe de compreender (SANGUINETTO, 2003, p.51).

Como somos parte do sistema vivo do Planeta Terra, talvez também ela, pertencente a um sistema maior, faça parte de uma galáxia e um universo plenos de vida e consciência auto-reflexiva.

Estamos a tal ponto fascinados pelas ocorrências aleatórias, a mudança e a diversidade, que nos esquecemos da unidade do mundo e de tudo o que, em nós e fora de nós, dá prova relativa de permanência. São os mesmos átomos que povoam o universo; é o mesmo código genético que assegura a reprodução do ser vivo; é a mesma sequência de ADN, chamada *homeobox* que, há 600 milhões de anos, regula em todos os animais segmentados – dos vermes anelados ao homem – a segmentação do organismo (BOURGUIGNON, 1990, p. 12).

Por derradeiro, ensina Morin (2011) que:

[...] a história de nosso universo sempre comportou a incerteza: colisões de partículas ou de galáxias, logo com destruições mútuas, bifurcações, riscos, etc. Quando se olha a história da Terra, vê-se que ela não foi linear; houve acidentes, cataclismas ecológicos como os que provocaram o desaparecimento dos dinossauros. Penso que vivemos num mundo de mistura de ordem e de desordem - sendo ordem tudo que diz respeito ao determinismo, à estabilidade, à regularidade, e desordem tudo o que é colisão,

agitação, destruição, explosão, irregularidade (p. 13).

### 1.1.2 A Natureza da Vida e a Aventura Humana

O pintor francês Eugène-Henri-Paul Gauguin<sup>7</sup>, no ano de 1897, pintava no Taiti seu maior, mais bonito e mais misterioso quadro, e nele inscrevia, à guisa de título, três indagações lancinantes: *De Onde Viemos?, O Que Somos? e Para Onde Vamos?*

Para responder a essas preliminares indagações, necessário entender, primeiramente, o que significa a palavra vida, pois nosso interesse é decifrar os mecanismos que nos levaram a acreditar que sejam propriedades inerentes apenas aos humanos. Portanto, precisamos estudar fora da razão antropocêntrica de mundo, por assim dizer, as causas metafísicas (a concepção do ser e da realidade) e epistemológicas (os modos de conhecimento) em suas diversas ontologias (determinações sociais, políticas, culturais e do mundo da vida, entre outras).

A palavra vida, embora pareça ter um sentido óbvio, ela nos conduz a diferentes interpretações e incertezas. Para alguns, como os psicólogos, ela traz à mente a vida psíquica; já para os sociólogos, a vida social; para os teólogos, a vida espiritual; para as pessoas comuns, os prazeres ou as mazelas da existência. Para uma parte (relativamente pequena) das pessoas, ela traz à mente imagens de florestas, aves e outros animais. Esse quadro se deve ao fato de que a vida ainda é um tema recente no âmbito científico, comparado com sua antiguidade no pensamento filosófico e religioso (DAMINELI; DAMINELI, 2007, p.21).

A tentativa dos antigos de explicar o mundo e seu lugar nele tomou forma do que atualmente pode ser considerado superstição primitiva. A proximidade e a reverência pela natureza são elementos tristemente perdidos na modernidade. Os deuses, cada um com suas características singulares e suas fraquezas, são simulacros de personalidades humanas. E o fato de que os deuses de diferentes

---

<sup>7</sup> A obra de Gauguin, pintada sobre óleo em tela e que marca a passagem pelo movimento pós-impressionismo do artista, está exposta no Museum Of Fine Arts de Boston (EUA), questionando o ciclo da vida, a trajetória de vida e morte do ser humano.

culturas são tão similares indica que eles surgiram das profundezas da psique humana (MANNION, 2004, p.18).

Ensinam os autores Daminieli e Daminieli (2007) que uma concepção muito difundida entre os povos de cultura judaico-cristã-islâmica é que a vida foi insuflada na matéria por Deus, e seria, portanto, uma espécie de milagre e não uma decorrência de leis naturais. Afirmam que:

É difícil traçar a origem dessa concepção, mas os escritos de Aristóteles (384-322 a.C.) falam da *pneuma*, que seria uma espécie de matéria divina e que constituiria a vida animal. A *pneuma* seria um estágio intermediário de perfeição logo abaixo do da alma humana. A dualidade matéria/vida nos animais (ou corpo/alma nos seres humanos) já aparecia na escola socrática, da qual Aristóteles era membro, embora de modo um pouco diferente. Entre os animais superiores, o sopro vital passaria para os descendentes por meio da reprodução. Entretanto, Aristóteles acreditava que alguns seres (insetos, enguias, ostras) apareciam de forma espontânea, sem serem frutos da “semente” de outro ser vivo. Essa concepção é conhecida como geração espontânea e parece ter sido derivada dos pré-socráticos, que imaginavam que a vida, assim como toda a diversidade do mundo, era formada por poucos elementos básicos (p.21).

Importante ressaltar que na teoria da "*Geração Espontânea*" de Aristóteles a vida surgia da desintegração da matéria visto que quando um pedaço de carne era colocado ao ar livre, ao final de alguns dias larvas e moscas apareciam. Essa teoria foi contestada pelo médico naturalista Francesco Redi (1626-1698) que experimentalmente demonstrou que as larvas só apareciam se moscas pousassem na carne. Foi nessa mesma época que o holandês Antoine van Leeuwenhoek (1632-1723) inventou o microscópio que, apesar de rudimentar permitiu observações de minúsculos organismos até então jamais vistos pelo olho humano (VOLPI, 2004, p.7).

O ponto final da geração espontânea foi dado por Louis Pasteur (1822-1895) que afirmou que a vida só pode vir de outra vida. Mas, a teoria da geração espontânea só foi definitivamente refutada após os

trabalhos de Louis Pasteur (1822-1895) que provou que não existe no ar ou nos alimentos qualquer "princípio ativo" capaz de gerar vida espontaneamente, abrindo caminho para a biogênese, segundo a qual a vida se origina de outro ser vivo preexistente.

Neste sentido, o estudo da vida no contexto do planeta é relevante por diversos motivos. O mais fundamental deles é que por detrás da enorme diversidade de formas, cores e tamanhos, os organismos atuais são muitos similares, servindo de parâmetro para entender a origem de todos os seres.

Resgatando Charles Darwin (1809-1882) que imaginava que uma poça de caldo nutritivo, contendo amônia, sais de fósforo, luz, calor e eletricidade, pudesse ter dado origem a proteínas, que se transformaram em compostos mais complexos, até originarem seres vivos. Entretanto, a extensão da evolução para o mundo molecular como o primeiro capítulo da evolução da vida só teve progresso a partir das ideias de Alexander Ivanovich Oparin (1894-1980). Ele procurou entender a origem da vida como parte da evolução de reações bioquímicas, mediante a competição e seleção darwiniana, na terra pré-biótica (antes do surgimento da vida).

É Henri Bergson que, segundo Pegoraro (2005, p. 101), interpreta por meio da filosofia a teoria da evolução, de Charles Darwin, afirmando que o princípio do universo funda-se no impulso de vida: *o universo tem início no élan ou impulso de vida. No começo havia vida que ele nomeia "duração". Tudo dura, se expande. Tudo é vida em movimento ascensional.* Portanto, para Bergson, esse é o fundamento da teoria científica da evolução das "realidades vivas e não-vivas. O impulso inicial se desdobra e se explica desde as mais rudimentares formas de vida.

E quanto ao local onde existiria vida? Pois bem, os *vedas* e *upanishads* na Índia idealizavam a existência de corpos minúsculos de vida permeando todo o Universo. Importantes pensadores, como Anaxágoras (500-428 a.C.) na idade antiga advogava que há vida em todo o cosmos, ou seja, era um entusiasta a favor da teoria denominada "Panspermia", segundo a qual a Terra teria sido inseminada por organismos vindos de fora, de outros planetas, ou mesmo de outros sistemas solares, propagados por esporos que chegaram na Terra por meteoritos ou poeiras cósmicas. (VOLPI, 2004, p.07).

Giordano Bruno, acusado pelo Santo Ofício de heresia no Renascimento, pregou ardorosamente a infinitude do universo como um conjunto dinâmico que se transforma continuamente como manifestação da vida infinita e inesgotável. A partir disso, o físico e químico Savante

A. Arrhenius (1859-1927) propôs que, além de produtos orgânicos, a própria vida tivesse se originado no espaço, sendo transportada para cá em meteoritos (DAMINELI e DAMINELI, 2007, p. 21).

A origem da vida é o grande desafio das questões científicas, os quais sugerem que a vida pode ter tido origem na Terra mais cedo que o que se pensava.

Conforme esclarece Prada (*apud* RODRIGUES , 2012)

Os grandes estudiosos do assunto também vivem pensando e pesquisando sobre o real significado da vida, e até agora não chegaram a uma conclusão definitiva. Para alguns desses estudiosos, chamados mecanicistas, a vida seria um produto do funcionamento do próprio organismo, isto é, de suas atividades físicas e químicas. Para outros, os vitalistas, a vida seria uma coisa diferente, à parte. Neste caso, admitem que os seres vivos teriam, além de corpo físico, a manifestação da vida, como sendo de outra natureza. Neste sentido, a vida corresponderia à expressão *anima*, do latim. Assim sendo, os seres que têm alma (vida) são chamados animados – como uma planta, um animal e o próprio homem – ao contrário dos seres inanimados, que não têm vida própria – como uma pedra ou um planeta (p. 31).

A origem da vida começou a ser abordada cientificamente, por meio de experimentos de laboratório e estudo de processos teóricos. Ela se tornou um tema eminentemente interdisciplinar, envolvendo cosmologia, astrofísica, planetologia, geologia, química orgânica, biologia molecular, matemática e teoria de sistemas complexos. Nos últimos cinquenta anos ela se desdobrou em diversos subtemas, alguns dos quais alcançaram progressos notáveis.

Se todos temos uma origem comum, não significa que sejamos todos iguais. Leciona Boff (1999, p. 54) que o planeta Terra é um singular corpo celeste, tendo em vista sua *posição face o Sol, o equilíbrio das forças gravitacionais e eletromagnéticas e a grande abundância de água em estado líquido levaram a uma pletora de espécies de moléculas.*

Vamos olhar para as primeiras eras geológicas da Terra. Para tanto, usaremos a didática obra de Fritjof Capra (1996, p. 201)<sup>8</sup> denominada *A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*, onde o autor investigou o desdobramento da vida na Terra desde suas origens mais longínquas.

Para entender o empolgante desdobramento evolutivo da vida na terra, usaremos uma escala de tempo geológica medida em bilhões de anos pelos geólogos e paleontólogos. É comum as pessoas pensarem que algo tão complexo quanto a vida exigiria processos que só ocorrem raramente. Os dados atuais indicam que isso não é verdade.

Olhando para as primeiras eras geológicas da Terra, encontramos a janela para origem da vida. Capra (1996, p. 186), afirma que tudo começa com a formação do planeta Terra por volta de 4,5 bilhões de anos atrás, onde distingue três extensas eras na evolução da vida (pré-biótica, microcosmo, macrocosmo) sobre a Terra, cada uma delas estendendo-se por períodos entre um e dois bilhões de anos, e cada uma delas abrangendo várias etapas distintas de evolução,

A primeira é a era pré-biótica, na qual se formaram as condições para a emergência da vida. Durou um bilhão de anos, desde a formação da Terra até a criação das primeiras células, o princípio da vida, por volta de 3,5 bilhões de anos atrás. A segunda era, estendendo-se por dois bilhões de anos completos, é a era do microcosmo, na qual bactérias e outros microrganismos inventaram todos os processos básicos da vida e estabeleceram os laços de realimentação globais para a auto-regulação do sistema de Gaia.

Por volta de 1,5 bilhão de anos atrás, estabeleceram-se, em grande medida, a atmosfera e a superfície modernas da Terra; microrganismos permeavam o ar, a água e o solo, entrando em ciclos de realimentação com gases e nutrientes por meio de sua rede planetária, assim como o fazem atualmente; e o palco estava

---

<sup>8</sup> A Teia da Vida apresenta novas e estimulantes perspectivas sobre a natureza da vida e abre caminho para a autêntica interdisciplinaridade.



montado para a terceira era da vida, o macrocosmo, que presenciou a evolução das formas visíveis de vida, inclusive nós mesmos.

Neste sentido, segundo Boff (1999, p. 55) relata que as condições favoráveis à vida não são anteriores ao aparecimento da vida. A própria vida na Terra foi criando condições boas para si, no subsolo, no solo e no ar. Foi resistindo aos empecilhos, foi se adaptando às mudanças e foi criando, com habilidade e muito custo, a esfera que lhe fosse adequada, isto é, a biosfera. O esforço de adaptação foi tão inteligente e sutil que até o oxigênio em estado puro, que era, inicialmente, nocivo à vida, foi feito seu principal alimento. Mediante a respiração, o oxigênio contido na atmosfera é transmutado em carbono (CO<sub>2</sub>) que a fotossíntese absorve dando origem à biomassa e novamente ao oxigênio.

Consoante Wilson (1994, p.14-19) presume-se que as mais diversas formas de vida se originaram todas de um único ser, 4 bilhões de anos atrás. Ele se reproduziu, se transformou, se difundiu a todos os quadrantes, se adaptou aos mais diversos ecossistemas, nas águas, nos solos, nos ares. Há cerca de 600 milhões de anos começou-se a formar uma espantosa diversificação das formas de vida, plantas, invertebrados e vertebrados, répteis e mamíferos.

Rodrigues (2012, p. 29) destaca que descendentes das bactérias, os vegetais foram os primeiros conquistadores da Terra, seguidos pelos invertebrados e somente por fim, pelos vertebrados. Além do Reino Mineral, dividiu-se o mundo vivo em Reino Animal e Vegetal há 650 milhões de anos, mas *ao contrário senso geral, os minerais e os animais não pertencem a reinos separados*, ensinam Margulis e Sagan (apud RODRIGUES, 2012, p. 29). Na presente era, dispõe-se em cinco Reinos: Animalia, Plantae, Monera (bactérias), Mychota (fungos) e Protoctista, embora haja quem advogue a existência de um Reino Humano distinto do Reino Animal.

Alguns cientistas vindos de áreas como a biologia e do estudo dos sistemas em organismos vivos detalham caminho que permitiu o surgimento da vida. Historicamente, nesta especialidade, dois chilenos deram as contribuições fundamentais, Humberto Maturana e Francisco Varela.

Eles demonstraram que a vida resulta da articulação sutil de três dados básicos: o padrão de organização, a estrutura do sistema vivo e o processo em aberto que agiliza continuamente padrão e estrutura (BOFF, 1999).

Cada ser vivo, desde a molécula até sociedades avançadas, apresentam um padrão de auto-organização. É a maneira como as partes se relacionam entre si de tal forma que possamos distinguir uma abelha de um cavalo, um cavalo de um ser humano e um ser humano de uma sociedade concreta como a brasileira. O singular dos seres vivos reside no fato de eles se autoproduzirem e continuamente se autocriarem em rede (autopoiese, na linguagem de Maturana e de Varela). Cada componente ajuda na criação, manutenção e regeneração do outro e todos do conjunto. Este forma um sistema integrado dinâmico.

Não basta o padrão de organização. Temos que considerar os materiais físicos, químicos, o meio ambiente, o tipo de combinação e de relação que se realiza para que surja o organismo vivo concreto. É a estrutura. Através dela a CLda ser vivo ganha uma forma própria. Assim o padrão cavalo aparece na forma de cavalo pantaneiro, cavalo árabe, cavalo manga-larga, cavalo comum. Todos são cavalo, mas do seu jeito, com sua estrutura singular.

Tanto o padrão de auto-organização como a estrutura estão sempre em movimento, adaptando-se face ao meio ambiente, superando crises, ganhando estabilidade. É o processo vital, aberto, inacabado e sujeito à evolução (p. 58).

No mesmo sentido foi o estudo de Capra (1996, p. 135), afirmando que a vida deve ser compreendida através da estrutura do sistema, abordando-se três critérios principais de um sistema vivo: (i) padrão de organização, que é a configuração de relações que determina as características essenciais do sistema); (ii) estrutura, que significa a incorporação física do padrão de organização do sistema e, por fim, (iii) o processo vital, que é a atividade envolvida na incorporação contínua do padrão de organização dos sistemas.

Neste sentido compreender a natureza da vida a partir de um ponto de vista sistêmico significa identificar um conjunto de critérios gerais por cujo intermédio podemos fazer uma clara distinção entre sistemas vivos e não vivos (CAPRA, 1996, p. 133).

Embora bastante seguro, esclarece Capra (1996) que o padrão de organização determina as características essenciais de um sistema. Em particular, determina se o sistema é vivo ou não-vivo. E mais que:

A autopoiese<sup>9</sup> – o padrão de organização dos sistemas - é, pois, a característica que define a vida na nova teoria. Para descobrir se o planeta terra é vivo, tudo que precisamos fazer é descobrir se seu padrão de organização é o de uma rede autopoietica<sup>10</sup>. Se for, estamos lidando com um sistema vivo; se não for, o sistema é não vivo (p. 135).

Segundo Boff (1999, p. 55) a medida que a Terra começou a encher-se, no ar e nos mares, de cadeias de moléculas orgânicas, várias reações entre si iniciaram-se e cada vez mais complexas. Todo esse processo criou redes de moléculas que, através das reações, produziram os mesmos tipos de moléculas que as integram. Sempre que se verifica este tipo de organização, sem a qual algo não existe, então se dão as condições para a emergência de um ser vivo, ou seja, a vida surge como consequência da complexificação crescente. Basta que o princípio de complexificação e organização de tudo, também da vida, chamado de princípio cosmogênico (provém de cosmogênese, a gênese do universo).

O processo de emergência da primeira célula viva, ocorreu há cerca de 3,8 bilhões de anos, nos oceanos, sob a combinação de 20 aminoácidos. É o ciclo da biosfera e a maior expressão do processo cosmogênico: a vida.

Bem a propósito, ensina Harding (2008) que os elementos mais importantes para a vida e para Gaia são apenas seis: carbono, hidrogênio, nitrogênio, oxigênio, fósforo e enxofre, lembrado entre as pessoas do ramo por CHNOPS. Destaca:

O carbono ocupa um lugar central na atividade de Gaia: o dióxido de carbono e o metano

---

<sup>9</sup>Autopoiese, é termo derivado do grego para designar o processo evolutivo que é autocriativo e auto-organizativo.

<sup>10</sup> A teoria de autopoiese (autocriarem) foi descrita genialmente pela “teoria de Santiago” (Chile), dos professores Francisco Varela (*École Polytechnique*, em Paris) e Humberto Maturana (Universidade do Chile, em Santiago).

atmosféricos ajudam a temperatura global, compostos de carbono dissolvidos regulam a acidez dos oceanos e, ajuda a regular o volume de oxigênio do ar;

O hidrogênio é o átomo mais abundante do universo: 88% de todos os átomos são hidrogênio e de fato o hidrogênio é o átomo primordial do qual todos os outros se derivam por meio da fusão no intenso calor e pressão dentro das estrelas e das explosões de supernovas;

O nitrogênio é um nutriente essencial para toda a vida e é de importância crucial para a formação do DNA, da hemoglobina em nosso sangue e dos aminoácidos;

Oxigênio é o terceiro elemento mais abundante no universo depois do hidrogênio e do hélio, mas é o elemento mais abundante da crosta da terra.

O fósforo é o décimo primeiro elemento mais frequente na crosta da terra. Significa “portador da luz” (*phos* = luz e *phorus* = portando). Nos seres vivos, o fósforo está envolvido em portar luz de modos mais sutis: primeiramente por meio do seu envolvimento crucial na estocagem e liberação de energia, em última análise derivada do sol, que acende a luz da sensibilidade da própria vida; e em segundo lugar como a fonte última da extraordinária luz da bioluminescência, tão bem manifestada por algumas algas planctônicas e criaturas das profundezas do oceano.

Enxofre é essencial para vida porque é componente-chave do aminoácido metionina, sem a qual a bioquímica humana não pode ser mantida (p. 112).

Podemos concluir, que composição atômica é admiravelmente simples. Apenas quatro elementos químicos – carbono, hidrogênio, oxigênio e nitrogênio (CHON) – somam 99,9% da matéria viva. Colhe-se, ainda, dentro dessa gênese do universo, a água que é a substância (molécula) mais abundante da matéria viva: 70% do corpo humano, 95% da alface, 75% de uma bactéria. Todos os seres têm uma alta porcentagem de água, o que favorece a hipótese de uma origem em meio aquoso. O fato de que a vida se compõe dos átomos mais amplamente encontrados na natureza indica que ela é simplesmente uma expressão

da oportunidade e não uma excepcionalidade. Uma forma poderosa de diagnosticar o parentesco dos seres vivos é pela análise genômica do RNA ribossômico 16s (DAMINELI; DAMINELI, 2007).

Neste sentido, embora bactérias, baleias, humanos, palmeiras e elefantes sejam tão diferentes entre si na forma, apresentam-se com a mesma roupagem na composição química. As moléculas simples se combinam formando moléculas maiores – os monômeros (subunidades moleculares que, acopladas, formam longas cadeias, chamadas polímeros) como os nucleotídeos e os aminoácidos. Isso significa que, embora sejamos determinados por uma estrutura biológica, essa determinação estrutural não implica num reducionismo biológico, pois o meio interfere na forma com que iremos interagir com nossas próprias estruturas (DAMINELI e DAMINELI, 2007).

Não obstante, segundo Bourguignon (1990, p. 12) *estamos a tal ponto fascinados pelas ocorrências aleatórias, a mudança e a diversidade, que nos esquecemos da unidade do mundo e de tudo o que, em nós e fora de nós, dá prova de relativa permanência. São os mesmos átomos que povoam o universo; é o mesmo código genético que assegura a reprodução do ser vivo (...)*.

Rodrigues (2012, p.32) concede que a partir da publicação da obra de Charles Darwin – A origem das espécies -, em 1859, meados do século XIX, difundiu-se em nosso planeta nova concepção sobre todas as criaturas existentes, incluindo-se o ser humano, a sustentar uma mudança evolucionária e modificativa das espécies e não uma criação de Deus.

Destaca que:

Descobriu-se que os tipos ou as variedades de seres vivos definidos como espécie, diversamente do que pregavam os mitos religiosos, não haviam sido criados separadamente e a seleção natural era caracterizada por uma adaptabilidade da espécie ao ambiente. Contradizendo o liberalismo bíblico, Darwin criou um dos mais importantes paradigmas da moderna Biologia: através da seleção natural sobre variantes genéticas adaptativamente ambíguas ocorre a evolução dos seres vivos.

Em que pese os complexos argumentos, em termos genéricos e para o entendimento da dissertação, podemos considerar que a vida é

algo especial, considerada desde o funcionamento do corpo físico até a manifestação de percepções, sentidos e razão (RODRIGUES, 2012, p.32), ou que a vida resulta de um processo de auto-organização complexíssima da matéria e da energia do universo que forma a teia da vida, que vem da mais alta ancestralidade. A vida é parte integrante do universo é sua parte mais complexa e significativa. (BOFF, 1999, p. 59)

### **1.1.3 E quanto a nós humanos, emergimos no seio da biosfera quando?**

Cada disciplina busca uma determinada origem: os astrofísicos perseguem a do universo; os biólogos, a da vida; os paleontólogos, a do homem. Seguiremos essa perseguindo as pegadas dos humanos.

Pois bem. Segundo Capra (1996, p. 206) a aventura da evolução humana é a fase mais recente do desdobramento da vida na terra. Até então foram sempre fatores exógenos que operaram as transformações, providas do interior da Terra ou aqui chegados do espaço interplanetário. (SANTOS, 2008, p.11)

Leciona Boff (1999, p. 129-130) na obra *O Despertar da Águia – o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*, afirma que o ser humano, foi o último a chegar no cenário da história e não assistimos ao nascimento do universo, já que entramos em cena quando transcorridos 99,98% da história do universo. Diz:

De saída devemos renunciar a qualquer arrogância ou pretensão de privilégio ou de domínio (...) Não é a Terra para nós. Nós somos para Terra. Ela não é fruto de nosso desejo. Nem precisou de nós para produzir sua imensa complexidade e biodiversidade. Nós somos resultado de processos cósmicos, planetários e biológicos anteriores ao nosso aparecimento.

Há 3,8 bilhões de anos, nossos antepassados eram micróbios nas fendas profundas dos oceanos. Há meio bilhão de anos éramos peixes. Há 235 milhões de anos éramos dinossauros. Há 150 milhões de anos éramos pássaros. Há 10 milhões de anos éramos primatas pulando alegremente de galho em galho nas florestas africanas. Há um milhão de anos éramos já plenamente humanos tentando domesticar o fogo. Há 100 mil anos

enterrávamos com rituais e flores nossos mortos. Há 40.000 anos já nos comunicávamos com as linguagens elaboradas. Há 10.000 anos fazíamos as primeiras plantações e domesticávamos cachorros e galinhas. Desde aquela época a galinha ficou confinada nos galinheiros e virou expressão de uma dimensão humana, da história e do universo. Viemos desta longa história. Como a vida emergiu da Terra, assim o ser humano emergiu da vida. Somos parentes e consangüíneos de todos os seres e viventes do planeta

E, qual é o nosso lugar em Gaia? Para responder, segundo as investigações do médico e biólogo inglês Lovelock (2006), precisamos retroceder um longo tempo na história humana, até a época que éramos um animal, um primata, vivendo dentro de Gaia e diferindo das outras espécies apenas em pequenos detalhes.

Neste sentido, esclarece Lovelock (2006):

Nosso papel então era como o delas: reciclar carbono e outros elementos. Vivíamos de uma dieta onívora e devolvíamos ao ar, como dióxido de carbono, o carbono que os animais e plantas ingeridos haviam coletado durante suas vidas. Tínhamos nosso nicho no sistema evolutivo, e nosso número provavelmente não ultrapassava um milhão.

Como predadores inteligentes, estávamos equipados com cérebros e mãos úteis e conseguíamos alterar os limites de nosso nicho de formas impossíveis aos outros animais. Conseguíamos atirar pedras, empregar ferramentas simples de pedra e madeira, e fazíamos tudo isso melhor que os outros primatas. Muitos animais, até insetos como abelhas e formigas, conseguem comunicar-se. Usam alarmes e gritos de acasalamento e comunicam informações detalhadas sobre tamanho, direção e distância das fontes de alimento. Nós, seres humanos, tivemos a sorte de adquirir, através de uma mutação, a capacidade de modular nossas

vozes para uma linguagem falada primitiva (...)  
(p. 137).

Segundo Capra (1996, p. 204), a aventura humana na Terra aconteceu da seguinte forma: há 4 milhões de anos habitava a Terra o *Australopithecus afarensis*; há 3,2 milhões de anos habitava a Terra o *Australopithecus afarensis* (Lucy<sup>11</sup>); há 3,5 milhões de anos habitava a Terra o *Australopithecus* de várias espécies; há 2 milhões de anos habitava a Terra o *Homo habilis*; há 1,6 milhões de anos habitava a Terra o *Homo erectus*; há 1,4 milhões de anos os *Australopithecines* se extinguem; há 1 milhão de anos o *Homo erectus* se estabelece na Ásia; há 400.000 anos o *Homo erectus* se estabelece na Europa; há 250.000 anos o *Homo Sapiens* começa a evoluir formas arcaicas do *Homo sapiens* e o *Homo erectus* se extingue; há 125.000 anos habita a Terra o *Neandertalensis*; há 100.000 anos o *homo sapiens* se desenvolve plenamente na Ásia e na África; há 40.000 anos o *Homo sapiens* (*Cro-Magnon*) se desenvolve; e há 35.000 os Neandertais se extinguem e o *Homo sapiens* permanece a única espécie humana sobrevivente.

Apesar de dados arqueológicos identificarem há 10 milhões de anos os restos dos *australopithecinus* (primitivamente humanos: antropóides), é a partir de 4 milhões de anos que se encontrou fósseis desses antropóides, com características humanas, denominados *australopithecus*, que se desenvolveu por dois milhões de anos.

Em brevíssima síntese podemos dizer que os primeiros descendentes humanos dos símios antropóides<sup>12</sup> do sul emergiram na África Oriental por volta de 2 milhões de anos atrás. A esses indivíduos foi dado à primeira espécie humana o nome *Homo habilis* ("ser humano habilidoso"), pois lhes permitia desenvolver habilidades de construção

---

<sup>11</sup> Nome dado ao famoso esqueleto descoberto na região de Afar, na Etiópia. Era da espécie de símios meridionais. Eram primatas de constituição leve, talvez com cerca de 137 cm de altura e, provavelmente, tão inteligentes quanto os atuais chimpanzés.

<sup>12</sup> Os símios antropóides de caminhar ereto, que se extinguiram por volta de 1,4 milhão de anos atrás, pertencem todos ao gênero *Australopithecus*. Este nome deriva do latim *australis* ("meridional") e do grego *pithekos* ("símio antropoide), significa "símio antropóide do sul" e é um tributo às primeiras descobertas de fósseis pertencentes a esse gênero na África do Sul.



de ferramentas muito superiores às de qualquer um de seus ancestrais símios antropóides.

Neste ponto, cabe referir que segundo Diamond (2016, p.45) existiu uma bifurcação na nossa linhagem, que levaria a duas espécies de *habilis*: o próprio *Homo habilis* e um misterioso Terceiro Homem. Dessa forma, há dois milhões de anos havia pelo menos duas, e possivelmente três espécies.

Acompanhando a tabela, por volta de 1,6 milhão de anos atrás, o *Homo habilis* evoluiu numa espécie de indivíduos maiores e mais robustos, cujo cérebro expandiu-se ainda mais. Conhecida como *Homo erectus*<sup>13</sup> ("ser humano ereto"), aparentando ao ser humano atual, emergiu entre dois milhões e 259 mil anos atrás, essa espécie persistiu por mais de um milhão de anos. Há indicações de que esses primeiros seres humanos podem ter conquistado o controle do fogo por volta de 1,4 milhão de anos atrás. A grande transformação fez o *Homo erectus* o único sobrevivente do estágio africanos (DIAMOND, 2016, p.46). Foi a primeira espécie a deixar o confortável trópico africano e a migrar para a Ásia, a Indonésia e a Europa, estabelecendo-se na Ásia há cerca de 1 milhão de anos, e na Europa, por volta de 400.000 anos atrás.

Entre 400.000 e 250.000 anos atrás, o *Homo erectus* começou a evoluir no *Homo sapiens* ("ser humano sábio"), a espécie a que nós, seres humanos modernos, pertencemos. Essa evolução ocorreu gradualmente e incluiu várias espécies transitórias, às quais nos referimos como o *Homo sapiens* arcaico. Há cerca de 250.000 anos, o *Homo erectus* se extinguiu; a transição para o *Homo sapiens* completou-se por volta de 100.000 anos atrás, na África e na Ásia, e por volta de 35.000 anos atrás, na Europa. A partir dessa época, seres humanos plenamente modernos permaneceram como a única espécie humana sobrevivente.

Por fim, embora o *Homo erectus* evoluísse gradualmente para o *Homo sapiens*, uma linhagem diferente ramificou-se na Europa e evoluiu para a forma Neandertal clássica por volta de 125.000 anos atrás. Batizado em homenagem ao Vale de Neander, na Alemanha, onde foi encontrado o primeiro espécime, essa espécie distinta permaneceu até 35.000 anos atrás.

---

<sup>13</sup> Embora haja quem designe os africanos desse tipo como *Homo ergaster*, como Richard Dawkins, no livro a Grande História da Evolução, 2009, p. 92.

Como visto, a vida humana floresceu, cerca de 10 milhões de anos atrás na África. A partir daí, difundiu-se por todos os continentes até conquistar os confins mais remotos da Terra. Mostrou grande flexibilidade, adaptou-se a todos os ecossistemas, dos mais gélidos nos polos aos tórridos nos trópicos, no solo, no subsolo, no ar e fora de nosso planeta, nas nave espacialis e na Lua (BOFF, 2014, p. 53).

Destaca o Professor de Geografia da Universidade da Califórnia, Jared Diamond, no livro *O Terceiro Chimpanzé – a evolução e o futuro do ser humano* (2016, p. 42) que para colocar a evolução humana numa perspectiva temporal, recordemos que a vida teve origem na Terra há muitos bilhões de anos, e que os dinossauros foram extintos há cerca de 65 milhões de anos. Só entre seis e dez milhões de anos nossos ancestrais se distinguiram dos ancestrais dos chimpanzés e gorilas.

O que é importante nessa longa história evolutiva iniciada a 4 milhões de anos? É que apesar da evolução os humanos e chimpanzés há, por exemplo, incríveis 99,6%<sup>14</sup> de genes ativos em comum. A versão humana do cromossomo difere da do macaco resos<sup>15</sup> por um único aminoácido (BOFF, 1999, p. 130). Há séculos está claro que somos mamíferos, o grupo de animais que distingue por ter pelos, nutrir os filhotes e outras características. Dentre os mamíferos obviamente somos primatas, o grupo de mamíferos que inclui os macacos e os primatas antropóides. (DIAMOND, 2016, p.24).

Boff (2014, p.81) afirma que conhecendo um pouco essa história do universo e da Terra, estamos conhecendo a nós mesmos e nossa ancestralidade. Cabe destacar, dois atos estruturam o teatro universal no qual somos coatores. São eles: (i) cósmico: somos feitos daquelas partículas elementares que têm idade do universo (15 bilhões de anos) e daqueles materiais forjados há bilhões de anos no interior das grandes estrelas vermelhas, especialmente os átomos de carbono, de oxigênio, de silício e de nitrogênio imprescindíveis à vida e, (ii) biológica: surgimos a partir de formas primitivas de vida que se anunciaram na Terra há 3 bilhões de anos com os seus componentes físico-químicos, morfo-genéticos e ecológicos. Essas formas foram se complexificando até aparecerem os *homínidas bípedes* com uma capacidade imensa de relacionamento que lhes permitiram implementar seu entendimento.

---

<sup>14</sup> Um estudo de 2003 demonstrou que a diferença genética entre o homem e chimpanzés é de aproximadamente 1,2% (nota de Jared Diamond, 2016, p.23).

<sup>15</sup> Macaco resos seu nome científico é *Macaca Mullata*. É considerado pelos hindus um animal sagrado.

Acresce ainda a formação de um cérebro de 600 centímetros cúbicos, capaz de elaborar as primeiras sínteses dos conhecimentos. Ele não rompeu a linha evolutiva nem perdeu a herança acumulada de toda a trajetória anterior da vida.

O gênero *Homo* apareceu há quatro milhões e a espécie *sapiens sapiens* há cerca de cem mil anos. Somos pois, entre os animais, uma das espécies mais jovens (BOURGUIGNON, 1990, p. 231). Em outras palavras, o *Homo sapiens sapiens*, ou seja, o homem atual, surgiu lenta, gradual e progressivamente, cujos restos fósseis comprovam a transformação do homem como parte integrante do Reino Animal (RODRIGUES, 2012, p.36).

Restou claro que o ser humano não é um ser criado, mas sim produto da evolução, haja vista sua descendência de uma forma mais primitiva. Portanto, o homem é um animal na medida em que descende de ancestrais comuns ao macaco.

Com maestria Freire Maia (apud RODRIGUES, 1988) faz uma analogia no intuito refletir acerca da arrogância humana, onde esclarece que nós e os macacos descendemos de ancestrais comuns:

A humanidade atual seria uma imensa “família” e, por isto, todos os homens hoje existentes seriam irmãos; os chimpanzés e gorilas seriam nossos primos em primeiro grau; o orangotango seria nosso primo de segundo grau; etc. Os hominídeos extintos poderiam ser nossos avós, bisavós, etc. ou, se não estiverem na linha direta de nossa ascendência, mas nas colaterais, seriam nossos tios-avós, tios bisavós, etc. (p. 189).

Que conclusão podemos tirar desse quadro evolutivo?

É o que ensina Boff (1999, p.63) que tudo no cosmos evolui como um todo, numa sequência, complexa e não linear, todos os seres, desde as energias primordiais, a matéria originária, as estrelas e nosso planeta Terra com seus ecossistemas e os seres vivos foram lentamente emergindo. Uns ligados aos outros, formam uma imensa teia de relações. A evolução não acontece para satisfazer às demandas de sobrevivência do mais forte.

## 1.2 PENSAR A COMPLEXIDADE AMBIENTAL

Compreender profundamente as contradições das complexas relações do homem versus natureza, é reconhecer que os fenômenos estão para além da simplificação e das certezas. As lentes da ciência não suscitam desconforto ou indignação e sequer produzem inconformismo com as grandes promessas da modernidade, ainda incumpridas ou, ainda, o seu cumprimento redundou em efeitos perversos. (SANTOS, 2011, p. 23)

A doutrina filosófica antropocêntrica cega os horizontes e conduz a humanidade a uma atitude prepotente e injusta para com outras espécies que compartilham o planeta. Além disso, os saltos e deslocamentos seguidos por este itinerário estão unidos mais por um certo espírito questionador que por um método de produção de conhecimento. As ciências necessitam de uma nova epistemologia que dialogue com novos saberes.

Após a Revolução Industrial, a humanidade se viu atrelada a um modelo basicamente hegemônico de produção e consumo à custa da natureza. Esse modelo tem como lógica a racionalidade dos conhecimentos, práticas, ideologias e modelos produtivos, todas articuladas e subordinadas à lógica produtivista de mercado, que ditam os sistemas de pensamento e os valores da sociedade.

Enrique Leff (2002) mais que evidencia essa racionalidade quantificável e hegemônica, afirmando que é causa da crise ambiental - crise do nosso tempo -, podendo ser entendida como a crise civilizatória (da razão), já que está assentada em uma base da racionalidade teórica e instrumental que constrói e destrói o mundo. Afirma:

A crise ambiental é a primeira crise do mundo real produzida pelo desconhecimento do conhecimento; da concepção e do domínio da natureza que geram a falsa certeza de um crescimento econômico sem limites, até a racionalidade instrumental e tecnológica vista como sua eficiente (p. 207).

E se há um desejo de apreender a complexidade ambiental, necessariamente, implicará um processo de desconstrução e reconstrução do pensamento do que chamou de deus-mercado, porque, segundo Leff (2010) o mercado se apresenta,

(...) como um deus capaz de salvar a humanidade da escravidão, da necessidade e da pobreza. A mão invisível que governa o mundo se torna visível, representável e mensurável construindo, codificando e coisificando o mundo de acordo com as regras e valores de mercado. Este deus-mercado (bezerro de ouro) infinito e eterno, abstrato e real, onipotente e humano, ergue-se por cima das leis da natureza e do sentido da existência (p. 21).

Não há mais espaço para o que Leff (2010) chamou de “mania de crescimento”, que desencadeado pelo imaginário economicista tornou a natureza uma fonte de produção ilimitada, potencializando os desastres ecológicos, a alienação do homem e o desconhecimento do mundo. Fundamentalmente, daí decorre que:

A complexidade ambiental abre uma nova reflexão do ser, do saber e do conhecer; sobre a hibridação do conhecimento na interdisciplinaridade e na transdisciplinaridade, sobre o diálogo de saberes e a inserção da subjetividade dos valores e dos interesses na tomada de decisões e nas estratégias de apropriação da natureza. Mas também questiona as formas em que os valores permeiam o conhecimento do mundo, abrindo um espaço para o encontro entre o racional e o moral, entre a racionalidade formal e a racionalidade substantiva (p. 21-22).

Essa reflexão acima nos conduz a um grande problema: a incapacidade do mundo de tornar-se mundo, a incapacidade da humanidade de tornar-se humanidade, pois a crise ambiental não é crise ecológica, mas crise da razão, a saber: *os problemas ambientais são, fundamentalmente, problemas de conhecimento.* (LEFF, 2002, p. 217)

Nesse sentido, Brügger (2009) esclarece que a instrumentalização de tudo que existe foi tecida no contexto de uma ciência separada da ética. Citando Marcuse, diz :

(...) ao quantificar a natureza – traduzi-la em estruturas matemáticas – separou a Ciência da Ética. A Ciência emerge, então, como “neutra”. E a concepção científica de uma natureza universalmente controlável (já que a matematização da natureza resultou em conhecimentos práticos válidos, ou seja, construiu uma realidade “ideacional” que podia ser efetivamente “correlacionada” com a realidade empírica) projetou a natureza como uma infundável “matéria-em-função”, como mero substrato da teoria e da prática. Dessa forma, o mundo-objeto entrou na construção de um universo técnico – de um universo de instrumentalidades físicas e mentais – ou seja, de meios em si. Isso inviabilizou a possibilidade de vermos nossos “objetos” de estudo em termos de causas finais, isto é, como agentes éticos, estéticos ou políticos (MARCUSE, 1982, p. 144- 161, *apud* BRÜGGER, 2009).

Na obra *Ciência e Consciência* Morin (2005) que o paradigma da ciência clássica é um entrave para se tomar consciência de novos rumos sobre o mundo, pois está envolto e um sistema racional linear sem muitas perspectivas.

Como destaca Edgar Morin e Kern (2011, p. 98) em seus pertinentes questionamentos que merecem ser relatados em extenso: *estamos irremediavelmente comprometidos na corrida ao cataclisma generalizado? De que parto esperamos saída? Ou continuaremos, aos trancos e barrancos, rumo à uma Idade Média planetária nos conflitos regionais, nas crises sucessivas, na desordens, nas regressões – apenas com algumas ilhotas preservadas?*

Paralelamente, Morin e Kern (2011, p. 74) afirmam que a realidade não é facilmente legível. As ideias e as teorias não refletem, mas traduzem a realidade, que podem traduzir de maneira errônea. Nossa realidade não é outra senão nossa ideia de realidade. Por isso, a epistemologia ambiental incide luz para além dos limites da racionalidade que sustenta a ciência normal para apreender o ambiente e configurando o saber que lhe corresponde na perspectiva da racionalidade ambiental.

Com relação à palavra paradigma, Capra (1996, p. 24) argumenta que Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) definiu paradigma científico basicamente como *uma constelação de realizações – concepções, valores, técnicas, etc – compartilhada por uma comunidade científica e utilizada por essa comunidade para definir problemas e soluções legítimos*.

Com essa constatação, Capra generalizou a definição anterior para paradigma social e propôs a seguinte formulação: *uma constelação de concepções, de valores, de percepções e de práticas compartilhadas por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como a comunidade se organiza*.

Com essa definição, Capra (1996, p. 25) faz uma síntese das características desse paradigma, durante as quais modelou nossa sociedade moderna ocidental e influenciou significativamente o restante do mundo. Afirma:

Esse paradigma consiste em várias ideias e valores entrincheirados, entre os quais a visão do universo como um sistema mecânico composto de blocos de construção elementares, a visão do corpo humano como uma máquina, a visão da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência e a crença no progresso material ilimitado, a ser obtido por intermédio de crescimento econômico e tecnológico, e- por fim, mas não menos importante -a crença em que a sociedade na qual a mulher (e nós acrescentaríamos os animais não humanos) é, por toda a parte, classificada em posição inferior à do homem (p. 25).

Boff (1999, p. 33) destaca que o paradigma ainda hegemônico não é mais o único e este em evidente decadência. Hoje é consenso entre muitos estudiosos de que estamos entrando num novo paradigma, embora ao nível das ciências clássicas, existem ainda fortes resistências. Com suas visões tradicionais, fechadas continuam a fortalecer *os famosos dualismos como a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo,*

*razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e atomização dos saberes científicos.* E mais:

Recusamo-nos a rebaixar a Terra a um conjunto de recursos naturais ou a um reservatório físico-químico de matérias-primas. Ela, fundamentalmente, se apresenta como uma Grande Mãe que nos nutre e nos carrega. É a grande generosa *Pacha Mama* (Grande Mãe) das culturas andinas ou um superorganismo vivo, a Gaia, da mitologia grega e da moderna cosmologia. (...)

Efetivamente, cresce a consciência de que a Terra, quando vista de fora, é parte de um sistema muito maior que ela, do sistema solar, galáctico, do cosmos em expansão. Somos planeta de um sol que é uma das cem bilhões de estrelas de nossa via-láctea, que por sua vez é uma entre outras muito bilhões muito maiores do que ela (p. 33).

Na nova ótica, segundo Boff (2014, p. 27-28), a filosofia apresenta-se complexa, holística, ecológica, espiritual. O novo paradigma se fundamenta *na ética da responsabilidade, da solidariedade e da compaixão, fundada no cuidado, no valor intrínseco de cada coisa, no trabalho bem-feito, na competência, na honestidade e na transparência das intenções.*

Sabemos que toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Na extensa obra *Epistemologias do Sul* de Boaventura de Sousa Santos (c2010, p. 12) o autor nos ensina que *epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível.*

Afirma Santos (c2010, p. 31-54) que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. Diz, em sentido contrário, a existência do pensamento pós-abissal, que é *a ecologia dos saberes, que possui como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral.*



Em face desta reflexão levantam-se três perguntas: Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão do paradigma humanitário os animais não humanos? Quais as consequências de tal descontextualização? Haveria epistemologias alternativas para a inclusão dos animais não humanos?

Colhe-se dos ensinamentos de Floriani e Maria do Rosário Knechtel (2003) que as novas epistemologias socioambientais emergentes são plurais e diferenciadas:

(...) umas buscam a reintegração ou mais do que isto, uma unificação do conhecimento, com a natureza e a sociedade (CAPRA); outras pensam a complexidade como o referencial principal para explicar os novos sentidos do mundo (MORIN); outras ainda buscam conhecer o que as ciências desconhecem, isto é, uma nova racionalidade ambiental, capaz de subverter a ordem imperante entre as lógicas da vida e o destino das sociedades (LEFF) (p. 15-16).

Nessa mesma diretriz, Moacir Gadotti (2000, p. 37) m sua obra *Pedagogia da Terra* explana que para *alcançar esta nova consciência e sensibilidade e abranger a sociedade em todas as suas dimensões é buscar o pensamento complexo.*

É nesta direção que precisamos de uma epistemologia ambiental que busque o horizonte do saber, nunca o retorno a uma origem. (LEFF, 2012).

A epistemologia ambiental é uma política do saber que tem por “finalidade” dar sustentabilidade à vida; é um saber para a vida que vincula as condições da vida e a enigmática existência do ser humano (...) A epistemologia ambiental é uma política para acariciar a vida, movida por um desejo de vida (...) (p. 16).

Para tanto, precisamos nos livrar do paradigma *pseudorracional* do *Homo sapiens* segundo o qual ciência e técnica assumem e levam a cabo o desenvolvimento humano. Por meio desta lógica, Leff (2012, p. 17) afirma: *O ambiente não é a ecologia, mas a complexidade do mundo; é um saber sobre as formas de apropriação e da natureza,*

*através das relações de poder inscritas nas formas dominantes do conhecimento.*

Por tais razões, as questões só podem ser compreendidas dentro de um enfoque sistêmico e interdisciplinar, visto que todas essas variáveis, interagindo, resultam numa multiplicidade de possibilidades que corroboram uma das mais conhecidas premissas da visão sistêmica: a de que o todo não é igual à soma das partes.

Assim, primeiramente, devemos reconhecer a existência dos problemas; segundo, tentar compreendê-los e, terceiro, mudar a forma de se relacionar com o problema.

Por conseguinte, o que é complexidade? Podemos encontrar o conceito na obra de Edgar Morin (1990) intitulada *Introdução ao pensamento complexo*. À primeira vista:

(...) a complexidade é um fenômeno que acolhe uma extrema quantidade de interações e de interferência entre um grande número de unidades. Porém, a complexidade não compreende apenas quantidades de unidades e interações que desafiam até mesmo as possibilidades de cálculo; a complexidade compreende, efetivamente, o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos que constituem o nosso mundo fenomenal (p. 20).

A complexidade, dentro da incerteza do conhecimento, importa construir uma nova convivência entre humanos e os demais seres da comunidade biótica, planetária e cósmica; que propicie um novo encantamento face à majestade do universo e à complexidade das relações que sustentam todos e cada um dos seres (BOFF, 2014, p. 31).

Nesse sentido, Capra (2002) ressalta que a visão mecânica do universo é inadequada para descrever os fenômenos complexos uma vez que o universo, ao mesmo tempo em que é integrado, é incompreensível. Ela coloca o ser humano fora e acima da natureza. Na verdade, perdemos a noção que pertencemos à natureza.

Como antes referido, a complexidade deve levar em conta que somos parte deste sistema solar, da nossa galáxia que, por sua vez, é parte do universo. Todos surgimos ao longo de um imenso processo evolucionário, como já analisado.

É ainda de se ponderar a referência Oscar Motomura (2000, p. 16): *quanto mais entendemos a grande realidade na qual vivemos, mais humildes nos tornamos. Adquirimos um respeito excepcional por todos os seres vivos – sem qualquer exclusão.*

Dáí decorre, que a complexidade não exclui – e nem excluirá – os demais seres da consideração moral, pois bebemos da mesma fonte vital. Segundo Barry e Keyser (1993, p. 12) *em nosso mundo em mudanças, a visão holística supõe que a humanidade torna-se uma parte interligada de um organismo cósmico único, estando a energia contida tanto no fluxo, na relação entre as partes, como nos próprios elementos, numa conexão ecológica plena.*

Não é demais considerar que o conhecimento é um campo de disputas de sentido. “Os diferentes significados atribuíveis a determinados temas tais como meio ambiente ou desenvolvimento sustentável aparecem sob formas complexas e diferenciadas” (FLORIANI, 2006, p.48).

Com isso, o conhecimento é, pois, uma aventura incerta que comporta em si mesma, permanentemente, o risco da ilusão e de erro (MORIN, 2011, p.75).

Como afirma Brügger (2009) todo conhecimento é tecido num contexto, isto é, num conjunto de ideias mais amplo, composto por valores e concepções de mundo, formando um racionalidade contra-hegemônica.

Maturana e Varela (2011) pronunciaram que:

Tendemos a viver num mundo de certezas, de solidez perceptiva não contestada, em que nossas convicções provam que as coisas são somente como as vemos e não existe alternativa para aquilo que nos parece certo. Essa é nossa situação cotidiana, nossa condição cultural, nosso modo habitual de ser humanos (p. 22).

Assim começa-se a viagem ao deslocamento da reflexão rumo à compreensão sobre a vida e a realidade, pois do ponto de vista histórico todos os seres vivos e todas as células contemporâneas compartilham a mesma idade ancestral (MATURANA; VARELA, 2011, p. 66).

Na obra *Conhecimento, Meio Ambiente e Globalização*, Dimas Floriani explica que Maturana e Varela partem de um engenhoso artifício visual – que de fato é um ‘ponto cego’, isto é, um espaço não

visualizável – para chamar a atenção sobre sua teoria do conhecimento, e conclui que:

Conhecer é um convite a suspender nossos hábitos e cair na tentação da certeza, por duas razões: a primeira, porque de nada adiantaria aprender algo que já foi aprendido; a segunda, porque toda experiência de certeza é um ato individual, cego ao ato cognitivo do outro.

Para saber como é que chegamos a conhecer o mundo, não podemos separar nossa história de ações – biológicas e sociais – acerca do aparecimento desse mundo para nós. Tal é o fundamento do conhecimento da realidade, no qual está incluído o sujeito do conhecimento ou o observador. Mais do que isto: o observador, o ambiente e o organismo observado formam agora um único e idêntico processo operacional experimental – perceptivo no ser do ser observador.

Esse amálgama teórico-epistemológico, por sua vez, favorece uma redefinição de atitudes que inaugurariam novas visões do pensamento em todos os seus campos, outorgando novas armas de análise para desestabilizar o pensamento acomodado, fazendo-nos ver o que permaneceu oculto nos modelos do saber instituído pelo antropocentrismo.

As teorias do conhecimento dos citados autores (Maturana; Varela, Boaventura de Souza Santos, Morin e Leff) nos apontam situações-chave (pontos críticos), onde podemos identificar convergências e/ou divergências entre suas respectivas visões de mundo. O ponto inquestionável é a necessidade de de buscar novos referenciais que ultrapassem criticamente as visões do mundo centrado no racionalismo.

## 2. O MURO ESPECISTA E SUA EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA

Tal como noutros períodos de transição, difíceis de entender e de percorrer, é necessário voltar às coisas simples, à capacidade de formular perguntas simples, perguntas que, como Einstein costumava dizer, só uma criança pode fazer mas que, depois de feitas são capazes de trazer uma luz nova à nossa perplexidade. (SANTOS, 2011, p. 59).

No capítulo anterior, analisamos a complexidade e a dialética da vida. Destacamos que a própria definição de vida é um assunto em evolução entre especialistas de todas as áreas do conhecimento. A dinâmica que observamos na organização dos seres, essa rede vasta e praticamente ininteligível na grandeza do sistema interestelar, será agora analisada como o mundo tornou-se à nossa imagem, bem como as maneiras que a conceberam dando origem a ideologia especista (QUEIROZ, 2013, p.14).

Mas antes de adentrar propriamente nos fundamentos filosóficos e históricos, é necessário entender o significado da palavra especismo no contexto da filosofia animal e no biodireito.

A palavra especismo, tal como a conhecemos hoje em dia, foi usada pela primeira vez em um panfleto contra a experimentação animal escrito em 1970, por Richard Hood Jack Dudley Ryder, conhecido como Richard Ryder, psicólogo britânico e da Universidade de Oxford<sup>16</sup>, que despertou a atenção do público quando, após trabalhar em laboratórios de pesquisa animal, posicionou contra os testes com animais, e se tornou um dos pioneiros no movimento de libertação animal. Em seu livro *Victims of Science (Vítimas da Ciência)*. Segundo Ryder:

Especismo significa ofender os outros porque eles são membros de outra espécie. Em 1970 eu inventei a palavra em parte para desenhar um paralelo com o racismo e o sexismo. Todas essas

---

<sup>16</sup> É uma instituição de ensino superior pública britânica, situada na cidade de Oxford, sendo uma das mais importantes instituições de ensino do Reino Unido. É a mais antiga universidade do mundo anglófono e a segunda mais antiga da Europa.

formas de discriminação, baseadas como elas são na aparência física, são irracionais. Elas dissimulam a grande similaridade entre todas as raças, sexos e espécies (RYDER apud GORDILHO, 2008, p. 16-17).

Capitaneado por Ryder, a filósofa Sônia Felipe (2014, p. 25-26), afirma que a palavra especismo compreende as questões da discriminação que vilipendia o valor da vida de certos animais, por hierarquizar os indivíduos em categorias que podem interessar à ciência, mas não a consciência ou à senciência deles. Divide em dois: (i) especismo eletivo – no sentido que elegemos alguns animais não-humanos para estima e os protegemos da morte e agressões, ao mesmo tempo financiamos com o nosso consumo as agressões e a morte de outras espécies não eleitas para estima, companhia, guarda ou para alvo de nossas campanhas de não extinção e, (ii) especismo elitista – o especismo elitista é a discriminação que classifica os animais não-humanos abaixo dos humanos, em função de habilidades peculiares que os humanos elegem como parâmetro para demonstrar sua superioridade em relação aos outros animais não-humanos.

Nesse afã, o debate no qual este capítulo se insere é de natureza filosófica, mesmo quando aciona pensamentos de outros campos, pois é com uma indagação filosófica que o fazemos. Pensamos que o ocidente, desde os gregos, passando pelos medievais e modernos até os contemporâneos, está repleto de poderosos *insights* para o desenvolvimento do estudo proposto. Por fim, veremos como destacados pensadores ocidentais, em diferentes períodos, formularam e defenderam as atitudes especistas que herdamos culturalmente sem nos darmos conta de sua profundidade.

Esta dissertação, aborda os direitos dos animais sob o ângulo histórico, ético e jurídico, colocando inevitavelmente uma importante questão axiológica (valor): o que devemos fazer para garantir direitos aos animais não humanos?

Para responder ao questionamento, primeiramente, falaremos sobre o que é natureza.

Se falarmos sobre natureza, de imediato vem à tona a imagem de um quadro de degradação ambiental provocado pelas ações do homem, que estão limitados aos seus aspectos naturais e técnicos, identificando a poluição, extinção de algumas espécies e outros temas ecológicos da moda.

Em sensato artigo publicado em agosto de 1998, na Revista Ciência Hoje n. 141, a professora Paula Brügger, do Departamento de Ecologia e Zoologia da Universidade Federal de Santa Catarina afirma que passamos por *uma profunda crise de paradigma e de civilização*, provocado por um processo de reificação (quer-se dizer: converter um conceito, ou pessoa, em coisa) e tem se estendido a todos os campos do conhecimento.

Brügger (1998, p. 62) referindo-se ao bioquímico e neurocientista Steven Rose, aponta que o papel da reificação na formação da racionalidade científica dominante (o pensamento determinista): *a reificação (ou coisificação) primeiro passo da cascata reducionista que caracteriza todo o pensamento determinista, converte o processo dinâmico em fenômeno estático (...)*.

Com isso, desdobra-se a reificação também para a questão ambiental. O conceito de meio ambiente continua reduzido, no pensamento dominante, às suas dimensões naturais e técnicas, transformando em uma entidade concreta: a “natureza” (ou os ‘ecossistemas’, para os mais técnicos) e tudo o que se refere a ela nesse contexto, ou seja, seus ciclos e seus distúrbios, seus recursos. (BRÜGGER, 1998, p. 62-63)

Brügger (1998) destaca as consequências deste modo de pensar:

(...) faz com que, na maioria das estratégias educacionais, o ‘meio ambiente’ fique limitado a seus aspectos naturais e técnicos, como mostra a forte identificação com poluição, extinção e outros temas ecológicos. (...) Há um empobrecimento conceitual, decorrente do diálogo insuficiente entre as áreas do conhecimento, separados historicamente em ‘ciências humanas’, ‘ciências naturais’ e ‘ciências exatas’ e ainda pulverizada em disciplinas. Poluição, extinção e mau uso dos recursos naturais são sobretudo sintomas – assim como a febre é um sintoma, e não uma doença – de uma crise maior: a crise de paradigma (p. 63).

Isso posto, devemos entender nesta fase do estudo como o conceito de natureza evoluiu no mundo ocidental e como atua para manter estática as condições para que os animais não humanos

permaneçam submetidos aos desígnios do paradigma humanista. O modo de pensar dominante no mundo atual ajudou a construir um conceito de natureza em que esta deixa de ser um todo dinâmico, com aspectos múltiplos e interdependentes, para tornar-se apenas um conjunto de recursos ou instrumentos (BRÜGGER, 1998, p. 62).

Nesta concepção, o que faz com que sejamos indiferentes aos animais não humanos? Porque razão somos herdeiros de um sistema ético que privilegia somente o sofrimento humano, enquanto os demais animais não humanos são excluídos da esfera da moralidade, sem que isto nos provoque qualquer sentimento de compaixão ou piedade?

Podemos dizer, que a forma que a maioria das pessoas tratam os animais não humanos está relacionada a bloqueios conceituais inculcados através de uma longa tradição religiosa e filosófica, que consideram os homens um elemento apartado da natureza (GORDILHO, 2008, p.16).

Essa tradição de separação entre o mundo humano e a natureza (cultura-natureza, história-natureza) é uma característica dicotômica do ocidente. Tal postura é sustentada ideologicamente, já que o conceito de natureza não é natural (GONÇALVES, 2016, p.16).

A respeito da ideologia<sup>17</sup>, Marilene Chauí (apud GORDILHO, 2008, p.18) ensina que ela opera a partir da transformação da realidade social num conjunto coerente, lógico e sistemático de ideias, e num conjunto de normas e regras de conduta e comportamento, isto é, num sistema de normas e valores. Por fim, assim como o inconsciente, ela opera através do silêncio, pois nem tudo pode ser dito, sob pena de a ideologia se tornar contraditória e perder a credibilidade.

A ideologia faz com que os homens acreditem que as ideias, bem como as instituições sociais e políticas, foram criadas pela natureza ou pela razão, sem perceber que foram eles mesmos que, em determinadas condições históricas, as criaram. A principal característica desse tipo de sistema é que ele costuma ser imune a revisões, e mesmo quando surgem provas empíricas que demostrem o equívoco de seus postulados, essas evidências são descartadas ou consideradas elementos externos irrelevantes (GORDILHO, 2008, p. 18).

Segundo Hannah Arendt (apud GORDILHO, 2008, p. 60) a extraordinária força de persuasão das ideologias do nosso tempo

---

<sup>17</sup> A palavra *idéologie* foi cunhada em 1796 pelo pensador sensista Destutt de Tracy, a pré-história desse conceito pode ser sondada já na oposição, articulada por Platão.



decorrem do seu apelo às nossas experiências ou desejos imediatos, e uma vez que ela é criada, mantida e aperfeiçoada muito mais como arma política do que como doutrina teórica, o seu aspecto científico passa a ser secundário.

## 2.1 EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO FRENTE À PERCEPÇÃO DA NATUREZA

Na obra *A Natureza à Margem da Lei: a ecologia à prova do direito*, o professor François Ost (1995, p.09), alerta-nos: *enquanto não for repensada a nossa relação com a natureza e enquanto não formos capazes de descobrir o que dela nos distingue e o que ela nos liga, os nossos esforços serão em vão.*

Neste sentido, Brügger (2004) nos convida a uma rediscussão entre o conceito de meio ambiente e natureza, tratada muitas vezes como sinônimos. Diz:

(...) para que possamos apreender as origens desse conceito, é preciso que analisemos historicamente as razões que fizeram com que a questão ambiental fosse frequentemente reduzida às suas dimensões naturais e técnicas. O resultado dessa trajetória histórica é que hoje, em termos de representação social dominante, meio ambiente se tornou sinônimo, ou quase, de natureza (p. 54).

Mas antes, é possível sustentar que em filosofia, por natureza entende-se o conjunto de tudo o que existe, o mundo, o universo, mas igualmente o que singulariza algo existente, seu princípio ou sua essência. O radical latino, assim como seu equivalente grego, remetem ao que nasce (*nasci*) e se desenvolve (*fyomai*, brotar, crescer). A natureza está então do lado do vivente, do que é susceptível de reprodução e de corrupção: o instável. Ao mesmo tempo, a natureza é o que se mantém, o permanente, o estável, ao lado do ser e da ordem (CULLETON, 2009, p. 43).

Apesar do conceito tão certo, a conceituação de natureza, ao longo da história, recebeu muitas interpretações que refletem imprecisões e expõem suas complexidades e ambiguidades, pois não resistem à mutabilidade de cada formação social.

Ost (1995, p.10) afirma que a modernidade ocidental transformou a natureza em “ambiente”: simples cenário no centro do qual reina o homem, que se autoproclama “dono e senhor”. Diz que *este ambiente cedo perderá toda a consistência ontológica, sendo desde logo reduzido a um simples reservatório de recursos, antes de se tornar em depósito de resíduos – em suma, o pátio das traseiras da nossa tecnosfera*<sup>18</sup>.

O que Ost (1995, p. 10-11) tenta-nos revelar é que o projeto moderno pretende construir uma supranatureza, à medida da nossa vontade e do nosso desejo de poder. E o grande entrave é justamente a natureza ainda natural. Por fim indaga: não terá a supranatureza transformado a sua congênere em natureza morta?

Neste sentido, faz-se necessário, neste início, evidenciar que é o próprio Homem quem faz a natureza ser entendida como tal, e a palavra tem significados e razões de ser diferentes para cada pessoa ou grupo que a está interpretando.

Então vejamos. Segundo Queiroz (2013, p.16) há muitas formas de se ver a natureza. Cada um dos seres humanos é uma lente exclusiva, fundamentada e polida por temperamento e educação. E suas respostas à natureza – ao mundo – diversificam-se quanto nossas personalidades, embora cada ser, em momentos distintos, possa ficar atônito, horrorizado, deslumbrado ou simplesmente entretido pela natureza.

Portanto, a definição do que seja natureza depende da percepção que temos dela, de nós próprios, e, portanto, da finalidade que daremos para ela, isto é, depende das formas e objetivos de nossa convivência social (CARVALHO, 2013, p.18).

Ao evidenciar a história natural na formação do sistema solar e da terra, bem com os fatos e fenômenos da natureza que se apresentam com grandezas medidas em bilhões de anos. Contudo, quando nos referimos aos homens, é evidente que não necessitamos mais do que alguns milhares de anos para localizarmos no tempo qualquer uma de suas manifestações conhecidas. Destacamos o quadro evolutivo da humanidade, para compreender a natureza, seu sentido, seu significado e, principalmente, a nossa recente aparição no planeta.

Para ilustrar tal discrepância entre a história do homem e a história da natureza, devemos aqui reproduzir um exercício proposto por Carvalho (2013):

---

<sup>18</sup> Teóricos sinalizam que a sociedade está imersa em espécie de caldo tecnológico que se tornou integrado ao meio ambiente.

Se conseguíssemos espremer todos 4, 6 bilhões de anos em apenas um – os primeiros seres vivos só surgiriam pela metade desse ano hipotético, mais precisamente em junho, e os mamíferos não apareceriam antes de iniciar a segunda quinzena de dezembro. Os antropóides, precursores da nossa espécie, só apareceriam no último dia desse ano, e do *Homo sapiens* só teríamos notícia quando faltassem pouco menos de 10 minutos para a meia-noite do dia 31 de dezembro. Nesses minutos finais, aconteceria tudo aquilo que diz respeito à história dos homens. As primeiras cidades, por exemplo, só se constituiriam no último minuto, o Império Romano não teria durado mais de que 6 segundos e, quando faltassem apenas 3 segundos para terminar o ano, Colombo teria chegado à América. Menos de 2 segundos antes do final do dia 31, a geologia, ciência que estuda a Terra, teria sido fundada por James Hutton, e a descoberta da radioatividade, graças à qual foi possível estabelecer a própria escala geológica de tempo, só aconteceria no último segundo desse ano tumultuado, que no tempo normal corresponderia ao início do século XX (p. 24).

Pois bem. A história dos homens confrontada com à história da natureza, tem um significado equivalente ao que alguns segundos têm para um ano inteiro.

Da hipotética ilustração, podemos afirmar sem receio que a história da natureza é anterior à história do homem, o homem faz parte da história da natureza, pois o homem não deixou de ser natureza, todavia, buscou transformar sua natureza natural em natureza social.

É recorrente no senso comum que ao pronunciar a palavra natureza ou natural vem em mente a ideia de um ambiente natural, provavelmente intocado e em equilíbrio e, portanto, separado do ser humano, como contraponto àquilo que consideramos artificial. Além disso, a natureza não diz respeito apenas aos animais, às plantas, aos rios, às montanhas, etc., mas também ao modo como enxergamos essas coisas, integradas a um conceito que nós criamos: esta totalidade que chamamos de natureza (CARVALHO, 2013, p.19).

Historicamente o surgimento das inúmeras sociedades fez com que houvesse distintas relações com a natureza, onde seus significados, valores e objetivos foram se materializando de forma específicas para cada povo. Neste sentido, a definição do que seja natureza dependerá da percepção que temos dela, de nós próprios, e, portanto, da finalidade que daremos para ela.

Para Gonçalves (2013), o conceito de natureza não é natural, haja vista ser esta uma construção social, ou seja, foi criado pelo homem. Segundo o autor toda sociedade, toda cultura cria, institui uma determinada ideia de natureza.

A natureza se define, em nossa sociedade, por aquilo que se opõe à cultura. A cultura é tomada como algo superior e que conseguiu controlar e dominar a natureza. Daí se tomar a revolução neolítica, a *agriCULTURA*, um marco da História, posto que com ela o homem passou da coleta daquilo que a natureza ‘naturalmente’ dá para a coleta daquilo que se planta, que se cultiva (p. 23).

Com o surgimento da agricultura e da criação de outros seres, no Neolítico, o homem deixou de ser nômade, pois se fixou a terra e, assim, tornou-se sedentário. Com isso, apropriou-se da natureza, passando a utilizá-la de acordo com seus interesses.

Ensina Carvalho (2013):

Para que houvesse a produção de excedentes seria necessário, antes de mais nada, abandonar a condição de comunidades “selvagens”. Acredita-se que isso só tenha se viabilizado quando a magia e a religião – “instrumentos” básicos de relação de todos os homens primitivos com os outros integrantes de seu universo – passaram por um processo de grande desenvolvimento, a ponto de se tornarem uma “especialidade”, ou praticamente um “monopólio” de alguns desses homens, que se constituíram nos “senhores da magias”, capazes de controlar a fertilidade das plantas e animais. Enfim, uma espécie de intermediários privilegiados entre a sociedade e as forças sobrenaturais (p. 35).

Dominar a natureza é dominar a inconstância, o imprevisível; é dominar o instinto, as pulsões, as paixões. A expressão dominar a natureza só tem sentido a partir da premissa de que homem não é natureza. Mas se o homem é também natureza como falar em dominar a natureza? Teríamos que falar em dominar o homem também? Afinal, quem dominaria o homem? (GONÇALVES, 2016, p. 26).

Ost (1995, p. 16) afirma que existem duas formas de relacionamento dos humanos com a natureza (natureza-objeto e natureza-sujeito), que desemboca na teoria da natureza-projeto. Normalmente associamos ao desmatamento e à destruição sistemática da biodiversidade: a crise do vínculo (já não conseguimos discernir o que nos liga ao animal, ao que tem vida, à natureza e a crise do limite); crise do limite (já não conseguimos discernir o que deles nos distingue).

Nessa relação de força e/ou dominação, para alguns a natureza é o objeto a ser dominado pelo sujeito, o homem. Para Gonçalves (2016, p. 27), essa *visão de natureza-objeto* versus *homem-sujeito* parece ignorar que a palavra sujeito comporta mais de um significado: ser sujeito quase sempre é ser ativo, ser dono de seu destino. Mas o termo indica também que podemos ser ou estar sujeitos – submetidos – a determinadas circunstâncias. De outra forma, é a visão antropocêntrica de mundo, na qual o homem é o senhor de todas as coisas, que faz com que se esqueça que o termo sujeito, pode significar tanto aquele que age como aquele que se submete. Essa visão de natureza separada do homem é característica do pensamento dominante no mundo ocidental, cuja matriz filosófica advém da Grécia e da Roma antigas, que se firmou contrapondo-se a outras formas de pensar e de agir.

O Professor Gerd. A. Bornheim da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em seu artigo *Filosofia e Política Ecológica* (1985) ressalta a importância de se tratar o debate ambiental não em função dos seus resultados, mas, sim, como um problema merecedor a meditação filosófica, destacando que:

A filosofia ensinava Hegel, vê o mundo às avessas, e isso para tentar elucidá-lo numa nova perspectiva. (...) Ainda estamos distantes do surto de consciência histórica, e àquele aplicado pensamento sequer competia desconfiar da existência do intrincado jogo de compromissos que trazia em seu bojo e de que tudo já se

processava dentro do horizonte da maior revolução de todos os tempos – a do estabelecimento do homem nesta terra. E, sem dúvida, é bem disso que se trata também na ecologia. Apenas um detalhe: é que o caminho terminou se revelando muito mais complicado e mais cheio de contradições do que seria de desejar (p. 17).

As teorias sobre o funcionamento do Universo, da Terra, dos animais não humanos e das plantas sempre foram uma consequência do significado que cada sociedade, ou agrupamento social.

Para determinar as relações homem-natureza, será necessário começar a elaborar um saber ecológico realmente interdisciplinar: não uma ciência da natureza, nem uma ciência do homem, mas uma ciência das suas relações (OST, 1995, p. 16).

Por tudo isso, é sensato argumentar socorrendo aos ensinamentos do geógrafo Ruy Moreira (apud OLIVEIRA, 2016, p. 1): *a natureza está no homem e o homem está na natureza, porque o homem é produto da história natural e a natureza é condição concreta, então, da existencialidade humana. Deste modo o meio é condição inerente para a reprodução social e biológica que envolve a dimensão humana.*

## 2.2. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E FILOSÓFICAS ACERCA DAS RELAÇÕES HUMANAS COM OS ANIMAIS

Há milhares de anos o homem vem utilizando o ambiente natural no intuito de atender as suas necessidades antropocêntricas. E, nessa relação de dominação acarretou um conjunto de ideias consagradas em diversas doutrinas religiosas e correntes filosóficas, que se perpetuam por gerações, através da oralidade, da imagem e da escrita, contribuindo para a edificação da ideologia especista.

Ao se investigar historicamente a relação dos homens com os animais não humanos, notórias discrepâncias nos padrões éticos dessa relação serão notadas. É difícil datar com precisão o nascimento de ideias e teorias, mas é necessário demonstrar que essa relação se confunde coma própria história da natureza humana. Nessa trajetória os animais foram observados, admirados, exaltados, transformados em símbolos, deuses e demônios, inspiraram o medo, a crueldade, a fé, a

benevolência, se tornaram caça, caçadores, amigos e inimigos, e também foram amados e destruídos (MORRIS, 1990).

Portanto, para entender as relações ambivalentes entre homem e animais, devemos retomar a história de sua existência na Terra. Desde então, essa interação caracterizou-se pelo domínio, seja inicialmente na caça, ou posteriormente, quando então foram domesticados a fim de que pudessem fornecer alimentos e até para entreter a humanidade.

É nos mais diferentes pensadores que procuraremos os indícios, mais claros, da celeuma que conduz a ruptura do homem e a natureza, bem como a legitimação da manutenção do especismo.

A pré-história é o período mais antigo e mais longo do passado da humanidade. Desenrolou-se ao longo de milhões de anos, desde o aparecimento dos primeiros hominídeos até a invenção da escrita. É constituída por dois períodos cronológicos: o paleolítico e o neolítico.

Na era paleolítica ou idade da pedra lascada, as inscrições rupestres<sup>19</sup> gravadas em pedra feitas pelo homem das cavernas (Neanderthal), expressavam a captura de inúmeros animais (renas, mamutes, bisões). Os grupos humanos praticavam uma economia coletora, isto é, limitavam-se a viver o que recolhiam da terra (caçadores-coletores).

Em suas pinturas rupestres os homens pré-históricos manifestavam certas habilidades de espelhamento dos animais, identificando, inclusive, certa familiaridade com a anatomia, com destaque para o órgão vital a ser atingido a fim de que o ato de caçar fosse bem sucedido, tal como demonstra o bisão com flechas enterradas no coração, da caverna de Niaux<sup>20</sup> no Ariège<sup>21</sup>, Sul da França (CLARK, 1977 apud SILVA, p. 479 ).

No último período da pré-história, o neolítico ou idade de pedra polida, que teve duração de 10 a 6 mil anos a.C, o *Homo sapiens* – com o desenvolvimento das primeiras técnicas de agricultura e o desenvolvimento da caça - iniciou seu domínio sobre os demais

---

<sup>19</sup> A arte rupestre é o nome que se dá a essas representações pictóricas. Essas pinturas eram feitas, em sua maioria, em rochedos e parede das cavernas.

<sup>20</sup> Essencialmente pinturas de bisões, cavalos e cabras particularmente detalhado e executado em preto.

<sup>21</sup> Ariège é um departamento da França localizado na região Midi-Pirenéus. A sua capital é a cidade Foix.

habitantes do planeta, e, desde então, tornou-se o mais temível dos animais. (LEVAI, 2016, p.3)

Destacamos no capítulo anterior, em brevíssima síntese, que os primeiros descendentes humanos dos símios antropóides do sul emergiram na África Oriental por volta de 2 milhões de anos atrás. A esses indivíduos foi dado à primeira espécie humana o nome *Homo habilis* (ser humano habilidoso), pois lhes permitia desenvolver habilidades de construção de ferramentas muito superiores às de qualquer um de seus ancestrais símios antropóides, que se caracterizavam por serem nômades e por viverem em pequenos grupos familiares, não obstante suas atividades pudessem já ter um caráter efetivamente predatório, com extinção de diversas espécies animais (CAPRA, 1996, p. 205; LOURENÇO, 2008, p. 43).

Segundo Lourenço (apud FERREIRA, 2014, p. 52) por aproximadamente 2 milhões de anos, os humanos viveram por meio da atividade de caça e coleta, tendo um fim repentino dessa prática há mais ou menos 10 mil anos, em razão de uma revolução socioeconômica, em que se iniciou um processo de domesticação de plantas e animais, com a consequente produção intensiva de alimentos em várias partes do planeta, o que acarretou uma grande ruptura no balanço de poderes entre os seres humanos, e entre estes e os animais não humanos.

Na obra *Terra Pátria*, Edgar Morin e Anne Brigitte Kernn (2003), fazem um brilhante resgate desse longínquo período:

Durante dezenas de milhares de anos, as sociedades "arcaicas" de caçadores-coletores se espalharam pelas terras. Tornaram-se estranhas umas às outras pela distância, a linguagem, os ritos, as crenças, os costumes. Diferenciaram-se, umas abertas e liberais outras fechadas e coercitivas, umas com autoridade difusa ou coletiva, outras com autoridade concentrada. Mas, por diversas que tenham sido, constituíram um tipo fundamental e primário de sociedade de *Homo sapiens*. Durante várias dezenas de milênios, essa diáspora de sociedades arcaicas, ignorando-se umas às outras, constituiu a humanidade (p. 15).

A História nasce há talvez dez mil anos na Mesopotâmia, há quatro mil anos no Egito, há dois mil e quinhentos anos no vale do Indo e no



vale do Haung Po na China. Numa formidável metamorfose sociológica, as pequenas sociedades sem agricultura, sem Estado, sem cidade, sem exército, dão lugar a centros urbanos, reinos e impérios de várias dezenas de milhares, depois centenas de milhares e milhões de súditos, com agricultura, cidades, Estado, divisão do trabalho, classes sociais, guerra, escravidão, mais tarde grandes religiões e grandes civilizações (p. 15).

Bourguignon (1990) afirma que, classicamente, distinguem-se dois tipos de sociedades humanas: por um lado as de caçadores-coletores, a mais antiga; por outro, as de agricultores-criadores, as mais recentes. A passagem de um tipo para outro foi batizada de “revolução neolítica”. Tratava-se, para os antropólogos, da etapa capital da história humana, pois marcava uma brutal aceleração da evolução cultural. Essa revolução era recente, tendo os homens vividos por mais de 99% de sua história, da coleta, da caça e da pesca. Destaca:

Num trabalho destinado a fazer época, A. Testard (1982) afastou definitivamente essa visão simplista das coisas, mostrando que a passagem de um tipo de sociedade para o outro foi muito mais complexa do que se pensava e, sobretudo, provando que a grande mudança social não foi a invenção da agricultura e da criação de animais, mas dos processos de conservação e estocagem dos recursos alimentares, os quais impõem um mínimo de estabilidade (p. 212).

A grande guinada cultural na história da humanidade é sem dúvida, portanto, o “sistema técnico-econômico fundado na estocagem alimentar”. Ele começa a impor a sedentariedade, que se torna possível a partir do momento em que uma sociedade, explorando recursos alimentares sazonais presentes em abundância suficiente para constituir a alimentação de base, recolhe-os em massa e os estoca em grande escala”, quer essa sociedade pratique ou não a agricultura e a criação de animais (BOURGUIGNON, 1990, p. 216).

Em termos gerais, dentro da percepção de Singer (1994, p.280) as atitudes ocidentais ante a natureza são uma mistura daquelas defendidas pelos hebreus, como encontramos nos primeiros livros da Bíblia, e pela

filosofia da Grécia antiga, principalmente a de Aristóteles. Ao contrário de outras tradições da antiguidade, as tradições hebraicas e gregas fizeram do homem o centro do universo moral (paradigma da humanidade)<sup>22</sup>; na verdade, não apenas o centro, mas, quase sempre, a totalidade das características moralmente significativas deste mundo.

É na Grécia antiga que encontramos os primeiros elementos racionais das artes, das ciências e da filosofia. O período mítico, continha a justificação para os fatos da vida. Nesse período, a civilização grega, destacada nos pensamentos de Homero e Hesíodo (sistema cosmogônico completo), entre o fim do século VIII e o início do VII antes da nossa era, questionava a origem do mundo e as causas do universo (FERREIRA, 2014, p.53). Os frutos da observação sensível e dos saberes populares forneciam os dados dos quais serviram-se os poetas e o sacerdócio, que através de alegorias e fábulas, procuravam retratar o surgimento da natureza e da humanidade de acordo com sua tradição (QUEIROZ, 2013, p.19). Hesíodo, junto a Homero, é o mais antigo poeta grego cujas obras chegaram a nós (TORRANO, 1995, p.121).

O pensamento mítico consiste em uma forma pela qual um povo explica aspectos essenciais da realidade em que vive: a origem do mundo, o funcionamento da natureza e dos processos naturais e as origens deste povo, bem como seus valores básicos. O mito caracteriza-se, sobretudo pelo modo como estas explicações são dadas, ou seja, pelo tipo de discurso que constitui. O próprio termo grego *mythos* significa um tipo bastante especial de discurso, o discurso fictício ou imaginário, sendo por vezes até mesmo sinônimo de “mentira” [...] (MARCONDES, 2001, p.21 ).

Leciona Dias (2000) que para os pensadores gregos a força primordial criadora e motriz do Universo era o caos. Diz:

Foi do caos que surgiram a Sombra, sob a forma de Érebo, e a Noite. E foi da Sombra que surgiu a Luz, sob a forma de Éter; e da Luz, o Dia. Quando Érebo se separou da Noite, surgiu Eros — o Amor, criador de toda vida. Eros envolveu a Terra, e esta deu a luz ao Céu, ao Mar e às Montanhas. Da descendência da Terra surgiu

---

<sup>22</sup> Revela a autoproclamação do humano como ser excelso pelo simples fato de ser o que é.

Têmis — personificação da lei e da ordem universal, imanente à natureza de todas as coisas. Têmis se casou com Zeus, deus do Olimpo, e deu nascimento às três Horas: Eirene, a paz; Eunomia, a disciplina; e Dike, a justiça. Eis a primeira visão ontológica do Direito (p. 07).

Destaca Marcondes (2001, p. 20) por ser parte de uma tradição cultural, o mito configura assim a própria visão de mundo dos indivíduos, a sua maneira mesmo de vivenciar esta realidade. Nesse sentido, o pensamento mítico pressupõe a adesão, aceitação dos indivíduos, na medida em que constitui as formas de sua experiência do real. O mito não se justifica, não se fundamenta, portanto, nem se presta ao questionamento, à crítica ou à correção. Não há discussão do mito porque ele constitui a própria visão de mundo dos indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade, tendo, portanto um caráter global que exclui outras perspectivas a partir das quais ele poderia ser discutido.

Ocorre que antes do surgimento dos filósofos originais, os deuses gregos explicavam, de modo não racional, toda a existência, todos os fenômenos naturais, culturais e religiosos e toda a vida social da Grécia. Nas diversas lendas, os deuses gregos antigos eram descritos como quase humanos, cada um com sua própria forma física, genealogia, interesses, personalidade e especialidade, movidos muitas vezes por paixões e, diferentemente da deusa-mãe, pela vingança ou pelo desejo de poder.

Como ensina Mól (2016, p. 14) *os homens temiam a natureza por não a conhecer e dominar. Como não havia conhecimento científico que pudesse explicar os fenômenos naturais, os mitos ocupavam o lugar e explicavam fenômenos como chuva, trovões, sol, orvalho, maré e fogo.*

Contemporâneo de Homero, Hesíodo, foi um grande poeta grego que viveu no século VIII a.C. Sua obra mais conhecida é a *Teogonia*, que compõe a narrativa da origem dos deuses e do universo. *Teogonia* significa "o nascimento dos deuses". Falava de separatividade entre uma natureza racional e uma natureza irracional protegida por Zeus, talvez o primeiro para que, séculos mais tarde, viria a excluir os animais de uma proteção criada só para homens (FERREIRA, 2014, p. 53). Ela constituía, com os poemas de Homero, a cartilha na qual os gregos aprendiam a ler, a pensar, a entender o mundo e a reverenciar o

poder dos deuses. De certa forma, a *Teogonia* é o mais antigo tratado de mitologia grega que chegou até nós.

Segundo Queiroz (2013) a mitologia grega, é muito conhecida por sua riqueza poética e fabulosa, era a base teológica que povoou a terra, os céus, as águas e o subterrâneo de heróis e deuses maravilhosos, com seus caprichos: bosques presididos por entidades sobrenaturais; riachos e ventos detentores de personalidade e espírito. Destaca que:

Tudo isso fazia parte de um incrível e diverso arsenal para explicar os, então incompreensíveis fenômenos naturais observados no dia a dia de um povo, daqueles que supunham ser o sol um incrível deus dourado, cruzando a abóbada celeste cavalgando em seus corcéis de fogo, espalhando a luz por sobre a terra, este nomeado Helio e mais tarde Apolo. Porém, nunca devemos tomar por inocentes ou imaginativos os que assim pintaram o universo, pois tinham em mãos a beleza de um mundo cheio de fenômenos a serem aplicados somente com as informações concedidas pelos sentidos e pelo conhecimento herdado por vias da tradição da memória oral (p. 20).

Evidencia-se, assim, que na mitologia grega buscava-se a resposta para o porquê da existência da biodiversidade e do ser humano. O texto da *Ilíada*<sup>23</sup> e da *Odisseia*<sup>24</sup>, datados do século VIII a. C nutriam a mitologia grega.

---

<sup>23</sup> Assunto da *Ilíada*: O rapto de Helena, mulher de Menelau, feito por Páris, um dos filhos de Príamo, rei de Tróia, fez com que os Gregos confederados declarassem guerra e sitiassem esta cidade, que foi por eles tomada e destruída depois de um cerco de dez anos (1720 A.C.).O objeto da *Ilíada* é um episódio do nono ano deste cerco, quando Agamemnon, chefe do exército, ultrajou a Aquiles, o mais valente dos Gregos. O compositor Zé Ramalho, canta essa passagem na música ‘Mulher Nova, Bonita e Carinhosa’.

<sup>24</sup> A *Odisseia* narra a história de Ulisses, que depois de passar 10 anos na Guerra de Troia, leva mais 17 anos para voltar para casa, passando por muitas aventuras no caminho. Este é, depois da *Ilíada*, o principal texto que foi reunido sob o nome de Homero na cultura grega. Vem do nome do seu personagem principal, **Odisseu** – ou, como ficou conhecido pela tradução latina, **Ulisses**.

No entanto, por volta do século VI a.C., surgem em algumas colônias gregas homens que começam a não aceitar mais as respostas obtidas apenas através de mitos e deuses. Segundo Marcondes (2001) o pensamento mítico com suas alegorias e fábulas é substituído pelo filosófico, inaugurando uma nova fase pelo interesse a cientificidade. Explica que:

Essa ruptura com o pensamento mítico não se dá de forma completa e imediata. Ou seja, o surgimento desse novo tipo de explicação não significa o desaparecimento por completo do mito, do qual alas sobrevivem muitos elementos mesmo em nossa sociedade contemporânea, em nossas crenças, superstições, fantasias, etc., isto é, em nosso imaginário. O mito sobrevive ainda que vá progressivamente mudando de função, passando a ser antes parte da tradição cultural do povo grego do que a forma básica de explicação da realidade [...] (p. 20).

É neste período que podemos dizer que a filosofia nasce na Grécia Antiga como uma cosmologia, na qual o objeto de reflexão é a própria natureza (*phýsis*), numa busca por explicações acerca do mundo natural e baseada essencialmente em causas naturais. É desta forma que os primeiros filósofos se preocuparam em observar os fenômenos de maneira ampla, numa tentativa de identificar o princípio ordenador da natureza (*arkhé*) e expressá-lo em uma linguagem racional (MARCONDES, 2001, p. 21).

Assim, o sobrenatural passa a ser inaceitável, dando lugar ao abandono da tradição mítica, substituída pelo uso da razão, com a centralidade do ser intelecto.

Os filósofos da natureza, ou pré-socráticos, como ficaram conhecidos de maneira preconceituosa posteriormente (como se fossem imperfeitos, por não terem chegado à suposta perfeição que Sócrates chegou), investigavam a natureza em busca de sentido para a existência de todas as coisas. Seus questionamentos eram originais porque eles observavam as constantes transformações pelas quais a natureza passava e, diferentemente dos míticos, buscavam uma explicação racional para os fenômenos que ocorriam. Durante todo o século VI a.C., a especulação racional dos gregos foi exercida sobre a *physis* e a *arché*.

Esta última seria o elemento gerador de que se compõem todos os seres da natureza.

Os primeiros filósofos, os pré-socráticos, procurando demonstrar que as explicações das coisas mais profundas do ‘mundo’ se encontravam na própria natureza, introduziram profundas reflexões sobre a causa primeira de todas as coisas (FERREIRA, 2014, p. 54).

Por isso, a filosofia da natureza é bastante antiga e nos remete à ideia grega de *physis* enquanto totalidade substancial do mundo material e vital. Nessa concepção originária, há uma espécie de percepção animada da natureza, ou habitada por uma espécie de alma vital própria, ou seja, devemos à Grécia os primeiros elementos racionais das artes, das ciências e da filosofia (QUEIROZ, 2013, p.19).

Nas sociedades consideradas primitivas, a natureza nem sequer era reconhecida como algo distinto dos homens e de seus espaços de vida. Se as relações sociais não tivessem historicamente conduzido a uma ruptura entre o “mundo natural” e o “mundo social”, até hoje não teríamos problemas em nos enxergar como parte da natureza.

No ocidente, já houve época em que o modo de pensar a natureza foi radicalmente diferente do que tem dominado nas épocas moderna e contemporânea. Segundo Bornheim (1985, p.17) a primeira tentativa de pensar racionalmente a natureza, considerada de início como a totalidade de tudo o que existe, deveu-se aos filósofos pré-socráticos<sup>25</sup>. O surto de racionalidade filosófica, a vontade de explicar criticamente, através de conceitos, o mundo que nos cerca, termina por revelar-se o ponto de partida de uma nova atitude, pela instauração de um comportamento que começa a abandonar os padrões de submissão a uma natureza dada, dominadora e inquestionável.

### **2.2.1 Os pré-socráticos: Tales de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes**

Que terá levado o homem, a partir de determinado momento de sua história, a fazer ciência teórica e filosofia? Por que surge no Ocidente, mais precisamente na Grécia do século VI a.C., uma nova mentalidade, que passa a substituir as antigas construções mitológicas

---

<sup>25</sup> Viveram aproximadamente entre os fins do séc. VII e os meados do séc. V a.C, nas colônias jônicas da Ásia Menor e do sul da Itália

pela aventura intelectual, expressa através de investigações científicas e especulações filosóficas?

Coube aos primeiros filósofos gregos (pré-socráticos) (séc. VI a.C.) erigir *uma nova mentalidade, que passa a substituir as antigas construções mitológicas pela aventura intelectual, expressa através de investigações científicas e especulações filosóficas* (PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, p. VII).

Rotulamos como pré-socráticos<sup>26</sup> os primeiros filósofos oficiais do mundo, um grupo que ensinava e explanava sobretudo nas cidades-estados gregas da Iônia, começando no século VII a.C e meados do século V a.C. Entrincheirados em uma tradição mítica bastante rica envolvendo deuses e monstros antropomórficos e os contos oralmente transmitidos de Homero e outros, os Pré-socráticos iniciaram-se nas leis naturais. Segundo Mannion (2004, p. 20-27) *eles buscavam explicar o mundo pelo método científico. Os Pré-socráticos são, por vezes, chamados de Monistas, significando que eles procuravam isolar uma coisa, normalmente um dos elementos (terra, ar, fogo e água) como o elemento básico ao qual toda a realidade poderia ser reduzida.*

São pensadores originários porque pensam a Origem de todas as coisas, o princípio, que em grego, se diz *arché*. Esta palavra, por sua vez, designa não somente o início de algo; *arché* é a fonte inaudita de tudo que é, e de onde tudo brota incessantemente; é também o poder, a força, o príncipe, isto é, o princípio regente e constitutivo do que estes pensadores chamavam de *physis*. A palavra *physis*, por sua vez, diz mais do que aquilo que nós consideramos a física, ou o mundo físico. Este “mais” diz respeito a um sentido de abrangência, e também mostra uma experiência do real que só foi possível porque estes pensadores pensaram numa dimensão de pensamento diferente da dimensão na qual pensamos na modernidade (UNGER, 2009, p. 26).

Os mais categorizados filósofos desta época são: Tales, Anaximandro, Anaximenes (todos de Mileto<sup>27</sup>); Xenófanes (de

---

<sup>26</sup> As ideias eram literalmente escritas em pedra. Infelizmente, apenas fragmentos resistiram ao tempo.

<sup>27</sup> O resultado das invasões dóricas, a partir do século XII a. C, é a ruína dos reinos micênicos, com sua estrutura de base agrária, patriarcal e gentílica. Fugindo aos invasores e tentando salvaguardar as costas da Ásia Menor. Ai os jônios fundarão cidades, como Mileto e Éfeso, que se transformarão em grandes centros econômicos e culturais. (excerto extraído da obra Os Pré-socráticos, 1991).

Cólofon); Heráclito (de Éfeso); Pitágoras (de Samos); Parmênides e Zenão (de Eléia); Melisso (de Lamos); Empédocles (de Agrigento); Filolau (de Cróton); Arquitas (de Torento); Anaxágoras (de Clazomena); Diógenes (de Apolônia e Leucipo e Demócrito (de Abdera) desenvolveram um conceito de natureza bastante diferente daquele que vai começar a se impor principalmente após Sócrates, Platão e Aristóteles.

Tales e outros foram integrantes da primeira escola filosófica – Escola de Mileto-, e Anaxímenes e Anaximandro, foram os pioneiros no estabelecimento de princípios explicativos para a natureza, a partir de elementos de própria, isto é, livres de mitos ou compromissos religiosos. Para Tales, o princípio de tudo estaria na água; para Anaxímenes, no ar; já para Anaximandro, essa origem” não deveria ser creditada a nenhuma substância em particular, uma vez que a Terra seria o princípio indeterminado e ilimitado (*apeiron*, em grego) (CARVALHO, 2013, p. 42).

Ao mesmo tempo que os gregos plantavam as sementes da filosofia ocidental, *Sidarta Gautama*, o Buda, pregava na Índia que para atingir o nirvana devemos nos liberar da ambição e dos prazeres sensuais, enquanto na China *Lao-Tseu* transcendia nossa representação polarizada da realidade através da união mística do Tao, e *Confúcio* estabelecia princípios morais de vida e liderança na sociedade. O século VI a. C. foi um ponto de transição na história da humanidade. É como se algo estivesse flutuando no ar, com o poder mágico de excitar as faculdades racionais das pessoas em níveis sem precedentes, uma “brisa de despertar” que se espalhou pelo planeta, convidando a mente a confrontar os mecanismos internos da alma e da Natureza (GLEISER, 1997, p.48).

Assim, desses diferentes posicionamentos, o esforço é tentar dialogar com estes pensadores antes mesmo de Sócrates, no intuito de provocar nossos hábitos e automatismos de pensamento, abrindo caminho para um pensamento com poder de escolha para repensar a relação do homem com o Universo, e seu lugar neste todo.

Segundo uma tradição, que remonta aos próprios gregos antigos, o primeiro filósofo teria sido Tales de Mileto. As datas a respeito de sua vida são incertas, sabendo-se, porém, com segurança, que ele viveu no período compreendido entre o final do século VII e meados do século VI a.C. Famoso como matemático, alguns historiadores consideram que sua colocação pelos antigos entre os "sete sábios da Grécia" deveu-se principalmente a sua atuação política: teria tentado unir as cidades-



Estados da Ásia Menor numa confederação, no intuito de fortalecer o mundo helênico diante das ameaças de invasões de povos orientais (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, p. XV).

Tales é apontado como um dos sete sábios da Grécia Antiga. Além disso, foi o fundador da Escola Jônica. Segundo Borbhein (apud UNGER, 2009, p. 29), Tales afirmava que: *O cosmos é um. Disse que a água é a origem de todas as coisas e que deus é aquela inteligência que tudo faz da água (Cícero, De Deorum Nat. I, 10, 25).*

Aqui a proposição de Tales é de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, p. 9).

Tales de Mileto, segundo Aristóteles (apud MESQUITA, 2011, p. 19), teria afirmado que todas as coisas se originaram da água. Para a história da filosofia, a importância de Tales advém sobretudo de ter afirmado que a água era a origem de todas as coisas. A água seria a *physis*, que, no vocabulário da época, abrangia tanto a acepção de "fonte originária" quanto a de "processo de surgimento e de desenvolvimento", correspondendo perfeitamente a "gênese".

Em um nível visceral, Tales via a água como a fonte da vida, uma necessidade indispensável para a sobrevivência. Na forma de enchentes e torrentes, a água poderia tanto extinguir a vida como sustentá-la. Sua abordagem racional de não atribuir tudo e nada aos “deuses” abriu caminho para o método científico (MANNION, 2004).

Nietzsche (1991, p. 07) concordou com a proposição de Tales:

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e leva-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa preposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “Tudo é um” (p. 20).

Tales de Mileto é, ao que se sabe, o primeiro a propor uma teoria mais científica (dentro da acepção que esse termo tem hoje) para a

origem do mundo. De certo modo, suas observações ou considerações são distintas da noção de que as forças ou entidades sobrenaturais tenham efetivamente criado o universo a partir do nada. (MESQUITA, 2011, p. 19).

Um dos aspectos fundamentais da mentalidade científico-filosófica inaugurada por Tales consistia na possibilidade de reformulação e correção das teses propostas. A estabilidade dos mitos arcaicos e a estagnação das esparsas e assistemáticas conquistas da ciência oriental, os gregos, a partir de Tales, propõem uma nova visão de mundo cuja base racional fica evidenciada na medida mesma em que ela é capaz de progredir, ser repensada e substituída (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, p. xvi).

Anaximandro, foi aluno de Tales na escola Mileto. De toda a sua obra e ideias, muito pouco chegou a nós. Ele especulou muito sobre a origem dos animais e um dos primeiros a promover estudos de fósseis, o que levou a concluir que a vida se originou no mar há milhares de anos. (MESQUITA, 2011, p. 20-21). Também foi o primeiro a introduzir o termo *princípio*. Afirma que há um só princípio, móvel e ilimitado. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitado, e nascem os céus e os mundos neles contidos (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, p.15).

Nos meados do século VI a.C, a chefia da escola de Mileto passa a Anaximandro. Introdutor na Grécia e aperfeiçoador do relógio de sol (*gnomon*), de origem babilônica, foi também o primeiro a traçar um mapa geográfico.

Anaximandro de Mileto, devolveu uma tese muito próxima do que consideramos como sendo evolução. Ele acreditava que devido à fragilidade das crianças humanas e aos cuidados que elas demandavam, o homem não poderia ter sido desde sempre como é nos dias de hoje. Pois se assim fosse, não teria sobrevivido. Desse modo, o homem deve ter sido um dia diferente.

Explica Mesquita (2011):

Nós, então, teríamos evoluído de outro animal mais capacitado a cuidar de suas crias. Supõe-se que ao observar alguns fósseis de peixes, Anaximandro apontou certa similaridade entre o modo como eles cuidavam de suas crias e o modo como cuidamos da nossas. Por conseguinte, os peixes são uma espécie de ancestrais dos seres humanos (...) (p. 20).

Como anteriormente exposto, ao contrário do darwinismo em que a evolução se deu gradualmente ao longo de milhares de anos, Anaximandro imaginava que o homem teria saído de embriões de peixes, onde permanecera até a puberdade. Anaximandro nunca pensou em seleção natural, mas muitos o consideraram o primeiro a propor uma teoria da evolução.

Anaximandro (*apud* UNGER, 2009) considerava que:

1 - Todas as coisas se dissipam onde tiveram a sua gênese, conforme a necessidade, pois pagam umas às outras castigo e expiação pela injustiça, conforme a determinação do tempo. 2 - O ilimitado é eterno. 3 - O ilimitado é imortal e indissolúvel (p. 29).

Não acreditava que a água fosse um dos quatro elementos familiares que constituíam a base do mundo. Acreditava que todos aqueles elementos eram englobados por um elemento comum que chamava de *apeíron*. Essa crença prenuncia a máxima de Einstein que diz que *a matéria não pode ser criada nem destruída* (MANNION, 2004, p. 21).

Por fim, podemos considerar que Anaximandro chegou à evolução pelo caminho contrário de Darwin. Pois ao alegar que o homem era incapaz de ter sobrevivido, ele contraria a luta pela sobrevivência e produz um absurdo, pelo simples fato de que o homem realmente sobreviveu.

Anaxímenes foi discípulo e continuador de Anaximandro. Diógenes Laércio – historiador e biógrafo de antigos filósofos gregos – diz que escreveu um livro *Sobre a Natureza*. Foi o primeiro a afirmar que a Lua recebe sua luz do sol. Ele se afastou da teoria do seu mentor escolhendo o ar como a raiz de todas as coisas. Enquanto a água pode transformar sua composição, o ar é capaz da rarefação (GLEISER, 1997, p. 44-46).

Segundo Gleiser (1997, p. 47) aparentemente, deve-se também a Anaxímenes a ideia de que as estrelas são fixas, presas a uma esfera cristalina que gira em torno da Terra. Sendo transparentes, as esferas cristalinas são uma explicação bem mais plausível para os movimentos celestes do que as rodas furadas de Anaximandro, que ninguém podia ver. (Em sua defesa, Anaximandro dizia que suas rodas cósmicas

estavam sempre cercadas por densa neblina.) A ideia de esferas cristalinas reaparecerá, em várias reencarnações, durante os 2 mil anos seguintes da história da astronomia.

O filósofo Gerd Bornheim (*apud* GONÇALVES, 2016), possuindo enorme conhecimento das ideias destes filósofos pré-socráticos, afirma que em nossos dias, a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico, ao espiritual, qualquer seja o sentido que se empreste a estas palavras. Mas para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *physis*. Esta importante dimensão da *physis* pode ser melhor compreendida a partir de sua gênese mitológica. Ensina, que os deuses gregos não são entidades sobrenaturais, pois são compreendidos como parte integrante da natureza.

Em Homero, por exemplo, a presença dos deuses aparece como superior aos homens e ao mesmo tempo como algo que lhes é próximo: os deuses estão presentes em tudo o que acontece e tudo acontece como que através dos deuses. Esta presença transparece ainda em Tales, na frase que lhe é atribuída: "tudo está cheio de deuses". Evidentemente, com o surto da Filosofia a atitude do homem frente às coisas sofre uma transformação, acentuando-se a exigência de racionalidade. Segundo Jaeger, Tales emprega a palavra deus em um sentido um tanto distinto daquele em que a empregariam a maioria dos homens". Os deuses de Tales não vivem em uma região longínqua, separada, pois tudo, todo o mundo que rodeia o homem e que se oferece ao seu pensamento, está cheio de deuses e dos efeitos de seu poder. "Tudo está cheio de misteriosas forças vivas; a distinção entre a natureza animada e a inanimada não tem fundamento algum; tudo tem uma alma. Esta ideia da alma, de forças misteriosas que habitam a *physis*, transforma a esta em algo de inteligente, empresta-lhe certa espiritualidade, afastando-a do sem-sentido, anárquico e caótico (p. 29-30).

Este pensamento originário nos chega na distância cronológica de 2.500 anos através de fragmentos (frases, sentenças, ou expressões, transmitidas principalmente por historiadores e discípulos de Platão e

Aristóteles). A ideia de que o deus pertence em algum sentido à *physis* é característica de todo o pensamento pré-socrático. Veja-se, como exemplo, o fragmento 67, de Heráclito:

Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma a nome segundo o perfume de cada uma delas." Ou ainda o fragmento 64: "O relâmpago (que é a arma de Zeus) governa o universo.

São esses pensadores originários porque pensam a origem de todas as coisas, o princípio, que em grego, se diz *arché*. Esta palavra, por sua vez, designa não somente o início de algo; *arché* é fonte inaudita de tudo que é, e de onde tudo brota incessantemente; é também o poder, a força, o príncipe, isto é, princípio regente e constitutivo do que estes pensadores chamam de *physis* (UNGER, 2009). Relata Unger:

A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética. "Dizer que o Oceano e a gênese de todas as coisas é virtualmente o mesmo que dizer que é a *physis* de "Mas as coisas", afirma Werner Jaeger referindo-se a Homero 5. Neste sentido, a *physis* encontra em si' mesma a sua gênese; ela e *arké*, princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força que leva a ser manifesto. Por isto pode Heidegger dizer que "a *physis* é o própria Ser, graças ao qual o ente se torna e permanece observável (p. 26).

Carvalho e Sampaio (2009, p. 192) destacam que no artigo *O conceito de história*, antigo e moderno, Hannah Arendt<sup>28</sup> discute as diferenças entre o conceito de história e natureza entre os antigos, particularmente os gregos, e os pensadores da época moderna. Ressalta Arendt que para os gregos daquela época não existe a ideia de natureza, tal como a entendemos hoje. O que compreende todas as coisas vivas no mundo grego é a *physis*. A *physis* abarca todas as coisas que vêm a existir por si mesmas, sem assistência dos humanos. Coisas que existem para sempre e por isso não necessitam da recordação humana para sua existência futura. Todas as criaturas vivas, inclusive a humanidade enquanto espécie (mas não as pessoas enquanto indivíduos mortais), pertencem a esse ser-para-sempre. A *physis* é o lugar da ordem e da regularidade, do movimento perpétuo e inteligente e se desvela como um fenômeno exterior ao humano, é autoevidente. Neste sentido, pode-se dizer que o pensamento grego quer saber como as coisas vieram a existir, mas não duvida de sua existência.

Segundo Unger (2009) estes pensadores nos mostram uma dimensão de pensamento mais originária do que as dicotomias e dualismos que marcaram o desenvolvimento da filosofia ocidental, com seus desdobramentos na ciência, na técnica e no modo em que nos habituamos a ver o real e a nós mesmos. Diz com propriedade que:

Efetivamente, podemos observar que, em sucessivas etapas, o Ocidente operou um corte que separou a unidade da diferença, o Um do Múltiplo, a luz da sombra, o corpo do espírito, o homem do cosmos. Essa *de-cisão* vem sendo lentamente declinada, no sentido gramatical do termo, ao longo de 2.500 anos. Com ela, nega-se a razão e o mistério, a ciência e a poesia. A Natureza dessacralizada deixa de ser objeto: o diálogo e a troca se transformam em projeto de controle e dominação (p. 25).

---

<sup>28</sup> Hannah Arendt (1906-1975) foi uma pensadora dedicada à filosofia política, com especial interesse nas questões relativas à violência, ao totalitarismo e às condições para a democracia. Nasceu na Alemanha, em Hanover, no início do séc. XX.

Veja-se, que Porto-Gonçalves (2016) reproduzindo Gerd Bornheim destaca que a *physis* compreende:

A totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens. E aqui convém chamar a atenção para um desvio em que facilmente incorre o homem contemporâneo. Posto que a nossa compreensão do conceito de natureza e muito mais estreita e pobre que a grega, o perigo consiste em julgar a *physis* como se os pré-socráticos a compreendessem a partir daquilo que nós hoje entendemos por natureza; neste sentido, se comprometeria o primeiro pensamento grego com uma espécie de naturalismo (...) (p. 30-31).

Importante evidenciar no estudo desses filósofos originários é que a *physis* não designa precipuamente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza, estendendo-se, secundariamente ao extranatural. Para os pré-socráticos, já de saída, o conceito de *physis* é o mais amplo e radical possível, compreendendo em si tudo o que existe.

No sentido da abrangência, pertence à *physis* tudo que é, em qualquer nível de ser: uma pedra, uma planta, o ser humano, mas também um sentimento, um deus, tudo que é uma expressão de *physis*. Mas embora designe a totalidade do real em qualquer nível de ser, o sentido de *physis* não se traduz como a soma aritmética de todas as coisas (UNGER, 2009, p. 26).

O professor Antônio Carlos dos Santos (2008) em sua obra *Filosofia & Natureza*, alerta que não podemos reduzir o conceito de *physis* ao de natureza no sentido que o concebemos hoje, reduzida à natureza física, pois *physis* significa para os gregos a totalidade do ser e hoje essa ideia é reduzida ao ambiente físico material.

Pensando a *physis*<sup>29</sup>, o filósofo da era pré-socrático pensa o ser, e a partir da *physis* pode então aceder a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da

---

<sup>29</sup> De uma natureza muito próxima daquela que muitos ecologistas intuem e que muitos estudiosos contemporâneos redescobrem, como Boff, Capra, Maturana dentre outros já citados no capítulo primeiro.

verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça.

## 2.2.2 Sócrates, Platão e Aristóteles

O mundo antigo havia se tornado um lugar eticamente arbitrário, repleto de relativismo moral e de uma ausência de consideração pelas Verdades Eternas, quando Sócrates entra em cena (MANNION, 2004, p. 30). Enquanto Demócrito descrevia o mundo em termos de átomos indivisíveis, Sócrates pregava que seria inútil tentarmos entender o mundo antes de entendermos a nós mesmos (GLEISER, 1997, p.66).

Importante ressaltar, que Sócrates não deixou nenhum escrito. Tudo o que sabemos sobre ele — sobre sua vida e sobre seu pensamento — provém de depoimentos de discípulos ou de adversários. Os historiadores da filosofia são unânimes em considerar que os principais testemunhos sobre Sócrates são fornecidos por Platão e Xenofonte, que o exaltam, e por Aristófanes, que o combate e satiriza. Do confronto desses diferentes retratos é que se pode tentar extrair a verdadeira fisionomia de Sócrates (SÓCRATES, 1991, nota do editor).

Sócrates era um cidadão admirado e enaltecido por alguns — particularmente pelos jovens —, era, entretanto, criticado e combatido por outros, que nele viam uma ameaça para as tradições da polis e um elemento pernicioso à juventude. Sua inquietude e ideias lhe custaram julgamento pelo tribunal dos heliastas, que lhe custou a vida em 399 a.C.

A partir de Sócrates (aproximadamente 470 – 399 a.C), houve uma mudança de paradigma filosófico, em que o objeto primordial de estudo da filosofia passou dos fenômenos naturais e da ordem do cosmos para a ética, a moral e a política, distanciando ainda mais a filosofia do pensamento mítico. (NOGUEIRA, 2012). Com a máxima conhece-te a ti mesmo que começa o antropocentrismo (DIAS, 2000, p. 09).

No século IV Sócrates é considerado o pai da Filosofia, e com suas indagações, cunha a famosa frase: *‘eu só sei que nada sei’*, advertindo para a necessidade de se ver reconhecida a ignorância, princípio da sabedoria. A posição socrática é fortemente marcada pelo antropocentrismo, na medida em que as leis morais se originam unicamente do homem, desempenhando a razão o papel condutor da verdade e da unidade (LOURENÇO, 2008).



Embora Dias (2000, p.09) afirme que Sócrates tem o mérito de ser o fundador da ética e que obedecer às leis do Estado é desta maneira exigência da própria natureza humana, também é da natureza humana obedecer às leis da Terra e do Universo.

Já em Platão, a partir da frase “*a filosofia começa no assombro*”, inaugura-se um novo pensamento e forma de conhecimento, destacando a existência de um mundo das ideias (mundo inteligível) e um mundo sensível. A dualidade platonista é um dado crescente e vem detectar o escândalo do ser humano diante da magnitude da vida.

A partir de Platão, encontramos o começo decisivo de elaboração de certos pressupostos fundamentais para que se alcance entender o lento processo de superação daquela tese inicial.

Segundo Dias (2000) é possível argumentar que Platão recebeu de Sócrates uma herança fundamental que considerava o princípio ativo de sua vida: fé na justiça e na verdade. Diz a autora que:

Platão rejeitou completamente a concepção dos atomistas de um universo com uma pluralidade indeterminada de mundos criados por acaso. Elaborou uma teoria que fez do espírito divino a causa primordial do mundo natural e pôs os valores espirituais no âmago da criação. Os céus, em sua opinião, proclamam propósitos racionais de seu criador, cuja obra constituiu um cosmo, um todo único, ordenado e belo, impregnado de vida e inteligência. O mundo de Platão é uma unidade orgânica, cujas partes são inteligíveis, em virtude de sua estrutura matemática. Há uma alma do mundo, que é a causa do movimento regular, e o corpo do mundo consiste nos quatro primeiros corpos: fogo, ar, água e terra. A alma do mundo está inserida no centro da esfera e a impregna completamente, dotando-a de movimento, vida e pensamento (p. 9).

Platão deu grande importância à política, revelada em suas obras *A República* e as *Leis*, nas quais se ocupou do homem político e das

idades ideais. Em A República ele termina com o mito de *Er*<sup>30</sup>, quando fala da transmigração das almas.

A posterior fase da filosofia, nominada de aristotélica ou sistemática (fase da filosofia “do final do século V e todo o século IV a.C., quando a Filosofia investiga as questões humanas, isto é, a ética, a política e as técnicas (CHAUI, 2001, p. 34). Essa fase resultou em um grande marco na consolidação do especismo.

A filosofia de Aristóteles também é denominada Peripatético, que ensinava andando, passeando pelos caminhos do Ginásio de Apolo (DIAS, 2000, p.10).

Segundo Felipe (2013), Aristóteles, filósofo grego que viveu entre 482 e 422 antes de nossa era, em seu livro *Ética a Nicômaco*, escrito mais ou menos meio século após a morte de Pitágoras, distingue três espécies diferentes de atividade *animal* ou da *alma*, conforme se traduz em português: a *vegetativo-nutritiva*, comum à plantas, animais não-humanos e a humanos; a *perceptivo-desiderativa*, comum a humanos e a animais sencientes; e a *racional*, típica da natureza humana, possível de ser encontrada em forma muito rudimentar em alguns, embora não em todos os animais. Destaca:

Plantas, animais não-humanos e humanos têm em comum a *alma* vegetativo-nutritiva. Esta os habilita a permanecerem vivos e a passarem sua bagagem genética a outros, mantendo viva sua própria espécie. Animais não-humanos têm em comum com os humanos, além da alma ou atividade vital vegetativo-nutritiva, a perceptivo-desiderativa. Esta lhes possibilita a percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si), capacidade designada *senciência* pelos filósofos zooéticos utilitaristas, Peter Singer, entre outros. Alguns animais, admite Aristóteles, têm em comum com os humanos *uma espécie de*

---

<sup>30</sup> Er o Arménio, Panflíio de nascimento. Tendo ele morrido em combate, andavam a recolher, ao fim de dez dias, os mortos já putrefactos, quando o retiraram em bom estado de saúde. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, e, quando, ao décimo segundo dia, estava jazente sobre a pira, tornou à vida e narrou o que vira no além.

*racionalidade* não verbal, enquanto em alguns humanos esta rudimentar racionalidade sequer se forma.

Mas, apesar de terem em comum com os humanos as três formas básicas da atividade vital (*animal*), os animais são classificados por Aristóteles numa escala inferior a dos humanos, por não serem capazes da racionalidade matemática. Por isso, são destinados simplesmente a servir à vida dos seres cujas percepções podem configurar projeções da vida para além do *zoón*, para o *bíos*. Daí termos hoje os dois conceitos de vida: o zoológico e o biográfico.

A linguagem racional dá origem ao segundo tipo de seres vivos, que não são apenas *vivos-vazios* de sentido próprio. Seres dotados de razão projetam sua vida ao longo do tempo e para além do momento ou espaço, por serem dotados de vontade livre. São seres que têm capacidade de deliberar acerca dos próprios fins e de escolher o melhor modo de viver sua própria vida, portanto, aptidão para *biografar* sua expressão vital.

Destacando essas três espécies diferentes de atividade *animal* ou da *alma*, não significa, contudo, que Aristóteles pregasse a crueldade para com os níveis mais baixos da escala. Segundo Sônia Felipe (2013), para o referido filósofo, maltratar animais não-rationais não faz o menor sentido, não porque os animais sofram ou sejam conscientes da dor, mas por serem propriedade (patrimônio) do homem livre. Tudo o que se faz ao animal de um *homem* que o possa estragar, ferir ou destruir, implica dano àquele proprietário. Na mesma categoria política dos animais destituídos de racionalidade (esta tida como liberdade de se autodeterminar) estão as mulheres, os escravos e as crianças, *objetos* do patrimônio masculino.

Dito de outra forma, a não-violência contra os animais é sustentada pelo argumento dos *deveres morais indiretos*: há um ser racional, o *proprietário* do animal, interessado na preservação do seu patrimônio, constituído pela posse de seres de natureza inferior à racional. Não há para este ser superior, o proprietário, um *dever moral*

*direto* de não-violência para com os animais. Animais não têm direitos, nem morais, nem legais. Aristóteles não se distancia dos textos judaicos milenares, nem dos primeiros códigos legais que nos são dados a conhecer, as *Leis de Eshnunna* e o *Código de Hamurabi*, nos quais, por exemplo, os animais são protegidos na condição de *objetos de propriedade* (FELIPE, 2013).

Assim, com Aristóteles se inicia um certo desprezo “pelas pedras e pelas plantas”, sendo privilegiados o homem e a ideia. Vivendo durante o chamado apogeu da democracia grega, inicia-se uma mudança no conceito da *physis*, de natureza que, se num primeiro momento não aparece senão debilmente, pouco a pouco se afirmará até atingir contemporaneamente essa concepção de natureza desumanizada e desta natureza não humana. (PORTO-GONÇALVES, 2016, p. 31).

Marcondes (2009, p. 34) afirma que Aristóteles concebe a natureza como dotada de uma finalidade, um *telos*, considerando o ser humano como parte da natureza. Essa finalidade consiste em que cada coisa que pertence à natureza deve realizar o seu potencial; por exemplo, uma semente se transforma em árvore, um ser humano busca realizar-se plenamente em sua vida e em suas atividades. O processo de realização do próprio potencial, no caso dos objetos naturais, é imanente a eles mesmos, está inscrito em sua própria natureza e, dadas as condições adequadas, isso ocorrerá. No caso do ser humano, isso dependerá das decisões corretas que este tomar.

Segundo Carvalho (2013, p. 44) baseado no princípio de que no mundo da natureza “todas as coisas têm o seu lugar, todos os lugares a sua coisa” e o conjunto é permanentemente movido pelas mesmas causas e orientado sempre para os mesmos fins, Aristóteles concluiu que, no caso do mundo vivo, a reprodução e o desenvolvimento de plantas e animais obedecia uma finalidade interna, imutável e eterna, inerente à forma desses organismos.

A entonação conceitual que Aristóteles aplica a palavra *physis* possui no seu interior um duplo sentido até o momento presente, o da natureza de cada coisa específica e o da natureza como ambiente meramente biológico.

Aristóteles compartilha da concepção de integração do ser humano com o mundo natural, que é considerada um dos pontos de partida do pensamento ecológico contemporâneo. É sobretudo o modo de pensar que, ao definir o ser humano como um microcosmo que é parte do macrocosmo, abre caminho para a visão do equilíbrio necessário entre o ser humano e a natureza. Assim como as leis do

Cosmo garantem o seu equilíbrio e harmonia, a ética corresponderia, no mundo humano, à busca de equilíbrio e harmonia equivalentes (MARCONDES, 2009, p. 36).

Marcondes (2009, p. 37) afirma que há duas características do pensamento de Aristóteles que são relevantes, principalmente para a discussão de uma ética do meio ambiente. Em primeiro lugar, sua concepção de que o ser humano deve ser visto como integrado ao mundo natural, como parte da natureza. Em segundo lugar, sua concepção de que o saber técnico (*téchne*) ou instrumental, por meio do qual o ser humano intervém na natureza, ou seja, no meio ambiente, deve ser subordinado à decisão racional e ao saber prudencial (Ética a Nicômaco, VI, 4 e 5).

No século IV a.C, Aristóteles vai ser responsável por criar o sistema ético que vai prevalecer até os nossos dias, a “grande cadeia dos seres” ou “*scala naturae*”, a partir de uma teologia universal da natureza que contrapondo-se às ideias atomistas de que a vida é fruto do funcionamento do próprio organismo e de suas próprias atividades físicas e químicas, concebe o universo como um ente imutável e organizado, que forma um sistema hierarquizado, onde cada ser ocupa um lugar apropriado, necessário e permanente (GORDILHO, 2008, p. 20).

Indo diretamente ao ponto, como visto, Aristóteles desenvolveu a ideia de que o cosmo seria colocado à disposição do homem. Na cosmovisão aristotélica, imperava a supremacia do ser humano sobre a natureza e sobre todos os outros seres, os quais estariam a serviço do homem. Essa doutrina teve enorme influência na educação europeia, principalmente a partir do século XIII, a formar a visão antropocêntrica (RODRIGUES, 2012, p. 40).

Segundo Felipe (2007) em Aristóteles a hierarquia dos seres vivos ficou estabelecida do seguinte modo: as plantas servem para os animais e estes, do mesmo modo que os escravos, incapazes de conceber um princípio racional e submetidos à lei – da natureza e do proprietário –, existem para servir aos homens.

[...] as plantas existem para os animais como os animais para o homem. Dos animais, os que podem ser domesticados destinam-se ao uso diário e à alimentação do homem, e dentre os selvagens, a maior parte pelo menos, senão todos, lhe fornece alimentos e outros recursos, como vestuários e

uma porção de objetos de utilidade; e, pois, a natureza nada faz em vão e sem um objetivo, é claro que ela deve ter feito isso para o benefício da espécie humana. (ARISTÓTELES *apud* FELIPE, 2007, p. 19).

(...) Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que possui força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir — e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo (...).

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores

A utilidade dos escravos é mais ou menos a mesma dos animais domésticos: ajudam-nos com sua força física em nossas necessidades quotidianas. A própria natureza parece querer dotar de característicos diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos. (ARISTÓTELES *apud* FELIPE, 2007, p. 4-5).

Nestas citações, ficam evidentes que para o filósofo grego, existia uma “grande cadeia dos seres” (*scala naturae*), a partir de uma teologia universal, dentro da qual cada ser tinha um lugar (pré-determinado e hierarquizado) (GORDILHO, 2008, p. 20). Haveria uma hierarquia entre humanos, animais e plantas que justificaria a dominação de uns sobre os outros (MÓL, 2016, p. 21). Como em uma cadeia verticalizada, todos os seres servem a uma determinada finalidade que favorece a finalidade de

outros seres colocados um degrau acima dos anteriores, até alcançar-se um ser ao qual todas as demais espécies acabam por servir, o ser dotado de razão (FELIPE, 2003, p. 43-44).

Nessa esteira, analisando a segunda parte da citação, esclarece Singer (2010) o apoio de Aristóteles à escravidão é bem conhecida: ele pensava que alguns homens são escravos por natureza, e a escravidão, por conseguinte, era correta e vantajosa para eles. Além disso, Aristóteles não nega que o homem é um animal racional. Compartilhar uma natureza animal comum, contudo, não é o bastante para justificar uma consideração igual, já que para o filósofo:

O homem que é escravo por natureza é um ser humano tão capaz de sentir prazer e dor como qualquer outro. No entanto, como é considerado inferior ao homem livre quanto a seu poder de raciocínio, Aristóteles o considera um “instrumento vivo”. Justapõe abertamente os dois elementos numa única frase: o escravo é alguém que, “embora permaneça um ser humano, também é um artigo de propriedade (p. 274).

Em sua obra *Aprender a Viver – filosofia para os novos tempos*, Luc Ferry (2010, p. 103) ensina que *para Aristóteles o homem é definido como ‘animal racional’, quer dizer, como um ser vivo (o ponto comum com os ‘outros’ animais), certamente, mas que teria, além disso (sua ‘diferença específica’), uma característica própria: a capacidade de raciocinar.*

Gordilho (2006, p. 38) afirma que a exclusão dos animais da esfera da moralidade parte do princípio de que eles são destituídos de espírito (dimensão espiritual), isto é, de atividades mentais como o querer, o pensar e o julgar, ou de atributos como a fala, a linguagem simbólica, o livre arbítrio, o raciocínio lógico, a intuição, a consciência de si, o “eu” ou a produção de cultura.

O legado deixado por Aristóteles na filosofia e nas ciências influenciou significativamente o modelo de pensamento ocidental sobre as relações do homem com o resto da natureza, privilegiando a racionalidade e a linguagem exclusivamente humanas em detrimento da capacidade de sofrer e do valor intrínseco da vida. O viés antropocêntrico e excludente de Aristóteles de se relacionar com animais do ponto de vista meramente utilitário, não lhe permitiu

conceder sensibilização que eles, os animais não humanos, são capazes de sofrer.

A Professora Nelci Silveira de Oliveira, em seu grandioso curso de Filosofia do Direito, afirma que:

Sócrates, Platão e Aristóteles, debruçaram-se sobre as questões filosóficas tendo o homem como preocupação principal, a vida dos animais não possuía grande valor, e Aristóteles cuja obra filosófica é base do Direito Ocidental, afirmava que os animais serviam ao homem, e esta influência do direito romano no Ocidente acaba por inserir o animal como coisa, propriedade privada. Posteriormente outros filósofos como Thomas Hobbes, Jonh Locke entre outros acabam por incentivar a intervenção do homem na natureza, e a primazia do homem como o centro do Universo (2001, p. 56).

Vê-se, portanto, que os antigos filósofos conceberam a imagem de que o homem era privilegiado em relação às demais espécies, sendo sua alma considerada mais elevada. Este entendimento de que o ser humano detinha ‘razão’ se faz à raiz da ideologia especista, que vai se incorporar na cultura dos povos, em especial no ocidente, desde os mais longínquos tempos (BRÜGGER, 2004, p. 39).

### **2.2.3 Estóicos e a ideia que todos os seres vivos participam da ratio (razão)**

Zenão de Cítio (334-262 a.C) fundou a escola estóica. Ele costumava palestrar de sua varanda, chamada *stoa*, daí o nome estóico.

Segundo Mannion (2004, p. 48) os Estóicos entendiam a sabedoria como a maior das virtudes e da sabedoria surgia a coragem, o autocontrole e a justiça. Não havia meio termo na filosofia estóica. Os indivíduos eram ou totalmente bons ou totalmente maus, completamente sábios ou perfeitamente tolos.

No entendimento de Gordilho (2008, p. 20) o universo para os estóicos opera de acordo com um plano divino, e que os seres são criados em benefício uns dos outros. Além disso, os estóicos refutam em parte a teoria aristotélica aos seres imperfeitos (mulheres, escravos,



estrangeiros), para propor a igualdade espiritual de todos os seres humanos. Todavia, reforçam o paradigma humanista, qual seja, compartilham com Aristóteles de que os animais são *destituídos de qualquer valor intrínseco, são simples instrumentos em benefícios dos homens*.

Apesar deste compartilhamento parcial com a tese aristotélica, Dias (2000) destaca que nos estoícos encontramos a ideia de que o direito natural é comum a homens e animais. Diz a autora:

Essa ideia de que todos os seres vivos estão sujeitos a uma lei, bem como a um Deus — logos, *ratio* (*razão*) ou *pneuma* (*designativo do espírito*) — é um dos princípios fundamentais do estoicismo. Os seres vivos participam da *ratio* (*razão*) universal. Para eles a razão universal rege todas as coisas e está presente em cada homem, sem distinções. Enquanto parte da natureza cósmica, o homem é racional, donde infere a existência de um direito natural baseado na razão. Mas este direito não se confunde com o direito positivo instituído pelo Estado. Em um dos fragmentos de Zenão encontra-se a tese de que a lei natural é uma lei divina, a qual, portanto, tem o poder de regular o justo e o injusto (p. 22).

Esse entendimento contaminou posteriormente os romanos, sendo que os juristas desprezaram e/ou não reconheciam direitos para os animais. Parece evidente que segundo a interpretação romana a ideia do direito natural significava tão-somente que o direito natural é inerente à ordem que governa todas as criaturas. Buscava-se respaldo para essa ideia no fato de os estoícos preconizarem a aplicação da justiça apenas para os seres racionais.

Com isso evidenciamos a principal característica do legado grego: o distanciamento do homem do mundo natural. O paradigma humanista consolidou-se em detrimento aos animais.

Alguns princípios estoícos foram incorporados pelo cristianismo emergente, que passaremos a estudar agora.

### 2.2.4 O pensamento cristão

Numerosos autores imputam uma grande parte da responsabilidade às religiões judaica e cristã na mudança de atitude em relação à natureza. Seria correto afirmar ter sido a Bíblia a libertar o homem dos deveres com a natureza na sua forma de habitar o mundo?

É um fato, mas a narrativa do *Gênesis* descreve a maneira como Deus confia ao homem o *dominium* sobre a criação (OST, 1995).

A propósito, o historiador norte-americano Lynn White Jr. (1967) em seu histórico e polêmico artigo sobre *As raízes histórica de nossa crise ecológica*, deixa evidente que:

O agir das pessoas em relação à ecologia está vinculado com o que elas pensam acerca de sua própria relação com o mundo que as rodeia. A ecologia humana é profundamente condicionada pelas crenças sobre nossa natureza e destino, quer dizer, pela religião. Aos olhos dos ocidentais isso é muito evidente, digamos, na Índia ou Ceilão. Isso é igualmente verdadeiro para nós e nossos antepassados medievais (p. 33).

Desdobra-se daí que as atitudes ocidentais relativamente à natureza surgiram de uma mescla das do povo hebreu, tal como estão representadas nos primeiros livros da Bíblia, e da filosofia dos Gregos antigos, em particular Aristóteles. Em contraste com outras tradições antigas, como, por exemplo, as da Índia, tanto as tradições hebraicas como gregas consideravam o ser humano o centro do universo moral; na realidade, não apenas o centro, mas, com muita frequência, a totalidade das características moralmente significativas deste mundo (SINGER, 1994, p. 280).

Durante a era cristã, o texto bíblico do Gênesis<sup>31</sup> (quer dizer: origem), foi muito explorado, principalmente para fins didáticos, bem como utilizado como resposta às informações sobre o passado remoto, como para a afirmação de posições eclesiásticas onde havia a

---

<sup>31</sup> Quanto a essa interpretação antropocêntrica das palavras bíblicas, o Papa Francisco se pronunciou e justificou com a edição da Encíclica *Laudado Si (Louvado sejas) sobre o cuidado da casa comum*, publicado em 2015.

necessidade de fundamentos “maiores” que apenas a vontade dos homens da igreja.

A concepção hebraica no Gênesis não deixa dúvidas em que posição está o homem no plano da sacralidade.

Como toda teoria científica deve estar aberta ao debate e isenta de ideias preconcebidas ou dogmáticas, não estamos filiados a nenhuma corrente religiosa. Nosso objetivo é oportunizar as mais variadas posições em relação a estrutura histórica.

Nesse ponto, oportuno destacar a interpretação de Richard Dawkins (2007, p. 306), um conhecido evolucionista e crítico do criacionismo, em relação ao antigo testamento. Em sua concepção *no antigo testamento a lenda dos animais entrando na arca aos pares é linda, mas a moral da história de Noé é assustadora. Deus condenou os seres humanos e resolveu (com a exceção de uma família) afogar todos eles, incluindo crianças, e também, por via das dúvidas, o resto dos animais (presumivelmente inocentes).*

Esta tradição profundamente negativa forneceu os elementos-chave da teologia que despreza os demais seres da criação, que já tem dominado por mais de dois mil anos (LINZEY, 1989, p.14).

Detenhamo-nos agora à passagem bíblica que trata da criação do mundo. O relato histórico da criação, estabelece de forma muito clara duas posições: o lugar especial ocupado pelos seres humanos no plano divino, e a natureza da relação entre o homem e o animal tal como o povo hebreu a via (*apud* SINGER, 1994, p.281; SINGER, 2010, p.271)

Então Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus Ele o criou; e criou-os homem e mulher. Deus abençoou-os e disse-lhes: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei e submetei a terra; dominai os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam sobre a terra.

Deus disse: "Que a Terra produza seres vivos conforme a espécie de cada um: animais domésticos, répteis e feras, cada um conforme a sua espécie", E assim se fez. Deus fez as feras da Terra, cada uma conforme a sua espécie; os

animais domésticos, cada um conforme a sua espécie; e os répteis do solo, cada um conforme a sua espécie. E Deus viu que era bom.

Na concepção de Singer (2010, p.272) a Bíblia diz-nos que Deus fez o homem à Sua própria imagem. Podemos considerar isto como sendo o homem a criar Deus à sua própria imagem. De ambas as formas, esta criação atribui ao homem uma posição especial no universo, enquanto ser que, de entre todos os seres vivos, é semelhante a Deus. Além disso, diz-se explicitamente que Deus atribuiu ao homem o domínio de todos os seres humanos. Destaca:

É verdade que, no Jardim do Éden, este domínio pode não ter implicado a morte de outros animais para servirem de alimento. No *Gênesis* 1:29 sugere-se que, no início, os seres humanos alimentavam-se de ervas e frutos das árvores e o Éden é, por vezes, representado como uma cena de paz perfeita, na qual todo o tipo de morte estaria deslocado. O homem dominava mas, neste paraíso terrestre, o seu despotismo era benévolo. Após a queda do homem (pela qual a Bíblia responsabiliza uma mulher e um animal), passou a ser claramente permitido matar animais. O próprio Deus vestiu Adão e Eva com peles de animais antes de os expulsar do Paraíso. O filho deles, Abel, era pastor de ovelhas e sacrificava animais do seu rebanho em honra do Senhor. Depois veio o Dilúvio, e a restante criação foi quase eliminada para punir a maldade do homem. Quando as águas baixaram, Noé agradeceu a Deus queimando oferendas de "animais e aves de toda a espécie pura". Como retribuição, Deus abençoou Noé e concedeu o selo final do domínio do homem: Deus abençoou Noé e os seus filhos, dizendo:

"Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a Terra. Todos os animais da Terra vos temerão e respeitarão: as aves do céu, os répteis do solo e os peixes do mar estão sob o vosso poder. Tudo o que vive e se move servir-vos-á de alimento. Entrego-vos tudo, como já vos havia entregue os vegetais.

Sem nada ocultar, a passagem bíblica implica em agir de modo a provocar medo e terror em todas as criaturas que se movem sobre a terra não constitui erro; na verdade, é a Lei de Deus em curso.

Ost (1995, p. 33-34) acrescenta ainda que no segundo relato do *Gênesis* (ii,20) Deus apresenta ao homem os diferentes animais, para que este lhes dê um nome. O privilégio de conceder um nome, sendo por excelência sinal de autoridade exercida, traduz da melhor forma possível a ideia de que o homem é investido de poder sobre a terra.

Na mesma esteira de interpretação sobre o Gêneses, White (1967, p. 1.203-1.207) pergunta: O que o cristianismo disse ao povo sobre suas relações com o ambiente? É taxativo ao responder: a criação não tinha outra finalidade senão a de submeter aos objetivos do homem.

O cristianismo não só herdou do Judaísmo um conceito de tempo como não repetitivo e linear, como também uma fabulosa história da criação. Um Deus amoroso e todo poderoso havia criado luz e escuridão, os astros celestes, a terra e todas as plantas, os animais, pássaros e peixes. Finalmente, Deus criou Adão e em seguida Eva para impedir o homem de ficar só. O homem nomeou a todos os animais, estabelecendo assim o seu domínio sobre eles. Deus planejou tudo isso de forma explícita para benefício do homem e sob a seguinte regra: toda a criação física não tinha outra finalidade senão a de se submeter aos objetivos do homem. E, embora o corpo do homem seja feito do barro, ele não é simplesmente parte da natureza: ele é feito a imagem e semelhança de Deus.

Nem todos concordam com White. Segundo Grün, (2011, p. 24) Susan Bratton (1984) critica severamente o entendimento de White, argumentando que considera uma falácia falar na tradição cristã como um todo homogêneo, já que não existe algo como “tradição cristã”, mas sim “as tradições cristãs”. Algumas delas eram, segundo autora, “ecológicas”.

Nesta mesma toada, o próprio Ost (1995) faz um discurso de moderação, afirmando que:

Seria limitativo interpretar estes textos como conferindo ao homem um poder absoluto sobre a Criação. A *Bíblia* contém muitas outras passagens, que incitam à moderação e à responsabilidade na utilização dos recursos naturais. De resto, (...) Deus estabelece, não apenas com os homens mas com a própria terra; não apenas com os homens, mas “com todos os seres vivos que estão à vossa volta” (Gênesis ix, 9). Daqui se pode deduzir toda uma doutrina do mandato limitado: se, por um lado, o homem tem mandato de gestão dos recursos naturais, os seus poderes não são, contudo, os poderes ilimitados do proprietário soberano, mas antes os do administrador prudente que deverá apresentar contas ao senhor (p. 34).

Na mesma direção, Linzey (1989), como teólogo, ressalta que apesar de reconhecer todas as críticas da tradição judaico-cristã, há também uma tradição positiva que raramente recebeu atenção adequada e adquiriu, até recentemente, pouca influência. Diz que podemos selecionar quatro elementos principais:

(i) os animais são criaturas de Deus. Crença em Deus como o Criador e sustentador de Toda a vida é central para a doutrina cristã, e ainda suas implicações para a nossa compreensão dos animais nunca foram totalmente desenvolvidas. Um ponto, no entanto, parece central: os animais pertencem a Deus e existem principalmente para Deus. Deus, em outras palavras, se alegra com a criação diferenciada que ele fez. A visão escolástica tradicional de que os animais existem simplesmente para servir os fins humanos, ou são totalmente meios para fins humanos, é difícil de conciliar com muitos ensinamentos bíblicos. Por exemplo, em Colossenses I:16: “Nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos ou domínios, ou principados ou autoridades – todas as coisas foram criadas por eles e para ele.

Neste ponto, Linzey (1989) comenta que *a teologia escolástica tem sido tão antropocêntrica que ajudou a obscurecer este ponto doutrinário básico: Deus é o criador generoso de toda a vida e toda a vida existe principalmente para a glória de Deus.*

O segundo elemento da tradição positiva.

Os animais têm valor intrínseco. Se os animais pertencem a Deus, eles devem ter algum valor fundamental. Lenta mas seguramente esta percepção está sendo reconhecida como uma implicação básica da doutrina. “Precisamos manter o valor, a preciosidade do humano, afirmando a preciosidade do não-humano também, argumentou o Arcebispo Robert Runcie em uma palestra recente. E ele continuou: Pois nosso conceito de Deus proíbe a ideia de uma criação barata, de um universo descartável no qual tudo é dispensável, exceto a existência humana. O universo inteiro é uma obra de amor. E nada que seja feito por amor é barato. O valor, das coisas naturais, não é encontrado na visão que o homem tem de si mesmo, mas na bondade de Deus, que fez todas as coisas boas e preciosas à sua vista (p. 45).

O terceiro elemento da tradição positiva.

Os seres humanos têm responsabilidade com os animais. Durante muitos séculos, a interpretação padrão da palavra “domínio” (*radah*) no Gênesis foi nada menos que “despotismo”. (...) após a queda e o dilúvio os animais estão sujeitos a um tirano que tem poder absoluto sobre a vida e a morte. Mas estudos recentes enfatizam que o poder dado à humanidade não é absoluto (p. 45).

Mas uma vez comenta Linzey (1989), a ideia de que os seres humanos têm responsabilidade de ser compassivo além dos limites de sua própria espécie vem da idade no crescimento do movimento humano no século XIX. Foi um sacerdote anglicano, Arthur Broome, que fundou a primeira sociedade de bem-estar animal, a RSPCA, em 1824. Foi

fundada como uma sociedade cristã “baseada em princípios cristãos”. Um dos seus principais objetivos era o encorajamento da educação humana e, para efeito, patrocinou sermões sobre o bem-estar animal em muitas igrejas de Londres.

Quarto, e última, elemento da tradição positiva.

A vida humana e animal é interdependente. Ao contrário da teologia escolástica que enfatizou as diferenças entre os animais e seres humanos, há uma grande quantidade de teologia bíblica que enfatiza a interdependência, unidade e condição comum que existe entre todas as espécies, especialmente entre animais e seres humanos. Por exemplo: Criação (Gen.1:23f); A relação de aliança de Deus estende-se a Noé e seus descendentes e também expressamente aos seres vivos ao seu redor (Gn 9,8), de acordo com o salmista, animais e humanos estão sob o cuidado providencial de Deus e toda a criação louva seu Criador (Salmos 147 e 148), o animal também é animado pelo Espírito de Deus, em Jeremias (7;20), tanto os animais quanto os seres humanos compartilham o julgamento do senhor (p. 46).

Linzey (1989), conclui que apesar da tradição cristão ter ajudado na opressão dos animais, também pode, e deve agora, fornecer uma visão de libertação animal. Essa visão de um mundo em paz é fundamental para a tradição judaico-cristã: *então o lobo viverá com as ovelhas, e o leopardo se deitará com o miúdo; o bezerro e o leão novo crescerão juntos, e um menino pequeno os guiará (...) não ferirão nem destruirão em toda a minha santa montanha. Porque assim como as águas enchem o mar, assim será a terra cheia do conhecimento do Senhor (Isaias 11:6-9, NEB).*

Em que pese os argumentos de Linzey do que considera a tradição positiva do cristianismo, dentre os estudiosos da condição animal, é consenso que a *Bíblia* legitimou a centralidade e a sacralização do homem para apropriar-se da natureza, ou seja, fica notório o avanço da concepção antropocêntrica no *modus vivendi* ocidental com os ensinamentos da *Bíblia* (LEVAI, 2004). Na *Bíblia* – como bem



anotaram Giovanni Reale e Dario Antiseri (apud LEVAI, 2004) – mais do que um momento do cosmos (visão helênica<sup>32</sup>), o homem é tido como criatura privilegiada de Deus, feita à imagem e semelhança de seu criador e, portanto, centro do mundo. O Salmo 8, confirmando esse vaticínio, assim expressa seu canto:

Quando vejo o céu, obra dos teus dedos/ a lua e as estrelas que deixaste/ que é um mortal, para dele te lembrares/ e um filho de Adão, que venhas visitá-lo?!/ E o fizeste pouco menos que um deus/ coroando-o de glória e beleza/ Para que domine as obras de tuas mãos/ sob seus pés tudo colocaste:/ ovelhas e bois, todos eles, e as feras do campo também, a ave do céu e os peixes do oceano/ que percorrem as sendas dos mares (Salmo 8).

Afirmamos desse modo, com o máximo respeito as crenças individuais, que a *Bíblia* faz da devoção o instrumento de sua doutrina: assemelhar-se a Deus e santificar-se é “*fazer a vontade do criador*”. E foi exatamente essa capacidade de traduzir, em seus atos, a vontade divina, fez com que o homem se projetasse sobre todos os seres vivos (LEVAI, 2004).

É indiscutivelmente a partir desta concepção, que estudiosos da teologia, como Palhano e Sanches (2012) demonstram, em seu conceituado artigo intitulado “*Sobre os animais não humanos: um resgate teológico*”, que os animais estão inseridos numa vasta gama de textos, tradições e escolas de teologias. Afirmam que a tradição que recebemos, judaico-cristão, não é muito favorável aos animais não humanos, até mesmo pela centralidade que o sacrifício representava no sistema cultural dos hebreus. Aí destacam:

A continuidade da narrativa que trata das origens põe a culpa da queda do animal humano masculino e de todas as tragédias que dela surgiram sobre uma mulher e sobre um animal. A serpente passou a ser o símbolo da essência da

---

<sup>32</sup> Período da história da Grécia e de parte do Oriente Médio compreendido entre a morte de Alexandre o Grande em 323 a.C. e a anexação da península grega e ilhas por Roma em 146 a.C.

malignidade e objeto de maldição em Gênesis 3,14, digna de ter a cabeça esmagada pelos descendentes do casal primordial. O lugar da serpente no cristianismo foi tomado pelo boi, que passou a simbolizar a própria figura do diabo na luta que o cristianismo oficial travou com o culto ao deus Mitra, sempre montado num touro e adorado por muitas legiões romanas. Dessa forma, o diabo era apresentado como tendo chifres, rabo e cascos (...) (p. 287-299).

Ainda, destacam que existe um uso dos animais que fica aquém de qualquer inclusão dentro de um sistema de compaixão, conforme demonstra a narrativa do livro de Êxodo 12,13-10, onde está escrito:

Falai assim a toda a comunidade de Israel: no dia dez deste mês, cada um tome um animal por família – um animal para cada casa. Se a gente da casa for pouca para comer um animal, convidará também o vizinho mais próximo, de acordo com o número de pessoas. Para cada animal deveis calcular o número de pessoas que vão comer. O animal será sem defeito, macho de um ano. Podereis escolher tanto um cordeiro como um cabrito. Devereis guardá-lo até o dia catorze deste mês, quando, ao cair da tarde, toda a comunidade de Israel reunida o imolará. Tomarão um pouco do sangue e untarão as ombreiras da porta das casas onde comerem. Comerão a carne nesta mesma noite. Deverão comê-la assada ao fogo, com pães sem fermento e ervas amargas. Não deveis comer dessa carne nada de cru, ou cozido em água, mas assado ao fogo, inteiro, com cabeça, pernas e vísceras. Não deixareis nada para o dia seguinte. O que sobrar deveis queimá-lo no fogo.

Aqui se torna compreensível porque os bovinos são citados muitas vezes na Escritura e, com breves exceções, aparecem sempre relacionados ao trabalho árduo, ao ritual de sacrifício ou mesmo a punições das quais podem ser passíveis (PALHANO e SANCHES 2012, p. 291).

Palhano e Sanches (2012, p. 291) explicitam que herdamos uma fundamentação religiosa que via na morte dos animais algo que agrada a divindade e expiava também a culpa dos humanos. O humano conseguiu aperfeiçoar sua capacidade de matar os demais animais e colocá-los numa relação avassaladora de uso e exploração.

Segundo Ost (1995, p. 35) não se pode negar, contudo, que o judaísmo e o cristianismo contribuíram para dessacralização decisiva da natureza, pois a partir do momento em que esta é concebida como criação, o seu valor é necessariamente relativo, subordinado à onipotência do seu criador. O homem ocupa claramente uma posição intermediária: criado à semelhança dos outros seres vivos, ele dispõe, no entanto, do privilégio exclusivo de participar no plano de Deus, enquanto criado à sua imagem. Desde logo, tudo parece dever passar-se de acordo com uma lógica de delegação em escala: Deus cria o homem à sua imagem, enquanto que, por sua vez, a natureza é subordinada à vontade do homem, de modo a que este a molde para seu usufruto.

Finalmente e sobretudo, segundo Brügger (2004, p. 57) a ideologia judaico-cristã se baseia em um conceito monoteísta: a Terra foi criada por um único Deus-todo-poderoso, que após lhe dar forma, ordenou a seus habitantes que crescessem, se multiplicassem e exercessem domínio sobre todas as coisas – inanimadas ou que se movessem sobre ela. É possível que essa leitura da Bíblia tenha contribuído para a separação entre os seres humanos e a natureza, pois ele (Deus) já não pertence a esse mundo, como em outras culturas.

A doutrina cristã, cuja filosofia se incorporou aos postulados da Igreja, não se limitou a examinar os fenômenos naturais ou a refletir sobre os seres vivos em função do mundo circundante, mas a extrair conclusões concretas partindo de dogmas religiosos sobre os quais fundava suas regras de conduta (LEVAI, 2004).

Nas lições de Felipe (2003, p.42) *a Igreja Católica, a exemplo da tradição religiosa judaica, da filosofia aristotélica e do domínio romano, e contrariamente às vozes dissidentes dos filósofos romanos, herdeiros da convicção pitagórica de que os animais têm que ser respeitados, preserva a mesma tendência de considerar que estes não têm status moral algum, nem quaisquer direitos que tal status acaba por conferir.*

Neste sentido, um novo conceito de natureza se desenvolve durante a Idade Média de forma oposta aos pré-socráticos, e com forte influência das ideias de Platão e Aristóteles, e sob os domínios do

Império Romano. O cristianismo representa o ponto de convergência das ideias do judaísmo e da filosofia aristotélica (FELIPE, 2003, p. 38).

White (1967) afirma que o cristianismo, é a religião mais antropocêntrica que o mundo conheceu. Isso porque, não só estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, mas também insistiu que era vontade de Deus que o homem explorasse a natureza em benefício próprio, contrariando os ensinamentos da antiguidade. Afirma, que na antiguidade cada árvore, cada nascente, cada córrego, cada montanha tinha seu próprio espírito protetor. Antes de alguém cortar uma árvore, cavar uma mina em uma montanha, ou represar um córrego, era importante apaziguar o espírito protetor encarregado daquela determinada situação, e mantê-lo aplacado.

O Império Romano surgiu e cresceu graças à força e à conquista, não dando margem a que se acalentassem sentimentos de simpatia pelos fracos. Os jogos, extremamente populares, atestavam a passividade com que homens e mulheres viam seres humanos e animais sofrerem e padecerem aos montes frente aos seus olhos, transformados em peças de divertimento. Segundo Singer (2010):

O império Romano, construído com guerras de conquista, precisou devotar muito de energia e recursos às forças militares que defendiam e ampliavam seu vasto território. Essas condições não davam margem a que se acalentassem sentimentos de simpatia pelos fracos. As virtudes marciais imprimiam o tom à sociedade. Em Roma, distante das lutas fronteiriças, o caráter do cidadão romano era, supostamente, fortalecido pelos assim chamados jogos. (...) Homens e mulheres consideravam o abate tano de seres humanos quanto de outros animais como fonte normal de diversão; e isso prosseguiu durante séculos, com raros protestos (p. 276).

O Império Romano, com uma cultura voltada exclusivamente para a atividade bélica expansionista, todos os guerreiros que sobreviviam aos ataques no campo de batalha tinham seu final nas arenas para os jogos. O objetivo de tais jogos belicistas e sanguinários tinha como propósito exterminar movimentos de sublevação por parte dos antigos senhores caídos na desgraça da escravidão. Os constantes

combates entre escravos, entre escravos e animais não humanos ou somente entre estes, evoluíram para um espetáculo sanguinaríssimo.

Singer (2010, p. 276-277) destaca uma passagem do historiador do século XIX, William Edward Hartpole Lecky que bem ilustra a natureza da cultura romana e nos permite compreender a herança especista da qual não nos libertamos inteiramente. O citado historiador faz o seguinte relato do desenvolvimento dos jogos romanos desde os primórdios, quando consistiam num combate entre gladiadores:

O simples combate tornou-se, por fim, insípido, e todo o tipo de atrocidade era concebido para despertar o interesse que diminuía. Certa feita, um urso e um touro, acorrentados juntos, rolaram nas areias, num combate feroz; outra vez, criminosos vestidos com peles de feras selvagens foram lançados aos touros, que eram atizados com ferros em brasa ou com dardos dotados de pontas em chamas. Quatrocentos ursos foram mortos num único dia nos tempos de Calígula. [...] Com Nero, quatrocentos tigres lutaram com touros e elefantes. Em um único dia, na inauguração do Coliseu por Tito, quinhentos animais foram mortos. Com Trajano, os jogos chegaram a durar 123 dias consecutivos. Leões, tigres, elefantes, rinocerontes, hipopótamos, girafas, touros, cervos, até crocodilos e serpentes eram utilizados para dar um toque de novidade ao espetáculo. Também não faltava nenhuma forma de sofrimento humano. [...] Dez mil homens lutaram nos jogos de Trajano. Nero iluminava seus jardins, à noite, com cristãos, a cujas túnicas ateavam fogo. Com Domiciano, um exército de frágeis anões foi obrigado a combater (LECKY, 1869, p. 280-2 *apud* SINGER, 2010, p. 276-7).

Apesar da incontestável e repugnante crueldade, não se pode afirmar que os romanos não tivessem nenhum sentimento moral. Demonstravam grande consideração pela justiça somente aos seus pares. O sentimento de justiça era bastante desenvolvido, mas excludente, já que militares cativos, criminosos e todos os animais situavam-se fora

dessa esfera, e suas vidas não tinham valor algum (SINGER, 2010, p. 277).

Ressalta Felipe (2003, p. 42) como acontece na tradição judaica e na filosofia grega, o especismo praticado de forma hegemônica não obtém consenso por parte de todos os pensadores e formadores de opinião. Algumas vozes romanas dissidentes (vozes dissonantes) surgiram no curso da hegemonia dos filósofos romanos. Sob a influência de Pitágoras (o mais antigo filósofo defensor dos animais), Ovídio, Sêneca, Porfírio e Plutarco, são conhecidos por escreverem longamente sobre a defesa dos animais ainda sob o domínio dos espetáculos de arena romana.

Felipe (2006) apresenta-nos o legado desses dissidentes. Inicia esclarecendo que Sêneca referindo-se à tese pitagórica ignorada por Aristóteles, escreve:

Pitágoras [...] afirma que todos os seres estão interrelacionados, e que há um sistema de troca entre as almas que transmigram de uma forma corporal a outra. Se acreditamos nele, nenhuma alma morre ou nela cessa qualquer função, exceto por um pequeno intervalo – quando está passando de um corpo para o outro (p. 8).

Já em Plutarco, que viveu em Roma entre os anos 56 e 120 de nossa era, não encontramos a tese pitagórica da transmigração das almas. Mas, encontramos pela primeira vez na história da filosofia ocidental, outra tese: a de que a crueldade contra os animais brutaliza o ser humano em sua estruturação emocional e espiritual para relacionar-se com outros humanos:

(...) a crueldade com a qual os animais mortos para alimento são tratados brutaliza o caráter humano, tornando-o igualmente indiferente ao sofrimento de pessoas e ao de animais (PLUTARCO apud FELIPE, 2009, p.8).

Neste ponto, afirma Felipe (2009), Plutarco reconhece haver nos animais, analogamente à natureza humana, sentidos, percepção, imaginação e inteligência. Estas habilidades os tornam aptos a “alcançarem o que lhes é próprio e a evitarem o que não lhes é”. não poderia haver definição melhor do que seja racionalidade, na natureza animal.

Plutarco escreveu em sua juventude uma obra chamada “*Do Consumo de Carne ou Sobre Comer Carne*”, demonstra nesta passagem sua convicção:

Você me pergunta então por qual motivo Pitágoras se absteve de comer carne. Pela minha parte, imagino se por acidente ou em qual estado de mente ou espírito o primeiro homem tocou em sua boca sangue derramado, e alcançou em seus lábios a carne de uma criatura morta, ele que preparou mesas de cadáveres podres, corpos inanimados e aventurou-se em chamar de comida e alimento as partes que há pouco berraram e choraram, andaram e viveram. Como seus olhos poderiam tolerar a matança quando gargantas eram cortadas, peles esfoladas, e membros eram arrancados um por um? Como seu nariz pôde suportar o odor? Como a sordidez não ofendeu seus sentidos, que fizeram contato com a ferida alheia e sorveu a suco e a seiva de ferimentos mortais? (apud Felipe, 2009, p. 56)

Nota-se, aqui uma posição muito incisiva sobre a sua percepção acerca da dominação dos seres humanos sobre os animais: “em prol de algum bocadinho de carne privamos uma criatura inocente do sol e da luz, e daquela porção de vida e tempo que ela veio ao mundo para gozar” (PLUTARCO *apud* REGAN, 2009).

Outro romano dissidente é Porfírio, um filósofo que viveu entre os anos 232-3 e 304 em Atenas e em Roma. Felipe (2009, p. 8-9) explica que para ele, os animais são dotados de uma razão interna perfeita ainda que externamente ela seja imperfeita, apenas por lhes faltar a fala para poder expressar aos demais, tornar público, o raciocínio privado. Por isso, os humanos podem fazer política e elaborar concepções éticas, os animais, não. Mas nisso não há qualquer superioridade humana, apenas algo que distingue a natureza desta espécie, das demais naturezas animais.

Por derradeiro, em Porfírio, explica Felipe (2009), analogamente ao que afirma Plutarco, encontramos a tese de que a crueldade contra os animais torna os seres humanos insensíveis a humanos em condições semelhantes à dos animais:

(A) o agir desse modo, na verdade, uma disposição assassina e uma natureza brutal se enraíza e fortalece em nós, tornando-nos insensíveis à piedade; além disso, podemos acrescentar: aqueles que pela primeira vez ousaram fazer isso, cegaram a maior parte da bondade e a tornaram ineficaz (p. 11).

Em linhas gerais, como se viu, o legado deixado por esses quatro filósofos romanos tratava-se de contra discurso no Império Romano, dado que a percepção geral [...] *acerca da natureza jurídica e do status moral dos animais representa nítida continuidade com o pensamento clássico, reproduzindo a sua estrutura básica segundo a qual eles seriam coisas, situadas no âmbito do direito de propriedade.* (LOURENÇO, 2008, p. 86). Em Roma, a condição é mantida sob a pecha da impessoalidade e da coisificação, pelo que se mantém a consagração arbitrária do humano como humano pelo simples fato de ser humano.

É nesse contexto que surge o cristianismo, trazendo ao mundo romano a ideia da singularidade e sacralidade da espécie humana (e apenas dela), que herdou da tradição judaica. Enquanto causou uma enorme expansão da esfera moral limitada aos romanos, serviu para confirmar e acentuar a posição subalterna dos escravos, mulheres e animais não humanos.

Com a influência judaico-cristã, destaca Porto-Gonçalves (2016, p. 32) a oposição homem-natureza e espírito-material adquiriu maior dimensão. Os cristãos vão afirmar decididamente que “*Deus criou o homem à sua imagem e semelhança*”.

Os cristãos vão afirmar decididamente que ‘Deus criou o homem à sua imagem e semelhança’. [...]. Note bem: o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. [...]. O homem é, assim, dotado de um privilégio. Com o Cristianismo no Ocidente, Deus sobe aos céus e, de fora, passa a agir sobre o mundo imperfeito do dia-a-dia dos mortais. [...]. Enfim, com o cristianismo, os deuses já não habitam mais esse mundo, como na concepção dos pré-socráticos (PORTO-GONÇALVES, 2016, p. 32).



Afirma Porto-Gonçalves (2016) que a assimilação aristotélica-platônica que o cristianismo fará em toda a Idade Média levará, também, a cristalização da separação entre o espírito e matéria. Afirma, se Platão falava que só a ideia era perfeita, em oposição à realidade mundana, o cristianismo operará sua própria leitura, opondo a perfeição de Deus à imperfeição do mundo material.

Com o cristianismo, os deuses já não habitam mais esse mundo, como na concepção dos pré-socráticos. (...) Foi na Idade Média, por exemplo, que teve início a prática de dissecação de cadáveres no Ocidente Europeu. Esse fato é de uma importância muito grande e se constitui numa decorrência lógica de uma filosofia que separa corpo e alma. Se a alma não habita mais o corpo depois de morto, este, como objeto, pode ser dissecado anatomicamente. Afinal, aquilo que o anima (do grego *ánima*, alma) não está mais presente. O corpo, matéria, objeto pode ser então ser dissecado, esquartejado, dividido. O sujeito, o que faz viver, foi para os céus ou para os infernos e o corpo pode, então, virar objeto. O método experimental já estava em prática nos mosteiros e universidades católicas muito antes de Galileu (p. 32).

E sobre a luz do cristianismo nasceu uma nova cultura que influencia, direta e indiretamente as regras comportamentais e científicas. Durante vários séculos até a atualidade, essa cultura conduziu as atitudes da sociedade ocidental, tanto nos campos político e familiar quanto na filosofia e nas ciências, indicando assim, em vários momentos, através de seus dogmas, os rumos da história dos povos que adotaram sua essência (QUEIROZ, 2013, p. 25).

Na Idade Média, sob a influência da igreja católica, torna difícil enquadrar uma única posição a respeito da filosofia da natureza. De toda maneira, podemos destacar dois momentos importantes:

(i) o primeiro é teológico, onde líderes cristãos dos primeiros séculos buscam pensar de maneira mais sistemática a sua fé e dar-lhe razões, possuindo grande influência sobre a teologia desenvolvida posteriormente, entre os que incluímos Aurélio Agostinho, conhecido como Santo Agostinho de Hipona. Tendo contato com o neoplatonismo,

entendia o conceito de natureza *como uma ação livre da criação de Deus no tempo*.

Segundo Culleton (2009) nesse conceito de natureza,

(...) há, portanto, uma ação livre da vontade divina, que se não fosse assim, se não dependesse de um ato deliberado de Deus, todo o universo estaria lançado na contingência, e onde a vontade divina pode mudar a seu bem entender e a qualquer momento o curso dos acontecimentos, as leis e propriedades dos seres criados, de maneira que nenhuma certeza é possível sobre a natureza ou causa de algo, dado que nada acontece fora da vontade de Deus ou de sua permissão. Por isso, todo ser é criado por Deus do nada e é, por isso, essencialmente bom (p. 44).

(ii) O segundo momento se desenvolve a partir da virada do segundo milênio, com a introdução dos textos de Aristóteles pelos árabes na Europa e a fundação das universidades, difundindo o estudo dos livros sobre a natureza de Aristóteles. A leitura que fazem dos textos de Aristóteles *é mediada pelas leituras e comentários já realizados pelos árabes Avicena e Averrois, e a síntese consagrada do rabino, nascido na península Ibérica sob o domínio dos árabes, chamado por Tomás de Aquino de O Sábio Judeu, Maimônides*.

#### 2.2.4.1 São Tomás de Aquino (1225-1274)

São Tomás de Aquino é a principal figura da filosofia medieval cristã, homem que ‘presenteou’ a igreja com a racionalização de Deus e da criação. Edificou as novas bases filosóficas e teológicas que guiaram, a partir de então, os olhares dos homens que procuravam Deus na igreja. Procurou cristalizar as teorias de Aristóteles e reconciliou o dilema da fé *versus* razão.

Para Mannion (2004, p. 57-60) Tomás de Aquino acreditava que a religião e a razão não representavam verdades separadas. Rejeitava a

teoria *Averroísta da Dupla Verdade*<sup>33</sup>. Não poderia haver duas verdades opostas e conflitantes – há somente uma verdade. Segundo o autor, Tomás de Aquino procurou, na verdade, cristianizar Aristóteles.

Capra (2006) enfatiza que no século XIII, Tomás de Aquino combinou o abrangente sistema da natureza de Aristóteles com a teologia e a ética cristãs e, assim fazendo, estabeleceu a estrutura conceitual que permaneceu incontestado durante toda a Idade Média. Diz:

A natureza da ciência medieval era muito diferente daquela da ciência contemporânea. Baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer a predição ou o controle. Os cientistas medievais, investigando os desígnios subjacentes nos vários fenômenos naturais, consideravam do mais alto significado as questões referentes a Deus, à alma humana e à ética (p. 51).

Também para o filósofo Singer (2010, p. 281) Tomás de Aquino é o fiel representante da filosofia cristã anterior à Reforma e da filosofia romana católica de seu tempo. A imensa obra intitulada *Summa Theologica* foi uma tentativa de apreensão da totalidade do conhecimento teológico e de sua reconciliação com a sabedoria mundana dos filósofos. Tanto que Felipe (2003, p.45) afirma “que Aquino cita a Bíblia, mas, está mesmo a ouvir não a Deus, e sim a Aristóteles e aos judeus”.

Segundo Culleton (2009, p. 46) o grande paradigma deste segundo momento na filosofia da natureza na Idade Média é regido pela ideia de que há um princípio do qual dependem o Céu e a natureza, que é o princípio da Razão, ciência das ciências, regra das coisas que nem Deus pode modificar.

Dirá Tomás de Aquino (1225-1274):

Todo agente tem alguma intenção ou desejo de finalidade. E a todo desejo de finalidade precede algum conhecimento, que coloque diante de si a

---

<sup>33</sup> A Teoria Averroísta da Dupla Verdade afirmou que a filosofia e a teologia eram mutuamente excludentes. Há uma verdade que advém da filosofia e a verdade que advém da teologia, mas elas são verdade paralelas.

finalidade e dirija os meios ao fim. Assim como a flecha tende ao alvo pela direção que lhe imprime quem a lança, assim é o caso de todos os seres que obram por necessidade natural: sua operação está determinada pelo entendimento criador da natureza; por isso diz o filósofo (2 Phys. Text 75) que a obra da natureza é uma obra da inteligência. (Tomás de Aquino, Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo. Distinção XXXV Questão 1 art 1.)

O entendimento divino é a razão da natureza considerada absolutamente e nos singulares; e a natureza é a razão do entendimento humano, e, de algum modo, a sua medida (Tomás de Aquino, Questão Quodlibetal VIII, art 1.).

Tomás de Aquino dividiu o conhecimento em dois estágios, o sensível e o inteligente. O conhecimento sensível é a simples consciência de algo, como uma pedra. O conhecimento inteligente é a compreensão do conceito abstrato da ‘pedra’. Subdividiu a inteligência em três processos: abstração, julgamento e raciocínio (MANNION, 2004, p. 61).

É interessante notar que para Singer (2010, p. 281) no pensamento de Tomás de Aquino, a vida também é relativizada. Em *A Summa Theologica*, afirma Tomás que matar um ser humano ofende Deus, do mesmo modo que matar um escravo constitui uma ofensa ao seu senhor. Então, Singer (2010, p.281) indaga se a proibição cristã de matar aplica-se a outras criaturas que não seres humanos; e, se não se aplica, por que não. A resposta de Tomás é direta:

Não há pecado em usar algo para o fim a que se destina. Ora, a ordem das coisas é tal que o imperfeito é feito para o perfeito. [...]. Assim, coisas como plantas, que meramente têm vida, são para os animais, e todos os animais são para os homens. Portanto, não é proibido aos homens utilizar plantas para o bem de animais, e animais para o bem do homem. (TOMÁS DE AQUINO, apud SINGER, 2010, p.281-282).

Acreditava-se que os animais não humanos tinham sido colocados por Deus sob o domínio humano, como está escrito na Bíblia (Gênesis 1: 29 e 9: 1-3). Daí que os seres humanos pudessem matar os animais não humanos a seu bel-prazer, desde que não fossem propriedade de outro ser humano.

Andrew Linzey<sup>34</sup> (1989) afirma que é possível sustentar que foi São Tomás de Aquino em sua *Summa Theologiae*, inspirado por sua vez pela filosofia aristotélica, que primeiro sistematizou completamente a visão de que os animais estavam desprovidos de poderes mentais, ou seja, os animais não têm mente ou razão. Partindo desse pressuposto, destaca que:

A ideia de que os animais não têm poderes mentais, não atuam por vontade consciente, mas por “natureza” e “instinto”, tem sido persuasiva ao longo dos séculos da teologia cristã. Os homens, segundo São Tomás, são unicamente racionais, uma parte inerente por ser feito na “imagem de Deus (p. 14).

Na esteira de tal concepção, Felipe (2003) afirma que Tomás de Aquino deixa evidente que o homem que mata um animal não comete erro algum, pois este foi criado mesmo para ser morto por aquele. Citando a Bíblia, Tomás de Aquino diz:

(...) Desse modo se refuta o erro daqueles que dizem que é pecado um homem matar um animal sem inteligência e linguagem: pela providência divina eles existem para o uso humano na ordem natural. Assim, não é errado para o homem fazer

---

<sup>34</sup> Andrew Linzey (02 de Fevereiro de 1952) é um teólogo Inglês e sacerdote anglicano. Ele é um membro da faculdade de teologia na Universidade de Oxford e publicou mais de vinte livros. Conhecido por seus pontos de vista, expressos por um ponto de vista bíblico em apoio aos direitos dos animais e vegetarianismo. Linzey é o fundador e o diretor do centro de Oxford para a ética animal, um centro acadêmico independente aberto em novembro 2006 para promover o estudo e a discussão da ética animal.

uso deles, seja matando-os seja de qualquer outro modo. Por essa razão o Senhor disse a Noé (Gen. IX, 3): Assim como as plantas verdes eu entrego a vós a carne (p. 44).

Singer (1994, p.291) afirma que Tomás de Aquino seguiu Aristóteles quase palavra por palavra, acrescentando que esta posição respeita o mandamento de Deus expresso no Gênesis. Na sua classificação dos pecados, Aquino só considera três pecados: os que o homem comete contra Deus, o que comete contra si próprio e ou os nossos vizinhos. Não há qualquer possibilidade de pecar contra os animais não humanos nem contra o mundo.

Felipe (2003) referindo-se ao resumo elaborado pelo Professor Linzey na obra *Teologia Animal*, destaca a seguinte relação de Tomás de Aquino com os animais:

Os seres imperfeitos existem para servir aos perfeitos. A vida e a morte de plantas e de animais estão sujeitas ao homem. Mesmo no Antigo Testamento Aquino reconhece o lugar dos animais apenas na condição de propriedade do homem. Suas teses sobre os animais sintetizam-se em três: 1. Animais são irracionais; 2. Animais existem para servir aos fins e aos propósitos humanos em função de sua própria natureza; 3. Animais não têm *status* moral próprio, quando há interesse humano em jogo, não se assemelham, pois, aos homens. Em assim sendo, nem mesmo a caridade pode mover o homem no sentido de proteger de algum modo os interesses dos animais (p. 48).

Tomás de Aquino sugere, assim, que percebamos que existe uma perfeição inerente na natureza das coisas, em maior ou menor grau. Deve haver algo que é puramente perfeito, de onde todas as outras coisas descendem em uma ordem perfeita. A perfeição é Deus (MANNION, 2004, p. 61).

Tomás de Aquino, de modo geral, mantinha a hierarquização clássica de Aristóteles, e reproduzia o paradigma da humanidade ao afirmar que o ser humano, por ser mais “perfeito” que o animal, podia utilizar-se dele inclusive para alimentação – e isso não seria errado, mas um ato de justiça. Tal como Aristóteles também o fez, defendia que os

seres humanos não deviam ser cruéis com os animais apenas porque, em alguma medida, isso representaria uma violência em potencial com os humanos. Para Singer, *nenhum argumento poderia revelar mais claramente a essência do especismo*. (SINGER, 2010, p. 284). Em outras palavras, pode-se dizer que cita a Bíblia, mas, está mesmo a ouvir não a Deus, e sim a Aristóteles e aos judeus (FELIPE, 2003, p.45).

Linzey (1989) também revela Tomás e seus seguidores distinguiram três tipos de almas: (i) almas vegetativas, de vegetais; (ii) almas sensíveis, de animais e, (iii) almas racionais, de seres humanos. Somente as almas racionais dos seres humanos eram pensadas para serem incorpóreas, ou seja, capazes de suportar a morte física.

No decurso dos séculos de domínio cristão sobre o pensamento europeu, as atitudes éticas baseadas nestas doutrinas tornaram-se parte da ortodoxia moral incontestada da civilização europeia. Atualmente, essas doutrinas já não são geralmente aceites, mas as atitudes éticas a que deram origem ajustam-se à arraigada crença ocidental na singularidade e nos privilégios especiais da nossa espécie. No entanto, agora, que nos propomos reavaliar a perspectiva especista da natureza, chegou também o momento de reavaliarmos a nossa crença na santidade da vida dos membros da nossa espécie.

Vejamos isso seguindo o magistral livro de Leonardo Boff: *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres* (2015, p. 133), onde o autor pergunta: *Por que no processo de transmissão da fé o cristianismo não soube educar a humanidade e impossibilitar o ponto crítico?* Antes, pelo contrário, conferiu-lhe a boa consciência de que, ao dominar e explorar a terra, cumpre um mandato divino. E que as consequências perversas do *dominium terrae* são antes tributáveis à providência divina do que à irresponsabilidade humana?

Em relação aos cristãos dissidentes, poucos expressaram certa preocupação com os animais. Francisco de Assis – cujo precursor foi São Basílio, o primeiro a apregoar o amor aos animais no século IV d.C -, é citado, juntamente com São Boaventura e São Crisóstomo, como exemplos da dissidência cristã em relação a doutrina oficial e dominante da Igreja Católica, de vertente judaico-aristotélico-tomista.

#### 2.2.4.2 São Francisco de Assis – 1181-1226

A Idade Média apresenta-se como um período falsamente uno, dividindo-se na realidade em três tempos culturais distintos: o primeiro,

norteado pela economia natural; o segundo, pela cavalaria galante da Alta Idade Média e o terceiro, pela cultura burguesa do final do período (SCARPARI, 2001, p. 51).

Foi na Igreja Católica que surgiu o primeiro defensor dos animais. São Francisco de Assis, o homem que, segundo um de seus biógrafos Englebert (*apud* BOFF, 2015):

Suas qualidades movem à simpatia, seus defeitos, se os tem, encantam o espírito, sua santidade nada tem de esotérico, de efeminado, de temível, seu ensinamento derrama tal frescor, tanta poesia e serenidade que até os ânimos mais saturados podem encontrar nele razões para amar a vida e crer na bondade divina (p. 408).

Francisco de Assis nasceu em Assis, no ano de 1181, na Idade Média. Era filho de Pedro Bernardone, um comerciante de tecidos e representante típico da classe emergente; e de Joana que era francesa.

Convertiu-se aos pobres. Mudou de lugar social, abandonou sua classe de origem e optou pelos mais pobres dos pobres, os hansenianos (leprosos). Foi morar no meio deles, cuidando, acariciando-os e comendo com eles da mesma escudela (CELANO, *apud* BOFF, 2015, p.414).

Apesar do pensamento dominante, legitimado pela Igreja Católica, da dominação do homem perante a natureza e os animais, São Francisco *pregava a contemplação da natureza e o respeito aos animais, enquanto frutos do mesmo Criador e caminho para se chegar a Ele* (MÓL, 2016, p. 22).

E cita ainda,

Francisco de Assis apresenta, de maneira poética, a origem comum de todas as criaturas, denominando-as irmãs (...). O Sol, a Lua, as árvores, as águas do riacho, o lobo de Gubbio, as formigas e a cotovia, numa palavra, todas as coisas possibilitam ao homem que pensa e ama, na perspectiva da origem divina comum chegar até o Supremo Amor. O Cântico do Sol ou o Cântico das criaturas mostra como o universo forma a casa (oikos e éthos) de todos, a ser respeitada e cuidada (LOREZON *apud* MÓL, 2016, p.25-26).



Leonardo Boff (2015, p. 408), ressaltou que São Francisco *viveu uma relação nova para com a natureza de uma forma tão comovedora, que se transformou num arquétipo da questão ecológica para a consciência coletiva da humanidade. Embora tenha vivido há mais de 800 anos, parece novo. Nós em confronto com ele, nos descobrimos velhos.*

São Francisco trouxe à tona outro paradigma, que segundo Boff (2015, p. 407) *é um espírito de convívio com a natureza, que se confraterniza, enche-se de compaixão e respeito diante de cada representante da comunidade cósmica e planetária.* O que é de fundamental importância para a espiritualidade humana e cristã.

Ela significa a recuperação do momento da verdade presente no paganismo com seu rico panteão de divindades, povoando todos os espaços na natureza. O cristianismo, com sua distinção justa e clara entre Criador e criatura, descambou, por múltiplas razões nem sempre discerníveis, numa separação dolorosa entre Deus e a natureza. Todo valor ficava do lado de Deus ou de seu representante no mundo, o ser humano. A natureza foi despojada de seu caráter simbólico e sacramental e vista como o lugar da prova, da tentação e do meramente natural. Sua magia e encantamento desapareceram (BOFF, 2015, p.408-409).

Esse período de purgação findou com São Francisco, tendo reconstituído a verdade do paganismo: que este mundo não é mudo, nem inerte, nem vazio. *Pode ser o lugar de encontro com Deus e com seu Espírito, através dele mesmo, de suas energias, de sua profusão de sons, cores e movimentos. Ele é habitado pelo Sagrado. É o corpo estendido de Deus* (BOFF, 2015, p.410-411).

São Francisco era tomado de amor e devoção por todas as coisas. Caminhava, com respeito por sobre as pedras *em atenção àquele que a si mesmo se havia chamado de pedra; recolhia dos caminhos as lesmas para não serem pisadas pelos homens; dava mel e vinho às abelhas no*

*inverno, para que não morressem de frio e de fome* (Celano, apud BOFF, 2015, p. 421).

Em determinada ocasião tentou persuadir o imperador a editar um decreto que no dia de Natal os homens alimentassem generosamente as aves, o boi, o asno e os pobres, por respeito ao filho de Deus que nesse dia se fez nosso Irmão maior (SPECULUM, apud BOFF, 2015, p. 421).

White (2010), em seu famoso artigo *Raízes históricas da nossa crise ecológica*, escreveu:

O maior revolucionário espiritual da história Ocidental, São Francisco, propôs o que a seu juízo era uma visão cristã alternativa da relação homem-natureza; ele tentou substituir a ideia da autoridade humana sem limites sobre a criação pela ideia da igualdade entre todas as criaturas, até o homem. Ele fracassou. Tanto nossa atual ciência como a tecnologia estão tão manchadas com a arrogância e ortodoxia cristã em relação à natureza que não podemos esperar nenhuma solução de nossa crise ecológica vindo delas mesmas. Se as raízes da nossa preocupação ecológica são basicamente religiosas, o remédio também deve ser essencialmente religioso, queiramos ou não. Devemos reconsiderar e repensar nossa natureza e nosso destino (p. 7).

Escreveu ainda,

São Francisco se rebelou de um modo tão original. Seu desenvolvimento não pode ser historicamente compreendido sem considerar uma série de atitudes tomadas em relação à natureza que estão profundamente arraigadas nos dogmas cristãos. O fato de que a maior parte das pessoas não pense nessas atitudes como cristão é pesaroso. Nenhum novo sistema de valores básicos foi aceito na nossa sociedade para substituir o cristão. Portanto a crise ecológica continuará piorando se não rejeitarmos o axioma cristão de que a natureza não tem outra razão de ser do que servir ao homem (p. 10).

Papa Inocêncio III, em 1209 aprovou o seu caminho, o que foi confirmado em 1223. Nasceu a Primeira Ordem Franciscana. Com Clara de Assis, sua amiga e confidente, funda a Segunda Ordem Franciscana, das Clarissas. Os leigos que viviam em suas profissões e que se fascinavam por seu modo de ser quiseram também de associar, e assim surgiu a Terceira Ordem Franciscana Secular. Em 1226, época sua morte, já se contavam mais de 20 mil membros em quase toda a Europa (BOFF, 2015, p.415).

Ensina o sacerdote jesuíta, Josafá Carlos de Siqueira, em sua obra *Ética e Meio Ambiente* (2002, p. 43-44), que para Francisco de Assis existe na natureza um laço de irmandade em todas as coisas. Cita ainda, as palavras de N. Agostini: *o santo de Assis é alguém capaz de colocar-se no meio das criaturas todas, nunca sobre elas ou acima delas.*

As concepções de São Francisco de Assis não se perderam no tempo. Durante a Eco-92, os participantes do terceiro Seminário Internacional “*Terra Mater*”, publicaram uma mensagem denominada “*A Ética nas estratégias globais*”, inspirada na *Carta de Gúbio*<sup>35</sup> (1982-1987) escrita na celebração do oitavo centenário do nascimento de Francisco de Assis. Nessa mensagem aparecem alguns princípios fundamentais, com destaque: 1 – Ao recuperar o seu lugar e seu papel dentro da criação, o homem chega também à verdadeira compreensão de si mesmo; 2 – reconhecendo-se a si mesmo criatura entre criaturas, o homem pode realizar um progresso autêntico do respeito da beleza e da integridade das coisas criadas; 3 – a ética do respeito pela natureza exige que se preste atenção e consideração moral ao bem de todas as criaturas. Ter poder sobre seres vivos não autoriza a fazer tudo o que cada um deseja nem significa que não haja limites morais para o exercício desse poder (SIQUEIRA, 2002, p. 44).

Eis aí o resultado prático de São Francisco de Assis, que viveu louvando a natureza, o sol a lua e os animais. Pregou a contemplação, a valorização dos animais e da natureza. Viveu na pobreza e alertou a humanidade para o respeito a outras formas de vida.

---

<sup>35</sup> “Por ocasião do 800º aniversário de São Francisco de Assis, aconteceu o Seminário Internacional “*Terra Mater*” (Mãe Terra), em Gubio, uma cidade bem conhecida como lugar de reconciliação e de paz franciscana”.

### 2.2.5 Pensamento filosófico ocidental: dualidade ontológica

Durante a Renascença<sup>36</sup>, várias áreas do conhecimento humano libertaram-se dos subterrâneos medievalistas com o propósito de incidir luz ao pensamento humanista, oposto à escolástica<sup>37</sup> (SINGER, 2010, p.288). O Novo Mundo havia sido descoberto, conduzindo a um potencial econômico sem precedentes. A filosofia de Aristóteles e de seus seguidores foi renovada, assim como Estoicos, os Epicuristas, os Atomistas e demais (MANNION, 2004, p. 66).

Nesta mesma direção, Capra (2006, p. 51) na obra *O Ponto de Mutação*, enfatiza que *a visão do mundo e o sistema de valores que estão na base de nossa cultura, e que têm de ser cuidadosamente reexaminados, foram formulados em suas linhas essenciais nos séculos XVI e XVII. Entre 1500 e 1700 houve uma mudança drástica na maneira como as pessoas descreviam o mundo e em todo o seu modo de pensar.*

O que representou essa nova mentalidade? Ora, essa nova mentalidade e a nova consciência do cosmo propiciaram à nossa civilização ocidental aqueles aspectos que são característicos da era moderna. Eles tornaram-se a base do paradigma que dominou a nossa cultura nos últimos trezentos anos.

É possível sustentar que antes de 1500, a visão do mundo dominante na Europa, assim como na maioria das outras civilizações, era orgânica. As pessoas viviam em comunidades pequenas e coesas, e vivenciavam a natureza em termos de relações orgânicas, caracterizadas pela interdependência dos fenômenos espirituais e materiais e pela subordinação das necessidades individuais às da comunidade. A estrutura científica dessa visão de mundo assentava em duas autoridades: Aristóteles e a Igreja (CAPRA, 2006, p.51).

O professor Mauro Grün (2011, p. 25) argumenta em sua obra *Ética e Educação Ambiental – a conexão necessária*, que as relações

---

<sup>36</sup> Renascimento, Renascença são os termos usados para identificar o período da História da Europa aproximadamente entre fins do século XIV e o fim do século XVII. É comumente aplicado à civilização europeia que se desenvolveu entre 1300 e 1650.

<sup>37</sup> Grosso modo, trata-se da escola de pensamento consagrada na alta Idade Média, caracterizada por conciliar a racionalidade filosófica com a doutrina religiosa. Tomás de Aquino é um de seus grandes representantes.

orgânicas foram substituídas pelo humanismo que representa a ponte na transição entre o mundo medieval e o moderno.

Impõe-se reconhecer, contudo, que *o surgimento do humanismo renascentista era, afinal, humanismo; e o significado desse termo nada tinha a ver com humanitarismo – a tendência de agir de modo humanitário* (SINGER, 2010, p.288).

Assim, a perspectiva medieval mudou radicalmente nos séculos XVI e XVII. A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converteu-se na metáfora dominante da era moderna (CAPRA, 2006, p.51).

Felipe (2003, p. 52) na obra *Por uma questão e princípios*, destaca que *para disfarçar sua condição e engrandecer-se, o homem do Renascimento escolhe os animais como contrarreferência, ou seja, como referência negativa em relação à qual tudo o que há em si recebe brilho e o fulgor da dignidade, princípio do qual os animais são excluídos até os nossos dias*.

Com isso, ensina Grün (2011, p. 25) que aquele humano colocado em posição de subserviência à Deus durante toda a Idade Média perde suas virtudes, já que agora:

é o próprio homem de *virtù*<sup>38</sup> que terá de escolher as ocasiões certas para transformar o curso dos acontecimentos, reorganizando a arte, política, religião e filosofia. Na literatura, surgem novos gêneros com ensaios biográficos e autobiográficos; na arte o rigor e o formalismo tornam-se regra, adquirindo o homem a capacidade estética plena de interferir na natureza; na política a criação dos Estados-Nações e, dentro deles, o surgimento e a consolidação de uma nova classe social – a burguesia; na religião o advento da Reforma olhada não como uma revolta contra os abusos do clero, mas contra uma severa insubmissão ao sumo pontífice e sua ordem hierárquica.

---

<sup>38</sup> O homem de *virtù* valoriza a capacidade de intervenção no mundo.

Segundo Carvalho (2013, p.47- 49) essa revolução nas concepções sobre o natural e a natureza são tão importantes quanto aquela promovida pelos gregos e suas cosmologias, pois *não se trata mais de ‘descortinar’ uma natureza ‘recém-descoberta’ (...) mas sim de superar a concepção greco-medieval de uma natureza há muito reconhecida, só que agora ‘desafinada’ em relação às novas exigências (...).*

Em particular, o século XV, que fortaleceu a burguesia e, conseqüentemente, deu fim à sociedade feudal, traria como efeito o surgimento de um mudo ideal, ou seja, um ‘mundo europeu’. Conforme ensina Carvalho (2013):

(...) todas as nossas concepções do mundo e sua natureza são na verdade formas europeias de se ver a realidade, pois foi a partir dos fatos históricos produzidos na Europa dos séculos XV e XVI que os vários lugares e sociedades, dispersos pelo planeta até então passaram a ser integrados numa espécie de espaço mundial único (...) A partir do século XVIII, com o advento da Revolução Industrial, essa nova sociedade (...) Na sociedade capitalista, o conhecimento não tem mais sentido de reconciliação do homem com o mundo, como pregava a Igreja (lembre-se que fomos expulsos do paraíso!), mas sim como um meio de controle da natureza, que daqui para frente vai ter que funcionar como uma espécie de ‘máquina perfeita’, já que não pode falhar (...) Por essa razão é que o período relativo à afirmação do capitalismo corresponde também àquilo que os historiadores chamam de Idade da Revolução Científica, ou apenas, Revolução Mecanicista (p. 50-51).

Ensina Severino (2009, p. 51) que no bojo de mudanças radicais no plano da infraestrutura econômica e social, ocorria também uma autêntica revolução cultural em todas as dimensões da vida humana, capitaneada por uma revolução epistemológica, responsável pelo projeto iluminista da modernidade, que está então se instaurando. Destaca que os pensadores da época começavam a praticar o conhecimento de forma autônoma, dispensando a interferência de forças transcendentais, tão presentes e relevantes para os pensadores medievais.

Ressalta, ainda, que “o racionalismo” epistemológico leva a filosofia moderna a defender a centralidade do mundo, como natureza física, e do homem, no interior da natureza. Trata-se de uma posição de firme cosmocentrismo e de antropocentrismo, tendências que levam um deslocamento de Deus do centro da realidade, questionando o teocentrismo medieval (SEVERINO, 2009, p. 52-53).

Em suma, é neste período que ocorrem transformações radicais, onde o paradigma organísmico cede lugar para o paradigma mecanicista e mercantilizado, vai redefinir o lugar ocupado pelos seres humanos no mundo (GRÜN, 2011, p. 29). Esse período teve a influência de alguns pensadores majoritários, como Nicolau Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626), Kepler (1571-1630), René Descartes (1596-1650) e Newton (1642-1727). As vozes dissonantes estavam representadas por Leonardo da Vinci (1452-1519), Giordano Bruno (1548-1600) e Michel de Montaigne (1533-1592).

Reconhecendo o papel crucial da ciência na concretização dessas importantes mudanças, os historiadores chamaram os séculos XVI e XVII de a Idade da Revolução Científica (CAPRA, 2006).

E quem começou a revolução científica? A seguinte passagem de Capra (2006) merece ser relatada por extenso:

A revolução científica começou com Nicolau Copérnico, que se opôs à concepção geocêntrica de Ptolomeu e da Bíblia, que tinha sido aceita como dogma por mais de mil anos. Depois de Copérnico, a Terra deixou de ser o centro do universo para tornar-se meramente um dos muitos planetas que circundam um astro secundário nas fronteiras da galáxia; e ao homem foi tirada sua orgulhosa posição de figura central da criação de Deus. Copérnico estava plenamente cômico de que sua teoria ofenderia profundamente a consciência religiosa de seu tempo; ele retardou sua publicação até 1543, ano de sua morte, e, mesmo assim, apresentou a concepção heliocêntrica como mera hipótese (p. 52).

É possível sustentar que a burguesia e a sociedade que então se constituía estimularam e/ou custearam esse novo saber. Não é difícil duvidar, de início, que o esforço foi apagar a imagem do passado, ou seja, a ideia greco-medieval do mundo, alterando significativamente o

conceito de natureza às exigências da época, que em seu conjunto constitui uma visão de mundo coerente e justificada (CARVALHO, 2013; GRÜN, 2011).

Nesse afã, com o abandono do paradigma organísmico e o surgimento de uma nova epistemologia, destacaremos alguns representantes desta complexa rede de inter-relações. Ressaltamos que fizemos apenas uma análise em relação as teorias de Copérnico, Galilei e Kepler no capítulo anterior. Neste sentido, para a dissertação, nos interessa agora tratar da lógica de Michel de Montaigne, Francis Bacon, Descartes que construíram um paradigma global, a nova racionalidade científica (SANTOS, 2011, p.60-62), bem como contrapor seus argumentos com o pensamento de Charles Darwin.

No que interessa ao trabalho, o renascimento resultou na continuidade da postura especista traduzida na *tradição judaica, na filosofia de Aristóteles, que acabou por afinar-se com os ideais do domínio romano, e o cristianismo, que as sintetiza, tem mantido nos seus textos oficiais a tese da superioridade dos seres humanos em relação aos seres das demais espécies vivas* (FELIPE, 2003, p.53).

Os textos oficiais enalteciam que *nada no mundo pode ser encontrado mais digno de admiração que o homem*. E mais, descreveram os seres humanos como *o centro da natureza, o meio do universo, o elo do mundo* (SINGER, 2010, p.289).

Como toda época, tal percepção apresentava vozes dissonantes contra este exacerbado antropocentrismo.

O autor de *Mona Lisa*, Leonardo da Vinci (1452- 1519), foi duramente criticado por ser preocupar com o sofrimento dos animais. O historiador Edward MacCurdy, citado no livro "*Jaulas Vazias*" de Tom Regan, afirma: "*a mera ideia de permitir o sofrimento desnecessário e, mais ainda, de matar, era abominável para ele*". Segundo os relatos verificados por Regan, Leonardo adotou uma dieta vegetariana na infância, por razões éticas (DA VINCI, apud REGAN, 2006, p. 27).

Já Giordano Bruno (1548-1600), influenciado pela nova astronomia de Copérnico, que abria a possibilidade da existência de outros planetas, alguns dos quais habitados, arriscou-se a afirmar que "homem não passa de uma formiga na presença do infinito". Acabou sendo queimado pela Santa Inquisição em 1600 por ter se recusado a se retratar de suas "heresias", pois sua teoria ameaça a concepção antropocêntrica-hierárquica sobre a qual a Igreja Católica assenta seu poder de tirania e crueldade durante séculos.



### 2.2.5.1 Michel de Montaigne, Francis Bacon e René Descartes

Michel de Montaigne (1533-1592) leitor assíduo de Sêneca e admirador incondicional dos *Opúsculos*<sup>39</sup> de Plutarco (CHAUÍ, 1991, p.X), é dele que parte a primeira crítica dentre os filósofos modernos contra a prática de atos cruéis contra os animais, em nome dos animais, e não no interesse e benefício econômico e moral dos humanos. (SINGER, 2010, p. 289; FELIPE, 2003, p. 53).

A professora do Departamento de Filosofia da UFMG Telma de Souza Birchall, dedicada à filosofia francesa dos séculos XVI e XVII, esclarece que os *Ensaíes*<sup>40</sup>, publicados em 1580<sup>41</sup>, são a única obra de Montaigne e marcaram a filosofia moderna. Destaca a autora, que Montaigne possuía alguns leitores ilustres: Descartes encontrou aí muito para formular sua famosa dúvida; Pascal pensa com o filósofo de Bordeaux a condição do homem, a incapacidade da razão humana de conhecer a verdade e o bem, e o trabalho das potências enganosas da imaginação e do costume; Rousseau retoma deles ideias sobre o bom selvagem e parâmetros para uma educação que amplie o espírito ao invés de sufocá-lo (BIRCHALL, 2006, p. 230).

O pensamento de Montaigne é múltiplo, mas cabe destacar o significado da razão nos *Ensaíes*. Na “Apologia”, a crítica da razão é desenvolvida não apenas do ponto de vista da fé, mas com os instrumentos da própria razão.

---

<sup>39</sup> Impresso ou livro pequeno, de poucas páginas.

<sup>40</sup> Os Ensaíes de Montaigne serão citados da seguinte forma: O número em romanos indica o livro; seguem-se, em arábicos, o número do capítulo e o número da página a partir da tradução brasileira de Rosemary Costhek Abílio, editora Martins Fontes. Depois da barra, indica-se a página na edição francesa de Pierre Villey, PUF, 1988. As letras A, B, C referem-se às três “camadas” do texto: A – edição de 1580; B – edição de 1588; C – adições posteriores a 1588, feitas no “manuscrito de Bordeaux”.

<sup>41</sup> Os *Ensaíes* são a única obra de Montaigne. Em 1580 são publicados os livros I e II. Em 1588, a nova edição ganha um terceiro livro e vários acréscimos são feitos aos dois primeiros. Em 1592, ele morre, deixando um exemplar da 5ª edição cheio de anotações (mais de 1000 acréscimos), e com a seguinte indicação: 6ª. Edição. Este é o chamado “exemplar de Bordeaux”, base para as edições atuais da obra.

Chamo sempre de razão essa aparência de raciocínio [*discours*] que cada um forja em si – essa razão por cuja condição pode haver cem raciocínios contrários em torno de um mesmo assunto, é um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as medidas; é preciso apenas a habilidade de saber dar-lhe contorno. (MONTAIGNE, *apud* BIRCHAL, 2006, p. 230).

A conclusão é que Montaigne compara a razão com um instrumento que toma diferentes formas, segundo aquilo de que se aproxima.

Como bem explica Birchal (2006, p.234), a filosofia tradicional considera o homem um animal racional, superior hierarquicamente por ser dotado de razão e livre arbítrio, considerando toda a criação para seu usufruto. Mas Montaigne, quando considera a situação do homem em relação aos outros seres que o cercam, vislumbra que o homem é vítima não apenas do engano, mas da presunção, ao se acreditar superior aos outros seres, ao considerar-se o centro do universo. Birchal (2006 p. 234) destaca algumas ideias de Montaigne quando compara homens e animais, o assim chamado “bestiário”. A conclusão, afirma, é que não há fundamento para arraigada opinião de que a consciência e o julgamento são apanágios exclusivos do ser humano.

Quem persuadiu de que essa dança admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas que giram tão altaneiramente sobre sua cabeça, os movimentos espantosos do mar infinito estejam aí para servi-lo? (...) (MONTAIGNE, *apud* BIRCHAL, 2006, p. 234)

A presunção é nossa doença natural e original. (...) É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se atribui as características divinas, que seleciona a si mesmo e se depara com a multidão das outras criaturas, divide em grupos de animais seus confrades e companheiros e distribui-lhes a porção de faculdades e de forças que bem lhe parece. Como conhece ele, por obra da inteligência, os movimentos internos e secretos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós

conclui sobre a estupidez que lhes atribui?  
(MONTAIGNE, *apud* BIRCHAL, 2006, p. 235).

Nesta última citação, Birchal (2006, p. 235) tece uma profunda reflexão, ao relatar que como não temos acesso à interioridade dos animais, ao conhecimento das essências – e aqui se introduz fortemente o ceticismo –, só nossa vaidade nos faz julgar que suas ações, tão complexas, são fruto apenas de uma “inclinação natural” (instinto, diríamos nós), sem consciência e sem intenção. E arremata: *Se nos despirmos da presunção, poderemos ensaiar uma outra visão, uma outra interpretação dos animais.*

A bióloga Márcia Mocellin Raymundo (2010, p. 45), no artigo *História da Ética Animal*, esclarece que *Michel Montaigne é um dos pensadores clássicos que parece compreender a interdependência existente entre as espécies*, ou seja, o ser humano ser uma espécie a mais nessa intrincada cadeia que envolve todos os seres vivos. Destaca, que conforme Montaigne *não estamos acima nem abaixo dos demais seres e que tudo o que existe sob os céus está sujeito à mesma lei e às mesmas condições.*

Birchal (2006) afirma que o “bestiário” desordena os degraus, confunde as ordens, num duplo movimento:

1 – os animais se aproximam do homem: com inúmeros exemplos recolhidos dos antigos, Montaigne mostra que, com maior verossimilhança, poderíamos interpretar certas ações dos animais como inteligentes, fruto do raciocínio e de intenção. Um dos mais interessantes é o exemplo da raposa que, antes de atravessar um rio com a superfície congelada, cola o ouvido no gelo e, dependendo do caso, atravessa ou não. Nada nos autoriza a dizer que ela não desenvolva o seguinte silogismo: “O que faz barulho se move; o que se move não está congelado; o que não está congelado é líquido e que é líquido arregaça com o peso (...)” (II, 12, 193/460A). Além disso, não há porque, se olharmos a natureza, destituir os animais de linguagem e comunicação, de governo, de técnicas, de religião, de amizade, da capacidade de conceber e imaginar, da aprendizagem e de

várias virtudes (e mesmo de perversões) tidas como humanas; (p. 236).

2 – o homem se aproxima dos animais: na medida que recorre, como aqueles, a formas de linguagem não articulada, à linguagem do corpo e do olhar; na medida em que se deixa mais facilmente até que os animais, dominar por homem (ver II, 12, 194-195/461), na medida em que pode viver sem artifícios, sem roupas, a exemplo de certos povos indígenas e das mulheres civilizadas que, mesmo no frio, suportam imensos decotes (p. 236).

E neste mesmo sentido, destaca Dias (2000, p. 13) que Montaigne não podia ver matar um frango sem que lhe fosse desagradável, nem poder ouvir uma lebre gemer nos dentes dos cães; que jamais pôde ver perseguirem e matarem um inocente animal sem defesa, do qual nada temos a recear, como é o caso da caça ao veado, o qual, quando sem fôlego, sem forças e sem mais possibilidade de fuga, rende-se, como que implorando nosso perdão e, com lágrimas nos olhos, gemendo, ensanguentado, pede mercê.

É sensato argumentar, esclarece Dias (2000, p.14), que Montaigne dizia que aos homens devemos justiça, mas aos animais devemos solicitude e benevolência. Para ele a falha que temos em nos comunicar com os animais tanto pode ser atribuída a nós, humanos, como aos animais.

É a partir desta opção, destaca Birchall (2006, p. 236) que o “bestiário” é uma subversão da ideia de natureza como hierarquia e, em consequência, também uma subversão da ideia do homem como “animal racional” e de sua localização na escada dos seres. Tal asserção pressupõe, segundo Montaigne que *há mais diferença entre um homem e outro homem que entre um animal e um homem* (MONTAIGNE, apud BIRCHALL, 2006, p. 236).

Por derradeiro, ensina Birchall (2006, p. 237) como é comum acontecer no texto montaigniano, as questões se recolocam por novos ângulos e problemas que parecem esgotados ou resolvidos retomam-se infinitamente. Montaigne não pretende estabelecer a inferioridade do homem em relação aos animais, e muito menos afirmar a animalidade do homem contra a sua racionalidade. Não se substitui uma definição do homem por outra; o que se mostra impossível, justamente, é definir o

termo “racional” e, em oposição a ele, definir os termos “instintivo”, “animal” ou “natural”.

É o século XVII europeu que constitui a verdadeira virada no movimento progressivo de apropriação da natureza pela espécie humana. Um dos primeiros autores a traçar o programa científico-político deste novo projeto de sociedade foi o chanceler inglês Sir Francis Bacon (OST, 1995, p.36).

Pretendemos, a partir da análise da teoria de Bacon, mostrar um ambicioso plano para reformar o conhecimento, típico daqueles que se libertaram das amarras medievais. Pretendemos trazer à baila as principais ideias de Bacon, apoiada na obra *Novum Organum*, lançada seis anos antes de sua morte, ou seja, em 1620.

Nascido em Londres, em pleno século XVI, e de família política ligada à corte real da Inglaterra, no reinado da Rainha Elizabeth I, Bacon recebeu educação austera de fundo religioso, com influência calvinista<sup>42</sup> e mentalidade puritana herdada dos pais. Na vida adulta exerceu várias atividades (político, filósofo e ensaísta), foi um componente importante na virada epistemológica que leva ao mundo mecânico e à ética antropocêntrica, como uma espécie de ideólogo desse novo “mundo máquina” e de sua “natureza mecânica”, sendo, inclusive, visto como um profeta, um arauto da ciência moderna (GRÜN, 2011, p. 31; SEVERINO, 2009, p. 53).

Como registra Japiassu (apud SEVERINO, 2009, p. 53) Bacon é libertador da ciência moderna pois foi *o primeiro a propor um método susceptível de libertar o pensamento da esterilidade dos métodos escolásticos de pensar e a indicar as razões reais pelas quais devemos conhecer: dominar a Natureza pelo saber, a fim de converter nosso conhecimento em algo útil e proveitoso para a vida dos homens.*

Bacon foi o primeiro a formular uma teoria clara do procedimento indutivo — realizar experimentos e extrair deles conclusões gerais, a serem testadas por novos experimentos —, e tornou-se extremamente influente ao defender com vigor o novo método. Atacou frontalmente as escolas tradicionais de pensamento e

---

<sup>42</sup> João Calvino (1509-1564) era um teólogo francês e um humanista que se juntou ao grupo da Reforma. Enfatizou a experiência espiritual individual e reiterou que tudo o que você precisa saber pode ser encontrado nas Escrituras, acreditava em uma interpretação literal da Bíblia.

desenvolveu uma verdadeira paixão pela experimentação científica (CAPRA, 2006, p. 53).

Esclarece Menna (2014, p. 09-15), que entre os livros mais conhecidos de Bacon estão *A Nova Atlântida*, *A Sabedoria dos Antigos*, *O Progresso do Conhecimento* e, é claro, o *Novum Organum*. Além dessas obras, Bacon escreveu uma considerável quantidade de opúsculos<sup>43</sup>, ensaios e textos breves.

*Novum Organum*<sup>44</sup> é o livro pelo qual Bacon é identificado, pois apresenta de forma mais orgânica a concepção baconiana sobre a teoria e o método da ciência. Teve como objetivo opor-se e substituir o *Organom* de Aristóteles e a escolástica. E *Novum* para destacar que o apresenta em oposição aos velhos tratados lógicos daqueles (MENNA, 2014, p.11).

Segundo Ferreira (2014, p. 58) Bacon combatia o método aristotélico por acreditar que era insuficiente para conhecer, e quanto a escolástica, por julgar que era inútil a vida prática. Afirma que Bacon (...) *separa e distingue a teologia da filosofia e estas da ciência, para introduzir e sustentar que a filosofia, por vezes, defrontava-se com um adversário molesto e difícil na superstição e no zelo cego e descomedido da religião.*

Na mesma esteira, ensina Severino (2009, p.55) que a proposta baconiana de reformulação de todo o processo do conhecimento humano encontra-se presente em todos os seus textos, mas, sem dúvida, o *Novum Organum* é seu escrito central de sua apresentação sistemática. Composto sob a forma de aforismos, tece considerações sobre a condição dos saberes até então vigentes, expõe as falhas da tradição, aponta os remédios para sanar os erros e apresenta as novas exigências e os novos procedimentos para bem conduzir a razão na investigação dos fenômenos naturais e assim chegar à verdadeira ciência.

Cabe ressaltar que para os estudiosos o "espírito baconiano" mudou profundamente a natureza e o objetivo da investigação científica. Como na Antiguidade, os objetivos da ciência tinham sido a sabedoria, a

---

<sup>43</sup> Opúsculo significa folheto; texto impresso que contém poucas páginas.

<sup>44</sup> O título da obra pode ser traduzido como "novo instrumento de conhecimento". Trata-se de sua obra, considerada mais representativa de sua filosofia. É, de fato, a mais conhecida e divulgada. Encontra-se, em nosso meio, fazendo parte do volume da Coleção Os Pensadores (Editora Abril Cultural, 1979, 2ª ed.).

compreensão da ordem natural e a vida em harmonia com ela. Destaca Capra (2006):

A ciência era realizada "para maior glória de Deus" ou, como diziam os chineses, para "acompanhar a ordem natural" e "fluir na corrente do tao"<sup>4</sup>. Esses eram propósitos yin, ou integrativos; a atitude básica dos cientistas era ecológica, como diríamos na linguagem de hoje. No século XVII, essa atitude inverteu-se totalmente; passou de yin para yang, da integração para a auto-afirmação. A partir de Bacon, o objetivo da ciência passou a ser aquele conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza e, hoje, ciência e tecnologia buscam, sobretudo fins profundamente antiecológicos (p. 53).

O *Novum Organum* opõe a incerteza da razão entregue a si mesma à certeza da experiência ordenada. Nesta obra expõe a virtude e as consequências das coisas desveladas, para verdade quer revelar. O núcleo, o eixo central é o instrumento para descobrir e justificar o conhecimento (FERREIRA, 2014, p. 58; MENNA, 2014, p. 11).

Gordilho (2008, p.24) afirma que Bacon rejeita todo tipo de visão “*encantada da natureza*”, em favor de uma investigação científica livre de todos os preconceitos, que passa a ser vista como única forma de se alcançar o verdadeiro conhecimento. O projeto baconiano era o de converter a natureza (orgânica) na *Nova Atlântida*<sup>45</sup>, que somente a razão podia capacitar e controlar a natureza.

Ost (1995, p. 37) faz uma bela síntese da *Nova Atlântida*, que embora seja um relato meramente utópico, revela com perfeição os objetivos de Bacon, que se reduz ao seguinte:

No final de uma longa deambulação marítima, os viajantes chegam acidentalmente a uma ilha desconhecida. Convidados a pisar terra, serão gradualmente iniciados nos segredos da

---

<sup>45</sup> A Nova Atlântida é obra póstuma. De certo modo, era a Nova Jerusalém, o reino do céu sobre a terra para resgatar os seres humanos de sua condição original (de queda).

organização que lhes assegura a ordem e prosperidade. São as descobertas dos sábios da Casa de Salomão, que se consagram ao «estudo de toda a Criação», que explicam este êxito. Pela sua boca se exprime o programa de Bacon e, mais generalizadamente, de toda a modernidade: O objetivo da nossa instituição é a descoberta das causas e o conhecimento da natureza íntima das forças primordiais e dos princípios das coisas, com vista a alargar os limites do império do homem sobre toda a natureza e a executar tudo o que lhe é possível (BACON, apud OST, 1995, 37).

Segundo Ost (1995) Bacon entendia que o Estado moderno deve ser concebido como uma república científica, onde o poder é exercido pela associação dos sábios filantropos, cujo objetivo é o de chegar a um domínio integral da natureza, com vista a melhorar a sorte do gênero humano. Diz :

O programa assim delineado é bem o da tecnociência moderna: conhecimento e domínio do Universo. Num primeiro tempo trata-se de compreender, penetrando o segredo das causas e dos princípios; em seguida imita-se a natureza; algum tempo depois aperfeiçoa-se a natureza; depois chegará o momento em que ela é transformada; por fim cria-se o artifício, o autômato, a supranatureza. (...)

Mas nossos viajantes ainda não viram tudo: eis que são conduzidos aos locais de criação de animais, onde são praticadas diversas experiências anatômicas e medicinais (...) Conseguimos por vezes, por meio da arte, dar-lhes uma dimensão maior e sobretudo mais alta do que a que tem normalmente, e, por vezes também, interrompendo o crescimento dos animais reduzimo-los a uma dimensão extremamente pequena, criando assim espécies anãs. Tornamos uns mais fecundos face ao que são naturalmente, e outros menos fecundos ou mesmo completamente estéreis. Sabemos produzir as variedades mais singulares na cor, forma, no temperamento, na



atividade [...]. Podemos dizer com exatidão que, combinando tais espécies de matéria e por tal processo, produziremos tal espécie de animal (p. 36-38).

Reveladora é a afirmação que o conhecimento filosófico tem por finalidade servir o homem, dar-lhe poder sobre a natureza e restabelecer o que chamou de *Imperium Hominis*, isto é, o império humano (CARVALHO, 2013, p.56). Como diz Bacon (apud SANTOS, 2011, p.62) a ciência fará da pessoa humana *o senhor e o possuidor da natureza*.

A natureza para Bacon tinha que ser “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir” e “escravizada”. Devia ser "reduzida à obediência", e o objetivo do cientista era "extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos” (apud CAPRA, 2006, p. 54). Isso porque “*o homem é agente e intérprete da natureza*”, conforme prescreve Bacon no *Livro I, Aforismo I* (2014, p. 47)

Impõe-se reconhecer, diz Severino (2009, p. 53) que *Bacon chega a delinear as diretrizes básicas da experiência e do raciocínio indutivo. Mas, além disso, Bacon intui a importância que a técnica, como capacidade de intervenção do homem sobre a natureza, vai assumir na civilização ocidental, explicitando com muita força a íntima relação entre o saber e o poder.*

Para Felipe (2014, p. 53) Bacon propunha que *a ciência fosse o domínio racional do homem sobre a natureza, para melhor aproveitá-la e explorá-la. Tudo o que nela existe pode, no seu entender, ser conhecido, se procedermos à anotação rigorosa dos detalhes que compõem cada um de seus eventos. E mais, ao final de uma exaustiva tabulação dos dados, podemos tirar conclusões sobre os processos que constituem os fenômenos naturais, em todas áreas do saber.*

No prefácio de seu *Novum Organum*, Bacon (2014, p. 42) afirma que “*a mente (...) deve ser guiada passo a passo, como se todo o processo fosse feito como por uma máquina*”. Assim, segundo Dias (2000, p. 43) Bacon defende a teoria de indução, cuja ideia é a de que *a experimentação escriturada é o mais importante ponto de partida para a ciência e para a constituição da tábua de investigação* (núcleo de todo método baconiano). E mais, Bacon, infelizmente, defendeu com afinco a atitude experimentalista em face dos animais, pois descoberto o objetivo da ciência, dentre eles o de dominar a natureza, deve-se não apenas

buscar uma quantidade muito maior de experimentos, mas preparar uma história natural e experimental.

Afirma Bacon (2014) que a natureza deveria ser dividida em partes, conforme sua própria explicação no Aforismo “L”:

O intelecto humano, por sua própria natureza, tende ao abstrato, e aquilo que flui, permanente lhe parece. Mas é melhor dividir em partes a natureza que traduzi-la em abstrações. Assim procedeu a escola de Demócrito, que mais que as outras penetrou os segredos da natureza. O que deve ser sobretudo considerado é a matéria, os seus esquematismos, os metaesquematismos, o ato puro, e a lei do ato, que é o movimento. As formas são simples ficções do espírito humano, a não ser que designemos por formas as próprias leis do ato (p. 58).

Pois bem. Bacon, com esse aforismo, defende uma atitude experimentalista em face dos da filosofia e, diante da dominação e manipulação da natureza, por extensão, aos animais. É que revela no Aforismo “L”:

Na verdade, os sentidos, por si mesmos, são algo débil e enganador, nem mesmo os instrumentos destinados a ampliá-los e aguçá-los são de grande valia. E toda verdadeira interpretação da natureza se cumpre com instâncias e experimentos oportunos e adequados, onde os sentidos julgam somente o experimento e o experimento julga a natureza e a própria coisa (p. 59).

Embora Bacon, compreendesse, em seus aforismos, o valor da compreensão do universo e, fundamentalmente, traçado a base para o afastamento dos assuntos teológicos entrelaçados com as ciências, determina a permanência e identificação de que os animais não têm alma e, como tal, somente prestam a existir em razão do ser humano.

Vejamos, então, o Aforismo XXVII:

(...) Assim, quantos sejam os consensos nos corpos inanimados outros tantos poderão ser os sentidos nos corpos dos animais, desde que para

isso haja espaço no corpo animado, suficiente para o espírito animal em um membro adequadamente ordenado como um órgão idôneo. E, ainda, tantos sejam os sentidos dos animais quantos serão, sem dúvida, os movimentos em um corpo inanimado, desprovido do espírito animal. Mas é necessário que os movimentos nos corpos inanimados sejam em muito maior número que os dos sentidos nos corpos animados, em vista da pequenez dos órgãos dos sentidos. E disso há um exemplo bastante manifesto nas dores. Pois, existindo muitos gêneros de dores nos animais e, por assim dizer, distintos caracteres delas (uma é a dor da queimadura, outra a do frio intenso, outra a de uma pontada, outra a de uma distensão e outras do mesmo tipo), é absolutamente certo que todas ocorram em corpos inanimados, em relação ao movimento. E o caso, por exemplo, da madeira e da pedra, quando queimadas, ou quando contraídas pelo gelo, ou quando furadas, ou quando partidas, ou quando dobradas, ou quando golpeadas, e assim por diante; embora não haja sensação, devido à ausência do espírito animal (BACON, 2014, P. 152).

Neste sentido, fica claro que Bacon defende uma atitude experimentalista em face dos animais e a necessidade de uma filosofia de dominação e manipulação da natureza. Bacon terminou seus dias trabalhando da maneira como sempre recomendou: pesquisando experimentalmente, mas não chegou a descobrir qualquer coisa no domínio dos fenômenos naturais (DIAS, 2000).

O programa traçado por Bacon será realizado para além de todas as expectativas; não há uma única das suas antecipações que não se tenha realizado em três séculos e meio de tecnociência (OST, 1995, p. 39).

Por derradeiro, o antigo conceito da Terra como mãe nutriente foi radicalmente transformado nos escritos de Bacon e desapareceu por completo quando a revolução científica tratou de substituir a concepção orgânica da natureza pela metáfora do mundo como máquina. Essa mudança, que viria a ser de suprema importância para o

desenvolvimento subsequente da civilização ocidental, foi iniciada e completada por Descartes (CAPRA, 2006, p. 54).

Rosenfield (2008, p. 5) ao retratar a vida e obra de René Descartes, destaca que o filósofo nasceu em *La Haye*, em 31 de março de 1596. Órfão com um ano de idade, de saúde frágil, passou a maior parte de sua infância em sua cidade natal. Com onze anos foi enviado pra o colégio jesuíta de La Flèche, de onde saiu em 1615, para conhecer o mundo. Este colégio, na época, era reputado como um dos melhores da França. Porém, sua inquietude o impulsionou para fora da academia. No seu entender, esta não ensinava propriamente a verdade das coisas, mas se contentava com a repetição dos ensinamentos dos antigos, principalmente de sua recepção no transcurso da Idade Média. Afirma o biógrafo que *é curioso que um dos pensadores que mais marca o pensamento ocidental tenha feito carreira à margem da universidade.*

Ainda segundo o biógrafo Rosenfield, Descartes preocupava-se com muitos campos do conhecimento: da filosofia propriamente dita à medicina, passando pela matemática, pela física, pela música, pela moral e pela teologia (não esqueçamos que, na época, a filosofia era uma atividade que abarcava esses diferentes tipos de conhecimento, na verdade questões de princípios, das condições do conhecimento).

Além disso, sendo contemporâneo de Bacon, desafeto de Hobbes, oposto aos princípios de Francisco e de Montaigne, introduz no século XVIII a “teoria do animal máquina”, ou seja, aquele que definiria os animais como autômatos o que demarcaria as bases do pensamento moderno ou, para alguns autores, o fundador da própria filosofia moderna (CAPRA, 1996, p. 35).

Relata Ost (1995, p. 39) que em novembro de 1633 Descartes fica bastante incomodado, pois acabara de terminar o seu *Traité du Monde (Tratado do Mundo)*<sup>46</sup>, onde expunha as suas principais opções astronômicas, quando toma conhecimento da condenação de Galileu, cujos os pontos de vista ele compartilha. Diz Descartes (2008) na Sexta parte do *Discurso do Método*:

Ora, faz agora três anos que eu chegava ao final do tratado que contém todas essas coisas, e começava a revê-lo a fim de passa-lo às mãos de um impressor, quando soube que pessoas, a quem respeito e cuja autoridade não se impõe menos

---

<sup>46</sup> Uma obra de física na qual aborda a sua tese sobre o heliocentrismo.

sobre minhas ações do que minha própria razão sobre meus pensamentos, haviam desaprovado uma opinião física, publicada pouco antes por um outro, da qual não digo que partilhasse, mas sim que nada observara nela, antes de sua censura, que pudesse imaginar ser prejudicial nem à religião nem ao Estado, nem portanto, que me impedisse de escrevê-lo se a razão me persuadissem a tanto, e que isso me fez temer descobrissem igualmente alguma entre as minhas (...) (p. 100).

E como se tratava de um “discurso do método” a sua preocupação central residia no como conhecemos, no como podemos ter acesso a ideias verdadeiras, que fossem imunes ao erro, quando perseguidas segundo um procedimento metódico, sistemático (ROSENFELD, 2008). Por isso toda a preocupação com a censura imposta a Galileu.

Para Ferreira (2014, p. 60) Descartes teria sido o primeiro a extrair todas as implicações filosóficas e existenciais da revolução científica, pois coloca-se contrário aos métodos de conhecimento de sua época, assegurando ao homem a certeza da sua existência.

A sua principal obra *Discurso sobre o método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*, foi publicada no século XVII, no ano de 1637, que nas palavras de Boff (2015) além de impactar as ideias do Ocidente, influenciam decididamente nossa relação com a natureza. As consequências desses desdobramentos, que serão posteriormente analisadas, fez com que “perdêssemos” a possibilidade de pensar historicamente e colocou o homem europeu e branco na posição de Dono e Senhor da natureza.

E o pior aconteceu. Nas palavras de Capra (2006), René Descartes criou o método do pensamento analítico, que consiste em quebrar fenômenos complexos em pedaços a fim de compreender o comportamento do todo a partir das propriedades das suas partes, ou seja:

Descartes baseou toda a sua concepção da natureza nessa divisão fundamental entre dois domínios separados e independentes: o da mente, ou *res cogitans*, a "coisa pensante", e o da matéria, ou *res extensa*, a coisa extensa". Mente e matéria eram criações de Deus, que representava o ponto de referência comum a ambas e era a fonte da ordem natural exata e da luz da razão que

habilitava a mente humana a reconhecer essa ordem. Para Descartes, a existência de Deus era essencial à sua filosofia científica, mas, em séculos subsequentes, os cientistas omitiram qualquer referência explícita a Deus e desenvolveram suas teorias de acordo com a divisão cartesiana, as ciências humanas concentrando-se na *res cogitans* e as naturais, na *res extensa* (p. 57).

Tal asserção consagrou a ideia de que um dos passos mais importantes para o conhecimento é a divisão do objeto a ser conhecido em tantas partes quantas forem possíveis e, através do estudo e da observação detalhada de cada uma dessas partes, provar todas as hipóteses previamente formuladas (CARVALHO, 2013, p. 57).

Com isso, com Descartes, a oposição homem-natureza, espírito-matéria, sujeito-objeto se tornará o centro do pensamento moderno e contemporâneo. No referido livro, *Discurso sobre o método*, chega a uma fórmula que, adiante no tempo, seria a principal referência para as ciências, tendo incalculável impacto sobre o comportamento do Homem e a saúde do planeta (QUEIROZ, 2013, p. 62).

Boaventura de Souza Santos (2011, p.68) na obra *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, assevera: (...) *Descartes vai inequivocamente das ideias para as coisas e não das coisas para as ideias e estabelece a prioridade da metafísica enquanto fundamento último da ciência.*

Segundo Porto-Gonçalves (2016), tal concepção pressupõe que René Descartes entendia que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida e que:

(...) em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma Filosofia prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres [trata-se das diversas técnicas artesanais] de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são adequados, e, assim, tornar-nos como que senhores e possuidores da natureza (p. 33).

Parece evidente que essa forma de pensar marcará definitivamente a modernidade. De um lado, pelo caráter pragmático que o conhecimento adquire. Por outro, o antropocentrismo, isto é, o homem passa a ser visto como o centro do mundo; o sujeito em oposição ao objeto, à natureza. O homem, instrumentalizado pelo método científico, pode penetrar os mistérios da natureza e, assim, torna-se “senhor possuidor da natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2016, p. 33).

Por isso, Descartes enaltece a razão, o bom senso para caracterizá-lo como a coisa mais bem distribuída do mundo. Diz: *o bom senso é coisa mais bem repartida deste mundo, porque cada um de nós pensa ser dele tão bem provido, que mesmo aqueles que são mais difíceis de se contentar com qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que o que tem* (apud FERREIRA, 2014, p.61).

Grün (2009, p. 72) relata que Descartes presta especial atenção às ciências naturais. O trecho destacado acima, como dito, primordialmente antropocêntrico, tem a obrigação de provar aos outros o que sua ciência tem para oferecer à espécie humana.

O filósofo e matemático Descartes chega a uma receita que, muito mais que modificar a pesquisa, modifica tudo o que compreende o conhecimento. Queiroz (2013) afirma que hoje, toda a forma de trabalho científico “relevante” fundamenta-se, invariavelmente, nesses quatro princípios arquetetados por Descartes:

O PRIMEIRO refere-se à eterna dúvida e desconfiança que se deve ter sobre todos os assuntos. Tudo pode e deve ser mensurável e quantificado para se apresentar como fato. Os números são os únicos capazes de nos traduzir as informações do mundo real. Os dados são, para ele, a legenda precisa da realidade.

Para Descartes, a única certeza era expressa em sua máxima, a observação mais famosa na filosofia: “*cogito, ergo sum*” (penso, logo existo). Não há meios de saber qualquer coisa com certeza. Exceto uma coisa, não importa quanto eu possa estar enganado em minhas ideias sobre mim mesmo e sobre o mundo, há apenas uma coisa que não se pode negar: estou pensando e apenas isso prova a mim mesmo minha existência;

Em seu SEGUNDO dogma, o filósofo indica que se divida por assuntos um problema, postas cada qual destas partes em sua área de competência, para que sejam analisadas em separado, maximizando eficiência da pesquisa. Nisso, ele vagamente idealiza os setores da ciência, as várias disciplinas que, compartimentadas pela mesma orientação cartesiana, compõem a ciência atual; O TERCEIRO preceito está ligado à noção de construção do conhecimento por etapas, partindo da compreensão das informações, mas básicas para ascender, bem munido de dados preliminares, a patamares cada vez mais elevados em suas indagações; O QUARTO refere-se ao acúmulo de informação para a unificação do conhecimento, que legitimará os resultados, sendo verificados os meios com os quais se chegou ao objetivo, dando espaço, então, para a análise da verossimilhança por quem quer que cheque a ter contato com a pesquisa (p. 64).

Considerando os quatro princípios de Descartes, os recursos retóricos, a metafísica e até a moral e a ética ficam sujeitos a um segundo plano, quando matematicamente ficam em suspenso, como um problema sem solução (QUEIROZ, 2013, p. 65). Agora a racionalidade mecanicista tem seus maiores impulsos, e a “fé cega” da religiosidade medieval foi substituída pela “fé” na ciência e na razão (CARVALHO, 2013, p.56).

Compreende Carvalho (2013, p. 58) que para Descartes o ideal de toda a ciência seria o de formular uma descrição objetiva da natureza. Descrição, segundo o autor, possível de ser realizada, uma vez que a natureza “nada mais é do que uma máquina perfeita submetida à leis mecânicas exatas”.

Na mesma esteira, ressalta Pelizzoli (2004, p. 18-19) que na filosofia de Descartes, o corpo é separado da alma, o ser humano é separado da natureza, o sujeito do objeto (*res cogitans* em oposição a *res extensa*); temos aí o homem visto como uma máquina, o universo visto como um relógio, com partes justapostas (...) O ser humano, para ele, é essencialmente um ser racional (e dotado de alma), isolado e dominador de objetos de conhecimento (...); impera o método reducionista que só aceita o que se ajusta à razão “cartesiana”.



O método cartesiano virou sinônimo de método científico, a tal ponto que ainda hoje dificilmente se reconhecerá como sendo ciência qualquer procedimento que não obedeça à sua receita de separação, hierarquização de fatos, dedução e comprovação de hipóteses.

E quais as consequências para os animais com a postura de Descartes?

Apesar de ser um pensador caracteristicamente moderno e pai da filosofia e da geometria analítica, de onde se origina boa parte da matemática moderna, a consequência é a mais bizarra e dolorosa para os animais.

Ensina Francione (2013, p. 190) que para o filósofo René Descartes *os animais não passam de autômatos, ou robôs, criados por Deus. Segundo ele, os animais não têm alma, que é necessária para a consciência, portanto não têm mente e não podem experimentar dor, prazer ou qualquer outra sensação ou emoção. Descartes concluiu que os animais não têm consciência porque não usam linguagem de sinais ou verbal.*

Descartes considera que a natureza dos animais é mecânica e afirma que estes, destituídos de alma, também o são de razão, linguagem pensamento e consciência. Como autômatos, os animais reagem a estímulos exteriores, mas não têm a menor consciência de tais estímulos, nem sofrem qualquer desconforto com a agudeza, a aspereza ou a maciez do contato (FELIPE, 2014, p. 53).

É o nadir absoluto para os animais. Assim, na filosofia de Descartes, a doutrina cristã de que os animais não possuem alma imortal tem a extraordinária consequência de levar à negação de que eles tenham consciência (SINGER, 2010, p. 291).

Embora faça essa analogia de serem autômatos, também afirma que não possuem dor nem prazer e, pior, quando queimados com um ferro em brasa ou cortados com uma faca seus gemidos e gritos são mais como o atrito sobre uma corda, nada mais, do que por suas intrincadas investigações sobre a presença de faculdades mentais (pensamento, consciência, linguagem) (FELIPE, 2003, p. 54).

Os argumentos racionalistas defendidos por Descartes o conduzirão à constatação de que sendo máquinas, os movimentos e a vida desses animais eram decorrentes das faculdades as quais ele denomina ‘alma sensitiva’. E, além disso, que os animais possuíam “espíritos” distribuídos nos músculos, que faziam com que eles se movimentassem sem que a vontade os conduzisse. A ideia de alma, é determinante da distinção entre os seres humanos e as demais criaturas,

em razão desta alma imortal e desta consciência imaterial (RAYMUNDO, 2010).

Parece evidente, mas o argumento da teoria de Descartes levará ao extremo as ideias antropocêntricas. O postulado que os animais são destituídos de qualquer dimensão espiritual, e embora dotados de visão, audição e tato; que são insensíveis à dor, incapazes de pensamento e consciência em si, é a senha para afirmar que os animais são destituídos de espiritualidade, pois mesmo os deficientes mentais, as crianças e os surdos-mudos são capazes de estabelecer símbolos através dos quais conseguem se fazer compreender, enquanto o papagaio, embora tenha a capacidade de falar, não consegue formular qualquer tipo de pensamento (GORDILHO, 2008, p. 25).

Seguindo a sua cartilha que os animais se assemelhavam às máquinas, por não sentirem dor, serem desprovidos de alma e, por isso, não fazia sentido levar em conta a sua existência (FERREIRA, 2014, p. 64), sua doutrina foi de fundamental importância para a prática da experimentação em animais vivos em sua época na Europa. Segundo Singer (2010):

Como à época não havia anestésicos, esses experimentos devem ter feito os animais se comportar de tal modo que a maioria de nós interpretaria como manifestações de dor intensa. A teoria de Descartes permitia aos experimentadores que desconsiderassem quaisquer escrúpulos nessas circunstâncias. O seguinte testemunho de um desses experimentadores, que trabalhava no seminário jansenista<sup>47</sup> de Port-Royal, no final do século XVII, deixa clara a conveniência da teoria de Descartes:

Batiam nos cães com perfeita indiferença e zombavam dos que sentiam pena das criaturas como se elas sentissem dor. Diziam que os animais eram relógios; que os gritos que emitiam quando golpeados não passavam do ruído provocado por alguma molinha que haviam acionado; que o corpo, como um todo, não tinha

---

<sup>47</sup> O jansenismo foi uma doutrina religiosa inspirada nas ideias de um bispo de Ypres, Cornelius Jansen. Se desenvolveu principalmente na França e na Bélgica, nos séculos XVII e XVIII, no seio da Igreja Católica e cujas teorias acabaram por ser consideradas heréticas pela mesma, desde 16 de outubro 1656.

sensibilidade. Pregavam as quatro patas dos pobres animais em tábuas para praticar a vivissecção e observar a circulação do sangue, tema que motivo de muitas discussões (p. 292).

Felipe (2014, p. 54) relata que Descartes ao realizar o corte no abdômen de cães vivos, sem anestesia, considerava que os sons que produzem se parecem com choro, gemido ou grito de dor de humanos, mas não da mesma natureza. Na verdade, Descartes considerava *semelhantes à fricção dos pelos da cauda do cavalo no metal das cordas de um violino: produziam sons graves e agudos, mas, como os animais não têm linguagem, esses sons nada querem dizer, não expressam nem prazer, nem dor.*

É a partir dessa opção, que Singer (apud FELIPE, 2003, p. 57) considera que Descartes têm imensa responsabilidade pela cultura especista que caracteriza a relação dos homens com os animais.

### **2.2.6 As vozes dissidentes do tratamento humanitário dos animais: Jeremy Bentham, Humphrey Primatt, Charles Darwin, Peter Singer, Tom Regan e Gary Francioni**

O surgimento do Humanismo Renascentista, a Revolução Científica, a Reforma Protestante e o Contratualismo são eventos fundamentais na edificação do paradigma humanista nos séculos XVI e XVII. Com raras exceções poucos ousaram em destronar o modelo antropocentrismo-hierárquico. Todavia, no século XVIII, outras fontes surgem para contrapor a hegemonia do modelo antropocentrismo, surgindo *os primeiros protestos contra as condições deploráveis a que os animais estavam submetidos, seguidos das publicações de trabalhos denunciando essas agruras* (GORDILHO, 2008, p. 61).

Jeremy Bentham, Advogado e Filósofo, segundo Gary Francione (2013, p. 53) foi o responsável pela incorporação do princípio do tratamento humanitário aos animais.

Bentham é também conhecido como fundador da escola reformista-utilitarista de filosofia moral, que incorporou a base essencial da igualdade moral em seu sistema de ética através da fórmula “Cada um conta como um e ninguém com mais de um”, em outras palavras, os interesses de cada ser afetado por uma ação devem ser levados em conta

e receber o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser (SINGER, 2010, p. 9).

Embora muitos filósofos defendem a igual consideração de interesses como um princípio moral básico, vacilam em aplicar além de nossa própria espécie. Singer (1994) explana que Bentham, num trecho premonitório e escrito numa época em que os escravos africanos das possessões inglesas ainda eram tratados quase do mesmo modo como hoje tratamos os animais, escreveu em sua importante obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*:

talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irreparavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria determinar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adultos são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo de um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas, sim, se são passíveis de sofrimento (p. 66).

Neste trecho emblemático, Bentham evidenciou que a capacidade de sentir dor é uma característica vital e, por isso, o direito à igual consideração. Importante, contudo, é que embora Bentham fale de “direitos” na referida passagem acima, o argumento trata, na verdade, de igualdade, e não de direitos.

Bentham, segundo (FRANCIONE, 2013, p. 227-232), entendia que, embora haja diferenças entre os humanos e os animais, há uma importante semelhança. Tanto os humanos quanto os animais podem sofrer, e a capacidade para sofrer – não a capacidade para a fala, a razão

ou qualquer outra coisa – é tudo que se requer para os animais importarem moralmente e para os humanos terem obrigações morais diretas para com eles.

O instigante princípio formatado por Bentham revolucionou o pensamento moral sobre os animais, pois rejeitou as visões estreitas daqueles, como Descartes, afirmavam que os animais não passavam de autômatos.

Ensina Felipe (2006, p. 207) que no ano de 1776 os norte-americanos proclamam a igualdade e a liberdade como princípios norteadores da ordem política em seu país, e declaram que o poder do Estado e interesses privados não devem ser colocados acima do direito de cada homem à vida, à liberdade, e à autodeterminação na busca da própria felicidade.

Gordilho (2008, p. 61) diz que no mesmo ano da Revolução norte-americana, o teólogo Humphry Primatt<sup>48</sup>, na Inglaterra, escreve o livro, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty against Brute Animals* (Dissertação sobre o dever de compaixão e o pecado da crueldade contra os animais brutos), apelando para o aperfeiçoamento moral do homem com a inclusão dos interesses dos animais em nossa esfera de consideração moral, uma vez que eles também são vulneráveis à dor e ao sofrimento.

Felipe (2003, p. 63) ressalta que Humphrey Primatt foi o primeiro a romper , no século XVIII, *com a doutrina oficial da Igreja Católica que prevalece em sua vertente tomista, inclui os animais na esfera da justiça e reivindica o reconhecimento legal de seus direitos, justificando sua posição com base no mesmo argumento utilitarista, o do respeito por seres capazes de sentir dor e sofrer, dotados, pois, de sensibilidade.*

No mesmo sentido, Andrew Linzey (apud FELIPE, 2008, p. 63) afirma que Humphrey Primatt articulou “*a primeira crítica explícita contra as doutrinas morais tradicionais e a favor dos animais, opondo-*

---

<sup>48</sup> Humphry Primatt nasceu em Londres, graduou-se em Artes em 1757, e tornou-se mestre em Artes em 1764. Em 3 de setembro de 1773, doutorou-se em teologia, em Aberdeen. Foi reitor do Brampton em Norfolk em 1771, e vigário da Higham em Suffolk e da Swardeston em Norfolk, de 1766 a 1774, quando aposentou-se. Viveu em Aberdeen até sua morte, estimada por volta de 1778, mais ou menos aos quarenta anos de idade. Pelo que se pode saber, deixou escrito somente este livro, *The Duty of Mercy*, uma pérola em defesa dos animais. (nota retirado do artigo: Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt, artigo escrito pela filósofa Sônia Felipe, 2006).

*se, frontalmente, à doutrina de Aquino”. Contra este, que afirma que não temos que dispensar respeito para com o sofrimento animal.* Primatt escreve em uma de suas teses:

Dor é dor, toda dor infligida a outro injustamente é pura exibição de poder, é crueldade e injustiça por parte de quem a inflige. Pode haver diferenças significativas entre homens e outros animais, mas não em relação à dor. Essa experiência é comum a ambos. (...) e a criatura que a sofre, seja homem ou besta, sendo sensível à miséria da mesma enquanto a sofre, sofre um mal; e o sofrimento do mal imerecido, não provocado, quando não foi cometido crime; e quando não há finalidade alguma que o justifique, mas, simplesmente, para exibir poder e satisfazer à malícia, é Crueldade e Injustiça daquele que o faz (p. 63).

Desdobra-se, assim, o que para Primatt deveria haver uma norma de coerência, pois um animal não é menos sensível a dor que o homem (FERREIRA, 2014, p. 70).

Como Humphry Primatt critica a moralidade antropocêntrica, egoísta e discriminadora, e propõe o emprego do princípio da igualdade moral no tratamento da dor e minimização do sofrimento de todos os seres.

O Instituto Abolicionismo Animal, no ano de 2006, lançou o primeiro exemplar da Revista Brasileira de Direito Animal, sob a coordenação de Heron José de Santa e Luciano Rocha Santana. Dentre os assuntos ali elencados, destaca-se o artigo da filósofa Sônia Felipe, com o título: *Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt*. Esse artigo contém as teses centrais de Humphry Primatt, elaborada em 1776, em *The Duty of Mercy*, em defesa da coerência moral humana na consideração da dor e do sofrimento de animais humanos e não humanos.

Registramos, que tal consulta às teses de Primatt só foi possível em decorrência da obstinação e paciência da filósofa Sônia Felipe, que aguardou cinco anos para ter em mãos um exemplar usado da edição organizada por Richard Ryder em 1992 (as teses de Primatt foram elaboradas em 1776, e replicadas em 1892 por Henry Salt no livro *Animal Rights* e, somente em 1992, Richard Ryder reeditou-o com pequenas revisões ortográficas).

As teses lançadas em *The duty of mercy* (Dever de Compaixão), foram assim organizadas por Felipe (2006, p.212-229):

1.<sup>a</sup> tese: A concepção da dignidade humana está fundada erroneamente numa presunção de superioridade discriminadora contra quem não têm a configuração da espécie humana:

Desviados por esse preconceito, construído a nosso favor, ignoramos alguns animais, como se fossem meras excrescências da natureza, aquém de nossa atenção, e infinitamente não dignos de cuidado e reconhecimento divinos; outros, consideramos como se feitos apenas para nos prestar serviços; e, por poder usá-los, somos indiferentes e descuidados com relação à sua felicidade ou miséria, e com muita dificuldade nos permitimos supor que exista qualquer dever que nos obrigue em relação a eles (p. 212).

2.<sup>a</sup> tese: A tradição nem sempre preserva um valor moral universal, ou é sinônimo de ética:

Quando refletimos sobre as mais chocantes barbaridades, e vemos a fúria brutal exercida pelo homem mais vil, sem controle da lei, e sem atenção ou reprovação do púlpito, quase somos tentados a concluir que a crueldade não seja um pecado (p. 213).

3.<sup>a</sup> tese: Crítica à complacência das autoridades morais:

Preconcebe(m) nossa mente a considerar os animais como destituídos de sensibilidade e criaturas insignificantes, feitas apenas para nosso prazer e esporte (p 213).

4.<sup>a</sup> tese: Funções públicas implicam em autoridade moral.

Cada excelência num homem vem carregada de um dever do qual ele não pode ser eximido pela superioridade de sua posição. [...] E onde a superioridade da posição e a excelência da

natureza coincidem num mesmo sujeito (como é o caso, às vezes, mas não sempre, entre os homens), ali o dever requerido é maior, e a obrigação mais forte (p. 215).

5.<sup>a</sup> tese: A moralidade, quando é apenas sinônimo de preservação de privilégios morais, mascara-se de argumentos pseudo-éticos.

[...] essa afetação de complacência, esse gosto viciado e essa aversão à singularidade, pode nos levar a supor que nenhuma diversão pode ser cruel, se tiver a sanção da nobreza, e nenhum alimento pode ser não-abençoado, se servido à mesa de um homem ilustre, ainda que sua cozinha esteja coberta de sangue e tomada pelos gritos de seres agonizando em torturas (p. 216).

6.<sup>a</sup> tese: Refinamento intelectual implica em dever de ser refinado no tratamento destinado aos animais, não o contrário.

7.<sup>a</sup> tese: Dominar é saber cultivar, cuidar de algo

A crueldade do homem contra os animais é mais hedionda, no que tange à justiça, do que a crueldade dos homens contra os homens. Chamarei à primeira, crueldade brutal, e à última, crueldade humana (p. 217).

8.<sup>a</sup> tese: A não-maleficência e a beneficência, como princípios racionais, são princípios universais.

9.<sup>a</sup> tese: Dor é experiência intrinsecamente má, para qualquer ser que a sofre.

Superioridade na classe ou ranking não exime criatura alguma da sensibilidade à dor, nem resulta a inferioridade de posição em menos primorosa capacidade de sentir (p. 220).

10.<sup>a</sup> tese: O malefício da dor e do sofrimento, não depende de peculiaridades sociais, intelectuais ou de outras diferenças na aparência.

11.<sup>a</sup> tese: A sensação de dor não depende do pensamento nem da razão. A linguagem não é necessária à experiência sensível da dor.



12.<sup>a</sup> tese: As diferenças físicas, econômicas e intelectuais não aumentam nem diminuem a sensibilidade à dor, não eliminam nem respondem pela sensibilidade à dor, mesmo que seja diferente, em cada caso particular.

13.<sup>a</sup> tese: A singularidade da aparência natural, específica, não resulta do mérito. Por essa razão, não pode servir para justificar privilégios morais.

14.<sup>a</sup> tese: Dotes naturais não devem ser confundidos com dotes ou méritos morais.

Se, entre humanos, as diferenças de capacidade mental, compleição física, estatura e acasos da sorte, não dão a ninguém o direito de abusar ou de insultar qualquer outro homem, em seu nome, pela mesma razão, um homem não pode ter um direito natural de abusar ou de atormentar um animal, simplesmente porque o animal não tem a capacidade mental de um homem.

Mérito intrínseco por serem o que são; pois, antes de serem criados, era impossível que qualquer um deles o merecesse; e, ao serem criados, sua configuração, perfeição, ou defeitos foram fixados invariavelmente, de sua constituição, não podem livrar-se. E sendo tais quais são, nem mais nem menos do que Deus os fez, não há mais demérito num animal, sendo animal, do que mérito num homem, sendo um homem; ou seja, não há mérito nem demérito em nenhum deles (p. 221).

15.<sup>a</sup> tese: A ética funda-se na razoabilidade, coerência e reciprocidade, cerne da ‘regra de ouro’: não faças a outro aquilo que não queres que te façam na mesma situação. Princípios éticos não são descartáveis.

Embora seja verdade que um homem não é um cavalo, ainda assim, dado que um cavalo é um sujeito afetado pelo preceito, isto é, capaz de ser beneficiado por ele, o dever aí implicado alcança o homem, e equivale à regra: na condição de homem, trata teu cavalo como desejarias que teu

dono te tratasse, se fosses tu um cavalo. Não vejo absurdo algum nem falso raciocínio nesse preceito, nem qualquer consequência negativa que possa resultar disso, ainda que a barbárie dos costumes assim o considere (p. 221).

16.<sup>a</sup> tese: Ser imoral é incoerência. Desrespeitar os animais, alegando que são inferiores, mas fazer a eles o que não admitidos que nos façam, quando estamos em condições inferiores, é pura irracionalidade, manifesta, justamente, naquele que se autoproclama dotado de razão.

Sua vida presente (por tudo o que sabemos) é tudo em sua existência; e se ele é infeliz aqui, seu destino é lastimável; e quanto mais lastimável seu destino, tanto mais baixa, bárbara, e injusta deve ser toda espécie de crueldade do homem contra ele (p. 222).

17.<sup>a</sup> tese: A imparcialidade é constitutiva de todo princípio ético, político e legal. Não se pode abrir exceção para benefício pessoal, e, ao mesmo tempo, esperar que os outros considerem tal privilégio sinônimo de justiça.

Há certos casos, na verdade, muitos casos, nos quais, por causa do medo de ofender, e do desejo de agradar e de nos auto beneficiarmos, levamos nossa complacência longe demais. Eu não ofenderia ninguém proposadamente, mas, no caso em questão, permanecer calado seria crueldade, e uma ofensa aos animais em defesa dos quais eu escrevo (p. 222).

18.<sup>a</sup> tese: Isonomia e coerência moral. A justiça ordena tratar casos semelhantes de forma semelhante.

Você afirma que o animal não-humano é um animal destituído de razão; e a razão nos diz que submeter qualquer criatura à dor não merecida e desnecessária é injusto e irracional: portanto, o homem que é cruel é uma besta irracional na forma de homem (p. 223).

19.<sup>a</sup> tese: Egoísmo expressa incoerência.

Sua humanidade cochila, e o coração endurece. Aí, já não nos consideramos criaturas sensíveis, mas os senhores da criação. Orgulho, preconceito, aversão à singularidade e concepções erradas de Deus e da religião, herdadas, tudo contribui para endurecer o coração contra as impressões e sentimentos suaves da compaixão (p. 223).

20.<sup>a</sup> tese: Crueldade significa causar mal, dor ou sofrimento injustificáveis, a seres vulneráveis.

O que mais surpreende é que raramente sentimos seu poder e ressentimento. Se considerarmos as ignominiosas injúrias praticadas por nós contra os animais, e a paciência, de sua parte; quão frequentes são nossas provocações, e quão raros seus ressentimentos; e, em certos casos, nossa fraqueza e sua força, nossa lentidão e sua rapidez, seríamos quase tentados a supor que [...] os animais combinaram um esquema geral de benevolência para ensinar à humanidade as lições de misericórdia e mansidão, através do próprio exemplo e de seu longo sofrer (p. 223).

21.<sup>a</sup> tese: Há duas formas de crueldade. A brutal, praticada pelos seres humanos contra os animais, e a humana, praticada pelos seres humanos contra os de sua própria espécie.

22.<sup>a</sup> tese: Crueldade é covardia, ainda pior quando praticada contra animais.

No caso da crueldade humana, o homem oprimido tem uma língua, na qual pode defender sua própria causa, e um dedo para apontar o agressor: todos os que o escutam estremeçam de horror e ao aplicarem o caso a si mesmos o consideram uma crueldade, em coro com a humanidade, e unanimemente se juntam para exigir a punição do agressor e o marcar com infâmias. Mas, no caso de crueldade brutal, o animal mudo não pode manifestar sua queixa aos de sua espécie nem descrever o autor dos danos: nem, caso fosse possível, têm eles o poder de desagravar e de vingá-lo (p. 224)

23.<sup>a</sup> tese: A morte é inexorável para todo ser vivo, o sofrimento, não.

Todos estão sujeitos à morte; eles devem render-se a ela; e eles não aparecem a nós como tendo qualquer ideia ou medo da morte. Esquivar-se da dor, na verdade, é algo tão natural aos animais quanto aos homens, portanto, a dor é o único fundamento do medo nos animais. [...] para eles, a dor presente é o único mal, e a ventura (happiness) presente o único bem; logo, enquanto vivem, têm o direito à felicidade (p. 225).

24.<sup>a</sup> tese: Não é verdade que temos necessidade de lucrar com a morte alheia, por termos de sobreviver:

Tudo o que os homens têm a fazer em relação aos animais nocivos é ficar longe de seu caminho e prevenir-se contra seus ataques. Mas, em nosso país, não temos muito a temer. Não temos leões, tigres, nem lobos que nos possam molestar. Portanto, para nós, concluir que os homens podem ser cruéis com os animais em geral, porque alguns animais são por natureza ferozes e sanguinários, é o mesmo que dizer que a crueldade na Inglaterra não é pecado porque na Índia os tigres são selvagens.

[...] Tanto são eles nossos mestres e tutores que apelamos a eles para argumentar e justificar com paliativos nossa desumanidade? [...] Mas é surpreendente que os homens, que tanto apregoam a dignidade de sua natureza, a excelência elevada de seu entendimento e a imortalidade de sua alma [...], devam, em defesa de sua conduta, desgraçar sua dignidade e entendimento, recorrendo a costumes próprios da parte mais baixa e declarada irracional da criação (p. 226).

25.<sup>a</sup> tese: Os seres humanos não são superiores aos animais no que toca à bondade.

26.<sup>a</sup> tese: Imitar o que se repudia é vil.

[...] procura e persegue até mesmo o mais inofensivo dos animais com o propósito de o caçar e destruir. Nesse caso, parece que a compaixão prepondera do lado dos animais. Para uma única injúria que sofremos de animais, nós a retribuimos com mil outras, contra eles (p. 228).

27.<sup>a</sup> tese: O dever humano mais sagrado, relativamente aos animais, de não-interferência quando esta representa um malefício, equivale, na prática, ao dever de os deixar viver em paz.

O dever dos homens relativamente aos animais selvagens (wild) por natureza, limita-se a uma questão bem restrita: ao dever de deixá-los em paz. Sendo propriedade de Deus, e sob suas vistas, este proverá por eles. E basta para nós que não invadamos seu território, que não os molestemos, que os deixemos livres para que possam realizar as tarefas e corresponder aos fins para os quais Deus teve o prazer de os criar (p. 229).

Felipe (2006) diz se caso alguém o queira criticar, por propor um exercício de ficção mental para analisar o caso da falta de fundamento moral para toda forma de discriminação, Primatt replica:

Toda moral fundada na regra de ouro, no preceito, faça aos outros o que esperas que te façam, depende de experimentos de raciocínio, como este: "... se, na configuração animal não-humana, fôssemos constituídos pelo mesmo nível de racionalidade e capacidade de pensar de que gozamos; e outros seres, na configuração de humanos, nos atormentassem, abusassem e nos maltratassem barbaramente por não termos a sua forma; a injustiça e a crueldade de seu comportamento seriam autoevidentes. E, naturalmente, inferiríamos que - andemos sobre duas patas ou sobre quatro, seja nossa cabeça inclinada ou ereta, sejamos nus ou cobertos de pêlos, tenhamos caudas ou não, chifres ou não, orelhas longas ou curtas; relinchemos como um asno, falemos como um homem, chilreemos como um pássaro ou sejamos mudos como um peixe - a

natureza jamais pretendeu que tais diferenças fundassem o direito à tirania e à opressão (p. 218).

Finaliza Felipe (2006) que as teses de Pimatt representam:

(...) um marco na história da filosofia e da ética, votadas ao tratamento lógico, epistemológico, político e jurídico de todas as formas de discriminação praticadas pelos humanos contra seres de sua própria espécie e de outras. E mais, sem os argumentos de Primatt, as teses defendidas por Jeremy Bentham, Henry Salt, Andrew Linzey, Richard D. Ryder e Tom Regan, bem como a ética de Peter Singer e a filosofia do direito animal de Gary L. Francione e de Steven M. Wise não teriam nascido e se expandido ao redor do planeta, com tamanho vigor (p. 228).

O naturalista Charles Darwin é o elemento central quando se fala em teoria da evolução das espécies, pois “assombrou o mundo quando lançou seu livro intitulado *Sobre a Origem das Espécies através da Seleção Natural* ou a *Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Sobrevivência*; ou simplesmente: *A Origem das Espécies*” (MESQUITA, 2011). Livro que provocou uma revolução científica tão importante, que talvez só encontre precedente em *A Revolução das Orbes Celestes*, do astrônomo polonês Nicolau Copérnico, que estabeleceu as bases do heliocentrismo moderno (GORDILHO, 2008, p.1582).

Ensina Gordilho (2008, p. 1582) que *A Origem das Espécies*, publicada em 1858, ainda hoje é considerada uma das obras mais influentes de todos os tempos, e uma das suas principais contribuições foi refutar a teoria aristotélica da imutabilidade ou fixidez do universo, até então concebido como um ente imutável e hierarquizado, com cada espécie ocupando um lugar apropriado, necessário e permanente.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> O narcisismo antropocêntrico sofreu três duros golpes. Primeiro, quando Copérnico demonstrou que a terra não é o centro do universo, mas apenas um pequeno fragmento de um vasto sistema cósmico. Segundo, quando Charles Darwin provou que a espécie humana não surgiu pronta, como diz a Bíblia, possuindo um ancestral comum com os grandes primatas. Por fim, quando ele

Relembrando, a teoria da evolução afirma Mesquita (2011, p. 168) que as espécies vivas podem gerar descendentes distintos de seus pais, formando, com o passar dos anos, novas espécies de seres vivos (sem que necessariamente haja um aprimoramento de uma espécie para outra).

É sensato argumentar que Darwin, na referida obra, evitou discussões acerca das implicações da teoria da evolução em relação aos seres humanos, dizendo apenas que a obra esclareceria “*a origem do homem e sua história*”. Daí porque, após doze anos de debate e o convencimento pela classe de cientistas da teoria da evolução das espécies, é que Darwin publicará, em 1871, *A origem do homem*, seguido de *A expressão das emoções no animal e no homem*, revelando o que havia escondido numa única frase de sua obra precedente (SINGER, 2010, p. 298).

Castilho (2010, p. 57) afirma que no seu livro sobre a *Origem do Homem*, a proposta de Darwin foi analisar as diferenças entre o homem e os macacos, no intuito de desvendar a sua descendência. Contudo, diz que Darwin *em momento algum em nosso processo evolutivo tivemos como ancestral comum um símio com quaisquer semelhanças com os macacos existentes, inclusive com os atuais macacos antropomorfos*.

Segue Castilho (2010, p. 57) o que Darwin propôs, todavia, foi a *existência de um ancestral comum aos homens e macacos, chegando até mesmo sugerir como seria a forma desse antepassado primitivo, e atualmente extinto*. Destaca:

Considerando-se a estrutura embriológica do homem, podemos visualizar mais ou menos as condições existentes na época de nossos ancestrais, caracterizando melhor sua posição na série zoológica. Chegamos assim à conclusão de que o homem descende de um quadrúpede peludo, dotado de cauda e orelhas pontudas, provavelmente de hábitos arbóreos, habitante do Velho Mundo. . Essa criatura teria sido

---

mesmo, Freud, demonstrou que o homem não é racional, uma vez que a maior parte das suas ações são inconscientes, portanto irracionais (in FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 292).

classificada entre os quadrúmanos<sup>50</sup>, tão seguramente quanto o seria também o mais antigo ancestral comum dos macacos do Velho e do Novo Mundo (DARWIN *apud* CASTILHO, 2010, p.58).

Esclarece Mesquita (2011, p. 171) que devemos entender que “macaco” é apenas um termo genérico para designar todos os símios com exceção do homem e não é uma classificação científica. O homem pertence à mesma subfamília, *homininae*, de duas espécies que popularmente chamamos de “macacos”: chipanzé e o gorila. Entretanto, eles não são nossos antepassados, ou seja: nós não “viemos” desses animais. O que se pode afirmar com certeza é que nós, *Homo sapiens*, temos antepassados comuns com essas espécies – assim como também temos antepassados comuns com todas as espécies. Nossa história evolutiva se separou do chimpanzé há aproximadamente 7 milhões de anos.

É a partir desse estudo, que Darwin fez uma dura crítica à narrativa bíblica que o homem teria sido criado à imagem e semelhança de Deus, mas o próprio animal. Como bem destaca Singer (2010):

Do ponto de vista intelectual, a revolução darwiniana foi revolucionária. Os seres humanos agora sabiam que não eram uma criação especial

---

<sup>50</sup> Quadrumana e Bimana formam uma obsoleta divisão dos primatas: os quadrúmanos são primatas com quatro mãos (duas ligadas aos braços e duas ligadas às pernas), e os bimanos são aqueles com duas mãos e dois pés. A divisão foi proposta pelo médico, fisiologista e antropólogo alemão Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) na primeira edição do seu *Manual of Natural History* (Manual de História Natural), 1779, e retomada por outros naturalistas. Alguns elevaram a distinção ao nível de Ordem. No entanto, as muitas afinidades entre os humanos e outros primatas, especialmente os grandes macacos, deixaram claro que a distinção não fazia sentido científico. Em 1863, entretanto, Thomas Henry Huxley em seu *Evidence as to Man's Place in Nature* demonstrou que os macacos poderiam ser incluídos no Bimana (O Selvagem, de General Couto de Magalhães, 2013, Disponível em: <<http://www.cdpb.org.br/selvagem.pdf>>; MELLO NETTO, Ladislau de Souza. [Introdução ao estudo de Carl Wiener]. Estudos sobre os sambaquis do sul do Brasil. Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 1, p. 1-2, 1876).



de Deus, feita à imagem divina e considerada distinta dos animais; ao contrário, passaram a compreender que eram, eles próprios animais. Além disso, em apoio à sua teoria da evolução, Darwin apontou que as diferenças entre humanos e animais não eram tão grandes quanto se supunha (p. 229).

Por isso, esclarece Mesquita (2011, p.170-171) que *para alguns setores ultraconservadores do cristianismo, Darwin é visto como uma espécie de ferramenta do demônio para desacreditar Deus e a Bíblia (...) O mais lamentável em tudo isso é que muito do que se fala sobre Darwin (...) principalmente por julgarem que essa teoria seria uma afronta às suas crenças pessoais.*

O curioso é que o próprio Darwin, apesar da crítica, não via nenhuma oposição entre a sua teoria e uma crença religiosa<sup>51</sup>. Afirma:

Quanto aos meus sentimentos religiosos, acerca dos quais tantas vezes me têm perguntado, considero-os como assunto que a ninguém possa interessar senão a mim mesmo. Posso adiantar, porém, que não parece haver qualquer incompatibilidade entre a aceitação da teoria evolucionista e a crença em Deus (DARWIN, *apud* MESQUITA, 2011, p. 172).

O fato é que bem antes de lançar *A origem das Espécies*, Darwin já fazia suas observações acerca da arrogância humana. Escreveu em seu diário a seguinte observação: *o homem, em sua arrogância, acredita ser uma grande obra, merecedora da intermediação de uma divindade. É mais humilde e, penso eu, mais verdadeiro considerar que foi criado a partir dos animais* (SINGER, 2010, p. 298).

Na obra *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*, o filósofo Carlos Naconecy (2014) sustenta que colocar nossa espécie num pedestal moral seria contrário à ciência. E discorre:

---

<sup>51</sup> Em fevereiro de 2009, o arcebispo Gianfranco Ravasi, presidente do Conselho para Cultura do Vaticano, declarou que a hostilidade da Igreja em relação ao darwinismo é coisa do passado.

Desde Darwin sabemos que todos somos animais. Só aqueles que desconhecem o legado darwinista pensam que animais e humanos pertencem a mundos separados. Alguns ainda pensam que os macacos estão mais próximos dos sapos que dos seres humanos. Essas pessoas consideram que somos criaturas “sobrenaturais”, já que só nós pensamos. Mas Darwin nos ensinou que as habilidades entre os animais (humanos e não-humanos) não são uma questão de tudo ou nada, mas, sim, de grau, de *continuum*. Essas habilidades crescem à medida em que se sobe na escala evolutiva. E, se levarmos á sério a contribuição darwiniana, teremos que revisar nossa opinião sobre o tratamento que damos aos animais. A implicação ética do darwinismo seria a de que um parentesco biológico carrega um parentesco moral, em face do compartilhamento de habilidades (cognitivas, emocionais, sociais, etc) derivado da identidade genética comum entre humanos e não humanos (p. 131).

Desdobra-se desta anotação, a derrocada do valor supremo do homem, e o posicionamento científico que somos mais semelhantes com os grandes símios é que mais surpreende. Neste sentido é comentário de Rachels (*apud* NACONECY, 2014):

Pois bem, antes de Darwin, era crença geral que as diferenças entre humanos e não-humanos eram tão grandes que quase sempre estava justificada a diferença de tratamento dos humanos. Pensava-se que os humanos eram algo separado do resto da criação. Dizia-se que eram os únicos seres racionais, feitos à imagem e semelhança de Deus, dotados de alma imortal, e que, em consequência, eram diferentes em espécie dos demais animais. Essa imagem da humanidade é a que Darwin destruiu. Em seu lugar, pôs uma imagem dos seres humanos com participantes em uma herança comum com os demais animais, e com características comuns. (...) Não obstante, quando observamos os animais ‘superiores’, tais como os grandes símios, são as semelhanças entre eles e

nós, e não as diferenças, o que mais nos surpreende. Essas semelhanças são tão amplas e profundas que não haverá diferenças de peso para justificar muitas vezes uma diferença de tratamento. Darwin sustentou que esses animais são inteligentes e sociáveis, e que possuem um sentido moral rudimentar. E afirmou ademais que experimentam ansiedade, aflição, abatimento, desespero, alegria, devoção, mau humor, paciência e uma multiplicidade de outros sentimentos ‘humanos’. Os estudos etológicos realizados desde os tempos de Darwin têm confirmado tais opiniões. A consequência moral é que, se eles têm essas faculdades, não há então base racional alguma para negar-lhes os direitos morais básicos, ao menos se continuarmos proclamando esses direitos para nós (p. 131).

No entender de Mesquita (2011, p. 146) essa é uma das mais duras realidades da evolução das espécies para os adversários de Darwin, pois destitui o homem de um lugar privilegiado entre as espécies. Além disso, para Darwin, o homem não era um ser mais evoluído do que uma simples lesma, ou seja, nenhum organismo é mais evoluído que outro, pois,

(...) o que existe são organismos mais complexos e menos complexos. Assim, pode-se afirmar que o homem e a lesma são igualmente evoluídos. Entretanto, o homem é um organismo mais complexo do que a lesma. A lesma, por sua vez, é mais complexa do que uma ameba, porém é tão evoluída quanto ela<sup>52</sup> (p. 146).

Equívocos desse porte ocorrem, provavelmente, ao se tomar como base a capacidade de raciocínio do ser humano, que é mais complexa que a de outros animais.

---

<sup>52</sup> Para os darwinistas atuais, todos os seres vivos que habitam ou já habitaram o planeta têm um ancestral comum: um organismo que os cientistas denominaram *progenoto*. Esse organismo teria surgido há cerca de 3,8 bilhões de anos; e a partir dele, teriam evoluído todas as formas de vida.

Ademais, afirma Darwin *não existe diferença fundamental entre homem e mamíferos superiores em suas faculdades mentais*”. E segue: “a diferença entre a mente de homem e animais superiores, grande como ela é, certamente é de grau e não de tipo (apud REGAN, 2001, p. 18).

Na extensa obra de Richard Dawkins denominada *A grande história da evolução: Na trilha dos nossos ancestrais*, destaca que:

A evolução biológica não tem uma linha de descendência privilegiada, nem um fim projetado. A evolução alcançou muitos milhões de fins provisórios (o número de espécies sobreviventes no momento da observação), e não há nenhuma razão além da vaidade – vaidade humana, diga-se de passagem, já que somos nós que estamos falando – para designar qualquer um mais privilegiado ou mais culminante do que outro (DAWKINS, 2009, p. 21).

Bem menos conhecida que a *Origem das espécies*, num trabalho subsequente, que recebeu o título de *A expressão das emoções no homem e animais*, Darwin demonstra cabalmente o amplo paralelo entre a vida emocional dos seres humanos e de outros animais. Neste estudo, evidencia a exteriorização de todas as emoções animais.

Esta obra Darwin dividiu em 13 capítulos, tratando dos seguintes assuntos: princípios gerais da expressão, os meios de expressão nos animais, as expressões especiais de animais, expressões especiais do homem: sofrimento e choro; desânimo, ansiedade, tristeza, abatimento e desespero; alegria, bom humor, amor, sentimentos de ternura e devoção; reflexão, meditação, mau humor, amuo e determinação; ódio e raiva; desdém, desprezo, nojo, culpa, orgulho, desamparo, paciência, afirmação e negação; surpresa, espanto, medo e horror; preocupação consigo mesmo, vergonha, timidez e modéstia. Ele apresentou descrições detalhadas de expressões manifestadas mediante situações comportamentais que observara, ou relatadas por seus correspondentes, acompanhadas de figuras, gravuras e fotografias, utilizadas para reforçar seus argumentos (CASTILHO, 2010, p.5-6).

Darwin comparou as feições humanas com aquelas dos macacos antropóides, percebendo que havia várias semelhanças em relação aos movimentos dos músculos da face ao expressar emoções. Ele explicou:

As diversas emoções são manifestadas por movimentos quase similares dos músculos e da pele, especialmente acima das sobrancelhas e ao redor da boca; algumas dessas expressões chegam a ser praticamente as mesmas, como o choro de certos tipos de macacos e a risada de outros, durante a qual os cantos da boca são repuxados para trás e as pálpebras franzidas (DARWIN *apud* CASTILHO, 2010, p. 44)

Castilho (2010, p.45) argumenta que Darwin esperava mostrar é que devido à grande semelhança entre as expressões faciais e os gritos inarticulados emitidos pelo homem e animais quando expostos às mesmas condições, essas características teriam sido provavelmente adquiridas como herança de alguma forma silvestre de parentesco próximo. Este fato estava de acordo com sua tese da descendência de um ancestral comum.

Explica Felipe (2003, p. 57) que Darwin realizou investigações sobre a inteligência, consciência, emoções, sentimentos, linguagem e razão em diferentes espécies animais, comparando-as com as mesmas manifestações em humanos, tendo por base a observação dos seres vivos em seu *habitat*. Afirma, que *são os estudos de Darwin que acabam por constatar que as condições necessárias para a experiência dolorosa e para outras percepções (dor, sofrimento, inteligência, consciência, linguagem) existem em grau mais ou menos sofisticado em todos os seres vivos.*

Capitaneado pelas novas descobertas da teoria da evolução<sup>53</sup>, parece evidente para Singer (2010) que Darwin faz uma comparação dos poderes mentais dos seres humanos e do que chamou de “seres inferiores”. Eis o que consta no capítulo 3 de *A origem do homem*:

Vimos que os sentimentos e a intuição, as várias emoções e faculdades, tais como amor, memória, atenção e curiosidade, imitação, razão etc, das quais o homem se orgulha, podem ser encontradas em estado incipiente, ou mesmo, por vezes, numa

---

<sup>53</sup> Poucos sabem que Darwin não elaborou sua teoria do zero.

condição bem desenvolvida, nos animais inferiores (p. 300).

Darwin critica aqueles que negam esse fato e procuram distinguir humanos e animais pela capacidade de sentir, pois o estudo da teoria das expressões confirma até certo ponto a conclusão de que homem descende de alguma forma animal anterior, e reforça a crença na unidade específica ou subespecífica das inúmeras raças (DARWIN, 2000, p. 341 apud PAZZINI, 2015, p. 44).

Esclarece Mól (2016, p. 34) que embora Darwin denomine os animais não humanos de “*animais inferiores*”, seu reconhecimento de que eles são muito mais do que meros corpos mecânicos como sugeria Descartes séculos antes, representou um avanço significativo. Como destacou no diálogo com Sir. C. Bell:

Evidentemente, Sir. C. Bell desejava estabelecer uma distinção tão ampla quanto possível entre os homens e os animais inferiores; e conseqüentemente afirma que nas ‘criaturas inferiores não há expressão, mas sim algo que se relaciona, mais ou menos, superficialmente, a seus atos de volição ou a seus instintos necessários.’ (...) Mas mesmo o homem não consegue exprimir com sinais externos amor e humildade tão claramente quanto um cachorro, quando, com orelhas caídas, boca aberta, corpo torcido e cauda abanando, encontra o amado dono (DARWIN, 2000, p.20, apud MÓL, 2016, p.33-34).

Esclarece Raymundo (2010, p.47) que Darwin admite que possa existir algum tipo de autoconsciência nos animais. Isso fica bem explicado na obra *A origem do homem e a seleção sexual*, conforme transcrição extraída da nota de rodapé:

Pode-se livremente admitir que nenhum animal é autoconsciente, se com este termo queremos significar que ele reflete sobre todo e qualquer ponto: donde vem e para onde irá, ou o que é vida e morte, e assim por diante. Mas, como podemos ter a certeza de que um cão velho, com uma memória excelente e com algum poder de

imaginação, como tem sido demonstrado por seus genitores, nunca reflita sobre os seus prazeres ou dores passados na casca? Esta seria uma forma de autoconsciência. Por outro lado, conforme observa Buchner, bastante pouco pode excitar a própria autoconsciência ou refletir sobre a natureza de sua existência a incansável trabalhadora, mulher rude selvagem australiana, que usa pouquíssimas palavras abstratas e só sabe contar até quatro. Admite-se em geral, que os animais superiores são dotados de memória, atenção, associação e também de uma certa imaginação e razão. Se estes poderes, que diferem muito nos diversos animais, são possíveis de desenvolvimento, então não parece demais improvável para as faculdades mais complexas que as mais altas formas de abstração, a autoconsciência, etc tenham evoluído através do desenvolvimento e da combinação das mais simples (DARWIN apud RAYMUNDO, 2010, p. 47).

Raymundo (2010, p. 47) destaca que Darwin ao demonstrar as semelhanças entre as estruturas de funcionamento do corpo dos seres humanos e de alguns animais, possibilitou também *a extrapolação dos dados obtidos em pesquisas com modelos animais para seres humanos, dando um maior respaldo aos cientistas que utilizavam animais em suas pesquisas (...) ou seja, justamente por apresentarem semelhanças com os seres humanos é que os animais são utilizados como modelos experimentais para a evolução da ciência e, principalmente, em benefício do homem.*

Por derradeiro, podemos dizer que Darwin leu e utilizou diversos estudos prévios para compor sua teoria, que por sua vez tinham base em estudos anteriores. Muitos dos biólogos, antropólogos e filósofos que estudam a Teoria da Evolução continuam eliminando incoerências do antropocentrismo e especismo, acrescentando novas ideias às propostas iniciais de Darwin.

Diante do exposto, no próximo capítulo, mediante as observações até aqui levantadas, necessário se faz adentrar na equiparação da ética para os animais não humanos.

Entretanto, a sistematização e aprofundamento dos argumentos em torno do estatuto moral dos animais ganhou força sobretudo nas últimas décadas do século passado.

Na atualidade os trabalhos desenvolvidos pela Universidade de Oxford/Inglaterra (Peter Singer) e pela Universidade do Norte da Carolina/EUA (Tom Regan, falecido em fevereiro do corrente ano) têm se destacado na construção de uma ética para os animais não humanos. O grupo de Oxford, formado por Richard Ryder, Peter Singer, Stanley e Roslind Godlowitch, além de John Harris e Andrew Linzey foram os responsáveis por rever criticamente a filosofia tradicional, adotando as referenciais de Humphry Primatt, Jeremy Bentham e Henry Salt, formando as bases do movimento de reconhecimento dos direitos dos animais (FELIPE, 2007, p. 280).

Nesse sentido, revisando a tese utilitarista clássica, Peter Singer revoluciona com a apresentação do *princípio da igual consideração de interesses*, lançando um novo modo de conceber a relação para com os animais não humanos, avocando para a esfera moral outras circunstâncias que evidenciariam não ser o homem tão distante dos animais.

Peter Singer, é um filósofo e historiador austríaco, e um dos mais influentes da causa animal, dando ênfase aos estudos da moral, lançando em 1975 o livro *Libertação Animal*. Este livro, longe de ser uma unanimidade, suscita calorosos trabalhos acadêmicos, principalmente com as correntes biocêntricas. O objetivo desse livro é o necessário tratamento ético para com os animais, esclarecendo que o princípio ético no qual se baseia a igualdade humana exige que se estenda igual consideração também aos animais não humanos sencientes.

Em considerações mais complexas, um novo grupo de filósofos abordará a tese dos direitos dos animais, dando surgimento às chamadas teorias diretas de proteção, com contraposição s demais correntes. De um lado, aqueles que podem ser considerados bem-estaristas, dando ensejo as chamadas teorias indiretas, que julgavam relevante o tratamento e a eliminação do sofrimento. Nesta corrente, não há defesa a direitos inerentes dos animais, considerando-os, como a tradicional dogmática dispõe, como propriedades, bens, como objetos da relação jurídica (LOURENÇO, 2016, p.319).

Pode-se dizer que para o bem-estar animal, não há erro ou negativa moral dirigida aos seres humanos quando usam não-humanos em pesquisa, alimento, para caça ou esporte, desde que os benefícios globais superem os malefícios ocasionados aos animais.



Todavia, outra corrente se insurge dando ênfase à necessidade de ser observada uma nova realidade: a dos direitos dos animais não humanos. Dentre estes, encontra-se Tom Regan, que em seu livro *Jaulas Vazias*, avança na concepção de direitos morais dirigidos aos animais, ampliando o conceito kantiano de dignidade para modificar o *status* moral dos animais, considerando-os como *sujeitos-de-uma-vida*. Para Regan, direitos não são apenas aqueles reconhecidos pelas normas existentes, dependem igualmente da correlação com os deveres e, principalmente, com o modo que a sociedade os estabelece.

Diverso, todavia, é o tratamento filosófico dado por Gary Francione, que além de professor de filosofia e direito, exerceu a função de Juiz Federal nos USA, sendo considerado um dos maiores teóricos e ativistas dos direitos dos animais, liderando a discussão sobre se temos o direito de continuar negando aos animais não humanos um próprio direito, que limite o nosso, bem como um expoente do Abolicionista Animal.

## **2 ÉTICA AMBIENTAL: A CONEXÃO NECESSÁRIA**

É fácil viver de olhos fechados, sem compreender o que se vê (Strawberry Fields Forever – Beatles, 1967).

O tema meio ambiente está fincado nos mais diversos discursos sociais, econômicos e políticos da sociedade contemporânea, incorporando-se à sociedade civil e científica, bem como ao Estado (*latu senso*). Neste diapasão, com o auxílio das Ciências Ambientais houve um aperfeiçoamento de novas técnicas e metodologias que auxiliaram nos diagnósticos e, conseqüentemente, na melhoria da qualidade de vida socioambiental.

Contudo, a problemática ambiental não depende de única e exclusivamente de uma simples solução técnica, pede uma resposta mais edificante, qual seja, uma resposta ética. Essa é a questão de fundo de direito que não podemos desconsiderar. A dimensão ética do meio ambiente, significa um conjunto de princípios e condutas normativas, melhorando as relações entre o cidadão, a sociedade e o espaço ambiental. Requer uma mudança de paradigma na vida pessoal, na convivência social, na produção de bens de consumo e, principalmente,

no relacionamento com a natureza (SIQUEIRA, 2002, p. 9; JUNGES, 2010, p. 12).

Neste sentido, o capítulo propõe debater filosoficamente os principais conceitos e argumentos utilizados pelos filósofos contemporâneos em relação à Ética e, em particular, à Ética Ambiental. O objetivo primeiro é diagnosticar se a ética atual é capaz, em seu catálogo argumentativo, de incorporar à defesa dos animais não humanos. Faremos um exame conceitual e demonstraremos quais os alicerces das correntes éticas, demonstrando que as razões tradicionalmente apresentadas para demarcar as diferenças morais entre humanos e não-humanos não se sustentam cientificamente, a saber: o antropocentrismo. Posteriormente, demonstraremos um leque de justificações confrontando éticas voltadas à natureza não humana: sensocentrismo (ética centrada no animal), biocentrismo (ética centrada no ser vivo) e ecocentrismo (ética centrada nas espécies e sistemas).

No capítulo anterior, para entender a problemática dos animais não humanos, situamos a questão na perspectiva histórico-evolutiva, pois somente ela nos possibilitou entender de maneira mais global a trajetória cultural da civilização ocidental. Deixamos evidenciado que por dois milênios a ética filosófica interessou-se quase exclusivamente pelos deveres de conduta de humanos para com outros humanos. Vimos também, que foram os gregos os precursores do desenvolvimento da ética (arte e ciência), expressando todas as suas formas (estoicismo, aristotelismo, racionalismo, etc). Então, por que afinal devemos nos preocupar com Ética?

Segundo Valls (1993, p. 7), a ética é daquelas coisas que todo mundo sabe o que são, mas que não são fáceis de explicar, quando alguém pergunta. Tradicionalmente ela é entendida como um estudo ou uma reflexão, científica ou filosófica, e eventualmente até teológica, sobre os costumes ou sobre as ações humanas. Mas também chamamos de ética a própria vida, quando conforme aos costumes considerados corretos. A ética pode ser o estudo das ações ou dos costumes, e pode ser a própria realização de um tipo de comportamento.

Pois bem. Enquanto uma reflexão científica, que tipo de ciência seria a ética? Tratando de normas de comportamentos, deveria chamar-se uma ciência normativa. Tratando de costumes, pareceria uma ciência descritiva. Ou seria uma ciência de tipo mais especulativo, que tratasse, por exemplo, da questão fundamental da liberdade?

Todas essas incógnitas são pertinentes, mas para não perdemos nosso rumo, devemos nos preocupar-nos com a questão axiológica (teoria do valor) de uma ética ambiental.

Didaticamente, ensina Valls, (1993, p.8) que existem dois campos teóricos para se entender os problemas da Ética: *num, os problemas gerais e fundamentais (como liberdade, consciência, bem, valor, lei e outros); e no segundo, os problema específicos, de aplicação concreta 9...).* *É um procedimento didático ou acadêmico, pois na vida real eles não vêm assim separados.*

Cabe à reflexão ética para incorporar componentes axiológicos-qualitativos, extremamente importantes na reflexão filosófica da relação aos animais não humanos.

## 2.1 NOS CONFINS DA ÉTICA

Num entendimento minimamente profundo a Ética parte de um ponto que abrange todas as dimensões da vida. Segundo Olinto Pegoraro (2005, p. 15-23) na obra *Introdução à Ética Contemporânea a Ética não nasce da doutrina de um sábio, de um filósofo ou de um santo; mas emerge da experiência da vida. A experiência humana é o solo natal da ética.*

Há várias entradas para se colocar a discussão sobre a Ética. Como visto, na Antiguidade o ponto de partida da ética grega (Aristóteles) foi a busca da felicidade ou o bem-estar próprio exclusivo do homem ou a *eudemonia* como supremo bem. A Ética procura o bem humano, ou seja, o bem que convém exclusivamente ao ser dotado de razão. Na era cristã adotou o mesmo entendimento, com a diferença de que, para o cristão, a felicidade só se realiza plenamente na eternidade ou a transcendência divina (Santo Agostinho).

Ressaltando mais uma vez, segundo o filósofo Gómez-Heras (apud SIQUEIRA, 2002, p.11) a partir do Renascimento (séculos XIV e XVI) dois tipos distintos de interpretação da natureza surgiram: (i) um ligado ao ideal galileano-cartesiano de ciência, com forte acento na quantificação e formalização matemática da natureza e, (ii) outro relacionado com a dimensão qualitativa e valorativa da natureza. Sabemos que o primeiro (galileano-cartesiano) acabou por alastrar-se ao longo da história e impôs suas regras de racionalidade nas ciências modernas.

Essa racionalidade, que foi chamada por Max Weber de *racionalidade de resultados*, ocupa um lugar de destaque na mentalidade moderna, permeando até mesmo os métodos e resultados das ciências da natureza. Mas existe, outra racionalidade, a saber: a racionalidade qualitativo-axiológica, que significa que mostra que nem todo o saber sobre a natureza tem que passar pelo filtro da quantificação e formalização matemática, incorporando três elementos essenciais: subjetividade, teleologia e valor. Esses três elementos, têm como importância fundamental resgatar o mundo natural de sua mera condição de objeto, dando-lhe dignidade própria de sujeito de direito e portadora de valores (SIQUEIRA, 2002, p.11-12).

Capitaneado por Adolfo Sánchez Vázquez, Professor Titular da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autónoma do México, na obra *Ética*, que no Brasil foi lançada pela Editora *Civilização Brasileira*, os vocábulos entre moral e ética estão envolvidos em uma certa hesitação conceitual. As palavras são parecidas e, em geral se imbricam. As duas palavras – moral e ética - tem várias explicações, vários sinônimos, e nem todos os filósofos reconhecem que há uma diferença.

Então vejamos, segundo Sánchez Vázquez (2012) uma vem do latim (moral) e outra do grego (ética), e se relacionam, pois, como uma ciência específica e seu objeto. Neste sentido,

(...) Moral vem do latim *mos* ou *mores*, ‘costume ou costumes’, no sentido de conjunto de normas e regras adquiridas por hábito. A moral se refere, assim, ao comportamento adquirido ou modo de ser conquistado pelo homem.

Ética vem do grego *ethos*, que significa analogamente ‘modo de ser’ ou ‘caráter’ enquanto forma de vida também adquirida ou conquistada pelo homem. Assim, portanto, originariamente, ‘*ethos*’ e ‘*mos*’, ‘caráter’ e ‘costume’, assentam-se num modo de comportamento que não corresponde a uma disposição natural, mas que é adquirida ou conquistada por hábito (p. 24).

E define a Ética como ciência do comportamento moral, ou seja,

Teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano. (...) Seu objeto de estudo é constituído de vários tipos de atos humanos: os atos conscientes e voluntários dos indivíduos que afetam outros indivíduos, determinados grupos sociais ou a sociedade em conjunto (p. 25).

O que devemos considerar desta argumentação? Fundamentalmente, é que o autor atribui que a moral (que não é ciência, mas objeto da ciência) possui um caráter histórico no comportamento humano e, por si só, suscetível de mudanças, embora possam permanecer por longos anos incrustados na tradição. Por outro lado, a ética não é a moral e, portanto, não pode ser reduzida a um conjunto de normas e prescrições; sua missão é explicar a moral efetiva e, neste sentido, pode influir na própria moral.

Melhor explicitando, podemos recorrer a didática explicação de Felipe (2009) ao argumentar: *Ethos se refere, em uma das variações gregas, àquilo que já temos ao nascer, estruturando nossos gostos, preferências ou inclinações, enquanto em outra variação do termo grego, significa aquilo que forjamos em nossa natureza como caráter, pela prática repetida.*

Já para Siqueira (2002, p. 19) Ética é a ciência da práxis, palavra esta entendida aqui como um *conjunto de atividades humanas voltadas para a criação de condições imprescindíveis à existência do homem na sociedade, tem como objeto a normatividade social.*

A sua estrutura no estudo da Ética, incorpora duas partes: uma formada pelo *ethos*, e a outra formada pelo *hexis*. O *ethos* é o costume, procedente da natureza do homem. O *hexis* é hábito ou o comportamento adquirido, procedente do agir do homem. O *ethos* humano é resultado de uma interação com a natureza e a sociedade, possuindo um caráter reflexivo e criativo. Afirma:

Por isso é que podemos refletir, repensar, criar e recriar novas práxis ambientais que resultem em posturas éticas transformadoras e libertadoras que, embora pequenas e geograficamente restritas, acabam irradiando e iluminando o horizonte mais amplo e universal. A práxis ecológica quando

corretamente articulada entre o ambiental e o social dificilmente se dilui na singularidade do regional, do particular, mas, ao contrário, atinge objetivos éticos mais amplos, chegando mesmo alcançar metas imensuráveis (SIQUEIRA, 2002, p. 20).

Neste sentido, alargando essa essencial noção axiológica, podemos entender a Ética como um horizonte, que é indefinido *ele está sempre lá adiante, mas sempre nos escapa e nunca se alcança definitivamente*. Todas essas experiências éticas originárias porquanto colocam no centro a racionalidade, a fé e a liberdade, todas qualidades da interioridade humana. Cabe a época contemporânea inaugurar o tempo da ética objetiva, que nasce da comunicação intersubjetiva, na reciprocidade do eu-tú-nós. (PEGORARO, 2005, p.23-24)

Na perspectiva histórica, encontram-se muitos sistemas e escolas filosóficas que apresentam sua concepção de Ética, colocando e explicando as suas referências e perspectivas de mundo, defendendo as suas posições, e – muitas vezes – impondo os seus pontos de vista como os únicos que têm validade e que devem ser, por isso, considerados paradigmáticos. Alguns destes sistemas e/ou referências superaram a individualidade ou subjetividade, como também a temporalidade de uma época ou cultura, sempre determinada e determinante, e suas teses ainda se apresentam hoje, em alguns casos com bastante vigor.

Sendo a ética uma reflexão sobre o agir humano, isto quer dizer aquele agir em que o homem se afirma como tal, um ser distinto de outros seres, com características essenciais próprias, fica claro que ela trata do agir enquanto racional. Conforme a explicação clássica, isto indica aquele agir em que está presente tanto a liberdade – a capacidade de escolha –, quanto a consciência – o saber o que se está fazendo e por que razões. Esta liberdade e consciência, por sua vez, nos levam ao conceito da responsabilidade, tanto pessoal como universal. Nessa perspectiva impõe-se a necessidade da formação humana como pessoa livre e consciente, que possa assumir a sua responsabilidade de construtora da história.

Todavia, quando se procura a origem e a fonte da moral fora do homem concreto, ou seja, do homem como ser histórico, aparecem três concepções. Como destaca Sánchez Vásquez (2012):

Este a-historicismo, no campo da reflexão ética, segue três direções fundamentais:

a) *Deus como origem ou fonte da moral.* No caso, as normas morais derivam de um poder sobre-humano, cujos os mandamentos constituem os princípios e as normas marais fundamentais. Logo, as raízes da moral não estariam no próprio homem, mas fora e acima dele.

b) *A natureza como origem ou fonte da moral.* A conduta moral do homem não seria senão um aspecto de conduta natural, biológica. As qualidades morais – ajuda mútua, disciplina, solidariedade, etc – teriam a sua origem nos instintos e, por isso, poderiam ser encontradas não só naquilo que o homem é como ser natural, biológico, mas inclusive nos animais. **Darwin chega a afirmar que os animais experimentam quase todos os sentimentos dos homens: amor, felicidade, lealdade, etc.** (grifamos).

c) *O Homem (ou homem em geral) como origem e fonte da moral.* O homem do qual se fala aqui é um ser dotado de uma essência eterna e imutável inerente a todos os indivíduos, sejam quais forem as vicissitudes históricas ou situação social. A moral constituiria um aspecto desta maneira de ser, que permanece e dura através das mudanças históricas e sociais (p. 38).

O que se conclui, segundo o autor, é que no primeiro caso (*Deus como origem ou fonte da moral*), procura-se fora do homem, num ser que o transcende; no segundo (*A natureza como origem ou fonte da moral*), num mundo natural ou, pelo menos, não especificamente humano; no terceiro (*o Homem como origem e fonte da moral*), o centro da gravidade se desloca para o homem, mas para um homem abstrato, irreal, situado fora da sociedade e da história.

Neste ponto, salienta Sánchez Vázquez (2012, p. 39), embora seja verdade que o comportamento moral se encontra no homem desde que existe como tal, ou seja, desde as sociedades mais primitivas, a moral muda e se desenvolve com a mudança e o desenvolvimento das diversas sociedades concretas. É o que provam a substituição de certos princípios e de certas normas por outros, de certos valores morais ou de certas virtudes por outras, a modificação de conteúdo de uma mesma virtude através do tempo.

Neste plano, cabe falar no papel moral do homem de ciência ou da atividade do cientista, ou seja, na responsabilidade moral que assume: a) no exercício de sua atividade, e b) pelas consequências sociais da mesma. No primeiro caso, o cientista deve apresentar uma série de qualidades morais cuja posse garanta uma melhor realização do objetivo fundamental que norteia a sua atividade, a saber: a procura da verdade. Entre estas qualidades morais, características de qualquer verdadeiro homem de ciência, figuram sobretudo a honestidade intelectual, o desinteresse pessoal, a decisão na defesa da verdade e na crítica da falsidade.

O homem da ciência, segundo Sánchez Vázquez (2012):

(...) não pode ficar indiferente à finalidade social da sua atividade e, por isto deve assumir uma responsabilidade moral, sobretudo quando se trata de investigações científicas cujo o uso e consequências são de vital importância para a humanidade. Assim pensam hoje os grandes cientistas que se interessam pelos problemas morais colocados pela sua própria atividade, corroborando desta maneira a opinião de que a ciência não pode deixar de estar relacionada com a moral (p. 105-106).

Enquanto ciência – não sendo ideológica por sua estrutura – pode estar a serviço ou dos fins mais nobres ou dos mais prejudiciais para o gênero humano, o cientista não pode ficar indiferente diante das consequências sociais do seu trabalho, isto é, diante do uso que se faça de suas investigações ou descobertas.

Conforme leciona Sánchez Vázquez todo ato moral inclui a necessidade de escolher entre vários atos possíveis. Esta escolha deve basear-se, por sua vez, numa preferência.

O comportamento moral não só faz parte de nossa vida cotidiana, é um fato humano entre outros, mas é valioso; ou seja, tem para nós um valor. Ter um conteúdo axiológico (de *axios*, em grego, valor) não significa somente que consideramos a conduta boa ou positiva, digna de apreço ou de louvor, do ponto de vista moral; significa também que pode ser má, digna de condenação ou censura,



ou negativa do ponto de vista moral. Em ambos os casos, nós a avaliamos ou julgamos como tal em termos axiológicos (SANCHÉZ VÁZQUEZ, 2012, p.135).

O que interessa sublinhar é que para o autor *o valor não é propriedade dos objetos em si, mas propriedade adquirida graças à sua relação com o homem como ser social. Mas, por sua vez, os objetos podem ter valor somente quando dotados realmente de certas propriedades objetivas* (SANCHÉZ VÁZQUEZ, 2012, p.141).

Neste sentido os valores morais se encarnam somente em atos humanos realizados livremente, isto é, de um modo consciente e voluntário.

Um mesmo produto humano pode assumir vários valores, embora um deles seja o determinante. Assim, por exemplo, uma obra de arte pode ter não só um valor estético, mas também político ou moral. É inteiramente legítimo abstrair um valor desta constelação de valores, mas com a condição de não reduzir ao outro (SANCHÉZ VÁZQUEZ, 2012, p.150).

Neste sentido, como definido anteriormente, a moral cumpre uma função necessária, como meio de regulamentação do comportamento dos indivíduos, coisa que nenhuma comunidade humana pode dispensar. Fato de maior relevância é a observação do autor em relação às primeiras fases do desenvolvimento social, onde afirma:

Os indivíduos se caracterizam, do ponto de vista moral, por sua reduzida capacidade de interiorização: acomodam-se às normas não tanto por uma convicção íntima quanto pela força da tradição e do costume: porque “sempre se fez assim” ou “assim fazem os outros”. A justificação racional dos juízos morais é muito pobre; o código moral da comunidade é aceito, em geral, sem necessidade de que a sua aplicação deva ser justificada em cada caso. Porém, à medida que se percorrem novas e amplas fase do desenvolvimento histórico-social da humanidade e a sua moral se eleva e enriquece, e sobretudo,

quando ela adquire – já nos tempos modernos – um conteúdo mais humanista, a justificação racional se torna cada vez mais necessária para que possa cumprir firmemente a sua função social reguladora (SANCHÉZ VÁZQUEZ, 2012, p.248).

Assim, para Sánchez Vázquez (2012, p. 249), o verdadeiro comportamento moral não se exaure, pois, no reconhecimento de determinado código por parte dos indivíduos, *a ética, como teoria, contribui para abrir o caminho de uma moral mais elevada e, sobretudo, solucionando o problema, em primeiro lugar, de saber se é possível uma justificação racional da moral e, particularmente, dos seus juízos de valor e das suas normas e, em segundo lugar, o problema de quais seriam – se esta justificação é possível – as razões ou os critérios justificativos que se poderiam aduzir.*

Podemos, então, concluir que a norma moral não é algo absoluto, sobre-humano ou intemporal, que existe em si ou por si, mas como produto humano que somente existe, vale e se justifica como nexos das relações (social, prática, científica etc.).

A palavra direito vem do latim *directum*, que supõe a ideia de regra, direção, sem desvio. Nesta direção, Sanchez Vázquez (2012) discute a relação entre a moral e o direito, evidenciando que de todas as formas de comportamento humano, o jurídico ou legal (direito) é o que mais intimamente se relaciona com a moral, porque os dois estão sujeitos a normas que regulam as relações dos homens. Destaca que:

1) As normas morais se cumprem através da convicção íntima dos indivíduos e, portanto, exigem uma adesão íntima a tais normas. Neste sentido, pode-se falar de interioridade da vida moral. (O agente moral deve fazer as suas ou interiorizar as normas que deve cumprir). As normas jurídicas não exigem esta convicção íntima ou adesão interna. (O sujeito deve cumprir a norma jurídica, ainda que não adira intimamente a ela) Pode-se falar, por isto, da exterioridade do direito. O importante no caso, é que a norma se cumpra, seja qual for a atitude do sujeito (voluntária ou forçada) com respeito a seu cumprimento (...).

2) A coação se exerce de maneira diferente na moral e no direito: é fundamentalmente interna na primeira e externa no segundo (p. 97-98).

Neste ponto, ressalta o autor, que os preceitos morais são garantidos, antes de tudo, pela convicção interna de que devem ser cumpridos. E ainda que a sanção da opinião pública, com a sua aprovação ou desaprovação, leve a atuar num certo sentido, no comportamento moral se requer sempre a adesão íntima do sujeito. De forma direta, o que se quer dizer é que o cumprimento das normas morais não é garantido por um dispositivo exterior coercitivo que possa prescindir da vontade. É ato pessoal.

Em sentido contrário, o direito exige um aparato estatal capaz de impor a observância da norma jurídica ou de obrigar o sujeito a comportar-se de certa maneira, embora este não esteja convencido de que assim deve comportar-se.

Ponto de crucial importância para o tema aqui tratado é a observação de que a esfera da moral é mais ampla do que o direito. Segundo o Sanchez Vázquez (2012), a moral:

(...) atinge todos os tipos de relação entre os homens e as suas várias formas de comportamento (assim, por exemplo, o comportamento político, artístico, o econômico etc, podem ser objeto de qualificação moral). O direito, pelo contrário, regulamenta as relações humanas mais vitais para o Estado, para as classes dominantes ou para a sociedade em seu conjunto.(...) Outras relações entre os indivíduos, como o amor, a amizade, a solidariedade etc., não são objetos de regulamentação jurídica, mas somente moral (p. 99).

Sanchez Vázquez (2012, p.100) destaca, ainda, quando o indivíduo regula as suas relações com os demais não sob a ameaça de uma pena ou pela pressão da coação externa, mas pela íntima convicção de que deve agir assim, pode-se afirmar que nos encontramos diante de uma forma de comportamento moral mais elevada.

### 3.1 A ÉTICA PRÁTICA OU APLICADA

O pensamento humano elaborou grandes tratados de ética com base em concepções profundas como a metafísica, a religião e os imperativos da consciência. São teorias globais com pretensão à universalidade, isso é, válidas para todos os seres humanos. Além disso, as doutrinas éticas fundamentais nascem e se desenvolvem em diferentes épocas e sociedades como respostas aos problemas básicos apresentados pelas relações entre os homens, e, em particular, pelo comportamento moral. Atualmente os inúmeros discursos colocam em evidência que a crise ecológica atual foi antecipada pela ausência de uma postura ética que regem o agir humano em sua relação com a natureza.

Ensina Naconecy (2014, p. 16) que a grande parte dos estudiosos em filosofia se envolvem com questões abstratas. Mas existem os chamados eticistas (que ou quem se especializa em ética) que alargam o objeto da ética sem descaracterizá-la, no intuito de oferecer algo útil, a saber, uma orientação moral.

Para podermos ter uma discussão útil em ética torna-se necessário falar um pouco sobre a aplicação da ética, ou seja, a Ética Aplicada, de modo a termos uma compreensão clara do que fazemos quando discutimos, principalmente o que a ética não é.

É próprio da dimensão humana que sejamos obrigados a tomar decisões e a explicá-las, que segundo Naconecy (2014), a Ética se dedica à reflexão (racional) sobre certas questões desse tipo.

A Ética como um campo da Filosofia, pretende dar conta racionalmente do mundo moral. Isso significa que as contribuições da Biologia, Psicologia, Sociologia, História, Antropologia, Economia etc. são insuficientes para o fenômeno ou a lógica da moral. A razão disso é que tais ciências adotam uma perspectiva meramente empírica da conduta humana e dos conteúdos morais, limitando-se a descrever e explicar o comportamento das pessoas e sociedades, à luz de instintos biológicos, forças sociais, contingências históricas, etc (p. 14).

Ainda, apoiado nas reflexões de Naconecy (2014, p. 14), adotar uma ética significa estar disposto a julgar certas ações como preferíveis a outras. Trata-se de como conduzir nossa vida de maneira justa, do que seria bom que acontecesse, de como agir bem.

Mas há uma outra questão, especificamente Ética, que parece ser absolutamente fundamental. Os costumes mudam e o que ontem era considerado errado hoje pode ser aceito.

Neste sentido, podemos perguntar-nos: A ética não seria então uma simples listagem das convenções sociais provisórias?

Ensina Naconecy (2014), enquanto filosofia crítica, a Ética exige, não uma imposição dogmática de um código moral, mas uma abertura à pluralidade das diferentes concepções morais, dos diversos modelos de racionalidade, e de enfoques filosóficos rivais. E mais:

Essa atitude de se deixar convencer pela força do melhor argumento, considerar as decisões tomadas como provisórias (passíveis de revisão), e tentar satisfazer interesses universalizáveis resultará na preferenciabilidade ou razoabilidade de um determinado modelo ético frente aos concorrentes - em vez da obtenção de certezas definitivas (p. 14-15).

Dito de outra forma, o que é relevante para Naconecy (2014) é que a Ética Prática são aquelas manifestações que afetam os outros. Afirma que essas escolhas são chamadas de escolhas morais e devem ser avaliadas por critérios morais.

Na decisão de como agir, nossas inclinações, desejos e interesses podem beneficiar ou prejudicar outros, direta ou indiretamente, intencional ou não intencionalmente. Algumas dessas escolhas, que parecem ter consequências apenas para mim mesmo (o que devo comer, por exemplo), se examinadas com mais cuidado, mostram que afetam outras criaturas (neste caso, os animais que você irá comer). Sempre que nossos atos prejudicarem outros, eles deverão ser avaliados por critérios da moralidade. Portanto, basta que você reconheça que sua ação de fato afeta (beneficia ou prejudica) outros para que

you already fall on the moral arena, even if you still don't know if your action is right or wrong. You will be facing a conflict between "attending to your personal interests" versus "attending to the interests of others" (p. 15).

Unfolds here, that we can consider that our moral myopia hides or does not leave revealing the true ethical conflict. For this, we must occupy the reasons for being ethical and acting ethically (NACONECY, 2014, p. 15-16).

According to Singer (1994, p.11) *the notion of living in accordance with ethical standards is linked to the notion of defense of the form as it lives, of giving a reason for that, of justifying it*. Thus, a person can do all kinds of things that we consider a bad thing and, even so, continue to live in accordance with ethical standards, if they are capable of defending and justifying what they do.

According to professor Maria Teresina Abs da Cruz de Agosto (2008, p. 18) three questions are fundamental that would give us the clues for the follow-up of this work: (i) Should anyone, being free, renounce their own freedom? (ii) Should anyone, for the sake of health, renounce their health? (iii) Is it legitimate to renounce life?

The author affirms that it would be very improbable that anyone would answer these questions immediately. The network of social relations that are submitted to be inserted in the particular and special area of deepening in investigation and formulation of adequate responses. It is transcribed, for the sake of context, an excerpt from the work:

Inserts in a world of languages and tangencies that make final answers impossible, but, and here is its great value, ethics enters as a guide and conductor in these relations so alive and mutating because social. And here, its complexity that does not have to frighten, and yes, challenge, put us in the emergency of formulations about the new that is installed in our lives, disorienting us. We are speaking beings, thinking, and our rational action is the path for concrete situations that require constant definitions.

In this sense, ethics has much to offer, not in terms of relativism, but under the perspective of judgments universally valid perhaps the same that

possam responder às perguntas formuladas acima e que nos colocam no uno de processo incessante de busca de justiça, de verdade e de bem. Como responder às exigências diárias do se instável que somos nós e nossas inter-relações? (p. 19).

A ética transforma-se, assim, como estabelecadora de regras do comportamento moral dos indivíduos ou da comunidade. A principal contribuição filosófica para os temas de Ética Prática se refere à habilidade ou o método de ler e manusear um problema moral.

Por tudo isso, o campo da filosofia prática denominado de ética ambiental concentra-se na tentativa de aplicação da ética normativa às relações entre a humanidade e seu ambiente (não humano), ou seja, na parte não humana do nosso mundo, não criada pelo homem e significativamente não modificada pela atividade humana (NACONECY, 2003, p. 08).

Um importante capítulo da Ética contemporânea é a Ética Ambiental. A filosofia tomou consciência que, em nosso tempo, a natureza foi excessivamente encarada sob o ângulo da economia utilitarista, quer-se dizer: que visa tirar a maior utilidade possível dos recursos naturais aplicando técnicas de produção sempre mais sofisticadas para saciar o apetite consumista pela própria teoria de mercado (PEGORARO, 2005, p. 92).

Nessa direção, Pelizzoli (2004, p. 11), argumenta que *nossas concepções de mundo humano e de ética, há até pouco tempo, tinham grandes dificuldades em contemplar seriamente a Natureza como tal e a complexidade humana em sua concretude própria – basta ver as éticas tradicionais, excludentes do outro como Outro – reprodutoras do paradigma do Poder e da dominação. Em relação às pessoas sempre se entendeu a elaboração e estabelecimento de normatividades éticas.*

A partir desta opção, Pelizzoli (2004) faz as seguintes indagações em relação a ética ambiental:

Em relação ao meio ambiente haveria uma ética, impressa ou possível de ser impressa, provinda de um momento de relação harmônica do homem com a natureza, por exemplo? Mas falar de ética ambiental não será remeter antes à questão de uma ética da subjetividade/intersubjetividade (ou à questão da violência), ética esta puramente

humana e que se reflete nos contextos ambientais? Tem-se e precisa-se da percepção da natureza como tal para se fazer daí então uma ética? A ética ambiental provirá do conhecimento ecológico que temos da natureza e da consequente dependência nossa enquanto espécie aí, dentro da “biosfera”? Ou ela virá da admiração dada na relação inesgotável do homem diante da maravilha e magnificência do que chamamos de natureza? (p. 56).

A Ética Ambiental apresenta-se com uma dupla originalidade: primeiramente, propõe uma descentralização da ética exclusiva do homem, único ser racional, livre, capaz de entender a natureza e traça o rumo de suas ações, para incluir todos os seres naturais, vivos ou inertes. Em segundo lugar, reconhece que a natureza tem valor ético em si mesma: ela intrinsecamente ética; não apenas um valor instrumental, uma utilidade, um vasto reservatório de recursos para suprir as necessidades humanas. Tal asserção pressupõe, que *trata-se agora de reconhecer não apenas um valor de uso da natureza, mas um valor moral intrínseco que ocupa um justo lugar no todo do mundo* (PEGORARO, 2005, p. 93).

É a partir dessa opção, que Siqueira (2002) define a Ética Ambiental sendo aquela que:

(...) visa a um conjunto de condutas normativas que tem por finalidade a articulação das relações entre homem e natureza ou natureza e cultura. Enquanto a moral ambiental está voltada para o indivíduo, a ética ambiental se preocupa com o comportamento do indivíduo na sociedade. O *ethos* ambiental resulta da práxis empírica de nossas atividades em relação à natureza, sejam elas positivas ou negativas. O hábito sendo bom nos conduz às novas práxis, ou seja, nos leva a buscar novas posturas éticas, ecologicamente corretas. Essa práxis ética, boa ou ruim, cria os costumes que acabam resultando em novas práticas (p. 19).



Indivíduos que em uma sociedade fundada no provisório e no descartável, geram hábitos antiéticos e contradições. Neste sentido, ensina Naconecy (2014, p. 57) que a Ética Ambiental atribui valor moral à certas criaturas, à natureza como um todo ou a uma parte dela.

Siqueira (2002, p. 21) introduz que a Ética Ambiental deve contemplar em seus princípios normativos o processo de *metanóia*, ou seja, de mudança de mentalidade. Diz que *somente uma mudança profunda de mentalidade poderá suscitar e sustentar bons e diversificados hábitos ecológicos, contribuindo para a construção de bons costumes.*”

### **3.2.1 Teoria do valor intrínseco e teoria do utilitarismo**

Com a possibilidade de recorrer ao argumento do parágrafo anterior, esta seção será breve, apenas para deixar conceituado o que se entende por valor intrínseco.

Singer (1994, p. 289-292) esclarece que de acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para benefício dos seres humanos. A própria natureza não possui qualquer valor intrínseco e a destruição de plantas e de animais só é pecado se com essa destruição prejudicarmos os seres humanos.

O conceito de valor intrínseco pode receber vários sentidos em Ética, mas é usado geralmente como sinônimo de “valor não instrumental”. Algo tem valor intrínseco se ele é um fim em si mesmo. Além disso, uma coisa tem valor intrínseco se for um bem ou desejável “em si”; contrapõe-se ao valor: instrumental, ou seja, o valor como meio para um outro fim ou objetivo. Desdobra-se daí, que por valor intrínseco entende-se uma qualidade inerente a uma coisa; algo que as coisas possuem por elas mesmas e não por atribuição externa (NACONECY, 2014, p. 55; SINGER, 1994, p. 289; PEGORARO, 2005, p. 93).

Para entender melhor o conceito de valor intrínseco, Pegoraro (2005) demonstra a diferenciação entre a ética clássica e ética ambiental: a ética clássica sempre sugeriu que se tratassem os animais sem crueldade, por uma deferência do próprio ser humano. O animal não tem em si o direito de ser tratado sem crueldade, mas é o homem que lhe faz essa concessão benévola. A ética ambiental rejeita preemptoriamente tal conclusão, pois o animal não humano tem direito próprio, interno ao respeito tanto quanto ao homem. Afirma:

Ambos sentem dor e prazer e ambos fogem de um e buscam o outro por seu impulso natural, biológico. Por isso o animal é fonte e origem de seu valor que resulta do fato de ele ser vivo e capaz de sentir dor e prazer. Esse é seu estatuto ontológico (em sua dimensão ampla e fundamental). O mesmo raciocínio vale para os vegetais, seres vivos e que tendem, por sua estrutura biológica, a crescer, amadurecer e reproduzir-se. Estes direitos são inatos, ninguém os atribui; são inerentes à estrutura viva do vegetal e do animal, exatamente como no homem a racionalidade (p. 94).

Os argumentos conduzirão, portanto, ao conceito do valor intrínseco, a saber: *significa os elementos constitutivos da natureza de um ser, a ele devidos e não atribuídos de fora, extrinsecamente. Aos seres vivos pertencem, de direito, todos os elementos constitutivos de sua natureza, sensibilidade no animal, e vida vegetativa em expansão nos vegetais.*

Desdobra-se que esses seres vivos encerram em sua estrutura uma finalidade própria, isto é, tendem a expandir-se por si e realizar um projeto próprio de existência.

Por fim, ensina Pegoraro (2005, p. 94) não se trata de diminuir no homem o princípio do seu valor intrínseco e da sua finalidade, mas de reconhecer esses predicados ao mundo da vida e aos ecossistemas que abrigam a vida.

Diante do exposto, é que grande parte dos estudiosos contemporâneos da Ética Ambiental consideram as morais tradicionais como deficientes, por isso existem inúmeras correntes sob um eixo temático que confere atenção especial aos sentidos para a Vida. Para tanto, demonstraremos um leque de justificações confrontando éticas voltadas à natureza não humana: sensocentrismo (ética centrada no animal), biocentrismo (ética centrada no ser vivo) e ecocentrismo (ética centrada nas espécies e sistemas), todas em confrontação com o antropocentrismo.

O Utilitarismo surge no século XVIII, pretendendo transformar a ética em ciência positiva dos comportamentos humanos, ou seja, é uma teoria em ética normativa que apresenta a ação útil como a melhor ação, a ação correta.

Maciel (2017), esclarece que o termo foi utilizado pela primeira vez na carta de Jeremy Bentham para George Wilson em 1781 e posto em uso corrente na filosofia por John Stuart Mill na obra *Utilitarismo*, de 1861. Até a criação do termo "Consequencialismo", por Anscombe em 1958, o termo "utilitarismo" era utilizado para se referir à todas as teorias que buscavam sua justificação nas consequências das ações, em contraponto àquelas que buscam sua justificação em máximas absolutas. Após a adoção do termo Consequencialismo, como uma categoria, o termo "utilitarismo" passou a designar apenas a teoria mais próxima daquela defendida por Bentham e Mill, a maximização da promoção da felicidade.

Para Sanchez Vázquez (2012, p. 169) o Utilitarismo sustenta que o bom é o útil ou vantajoso “para o maior número de homens”, cujo interesse inclui também o meu pessoal. Argumenta Sanchez Vázquez, que o bom (útil) depende das consequências, pois:

(...) um ato será bom se tem boas consequências, Independentemente do motivo que levou a fazê-lo ou da intenção que se pretendeu concretizar. Ou seja: independentemente do fato de que o agente moral se tenha proposto ou não que um seu ato seja vantajoso para si, para os demais ou para toda a comunidade, o ato – se é benéfico nas suas consequências – será útil e, por conseguinte, bom (p. 169).

Já para Naconecy (2014, p. 45-50) a concepção Utilitarista consiste na forma mais amplamente aceita de consequencialismo em Ética, e o mais difundido modelo teórico voltado aos animais. O Utilitarismo é entendido como a *ação correta que resulta provavelmente na maior quantidade de bem-estar (felicidade ou utilidade) para o maior número possível de envolvidos*. Neste sentido, o utilitarismo é a principal variante do consequencialismo (ação correta é aquela que produz bons resultados e evita mais resultados).

Para Naconecy (2014) a concepção utilitarista possui quatro pilares, a saber: (i) consequencialismo, (ii) maximização, (iii) teoria do valor e, por último (iv) o alvo da moralidade. Então vejamos:

(i) Consequencialismo: o que importa são as consequências das ações, não seus motivos ou intenções. O utilitarismo recomendará uma ação

se ela tiver a maior probabilidade de tornar as coisas melhores, e desaprová-la se ela tornar as coisas piores.

(ii) Maximização: devemos maximizar a felicidade global (média ou total) do maior número de indivíduos afetados pela ação. Quanto mais indivíduos atendidos, mais importante será o efeito ético.

(iii) Teoria do valor (bem, utilidade, felicidade): as boas consequências são definidas pela maximização e/ou minimização de: a) prazer/dor (utilitarismo hedonista) que inclui todos os tipos de estados físicos e psicológicos, agradáveis e/ou desagradáveis e, b) satisfação/frustração de preferências (utilitarismo de preferência), em que a preferência pode ser interpretada como desejos, interesses ou necessidades.

(iv) O alvo da moralidade: o utilitarismo não prescreve a maior felicidade para o maior número de pessoas (humanas). De Bentham a Singer, o princípio de utilidade diz respeito a toda e qualquer felicidade, não importando o tipo ou a identidade da criatura que a experimenta, ou seja, nenhum indivíduo é especial (p. 51).

Portanto, no entender de Sanchez Vázquez (2012, p. 170), o utilitarismo concebe o bom como útil, mas não num sentido egoísta ou altruísta, e sim no sentido geral de bom para o maior número de envolvidos.

Mas este princípio do bem-estar apesar de ser um sentido basicamente altruísta, apresenta, segundo Pegoraro (2005, p. 106), dois conflitos graves: o primeiro é admitir que nem todos serão incluídos na partilha das utilidades produzidas pela sociedade, mas apenas um maior número possível de interessados, o que significa que não haverá acolhimento para todos. O segundo conflito, é que haverá situações que podem exigir sacrifícios de parte dos envolvidos em nome do maior bem social.

### 3.2.2 Antropocentrismo Moral

Seguindo a definição de Naconecy (2014, p. 63) o antropocentrismo moral é a corrente da ética ambiental que sustenta que os humanos são os únicos seres com valor intrínseco, e o *homo sapiens* é o *locus* de todo valor moral, ou seja, atribui às pessoas uma dignidade única e insuperável.

Armstrong e Botzler (apud CHOUERI JUNIOR, 2010, p. 91) definem antropocentrismo como *a perspectiva filosófica segundo a qual os princípios éticos são aplicáveis exclusivamente aos humanos, as necessidades e interesses humanos possuem os mais elevados valores e importância, se não forem os únicos a ter valor e importância.*

Costa (2007) afirma que esta posição sustenta serem os seres humanos os únicos seres que têm valor intrínseco, sendo o homem o agente de todo valor moral. A ética é domínio exclusivamente humano: atitudes, valores e práticas visam ao bem e aos interesses humanos. Nessa visão, não é desejável incluir não-humanos na comunidade moral, uma vez que apenas humanos importam moralmente, e destaca:

Pela posse da alma, da linguagem e da racionalidade, os seres humanos são distintos do mundo natural. Assim, a moralidade tradicional protege os interesses das pessoas. A ética é assunto exclusivamente humano, e esse antropocentrismo radical nega todo tipo de restrição à inteligência humana, o que faz de nossa espécie uma ameaça à natureza. Toda a teoria do conhecimento kantiana (terceira parte, capítulo dois desta tese) aponta para a objetificação da natureza, sendo, portanto, a abordagem científica moderna insuficiente para embasar uma ética ambiental (p. 153).

Sendo assim, partem do pressuposto que a vida humana possui um valor singular, ao passo que as vidas não humanas, ou seus estados, têm (pouco ou) nenhum valor moral, sendo considerados (pouco ou) nada mais que bens, propriedade ou recursos para a humanidade. (MEDEIROS, 2013, p. 34). Da perspectiva da moralidade da tradição, os seres humanos pertencem a uma categoria especial: a vida tem um valor singular (NACONECY, p.29). Essa ética, ao engrandecer a

natureza humana, os interesses e propósitos humanos estão acima de quaisquer interesses ou fins de quaisquer indivíduos de outras espécies nesse planeta (FELIPE, 2009, p. 2).

É a partir dessa opção, segundo Naconecy (2014, p. 64) que o argumento antropocêntrico, grosso modo, tem a seguinte estrutura: (i) *Animais não têm status moral, pois eles não têm consciência, racionalidade, linguagem, etc.* (ii) *Logo, em termos morais, não importa como os tratamos. Nenhum tratamento é imoral - exceto pelos eventuais efeitos nocivos indiretos sobre os humanos.* (iii) *Na prática, todo uso de animais por parte dos humanos está eticamente permitido.*

Impõe-se reconhecer, que os antropocentristas radicais assumem o entendimento de uma ordem natural para uma pressuposta opressão do outro, julgada por quem não está de acordo com essa perspectiva. O antropocentrismo radical toma seus pressupostos e resultados como a 'ordem natural' das coisas e se normatiza ao se fazer ser visto como natural.

Considera injustificada qualquer restrição da autonomia ou da inteligência criativa humana, capacidades essas que, *ipso facto* (pelo próprio fato), fazem da nossa espécie uma ameaça à vida não humana, à matéria não-viva, e à nossa própria autonomia no planeta (NACONECY, 2003, p. 29-31).

Desdobra-se daí, que segundo Costa (2007, p. 153) *essa racionalidade radical levou até mesmo à exclusões sociais: mulheres, negros, indígenas, não eram vistos como indivíduos completos, mas sua exclusão foi justificada pela suposta ausência de racionalidade.*

Neste sentido, afirma Lynn (apud Naconecy, 2003):

A tese patriarcal de que mulheres são homens imperfeitos, a crença dos escravizadores de que africanos e indígenas americanos não eram humanos (plenos), e a afirmação nazista de que judeus eram subumanos são exemplos ilustrativos. Esses exemplos são apoiados por um paradigma de valor comum que naturaliza o privilégio inter/intra-espécie de alguns (e.g., homens, brancos, arianos, humanidade), enquanto animaliza e desprivilegia outros (e.g., mulheres, negros, judeus, 'bestas'). Através de encarnações plurais, esse simultaneamente desvaloriza pessoas, através de discursos como o etnocentrismo, racismo e sexismo, exatamente como desvaloriza

animais e o resto da natureza, através de discursos como especismo e naturalismo (...) (p. 30).

Isso nos convida a uma rediscussão. Como na história da humanidade, somente algumas pessoas tinham direito à vida, à liberdade e à perseguir a própria felicidade, essa herança foi se alargando, como nos explicita Naconecy (2014):

A história do pensamento moral está associada ao progresso da civilização humana sob a forma de um círculo em expansão, ou de uma espiral de evolução da consciência moral. Em cada ponto de estacionamento dessa espiral, foi oferecida uma explicação semelhante: mulheres eram homens imperfeitos, indígenas eram subumanos, africanos não eram pessoas plenas, etc. Na história da humanidade, primeiramente foi assumido que somente algumas pessoas tinham direito à vida, à liberdade e a perseguir a sua própria forma de felicidade. As obrigações morais, reconhecidas inicialmente apenas em relação a homens da mesma tribo alargaram-se com o decorrer dos séculos, para incluir nos seus limites escravos, membros de outras tribos, mulheres e crianças (p. 67).

Como é impossível qualquer forma de ética ambiental dentro desse contexto antropológico radical; assim, é proposta uma outra forma de proceder: o antropocentrismo moderado.

O antropocentrismo moderado, embora ainda centrado no ser humano, admite que somente humanos são moralmente relevantes, mas que fazem parte de um ambiente maior com o qual interagem, argumentando que a natureza não-humana deve ser protegida somente na medida em que essa constitui uma fonte instrumentalmente valiosa de bem-estar humano, desde o enriquecimento físico até o intelectual, estético e espiritual, ou seja, não necessita desprezar um interesse pelo bem-estar de não-humanos, e pode até promovê-lo. (NACONECY, 2003, p. 31-33). Na verdade, há uma defesa do ambiente, mas com um determinado valor instrumental ou utilitário a ser levado em consideração (MEDEIROS, 2013, p. 35).

Naconecy (2003) destaca que a fundamentação antropocêntrica, na sua versão moderada, apela para um interesse próprio mais esclarecido e ampliado em defesa do ambiente, em dois pontos fundamentais: 1) em relação ao potencial da natureza para a felicidade humana e, 2) defender entidades naturais por razões morais indiretas. A passagem seguinte merece ser relatada na íntegra:

Uma primeira possibilidade dessa versão é evocar o potencial da natureza para a felicidade humana, em um naipe utilitarista-prudencial. Isso equivale, apenas, a ampliar a noção de recursos a fim de incluir outras áreas de valor instrumental do ambiente natural: o ambientalismo econômico (justificado pela conservação de matérias-primas e energia não-renovável), o ambientalismo estético (pela preservação da beleza natural), o ambientalismo científico (pela proteção do que é de interesse científico), ambientalismo salubre (pela proteção da saúde frente a ameaças poluidoras), além do historicista, recreacional e de outras modalidades.

A segunda possibilidade antropocêntrica moderada é defender entidades naturais por razões morais indiretas, isto é, por consideração pela capacidade humana de ser um agente moral (p. 32).

Quer-se dizer: uma diferença peculiar que encaminha para uma visão utilitarista. Na verdade tanto o antropocentrismo radical como o moderado, segundo Medeiros (2013, p. 36) *assumem argumentos autorreferentes ao humano, pressupondo o animal humano como absoluto no universo, com uma lógica utilitarista, admitindo uma natureza subserviente e submissa, uma terra paciente e com (in)capacidade de reação.*

Parece-nos evidente que o exclusivismo antropocêntrico é ultrapassado na Ética Ambiental, restando referenciar suas extensões que são representadas pelas posições sensocêntrica, biocêntrica e ecocêntrica.



### 3.2.3 Correntes éticas: sensocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo

Ensina Naconecy (2003, p. 73) que o sensocentrismo é também chamado de *pathocentrismo*, ou ainda, menos propriamente, de *zoocentrismo*, *é a posição que sustenta que a considerabilidade moral deriva da senciência de um indivíduo.*

Em outras palavras, é a ética centrada nos animais, que reafirma a consideração de valor aos animais não humanos. Todos, também, os animais não humanos com estados de consciência subjetivos, ou seja, aqueles que são capazes de experimentar sofrimento, sentir dor ou bem-estar, sendo seres sencientes, devem ser considerados. (MEDEIROS, 2013, p. 36)

Para Felipe (2009) a perspectiva ética sensocêntrica o agente moral não pode ter dois pesos e duas medidas para lidar com uma mesma questão: a da dor e sofrimento de seres sencientes. Diz que a ética senciocêntrica alargou enormemente o âmbito da moralidade humana, ao incluir no rol da consideração todos os animais capazes de senciência, pois:

Se a dor humana merece consideração, pelo efeito devastador que tem sobre a existência de quem a sente, o mesmo merece a dor de qualquer animal. Dor é dor. Respeito pela dor não pode ter viés especista. Quer dizer, não pode premiar um ser sofrente com o lenitivo, enquanto castiga outro sofrente, abandonando-o à desgraça (p. 32).

A ética sensocentrista está fundada na filosofia utilitarista de Peter Singer (que será tratado mais adiante). Só para esclarecer, o filósofo australiano propôs, ainda na remota década de 70 do século XX, uma ética, para nortear as ações humanas que podem resultar em danos ao bem-estar ou destruição da vida de qualquer ser senciente. Na esteira desse filósofo, a ética senciocêntrica segue em franco desdobramento ao redor do planeta nos últimos anos. Diz Singer (1994) na obra *Ética Prática*:

Como sabemos que os animais sentem dor? O fundamento de minha convicção de que os animais podem sentir dor é semelhante ao fundamento de minha convicção de que minha filha pode sentir dor. Quando sentem alguma dor, os animais se comportam de um jeito muito

parecido com o dos humanos, e o seu comportamento é suficiente para justificar a convicção de que eles sentem dor. É verdade que, com exceção dos macacos que aprenderam a comunicar-se através de uma linguagem de sinais, eles não têm como dizer que estão sentindo dor – mas, quando era muito nova, minha filha também não falava. No entanto, ela encontrava outras formas de tornar aparentes os seus estados interiores, como o que demonstrava que podemos ter certeza de que um determinado ser está sentindo dor, ainda que ele não conte com o recurso da linguagem (p. 79).

O que deseja explicitar, é que ao reagirem à dor os animais não humanos imitem sinais nas mesmas características sensoriais dos humanos quando afirmam sentir dor. Neste sentido, pouco razoável forçar querer impor essa insustentável diferença entre humanos e não-humanos.

Por isso, o sensocentrismo sustenta que, para que um indivíduo seja considerado moralmente, é necessário que haja senciência (sensibilidade). Dessa forma, o ser humano tem obrigação moral para com todos os seres sencientes, sejam eles terrestres ou alienígenas, humanos ou não humanos. Dessa forma, a senciência pode ser entendida como a capacidade de experimentar o sofrimento: indivíduos capazes de sofrimento merecem um estatuto moral.

Singer (1994), que em apoio à nossa inferência do comportamento animal, podemos chamar a atenção para o fato de que o sistema nervoso de todos os vertebrados, sobretudo o de pássaros e mamíferos, é basicamente parecido. Diz que:

As partes do sistema nervoso humano que dizem respeito à sensação de dor são relativamente antigas em termos de evolução. Ao contrário do córtex cerebral, que só se desenvolveu plenamente depois que nossos ancestrais se diferenciaram dos outros mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em ancestrais mais distantes, comuns a nós e nos outros animais “superiores”. Esta semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos animais seja similar à nossa (p. 80-81).

Conforme pontua a filósofa Sônia T. Felipe, pioneira no debate brasileiro acerca da redefinição da comunidade moral, o princípio ético que deve reger as interações humanas com não-humanos, segundo Singer, é o da igual consideração de interesses semelhantes. Diz Felipe (2009, p. 15) que *a dor é dor, sede é sede, medo é medo. Se o animal é dotado de um sistema nervoso que o torna vulnerável a estímulos dolorosos, esse deve ser o parâmetro segundo o qual os humanos devem julgá-lo para incluí-lo na comunidade moral.*

Alguns perguntariam: e as plantas não sentem dor? Esclarece Singer (1994, p. 80) *que não temos como observar um comportamento sugestivo de dor – as sensacionais afirmações em contrário não se mostraram bem-fundamentadas -, e as plantas não possuem um sistema nervoso centralmente organizado, como o nosso.*

Na mesma direção é o posicionamento de Gary Francione (2013), ao afirmar de que os animais são sencientes é diferente de dizer que eles são meramente vivos. Assim existe uma diferença fundamental entre os seres vivos, pois ser senciente:

(...) significa ser do tipo de ser que é consciente da dor e do prazer; existe um “eu” que tem experiências subjetivas. Nem tudo que está vivo é necessariamente senciente; por exemplo, que nós saibamos, as plantas, que são vivas, não sentem dor. As plantas não se comportam de uma maneira que indique que elas sentem dor, e ela não têm as estruturas neurológicas e fisiológicas que associamos com a consciência nos animais humanos, servem a uma função muito prática. Os seres sencientes usam a dor como um meio para os fins da sobrevivência. As plantas não podem usar a dor como um sinal, dessa maneira – as flores não tentam, nem podem tentar, fugir quando a colhemos -, portanto é difícil explicar por que as plantas iriam desenvolver mecanismos para a consciência se esses mecanismos forem completamente inúteis (p. 55).

Nesta direção, deve-se aqui ressaltar que, ao se defender o ponto de vista senciente, isso não significa sustentar que toda vida senciente

terá igual valor, pois caberá à ciência definir e sancionar a sciência das espécies.

É tão difícil negar que muitos animais não humanos são capazes de pensar de modo racional ou abstrato quanto negar que os cachorros têm rabos. Mas, mesmo que fosse verdade que os animais não humanos não são racionais ou não podem pensar de modo abstrato, que diferença isso poderia fazer em termos morais? Muitos humanos, tais como bebês ou as pessoas com deficiência mental grave, não podem pensar racionalmente ou em termos abstratos, e jamais pensamos em usar esses humanos como sujeitos em experimentos biológicos dolorosos, ou como fontes de comida ou roupa. Apesar do que dizemos tratamos os interesses semelhantes dos animais não humanos de um modo dessemelhante (NACONECY, 2006).

Entretanto, nesses mais de 400 anos de estudos em neurociência, as evidências tornaram-se inegáveis, de que, se um indivíduo nasce animal, sua condição de natureza animada o constitui, sem exceção de qualquer espécie, ainda que possa haver atrofia em certos indivíduos, destas duas habilidades: sensibilidade e consciência, que é conceituado como sciência. Todos os animais têm capacidade de percepção de estímulos dolorosos e prazerosos. Todos os animais têm memória emocional. Todos os animais têm capacidade de tomar decisões em favor de sua própria preservação, com base nas expectativas antes vividas por eles.

Portanto, a sciência, não é privilégio dos humanos. Todos os animais a possuem, sem exceção, do polvo ao humano, passando pelas aves, pelos mamíferos, vertebrados e invertebrados. E isso ficou definido na ***Declaração de Cambridge sobre a Consciência Humana e Animal***, proclamada em julho de 2012 na Inglaterra, e assinada por neurocientistas cognitivos, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais<sup>54</sup> (DECLARAÇÃO DE CAMBRIDGE, 2012).

---

<sup>54</sup> A declaração foi proclamada publicamente em Cambridge, Reino Unido, no dia 7 de julho de 2012, na Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, no Churchill College, da Universidade de Cambridge, por Low, Edelman e Koch. O texto foi assinado pelos participantes da conferência na presença de Stephen Hawking, na sala Balfour do Hotel du Vin, em Cambridge. A declaração foi publicada no sítio da Francis Crick Memorial Conference (fcmconference.org). A tradução é de Moisés Sbardelotto.

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos (DECLARAÇÃO DE CAMBRIDGE, 2012).

Diferentemente da abordagem tradicional, esse grupo de pesquisadores hodiernos não só teorizaram de modo convincente, mas provaram que a senciência não é privilégio dos humanos. O que se percebe é que, diante do fato de o homem ter adquirido um conhecimento extraordinário, o tratamento violento e desproporcional aos animais se deva à concepção equivocada que a humanidade, nas diferentes épocas, se fez deles.

Condilacc, 1775 (apud PEGORARO, 2005, p. 104), na obra *Tratado dos Animais*, defende a importante tese segundo a qual *a sensibilidade é comum aos homens e aos animais e que entre a sensação animal e o intelecto humano a diferença é de grau e não de natureza*.

Naconecy (2003, p. 73) sustenta que dessa forma, a senciência pode ser entendida como a capacidade de experimentar o sofrimento: indivíduos capazes de sofrimento merecem um estatuto moral.

Charles Short (1998, p.128 apud NACONECY, 2003, p. 74), numa publicação em ciência aplicada a animais, afirma que *o sofrimento pode ser definido como uma síndrome física e emocional que se desenvolve como um resultado de uma dor grave não aliviada, sendo que a dor é uma experiência sensorial e emocional desagradável em resposta a um dano tecidual real ou descrito*.

Com isso, destaca Naconecy (2003, p.74), existe uma importante diferenciação no debate contemporâneo entre as teorias de ética

aplicada, que devemos evidenciar: (i) *senciência* é, frequentemente, traduzida como a capacidade de experimentar sofrimento e, (ii) *sensocentrismo* significa que as entidades com capacidade de sofrimento dispõem, de estatuto moral, e a preservação de sofrimento é seu valor canônico. O autor considera como uma teoria de valor hedonista, a saber: julga que o prazer é a única coisa intrinsecamente boa na vida de um organismo, seja humano ou não.

Segundo Costa (2007), desnecessário encontrar na lógica uma razão para afirmar que algo que cause dor é algo mau; o que causa dor é errado porque dói, e o fato de experimentar a dor é negativo. Apresenta sua posição sobre o assunto:

A ética centrada no animal senciente fundamenta-se na tese de que todos sabem, por uma pré-experiência, o que é o sofrimento e o que é o bem-estar – persegue-se este e foge-se daquele. Por razões morais, as mesmas regras que valem para mim devem valer também para aqueles que, iguais a mim, podem sofrer. Deve valer aqui o princípio intersubjetivo da igualdade. É o uso da razão de modo prático: casos semelhantes devem ser tratados de modo semelhante. Os animais não humanos, sendo seres sencientes, sofrem de maneira inocente e não devem ser privados da vida e do bem-estar por um motivo irrelevante (p. 159).

Gary Francione (2013, p. 42) em sua obra *Introdução aos Direitos Animais*, acena dizendo que se os animais fossem indiferentes à dor, não teríamos um princípio do tratamento humanitário, em primeiro lugar. É inquestionável que a maioria dos animais que usamos para comida, experimentos, entretenimento e vestuário têm experiências subjetivas. Diz: *são essas experiências subjetivas que distinguem os animais – humanos e não humanos – das rochas e das plantas, e que fazem dos animais não humanos um objeto da nossa preocupação moral, em primeiro lugar.* E conclui: *A existência das mentes animais é reconhecida explicitamente na teoria evolucionista de Charles Darwin.*

Por derradeiro, não resta dúvida de que grande parte dos animais que submetemos às nossas condições são seres sencientes. Embora não saibamos se os insetos são capazes de experienciar conscientemente a dor, mas a ciência não tem dúvidas que os primatas, as vacas, os porcos,

as galinhas e os roedores são sencientes e capazes de experiências mentais (FRANCIONE, 2013, p. 54).

### 3.2.4 Biocentrismo – ética voltada aos seres vivos

Advoga-se nesse extensão da moral que as tendências antropocêntricas defendem a responsabilidade do ser humano para com a natureza, enquanto as tendências biocêntricas, a contrário sensu, defendem os deveres diante da natureza, ou seja, que a natureza é titular de direitos (JUNGES, 2010, p.23).

Na ética biocêntrica ou ética centradas nos seres vivos o exclusivismo antropocêntrico é ultrapassado (PEGORARO, 2005, p. 97). Nesta concepção, o sensocentrismo é considerado moralmente parcial, limitante e incompleto (NACONECY, 2003, p. 95).

Desdobra-se, então, que o biocentrismo é um expansionismo moral admitindo que todos os seres vivos são moralmente consideráveis, merecedores de respeito e fins em si mesmos, e que, conseqüentemente, temos obrigações morais com todos eles. O escopo biocêntrico abrangeria, além de plantas, organismos unicelulares e, talvez, vírus. Nesta concepção haveria a posição do igualitarismo biocêntrico, que nada mais é de uma ética centrada na vida considerando que o valor intrínseco é igual para todos os seres vivos (NACONECY, 2003, p. 95; MEDEIROS, 2013, p.36).

Ensina Junges (2010, p.25) que *Paul W. Taylor*<sup>55</sup> é radicalmente biocêntrico, pois amplia a consideração moral, incluindo os seres biologicamente organizados e não apenas os que têm sensações e preferências de bem-estar. Afirma que *merecem tutela todos os centros teleológicos (orientado a um fim) de vida. Organismos individuais que têm certas características (células, processos funcionais, relações com outros organismos e ritmos próprios de crescimento e desenvolvimento)*.

Felipe (2009) destaca que Taylor publicou um livro (sem tradução no Brasil), em 1986, intitulado *Respect for nature* (Respeito à natureza), afirmando que adota o conceito de valor inerente e a tese de que compete a agentes morais racionais elucidar conflitos morais,

---

<sup>55</sup> Paul W. Taylor é professor do Departamento de Filosofia da Faculdade do Brooklyn/Nova York e estudioso da ética e teoria do valor.

quando interesses de diferentes sujeitos estão em jogo. Destaca que ao contrário da proposta antropocêntrica,

Taylor não admite que a solução de qualquer conflito moral tenha somente em conta os interesses do agente humano. Por outro lado, o critério da inclusão na consideração de interesses de seres dotados de senciência, conforme propõe Singer, também não basta para nos orientar na solução dos conflitos e superação de dilemas quando estão em jogo interesses de diferentes espécies, humanos, animais não humanos e plantas, por exemplo, pois estas, até onde os conceitos filosóficos conseguem alcançar, não seriam dotadas de senciência nos termos psicológicos nos quais o conceito é firmado (p. 2).

Paul Taylor, 1989 (apud NACONECY, 2003, p. 95) na obra *Respeito à natureza*, considera cada ser vivo como *um sistema unificado de atividade organizada, a tendência constante pela qual preserva sua existência por meio da proteção e promoção de seu bem estar*, sendo assim um centro teleológico (orientado a um fim) de vida, com um bem próprio.

Constitui-se, conforme Naconecy (2003, p. 97) que a perspectiva biocêntrica está centrada em quatro crenças: (i) humanos são membros da comunidade de Vida da Terra, no mesmo sentido do qual outros seres vivos são membros dessa Comunidade; (ii) a espécie humana e todos as outras espécies são elementos de um sistema de interdependência, no qual a sobrevivência e a oportunidade de bem-estar são determinadas pelas condições físicas do ambiente e pelas relações com outros seres vivos; (iii) todos os organismos são centros teleológicos (orientados a um fim) de vida, no sentido de que cada um é um indivíduo, perseguindo seu bem próprio, do seu modo próprio e, (iv) humanos não são inteiramente superiores a outros seres vivos.

Conclui-se, assim, que todos os seres vivos dispõem, segundo Taylor, de um igual valor inerente.

É interessante notar que, como ensina Felipe (2009, p. 2) enquanto a filosofia utilitarista, na qual está fundada a ética senciocêntrica, iniciava uma batalha argumentativa para impedir o reinado da ética antropocêntrica no ocidental; na outra vértice da história iniciava-se outro seguimento contestatório do antropocentrismo, dessa vez não privilegiando qualquer atributo mental, erro, segundo a autora,



cometido tanto pelo antropocentrismo (racionalidade) quanto pelo sciocentrismo (sensibilidade).

O ecocentrismo é geralmente associado ao holismo, é considerado o passo seguinte na expansão ética do círculo da considerabilidade moral, o qual toma como moralmente consideráveis espécies, processos e sistemas naturais (MEDEIROS, 2013, p. 37; NACONECY, 2003, p. 108).

Naconecy (2003) destaca que o objetivo das éticas econcêntricas são, assim, os ecossistemas particulares, a totalidade dos ecossistemas terrestres (também chamada de biosfera ou planeta Terra) e, mesmo, o Universo como um todo. Afirma,

O movimento compartilhado entre as diferentes éticas ecocêntricas será a transferência do *focus* da atenção moral da parte para o todo, do indivíduo para a comunidade, enfatizando, não os organismos vivos individuais, mas as relações entre os organismos e entre os organismos e seus ambientes, enquanto constituintes do tecido do mundo natural. No privilégio do todo em detrimento da parte, as entidades individuais, como animais, plantas e objetos naturais não-vivos, importarão moralmente na medida em que contribuem para a manutenção dos sistemas ecológicos, processos biofísicos e espécies biológicas as quais pertencam (p. 108-109).

Na concepção de Junges (2010, p. 26-27) esta expansão ética valoriza a vida enquanto tal, não a propriedade de entidades individuais, mas de totalidades complexas e estruturais e de processos bióticos. Impõe-se reconhecer, nesta concepção que:

(...) a vida é um processo de tipo global não redutível ao valor dos organismos singulares. A vida dos indivíduos depende dos fatores que possibilitam a reprodução da vida nos ecossistemas. Nesse conjunto interdependente de condições bióticas pulsa a vida por meio de inter-relações que equilibram os processos vitais (p. 26-27).

A grandeza da ética ecocêntrica que deu origem à ética da terra e à ecologia profunda, está em incluir sem hierarquizar qualquer espécie de vida na consideração moral. Esse paradigma do valor da vida, inspirou o teólogo Albert Schweitzer, o ecologista Aldo Leopold, Holmes Rolston III, J.B. Callicott, e, professor norueguês Arno Naess (ecologia profunda).

O primeiro, Schweitzer, em sua obra *Ética do respeito à vida* (dividida em *Cultura e Ética*, *Decadência e regeneração da cultura*) defende uma moral de solidariedade e de simpatia a toda forma de vida (humana e não humana) na qual encontra a “vontade de viver”, que na verdade, pulsa em toda a Terra, conferindo a todo ser uma aura de sacralidade (JUNGES, 2010, p. 27). A postura filosófica da *Ética do respeito à vida*, afirma Schweitzer (apud MARQUES FILHO e HOSSNE, 2013):

O homem não será realmente ético, senão quando cumprir com a obrigação de ajudar toda a vida à qual possa acudir, e quando evitar de causar prejuízo à nenhuma criatura viva. Não perguntará então por que razão esta ou aquela vida merecerá a sua simpatia, como sendo valiosa, nem tampouco lhe interessará saber se, e a que ponto, ela for ainda suscetível de sensações. A vida como tal lhe será sagrada. Ele não arrancará folhas de árvores; não cortará flores; cuidará em não pisar em nenhum bicho. Nas noites de verão, ao trabalhar à luz da lâmpada, preferirá manter as janelas fechadas e respirar um ar viciado, a ver inseto após inseto cair na mesa com as asas queimadas.

E há uma consequência ulterior do princípio da devoção: ele não permite mais preocuparmo-nos unicamente com entes humanos, mas nos obriga a nos comportarmos da mesma forma em relação a todos os seres vivos cuja sorte poderá ser por nós influenciada. Eles também são nossos semelhantes pelo fato de aspirarem como nós à felicidade e conhecerem o medo e o sofrimento, sentindo pavor do aniquilamento como nós. O homem que haja mantido sua sensibilidade intata acha perfeitamente natural ter compaixão por todos os seres vivos. Por que, então, não decide a Filosofia reconhecer de uma vez que nosso comportamento

em relação a eles deve fazer parte integral da Ética que ela ensina? (p. 208).

Schweitzer, após o grande sofrimento físico e espiritual que lhe foi imposto durante a I Guerra Mundial, assumiu decididamente o ativismo de uma Ética voltada para reflexões reais e da valorização da vida entre todos os seres vivos.

O segundo, é o famoso ecologista americano e gestor da vida selvagem Aldo Leopold, com a chamada Ética da Terra (Land Ethic) proposta em 1949, em sua obra *A Sand Contry Almanac* (Um almanaque do Sand County), inicia a escrita de uma concepção ética que abarca as formas de vida, sem discriminação de qualquer uma delas por ser dotada, ou destituída de habilidades psicológicas (JUNGES, 2010, p. 28; FELIPE, 2009, p.2; HARDING, 2008, p. 53).

Segundo Harding (2008, p. 54) Leopold é um dos pais do moderno movimento ecológico, mas, antes disso, apoiou um programa do governo americano para erradicar o lobo dos Estados Unidos usando métodos científicos, a saber: intervenção que tinha como justificativa o fato dos lobos competirem com quem caçava cervos por esporte, de modo que menos lobos significariam mais cervos para os caçadores. Quando caçava nas montanhas do novo México, atingiu uma loba com seu rifle e ao percebê-la ferida, encontrou algo extremamente inesperado, algo estranho e selvagem, algo que jamais havia experimentado antes. Viu uma chama esverdeada e febril se extinguindo nos olhos da velha loba. Leopold (apud HARDING, 2008) escreve:

Havia alguma coisa nova para mim naqueles olhos, algo conhecido apenas por ela e pela montanha. Eu achava que, como menos lobos significavam mais cervos, nenhum lobo significaria o paraíso do caçador. Mas depois de ver a chama esverdeada morrer, senti que nem a loba nem a montanha concordavam com um tal ponto de vista (p. 54-55).

Podemos perguntar-nos: o que tinha experimentado Leopold naquele momento crucial? Pelo que escreveu, tinha reconhecido a existência de uma força ativa muito maior que ele próprio no grande mundo selvagem ao seu redor; nas rochas, no ar, nos pássaros, no Sol, nos micróbios do solo e em cada partícula de matéria.

O paradigma biológico de Leopold centra-se no altruísmo e não no egoísmo. O ponto de partida da Ética da Terra é de entender se os seres humanos são ligados aos seus semelhantes por sentimentos de simpatia, podem também despertar à comunidade ecológica, permitindo alargar e incluir solo, água, plantas, animais e coletivamente a Terra. Os pressupostos da ética são o conhecimento de que a terra é uma comunidade biótica, o consequente despertar de sentimentos de amor e respeito em relação a ela e, a partir disso, o surgimento de uma cultura da Terra (JUNGES, 2010, p.26-29).

Desse momento em diante Leopold viu o mundo de maneira diferente, e acabou escrevendo um ensaio basilar sobre sua Ética da Terra, no qual declarava que os seres humanos não são uma espécie superior com direito a gerir controlar o resto da natureza, mas que somos apenas *simples membros da comunidade biótica*. Expôs sua famosa máxima: *uma coisa é certa quando serve para preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É errada quando serve para outra coisa* (HARDING, 2008, p.55).

A *Ética da Terra* de Leopold inspirou Homes Rolston III e J.B. Callicott. A ética ecológica de Holmes Rolston III (situa-se dentro da corrente ecocêntrica-holista), que defende a expansão do círculo da moralidade para muito além dos seres sencientes, segundo a qual os seres humanos integram o mundo natural, do mesmo modo que outras espécies, animais e vegetais, e elementos naturais não vivos. Segundo Rolston III (apud KUHNNEN, 2016, p. 195) a natureza é um sistema de inter-relações e “tudo é o que é em relação a outras coisas”. Rolston III critica o mundo contemporâneo no qual o conhecimento conduziu à hipervalorização humana e à desvalorização da natureza, levando os seres humanos a agirem da forma que melhor lhes apraz em relação ao meio ambiente natural.

Na concepção de Naconecy (2003, p. 113) Rolston III, na obra *Ética Ambiental (Environmental Ethics)* acredita que *a compreensão da complexidade, diversidade e integração do mundo natural, decorrente da descoberta de novos fatos pela ecologia, faz emergir um novo campo de valores, objetivos e não-instrumentais*. O critério ético são os interesses de bem-estar (estabilidade e equilíbrio) de uma comunidade bioética (JUNGES, 2010, p. 30).

Kuhnen (2016, p. 196) destaca que o verdadeiro desafio de uma bioética ambiental, segundo Rolston III, não é apenas alcançar a proteção de algumas formas de vida não humanas, mas a conservação da vida na Terra.

Outro autor influenciado pela Ética da Terra de Leopold recai sobre J. B. Callicott (ética bioempática). Junges (2010, p. 30) esclarece que “a ética para Callicott não é mais do que o instinto de defesa da comunidade e baseia-se nos sentimentos de simpatia radicados no ser humano. Nesse sentido, a ética é um estratagema adaptativo para limitar a liberdade de ação dos seres humanos em função do êxito reprodutivo da espécie humana. É necessário alargar os limites até englobar a comunidade biótica.

E, o último, é Arno Naess com a ecologia profunda. Essa extensão não faz parte do ecocentrismo, porque está além da contraposição entre antropocentrismo e ecocentrismo. Na realidade a ecologia profunda tem como objetivo ajudar os indivíduos a explorar as implicações éticas de seu senso de profunda conexão com a natureza, e assentar essas percepções éticas numa ação prática a serviço da genuína estabilidade ecológica. Considera que toda vida tem valor intrínseco, independentemente de seu valor para os humanos.

Em relação à ecologia profunda, Harding (2008, p.64) explica, existem três sentidos para a palavra ‘profundo’, a saber: *experiência profunda*, *questionamento profundo* e *compromisso profundo*. Interconectando esses três aspectos, que Naess chama de ‘ecosofia’ pessoal ou sabedoria ecológica – um modo de estar no mundo que reduz o mínimo os danos à natureza, enquanto intensifica os sentimentos de reverência, admiração e adequação.

Harding (2008, p. 65) apresenta sua posição sobre o assunto. No primeiro, a *experiência profunda* é o sentimento do profundo despertar para Gaia experimentado por Aldo Leopoldo, quando ele olhou nos olhos da loba agonizante; o segundo, o *questionamento profundo* de si e da sociedade. Ao se questionar, a pessoa se pergunta se está vivendo de modo coerente com o clima geral de sua experiência profunda, se está usando a mente racional por deixar exposta, em todos os níveis de sua vida, a teia de conexões entre pressupostos e ações, de modo articular um ponto de vista ético que, embora provisório e sempre sob revisão, possa ajudar a guiar nossas escolhas de estilo de vida e, por fim, *compromisso profundo* com a tarefa de provocar mudanças de modos pacíficos e democráticos, o que dá retorno aprofundando a experiência da pessoa.

### 3.3 PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS NA ÉTICA ANIMAL (PETER SINGER, TOM REGAN E GARY FRANCIONE)

Na história os animais não humanos sempre foram tratados como objetos sem importância ética, na verdade meros instrumentos para realizar ações de interesse dos humanos (transporte de carga, fazer guerras, puxar carroças, arar a terra, diversão e, finalmente, de alimento).

A ambiguidade do antropocentrismo excludente que divide o mundo em pessoas e coisas, afirma que *os animais não são pessoas porque lhes faltam a inteligência e a linguagem; não tendo liberdade, são destituídos de qualidades morais porque não podem escolher e decidir suas ações; e a conclusão é ainda mais fácil e óbvia: são meros instrumentos para uso humano* (PETER KEMP apud PEGORARO, 2005, p. 104).

Vimos em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, ao estudar os graus de vida, afirma que a essência do vegetal é “viver e crescer”, a do animal é “sentir dor e prazer”, a do homem “pensar”. Só agora esse conceito a respeito dos animais é resgatado com vigor. Mas ele, Aristóteles, não atribui nenhum valor ético para os animais não humanos. Ética só é possível no nível de racionalidade.

Quando tratamos da corrente ética sensocentrista, evidenciamos que a partir do princípio da sensibilidade, ética reconhece o direito ao respeito moral a todos os seres capazes dos sentimentos de dor e prazer. Em Bentham, vimos que não podemos argumentar sobre o valor moral dos animais a partir do que eles não podem ter: racionalidade e fala.

Pegoraro (2005, p. 105) defende que definir o animal como um ser que não tem o exercício da razão e da fala é sair do assunto, é extrapolar, é sofismar; é um sofisma dizer que o animal não é um ser moral porque não tem razão e fala: *não se trata mais de proteger “nossos irmãos inferiores” dos maus tratos que as pessoas podem infligir; mas trata-se de defender seus intrínsecos de viver sua própria dignidade.*

A tese acima que já está bem consolidada na literatura filosófica, deve em grande parte ao utilitarismo, desde o seu fundador Bentham até hoje, com os pensadores da ética anglo-americana.

Desnecessário voltarmos ao início da história, mas numa breve referência histórica acerca do surgimento da ética animal é necessária. Entre o fim dos anos sessenta e início dos anos setenta, movimentos sociais inovadores que contam com uma estrutura organizacional mais

flúida, informal, descentralizada e desprofissionalizada, baseada muito mais no trabalho voluntário e no consenso, entram no radar das reivindicações sociais, não só confrontando o sistema capitalista, mas reivindicando uma profunda reformulação nos códigos simbólico-culturais dominantes, que estavam alicerçados numa rígida divisão homem/natureza, homem/mulher, sagrado/profano, autonomia/heteronomia, permanecia incapaz de reduzir as desigualdades sociais. Tais movimentos foram denominados antirracistas, pacifistas, feministas e ecologistas surgem no pós-guerra justamente a partir da crise dos movimentos políticos de orientação marxista que, apesar de suas conquistas, mantiveram intacto o paradigma de racionalidade instrumental da modernidade (GORDILHO, 2008, p.64).

Desdobra-se daí, que em relação aos animais, a preocupação restringia-se a assegurar-lhes apenas menos sofrimento, nada vindo em relação a sua autonomia. É a partir dos anos 70 que essa filosofia vai mudar radicalmente, com novas reivindicações aos interesses dos animais, muito além do reducionismo do movimento de bem-estar animal (fundado apenas no agir humanitariamente), uma teoria da justiça que concede um status moral privilegiado para os animais.

Felipe (2003, p. 78) destaca que na década setenta do século XX, surgiu na Inglaterra um grupo que foi denominado informalmente como o *Grupo de Oxford*, que defendia a liberdade e igualdade para os animais no meio acadêmico e na luta política, formas mais contundentes do debate e da crítica contra o especismo.

Contemporaneamente, qualquer discussão acerca da ética que envolve animais não humanos deverá contemplar os argumentos de Peter Singer, Tom Regan e Gray Francione.

### 3.3.1 Peter Singer

Nosso itinerário inicia-se com Peter Singer. Como já referido acima, o contexto histórico em que Peter Singer desenvolve suas argumentações ocorrem justamente quando o ocidente buscava a libertação de todos os seres vulneráveis à exploração, ao abuso e à violência individual e institucional (negros, mulheres e outros). (FELIPE, apud ALVIM, 2016, p. 135).

O principal marco do movimento a reivindicar uma posição mais avançada em relação aos animais foi Peter Singer, que no ano de 1975 publicou a obra *Animal Liberation* (Libertação Animal, no Brasil), que

se tornou um clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais, denunciando de forma contundente os abusos sofridos pelos animais nos laboratórios científicos, no manejo para consumo das fazendas industriais, em desrespeito ao princípio fundamental de justiça. O livro impactou não só o mundo acadêmico como a opinião pública, pois trazia exemplos de maus-tratos aos animais não humanos. Os exemplos são chocantes, conforme Rouanet (2016):

(...) testes da indústria de cosméticos em coelhos, macacos, cães e outros animais, experiências de danos causados pela radiação ou por outros animais, experiências de danos causados pela radiação ou por outros tipos de substâncias tóxicas sobre o comportamento e o tempo de sobrevivência dos animais, milhões de testes repetitivos e irrelevantes feitos no campo da Psicologia, para concluir, via de regra, que “os resultados são inconclusivos, o que requer mais testes”, o que significa: mais verbas para pesquisa etc (p. 107).

O critério estabelecido por Singer trilha os mesmos passos da tradição moral utilitarista. É um novo critério para identificar os seres dignos de participar da comunidade moral, e de serem tratados com respeito, a saber: a senciência, conceito sintetizador da condição sensível de animais dotados de consciência (FELIPE, 2004).

Dado que a sensibilidade animal sempre se faz acompanhar de uma atividade mental específica, na qual os eventos da experiência sensível e da interação do indivíduo com o ambiente natural e social específico são apropriados, dado, portanto, que a sensibilidade se faz acompanhar de certa consciência, seja lá qual for seu nível ou característica, em relação a seres capazes de sentir dor e de sofrer deve ser ampliado o âmbito dos deveres morais humanos, ou, no mínimo, incluído um dever, básico, universal e imparcial, o de não infligir dor desnecessária nem sofrimento injustificável, ao animal capaz de os sentir.

Posteriormente, em 1979, lançou a obra *Ética Prática* (no Brasil foi publicado pela Editora Marins Fontes). Ambas, estão baseadas no utilitarismo preferencial. Sua posição é, portanto, consequencialista. Propugna pela igual consideração de interesses semelhantes, rompendo a barreira da espécie biológica. Põe em relevo a senciência, a saber: a



capacidade que muitos humanos têm de sentir dor e de sofrer e seu interesse em não sofrer (CARVALHO, 2016, p. 19).

Em Ética Prática, importante delimitar, Peter Singer reformula o princípio da igualdade ética, aplicável na tradição filosófica e jurídica somente aos seres dotados de razão, e aponta o *princípio da igual consideração de interesses*, sobre o qual sustenta a defesa ética dos animais, passando a ser testado em todas as questões práticas da vida política, desde a análise das várias formas de discriminação (racismo, sexismo, machismo, elitismo e nacionalismo), até alcançar o especismo e as questões da morte de células embrionárias, fetos, bebês, humanos em coma, animais e ecossistemas (SINGER, apud FELIPE, 2016, p.163).

Alvim (2016, p. 136) ensina que Peter Singer propôs a aplicação dos principais pressupostos formais do pensamento ético – a coerência e a imparcialidade – a todos os casos em que se tinha uma situação de conflito de interesses, pois a *contrario sensu*, seria puro especismo.

Pois bem. Baseado nesse princípio ético-filosófico do utilitarismo preferencial (satisfação de preferências), segundo Cunha (Dissertação de Luciano Carlos Cunha, 2010, p.1) Singer enfatiza que “a única base plausível sobre a qual se pode defender o princípio da igualdade para todos os seres humanos (a saber, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes) exige ao mesmo tempo, por coerência, que se estenda essa igualdade a animais não-humanos, pois não reconhecer:

a exigência formal de coerência, neste caso, é ser culpado de especismo(...), um preconceito similar ao racismo e ao sexismo, onde os interesses de um indivíduo não contam moralmente, ou contam com menor importância, somente pelo fato de ele pertencer a um determinado grupo, no caso a espécie biológica. Singer relembra que, se o assunto é dar igual consideração a interesses que são semelhantes, e seres sencientes (aqueles cujo organismo apresenta, além da sensibilidade a eventos que o afetam, uma consciência acompanhando esses eventos) serão afetados pela decisão, a espécie à qual o indivíduo pertence é tão irrelevante moralmente quanto a raça ou gênero – pois a senciência demarca, de acordo com Singer, alinha que divide os seres capazes e não capazes de ter interesses. O princípio da igual

consideração interesses semelhantes exige imparcialidade: que o interesse seja considerado como tal, independentemente de quem o tenha. A única característica moralmente relevante para determinar quem deve ser considerado igual nesse sentido, de acordo com Singer, é a capacidade de ter interesses (p. 1).

É sensato argumentar, que quando se fala da igualdade tendo com fonte a filosofia moral tradicional, logo busca-se uma evidência comum para validar todos os sujeitos referidos, espelhados em certas habilidades mentais tidas como exclusivas do ser humano, por exemplo: a habilidade de articular racionalmente o pensamento, as experiências conscientes e a linguagem verbal (FELIPE, 2016, p. 164).

Desdobra-se, que o grande sucesso de Singer está, pois, em ter estendido seu princípio ético a todos os seres dotados de sensibilidade. Além disso, para combater o antropocentrismo, Singer refaz a definição de *pessoa* no Capítulo 4 de *Ética Prática*, diferenciando de *ser humano*. Segundo Felipe (2003):

(...) ser humano remete a uma base genética a ao fato de um indivíduo poder ser identificado com o grupo do qual descende, por herdar aquelas características orgânicas (biológicas) e poder reproduzir-se passando adiante tal herança genética. O ser humano, nesse sentido, é um indivíduo com os cromossomas do grupo antropeide que se autodefine como *Homo sapiens*. Todos os que possuem os cromossomas dessa espécie são seres humanos: embriões, bebês sem cérebro, outros indivíduos com lesões neurológicas irreversíveis são seres humanos, o que não quer dizer que venham a tornar-se pessoas e a desenvolver habilidades tidas como essenciais a essa espécie de vida em sua configuração econômica, política, ética, linguística, enfim, cultural.

A expressão *ser humano* usada num sentido lato designa antropoides *Homo sapiens*. Num sentido estrito costuma também expressar um outro conceito, o de humanidade. Quando empregue neste sentido, ser humano está a indicar um indivíduo com "...consciência de si, autocontrole,

senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade” (p. 134).

Dito de forma resumida: (i) “*ser da espécie humana*” (*Homo sapiens*), entendido apenas biologicamente de ser humano e classificado dentro da espécie, assim sendo, não é um homem moral; e (ii) “*ser pessoa humana*” tem uma definição moral e o classificamos como pessoa moral.

Então, sugere Singer, que *pessoa* deva ser denominada a todo ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de ‘*ser humano*’ que não são abrangidos por ‘membro da espécie *Homo sapiens*, mas que estão contemplados no uso especial da expressão ser humano quando indica humanidade. (FELIPE, 2003, p. 135).

Importante deixar destacado, para Singer as duas definições não são equivalentes, conforme explica Pegoraro (2005):

O argumento que invoca é de mão dupla: por um lado, os fetos, os deficientes mentais graves e os adultos em coma irrecuperável são tratados como pessoas; o que quer dizer que não é o exercício da razão e da fala que fundam o respeito moral, mas a sensibilidade; por isso que esses seres humanos “marginais” à razão, são moralmente respeitados. Por outro lado, os chimpanzés, os cachorros e outros animais são dotados de sensibilidade igual ou maior do que o feto e o deficiente mental, mas não são considerados seres morais (p. 107).

Diante de tal argumentação, podemos perguntar-nos: Por que essa diferença de tratamento moral entre os seres humanos sensíveis e animais igualmente sensíveis?

Pegoraro (2005, p.107) responde, afirmando que *ao nível da sensibilidade devem receber igual respeito moral, em nome do princípio ético da igual consideração aos interesses iguais, e não há razão convincente para que não recebam o mesmo respeito moral que o feto; em ambos os casos há interesses iguais e merecem igual tratamento ético.*

É importante ressaltar, como cita Felipe (2003):

Quando Singer fala do sofrimento animal, e quando exige que não façamos aos animais aquilo que não fazemos a indivíduos humanos deficientes nos quais o raciocínio e a linguagem não chegam a se manifestar (...), dito de outra forma, exigem que ampliemos, para atender aos animais, o leque dos benefícios que alcançamos garantir no tratamento de seres da nossa espécie que não podem ser considerados pessoas, tal apelo aos casos marginais ou ao princípio da coerência ética, não se articula mais pela razão, e sim pela intuição (p. 80).

É a partir dessa opção que Peter Singer desenvolve uma habilidosa e precisa filosofia moral contemporânea, de modo a proporcionar uma substituição das premissas que vinham sendo fundamentais para esse tema, a saber: a ética da virtude, de Aristóteles. Singer assim vê a ética tradicional (ALVIM, 2016, p. 137-138).

Alguns filósofos pensam que objetivo da teoria moral é sistematizar nossas intuições morais comuns. Assim como as teorias científicas precisam corresponder aos dados observados, dizem eles, do mesmo modo as teorias éticas correspondem aos dados de nossas convicções morais estabelecidas. Argumentei em outro lugar contra o conservadorismo intrínseco desse tipo de abordagem da ética, abordagem que é passível de utilizar relíquias de nossa história cultural como a pedra de toque da moralidade. [...] nossas convicções morais não são dados confiáveis para o teste de teorias éticas. Devemos trabalhar a partir de teorias corretas em direção a juízos práticos, não de nossos juízos para nossas teorias. [...] penso que devemos sempre tentar descobrir o máximo possível sobre as prováveis consequências de nossas ações. Sem essa informação, nossas decisões sobre o que devemos fazer deveriam ser sujeitas a revisão à luz de informação mais completa (SINGER, apud ALVIM, 2016, p.137).

A filosofia moral de Peter Singer referente aos animais não humanos é diametralmente oposta à definida acima, pois existe um marco essencial, a saber: não infligir dor ou sofrimento a seres de outras espécies.

Singer (1994) sustenta que a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de um modo significativo.

Seria absurdo dizer que não fazia parte dos interesses de uma pedra o fato de ter sido chutada por um garoto a caminho da escola. Uma pedra não tem interesses, pois não é capaz de sofrer. Nada que venhamos a fazer-lhe poderá significar uma diferença para o seu bem-estar. Por outro lado, um rato tem, inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois os ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim.(...) Quando um ser não é capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração. É por esse motivo que o limite de sensibilidade (para usarmos o termo com o sentido apropriado, quando não rigorosamente exato, da capacidade de sofrer ou sentir alegria ou felicidade) é o único limite defensável da preocupação com os interesses alheios. Demarcar esse limite através de uma característica, como a inteligência ou a racionalidade, equivaleria a demarcá-lo de modo arbitrário (p. 67-68).

Como bem destaca Pegoraro (2005, p.108) Singer, neste ponto, se espelha em Bentham, pois ataca o antropocentrismo que exclui do campo ético o animal não humano em nome da razão, desnudando a arrogância antropocêntrica que cria um reino de fins para o homem e relega o resto do mundo à categoria de meios.

Felipe (2003, p. 79-80) observa que Singer edificou suas argumentações em relação à teoria ética animal a partir de uma crítica filosófica contundente à tradição especista, almejando a igualdade pela coerência, abrigo na esfera da moralidade também os animais não humanos. A crítica à tradição especista formulada por Singer está

alicerçada em quatro pontos fundamentais: tradição religiosa, filosófica, política e econômica.

A ética utilitarista supõe que temos deveres de consideração moral para todos os seres que são capazes de sofrer. Mas, segundo alerta Felipe (2003, p. 82) longe de diminuir o grau de importância dos humanos, Singer não advoga direitos para os animais, mas propõe elevá-los. A luta concentra-se em demonstrar de que modo, adotando-se princípios éticos válidos para regular nossas ações quando são afetados seres humanos não capazes de razão e de linguagem, temos deveres morais diretos, e não indiretos.

Com isso acenamos para a seguinte característica: entre o homem e o animal não humano existe continuidade e descontinuidade. O animal não é um ser humano diminuído ou inacabado e nem o homem é um animal elevado a pensar para dominar. São duas realidades metafísicas plenas, dois seres completos cada um seu modo de existir (PEGORARO, 2005, P. 109).

O que há de errado em matar?

Na obra *Ética Prática*, especificamente no quarto capítulo, Peter Singer (1994, p.93-118) discute criticamente as filosofias que defendem a sacralidade da vida. Diz que:

as pessoas costumam dizer que a vida é sagrada, o que, quase sempre, não passa de força de expressão, pois se considerassem a vida sagrada não matariam os animais. Na verdade, quando as pessoas afirmam que a vida é sagrada, estão pensando somente na vida humana, e destaca três características da doutrina da santidade: (i) faz parte de uma ética mais secular, e é enquanto parte dessa ética secular que se exerce, nos dias de hoje, a sua maior influência; (ii) não vou assumir a doutrina como se ela sustentasse que é sempre errado tirar a vida humana, pois isto implicaria o pacifismo absoluto, e existem muitos defensores da santidade da vida humana para os quais se pode matar em autodefesa” e, por fim, (iii) que a doutrina da santidade da vida humana não é mais que uma forma de afirmar que a vida humana tem algum valor especial, um valor totalmente distinto do valor das vidas de outros seres vivos (p. 113).

Impõe-se reconhecer que Singer preocupa-se com a dinâmica do antropocentrismo e, ao assumir a ideia da sacralidade cria um abismo entre o ser humano e os demais seres.

Singer (1994, p. 99) ao reavaliar a nossa crença na santidade da vida, afirma que a doutrina da santidade é dividida em duas afirmações distintas: a primeira é persistência em acreditar que exista um valor especial somente na vida de um membro de nossa espécie, o que, para ele, é indefensável; a segunda é que afirma existir um valor especial na vida de uma pessoa.

Felipe (2001, p. 42-43) esclarece que a proposta do *princípio da igual consideração de interesses* e a exigência de sua expansão para que os interesses dos animais sejam considerados do ponto de vista moral, não se assenta na concepção do igual valor da vida de todos os seres. Faz uma importante distinção: o valor da vida de um ser dotado de consciência<sup>56</sup> e do valor da vida de um ser dotado desta e também de autoconsciência. Num trecho, Felipe afirma:

Tal distinção implica em considerar de modo específico os interesses dos animais de acordo com o alcance e o limite que sua consciência e autoconsciência possibilitam. Um ser dotado de consciência (sentiente) tem interesses relativos ao conforto e bem-estar físicos imediatos. Outro, dotado de autoconsciência, além dos interesses comuns àquele, tem, ainda, interesses relativos ao seu bem-estar presente e futuro (p.44).

Singer (1994) relembra que nossas atitudes atuais remontam ao advento do cristianismo, afirmando que:

(...) havia uma motivação teológica específica para a insistência cristã na importância de se pertencer a uma espécie: a crença de que todos os que nascem de pais humanos são imortais e estão destinados a uma eternidade de bem-aventurança ou de tormento. Com esta crença, a morte de um

---

<sup>56</sup>Animais conscientes de si são aqueles capazes de saber que outros animais podem “ver e saber”. Isso significa que eles compreendem símbolos, usam um sofisticado sistema de linguagem ou algo similar, são capazes de disfarçar, representar, imitar e de resolver problemas complexos. (FELIPE, 2014, p.256).

*Homo sapiens* ganhou um significado temível, uma vez que condenava um ser ao seu destino eterno. Uma segunda doutrina cristã, que levou à mesma conclusão, foi a crença de que, como fomos criados por Deus, somos propriedade sua e matar um ser humano é usurpar o direito de Deus de decidir se devemos viver ou morrer. Segundo Tomás de Aquino, ceifar uma vida humana é um pecado contra Deus, tal como matar um escravo seria um pecado contra o dono desse escravo. Por outro lado, acreditava-se que os animais não humanos tinham sido colocados por Deus sob o domínio humano, como está escrito na Bíblia (Gênesis 1: 29 e 9: 1-3). Daí que os seres humanos pudessem matar os animais não humanos a seu bel-prazer, desde que não fossem propriedade de outro ser humano. No decurso dos séculos de domínio cristão sobre o pensamento europeu, as atitudes éticas baseadas nestas doutrinas tornaram-se parte da ortodoxia moral incontestada da civilização europeia. Atualmente, essas doutrinas já não são geralmente aceitas, mas as atitudes éticas a que deram origem ajustam-se à arraigada crença ocidental na singularidade e nos privilégios especiais da nossa espécie (p. 99).

Conforme explica Felipe (2001 p. 44) a ética genuinamente igualitária exige a abolição das práticas discriminadoras dos animais não humanos, sujeitados a elas em função da aparência e, diz ainda, que Singer constrói a proposta ética de inclusão dos animais na consideração moral.

O problema ético ao qual a distinção entre o valor da vida sentiente e autoconsciente dá origem é o da hierarquização dessas duas formas de vida. Singer afirma que se imaginamos as formas de vida de alguns animais e as comparamos com a nossa, concluímos sempre que a nossa é "preferível" a de qualquer uma daquelas, a de um cavalo, cão, galinha, etc.. E, mesmo se se considerar a possibilidade de vir algum dia a nascer em uma dessas outras espécies de vida, ainda assim, algumas nos parecem mais interessantes do que outras. Conclui-se, pois, diz o



Autor, que "a afirmação de que a vida de todos os seres tem igual valor é muito frágil", pois a perspectiva a partir da qual avaliamos o valor das demais é subjectiva. Não é especista reconhecer que a vida de um ser capaz de pensamento abstracto, consciência, planeamento futuro, de actos complexos de comunicação, é mais valiosa do que a de seres não capazes de tudo isso. Mas, acrescenta Singer, é preciso primeiro discutir a questão do valor da vida de modo geral, para se poder fazer uma discussão do valor dela do ponto de vista ético, que compara, então, a vida, como um interesse a ser igualmente considerado (FELIPE, 2001, p.44).

Neste sentido, impõe-se reconhecer que os fatos biológicos que determinam a linha divisória da nossa espécie não têm um significado moral. Destaca Singer (1994, p. 98) que *dar preferência à vida de um ser simplesmente porque ele é membro de nossa espécie é algo que nos colocaria na mesma posição dos racistas, que dão preferência aos que são membros de sua raça.*

Para Singer, não parece razoável confundir a sua posição com a tradicional de que qualquer vida humana é sempre tida como superior em relação aos demais seres, pois para ele só há *valor especial na vida de uma pessoa*, e sugere que empreguemos a expressão *sagrado da vida pessoal*, em substituição à antiga expressão *sagrado da vida*, por não reconhecer que qualquer vida, em qualquer que sejam as condições, tenha sempre o mesmo valor. (FELIPE, 2001, p.45).

### **3.3.2 Tom Regan e os direitos dos animais**

Não queremos porcos dormindo nas nossas camas nem elefantes guiando nossos carros (...) O que nós queremos é mais simples: só queremos que as pessoas parem de fazer coisas terríveis com eles (Tom Regan).

Extrai-se de sua autobiografia que Tom Regan<sup>57</sup> era um ativista e estudioso dos direitos dos animais não humanos. Era Professor Emérito de Filosofia da Universidade da Carolina do Norte (*North Carolina State University*) e o pioneiro na teoria sobre direitos dos animais e, pode-se dizer, que ele também era o fundador do atual movimento de direitos animais. Sua teoria colidiu frontalmente com o utilitarismo preferencial de Peter Singer.

Sua produção era de forte intensidade, com inúmeros artigos e resenhas que foram publicadas nas mais prestigiadas revistas de cunho científico. Destaca-se também, algumas obras basilares no estudo dos direitos dos animais, a saber:

(i) O Argumento em favor dos direitos dos animais (*The Case for Animal Rights*), de 1983, *Regan pela primeira vez encaminha a defesa incondicional da consciência animal mediante o reconhecimento libertário dos animais como sujeitos-de-uma-vida (subjects-of-a-life)*(MATTOS, 2016, p.65).

(...) *considerado um tratado filosófico da teoria abolicionista dos Direitos dos Animais. Por outro lado, traz o rigor, a análise, a justificação e a coerência demandadas nos trabalhos científicos filosóficos, para aqueles que estudam filosofia nos bancos acadêmicos* (WALESKA, 2011, p.2);

(ii) *Sacrifícios de animais: perspectivas religiosas sobre o uso de animais na ciência (Animal sacrifices: religious perspectives on the use of animals in Science)*, de 1986;

(iii) *Direitos dos animais e obrigações humanas (Animal rights and human obligations)*, de 1989, obra com participação do bioeticista australiano Peter Singer;

(iv) *Os Direitos dos Animais (The animal rights)* escrito em coautoria com o filósofo Carl Cohen em 2001.

(v) *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos Animais*<sup>58</sup>(*Empty cages: facing the challenge of animal rights*), de 2004, foi patrocinada pela ONG Culture and Animals Foundation,

---

<sup>57</sup> Tom Regan faleceu em fevereiro de 2017 aos 78 anos.

<sup>58</sup>Essa é a primeira publicação em português brasileiro de uma obra completa de Regan. O trabalho de tradução foi realizado por Regina Rheda, autora e ativista pelos direitos dos animais. A revisão dos escritos ficou a cargo das professoras Rita L. Paixão e Sônia T. Felipe, conhecidas pesquisadoras com inúmeras publicações nas áreas de bioética e ética animal.

fundada em 1985 em parceria com sua esposa. *Além de trazer fundamentos filosóficos à discussão dos direitos morais, denuncia todas as formas de exploração animal, bem como rejeita de forma racional e bem fundamentada muitas das objeções feitas aos direitos dos animais* (CARDOSO, 2011).

A obra está estratificada em partes, subcapítulos, prólogo/epílogo e dois prefácios redigidos por Regan – um desses exclusivo à edição brasileira. Na seção propedêutica, o autor inicia uma análise acerca de quem são exatamente os defensores dos animais. A segunda parte da obra apresenta uma reinserção ético-filosófica do debate sobre os direitos humanos e sua relevância para a atribuição de direitos básicos aos animais. Posteriormente, Regan examina o que vem sendo feito em termos de proteção e cuidado aos não humanos, como é o caso das propostas de bem-estar animal e tratamento “humanitário”. Regan utiliza a quarta seção para detalhar minuciosamente os diferentes usos dados aos não humanos pelos seres humanos, seja para o consumo, divertimento, entretenimento e/ou experimentação. Subsequentemente, o filósofo norte-americano faz o fechamento de seu texto com uma série de apontamentos acerca do que pode e deveria ser feito em nome dos animais pelo movimento em seu resguardo (TRINDADE, 2011, p. 191).

Tom Regan, diferentemente do princípio utilitarista para nortear decisões e ações que afetam animais de outras espécies, propõe definir a comunidade moral a partir de algum critério independente da configuração biológica dos seres, a exemplo do que o fizeram, antes dele, Humphrey Primatt, Jeremy Bentham, Henry Salt e Peter Singer (FELIPE, 2004, p.82).

A reflexão acerca da condição humana e a situação à qual os animais não humanos estão submetidos são os elementos da teoria de Regan. Sobre esse assunto, Regan é o primeiro a desenvolver uma base teórica plenamente estruturada e argumentada que os animais não humanos são titulares de direito. Sobre isso, comenta Mattos (2016, p. 66) antes de Regan, *a noção dos direitos dos animais tinha sido utilizada com objetivos meramente retóricos, sem que se procurasse justificar a pertinência moral dessa noção.*

Os teóricos abolicionistas rechaçam com veemência o enquadramento dos animais não humanos como meras propriedades ou recursos naturais dos humanos. Por isso, reivindicam que sejam alçados à condição de “pessoas”, ou “agentes morais plenos”, para serem incluídos na esfera da comunidade moral, garantindo-lhes assim respeito aos seus interesses fundamentais e, respectivamente, uma “igual

consideração” em relação aos interesses humanos (MATTOS, 2016, p.65).

Nessa perspectiva, na obra *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais* (*Empty cages: facing the challenge of animal rights*), de 2004, Regan explica que se tornou um defensor de animais (DDA) por ter militância nos direitos humanos. Além disso, ao estudar filosofia, seus professores lhe ensinaram a valorizar as diferenças, o que lhe atraiu para a teoria animalista. Todavia, tal engajamento lhe custaria alguns estereótipos, como:

(...) desequilibrados emocionais abraçando coelhos e incapazes de identificar um argumento lógico, se nos depararmos com um. Há uma filosofia lógica e rigorosa que sustenta aquilo em que os ativistas acreditam, e que trata com respeito as pessoas com as quais discordamos (REGAN, 2006, p.4).

Foi na leitura de Gandhi, com seu apelo à não violência, que influenciou decididamente a orientação abolicionista do filósofo. Relata que:

Lendo Gandhi eu aprendi como algumas pessoas na Índia consideram comer uma vaca algo terrivelmente repulsivo. Eu descobri que sentia o mesmo em relação a gatos e cães: eu jamais poderia comê-los. Será que vacas são tão diferentes de gatos e cães, que existem dois padrões morais, um que se aplica a vacas, e outro que se aplica a gatos e cães? E porcos, serão tão diferentes? Será que algum dos animais que eu comia era tão diferente? Estas eram perguntas que nunca me deixavam. Antes que estivesse pronto para aceitá-las, eu já sabia minhas respostas (REGAN 2006, p. 37-38).

Regan e sua esposa, Nancy Tirk, também fizeram parte do movimento de oposição à guerra do Vietnã. Mais tarde, em decorrência de seus trabalhos de filosofia sobre direitos humanos, a conclusão de que não humanos também fazem parte de nossa comunidade moral foi um caminho natural para a elaboração de sua argumentação moral (MATTOS, 2016, p.65).

Com tal militância, indagações no tratamento que dispensavam aos animais e pesquisando sobre a história do vegetarianismo e dos Direitos Animais, Regan torna-se um defensor dos direitos dos animais.

Regan é filiado ao movimento pelos direitos dos animais, contrária a corrente utilitarista de Peter Singer, pois no seu âmago *reivindica a abolição imediata da exploração dos animais, independentemente das consequências que isto possa gerar, uma vez que os interesses básicos dos animais são mais importantes do que qualquer consideração custo-benefício* (GORDILHO, 2008, p.71).

Na sua obra *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais (Empty cages: facing the challenge of animal rights)*, segundo Mattos (2016, p.66) Regan *fornece uma conexão lógica entre os direitos humanos e direito animal, na medida em que extrai dos primeiros os argumentos para o reconhecimento tácito dos direitos fundamentais que cabem aos humanos e, especificamente, aos animais não humanos*. No quarto capítulo da referida obra é que Regan deixa explícitos os direitos dos animais não humanos.

No terceiro capítulo de *Jaulas Vazias*, Regan (2006, p.45 apud MATTOS, 2016) afirma:

Os direitos humanos moldaram a nossa história. Em sua defesa, legiões de pessoas comuns morreram e cabeças rolaram. Os idealizadores da Declaração da Independência Americana certamente acreditavam neles. Eles sustentavam que a única razão para se ter um governo, para começo de conversa, é a proteção dos cidadãos na posse dos direitos que nenhum governo pode lhes dar – o que hoje em dia nós chamamos de nossos direitos humanos, ou direitos morais (p. 68).

Enfatiza Felipe (2003, p. 179), que para Regan *a defesa dos animais deve seguir a mesma lógica dos pressupostos empregues na defesa dos direitos dos humanos, que objetivam a preservar a liberdade para a busca da felicidade e dos meios necessários ao bem-estar próprio de sua condição de vida humana*. Por isso a necessidade de uma teoria dos direitos dos animais deve trilhar analogicamente com os fundamentos dos direitos humanos.

No entender de Mattos (2016), tal esforço argumentativo de Regan baseia-se, fundamentalmente, na determinação de que direitos humanos são impreterivelmente direitos morais. Assim sendo,

(...) não é contraditório poder ampliar tais direitos ao caso dos animais não humanos, uma vez que, no âmbito da moral, a “positivação de direitos” não é uma necessidade real. Desse modo, ao referir aos direitos dos animais não humanos o filósofo em questão dimensiona-os no âmbito dos direitos morais não somente por anteceder a qualquer ordenamento jurídico, mas sobretudo por sinalizar uma direção condizente com a fundamentação dos direitos dos animais não humanos no sentido de negação absoluta a condição de “recurso da espécie humana” (p. 66).

Para se ter direitos, ensina Felipe (2003, p. 181), um ser é capaz de buscar o próprio bem e de evitar o que causa mal, esse ser deve ter seus interesses respeitados, pois seu bem é o valor moral maior que impõe respeito. Interpretando Regan, Felipe explica:

Os animais têm direito à busca de seu próprio bem, do mesmo modo que os humanos o têm. A liberdade de movimento, ou o não-confinamento, constitui, nesse sentido, um dos direitos fundamentais dos animais. Confinados, humanos ou animais não podem buscar os meios que garantem seu bem-estar e, pois, sua felicidade (...) É a partir dessa opção que seres capazes de perder o valor de suas vidas, quando privados dos meios que lhes propiciam bem-estar, são seres para os quais o fato de estarem vivos não lhes passa por indiferente. Dado que possuem um tipo de valor, ao qual Regan denomina *valor inerente*, tais seres distinguem-se de meras formas de vida e são, pois, *sujeitos-de-uma-vida*, merecedores de respeito moral, ainda que suas experiências mais significativas não lhes causem dor e infortúnios (FELIPE, 2003, p. 181-184).

É sensato argumentar, que os animais, para Regan, têm direito à busca de seu próprio bem, do mesmo modo que os humanos têm.

Na perspectiva dos direitos humanos, nós possuímos direitos não pela nossa consciência, mas pela primordial característica relacionada à vida, à integridade física e à liberdade. Como tal, os animais não humanos por possuírem um valor inerente também podem ser categorizados como sujeitos-de-uma-vida, o que os faz portadores de direitos morais a serem amplamente respeitados.

Mas o que se entende por valor inerente em Regan?

Apesar de Singer ter considerado no âmbito da comunidade moral um outro conceito de pessoa, ainda sim está contaminado pelo personalismo cristão. Por isso deve ser substituído por outro, o que denominou sujeito-de-uma-vida.

Mas antes, é necessário entender o que Regan entende por inerência do valor da vida. Felipe (2003, p. 187) afirma que o valor inerente para Regan é entendido como a *totalidade do sentido de sua própria experiência de estar vivo como sujeito da mesma e não como mero ser vivo. Daí porque o conceito de valor inerente vincula ao conceito de ser sujeito-de-uma-vida, exatamente para traçar uma linha divisória entre aquelas formas de vida em relação as quais temos deveres morais negativos, ou seja,*

Os animais cujas vidas podem ser vividas com maior ou menor valor têm o que Regan denomina valor inerente. Por não depender de uma valorização externa fundada na utilidade, de um valor atribuído a eles por interesses alheios e estranhos a eles, mas por ser um valor que está na vida mesma que são capazes de viver, sujeitos-de-uma-vida devem ser incluídos, ainda que na condição de pacientes morais, no âmbito da moralidade (FELIPE, p. 187).

Regan propõe, nesse sentido, que se adote o conceito de sujeito-de-uma-vida para designar os animais cuja autonomia prática esteja suficientemente evidenciada a ponto de se poder considerar não apenas que estão vivos, mas que são sujeitos da vida que têm (FELIPE, 2004).

Gordilho (2008, p.71-72) também afirma que Regan reivindica a extensão aos animais do princípio ético de respeito ao *valor inerente dos indivíduos*, pois assim como nós, eles (animais não humanos) desejam uma vida boa, sustentada em três pilares: 1) na perseguição e obtenção de suas preferências; 2) na satisfação em perseguir e obter aquilo que preferem e, 3) na certeza de que aquilo que perseguem é do seu interesse. Por isso, ao considerar que os animais possuem um valor

inerente à questão ética é a extinção completa da exploração institucionalizada dos animais.

Também explica Gordilho (2008, p. 72) que a ideia de *sujeito-de-uma-vida* para Regan é para além de um ser vivo consciente, pois, acrescenta, muitos animais não humanos são dotados de muitas características.

Na obra *O Argumento em favor dos direitos dos animais (The Case for Animal Rights)*, de 1983, Regan, explica porque usa o termo *sujeitos-de-uma-vida*, que envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. Ser *sujeito-de-uma-vida*:

(...) crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; preferências–bem-estar– interesses; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica para além do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, logicamente independente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem (REGAN, 2004, p. 243).

Veja-se que para Regan as características que definem um *sujeito-de-uma-vida*, são a consciência, senciência, autoconsciência, memória, noção de futuro, interesses de bem-estar e preferência. Tais características são encontradas em todos os humanos paradigmáticos, em alguns humanos inferiores (que são denominados de não-paradigmáticos = crianças, idosos, senis) e também em alguns animais não humanos. Como *sujeitos-de-uma-vida*,

(...) somos todos iguais porque somos todos conscientes do mundo. Como *sujeitos-de-uma-vida*, somos todos iguais porque o que acontece conosco é importante para nós. Como *sujeitos-de-uma-vida*, somos todos iguais porque o que acontece conosco (com nossos corpos, nossa liberdade ou nossas vidas) é importante para nós, quer os outros se preocupem com isso, quer não. Como *sujeitos-de-uma-vida*, não há superior nem inferior, não há melhores nem piores. Como



sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente idênticos. Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente iguais (REGAN, 2006, p.62).

Nas palavras de Felipe, sujeitos-de-uma-vida, para Regan:

(...) são os animais dotados das características da sciência apontadas por Singer, acrescidas das demais características, inteligência, percepção de si no tempo, cuidado de si e dos seus, autoprovimento e capacidade de interagir natural e socialmente. Seres dessa natureza, independentemente de sentirem dor ou prazer, vivem sua vida de tal modo que se lhes forem subtraídas certas condições, sua vida passa a ser fonte de desconforto, carência, miséria, sofrimento, em outras palavras, passa a ser pior do que antes.

Sujeitos-de-uma-vida têm uma experiência de vida com menor ou maior valor, dependendo das condições ambientais naturais e sociais nas quais se encontrem. Esse valor maior ou menor da vida de sujeitos-de-uma-vida nada tem a ver com o valor de utilidade - estético, científico ou econômico que, eventualmente, lhe possa ser atribuído por interesses humanos (p. 64).

Em relação a essa constatação, Tom Regan aplica uma visão mais biocêntrica aos animais não humanos, repelindo os interesses meramente instrumentais destes, garantindo de a condução de suas vidas de forma autônoma.

Nessa concepção, pelo menos os mamíferos adultos devem ser considerados titulares de direitos morais negativos, uma vez que eles possuem uma identidade psicofísica um bem-estar individual e uma complexa psicologia, que os tornam diretamente lesados nesses direitos, ou delas beneficiários da maneira de fundamentalmente semelhante a dos humanos (GODILHO, 2008, p. 74).

Desdobra-se daí, que Regan ao considerar que aquele que é sujeito-de-uma-vida possui plena consciência do seu entorno, ou melhor, é consciente do que acontece consigo e com sua própria existência. Por isso, segundo Regan, o grande erro é declarar que os seres humanos têm somente a limitação de ter obrigações para com

animais, sem avançar no sentido de lhes declarar direitos. E para sair dessa limitação conceitual, é necessário perceber a semelhança no outro além da compreensão racional do dever, ou seja, animais não humanos podem bem ter direitos, não menos que os humanos.

Deseja Regan que além *da razão, a ação moral depende da vontade e esta, por ser quem mantém a posição de sujeito, precisa curvar-se à lei, ainda que àquela instituída pelo princípio racional universal*. Todo ser que possui valor inerente merece nosso respeito, deve ser tratado como um fim em si mesmo e seu uso com meio para satisfazer nos fins está moralmente interdito (FELIPE, 2003, P. 185; CARVALHO, 2016, p. 22).

Os argumentos conduzirão ao que Regan chamou de sinal invisível de proteção, ou seja, conquistar direitos morais é estar protegido, garantindo duas afirmações:

A primeira: os outros não são moralmente livres para nos causar mal: dizer isso é dizer que os outros não são livres para tirar nossas vidas ou ferir nossos corpos como bem quiserem. Segunda, os outros não são moralmente livres para interferir na nossa livre escolha: dizer isso é dizer que os outros não são livres para limitar nossa livre escolha como bem quiserem. Em ambos os casos, o sinal de “entrada proibida” visa a proteger nossos bens mais importantes (nossa vida, nosso corpo, nossa liberdade), limitando moralmente a liberdade dos outros (REGAN, 2006, p. 47).

A principal questão derivada do pensamento de Regan é a sua exigência com a coerência. Muitos animais não-humanos apresentam características semelhantes aos humanos normais de forma moralmente relevante, pois eles trazem o mistério de uma presença unificada psicológica para o mundo. Neste sentido, Regan defende:

Como nós, eles possuem uma pluralidade de capacidades sensorial, cognitiva, conativa e volitiva. Eles enxergam e ouvem, acreditam e desejam, lembram e prevêm, planejam e pretendem. Mais do que isso, o que acontece com eles, lhes importa. Prazer e dor físicas – isso eles compartilham conosco. Além de medo e contentamento, raiva e solidão, frustração e

satisfação, astúcia e imprudência. Estes e uma série de outros estados psicológicos e disposições coletivamente ajudam a definir o estado mental e relativo bem-estar daqueles (na minha terminologia) sujeitos-de-uma-vida que conhecemos melhor como guaxinins e coelhos, castores e bisões, esquilos e os chimpanzés, você e eu (REGAN, 2004, p. xvi).

Utilizando-se desses argumentos, Regan insiste que:

(...) práticas de criação de gado para produção de seus derivados, carnes, couro, leite, ovos, bem como o emprego do modelo animal nos experimentos científicos menosprezam absolutamente o valor inerente à vida desses animais, na medida em que esses são considerados como meros itens de suprimento, instrumentos, ou meras fontes de matéria a ser beneficiada para consumo humano. (apud FELIPE 2003, p. 188).

Parece evidente que quando um sistema é injusto em sua essência, o respeito pela justiça demanda a sua total abolição, de modo que toda exploração animal, sendo intrinsecamente imoral, independente das vantagens ou desvantagens que possa trazer, viola um direito natural que todos nós temos o dever moral de respeitar (GORDILHO, 2008, p.72).

Segundo Gordilho (2008, p.73) Regan utiliza-se do conceito de 'Direitos Morais' (criado pela cultura anglo-saxônica, que seria o equivalente a direitos personalíssimos em nossa teoria), reconhecendo direitos inatos a todo sujeito-de-uma-vida, sem aquela vinculação dos utilitaristas.

A passagem seguinte merece ser relatada em sua extensão para bem caracterizar os tais direitos morais a que Regan se refere, a saber: universalidade, igualdade, inalienabilidade e naturalidade. Conforme Gordilho (2008, p. 74):

1 – Universalidade: enquanto o direito subjetivo de crédito depende da legislação de cada país, as pessoas de todas as nações possuem o mesmo direito à vida, que é válido para todos os

indivíduos, independentemente de nacionalidade, raça, sexo, religião etc.;

2 - Igualdade: enquanto o direito subjetivo admite a discriminação de direitos de acordo com as necessidades ou capacidades das pessoas, os direitos morais são igualitários, pertencem a todos em igualdade de condições, independentemente das características particulares de cada indivíduo e, se uma pessoa tem direito à vida, todos os demais o têm em igualdade de condições;

3 –Inalienabilidade: os direitos morais como a vida, a liberdade e a integridade física não podem ser exercidos por outrem e, ainda que um indivíduo possa morrer na defesa do seu país ou suicidar-se num ato de desespero, a minha vida jamais poderá ser transferida para outra pessoa;

4 – Naturalidade: o valor e a dignidade das pessoas independem de atos ou decisões do direito positivo.

Neste sentido, para Regan os direitos morais têm aplicabilidade a determinadas liberdades básicas dos direitos fundamentais, como à vida, à liberdade de locomoção e à integridade corporal, e modo que qualquer violação a esses direitos deve ser vista como uma afronta aos valores democráticos (GORDILHO, 2008, p. 74).

No mesmo sentido, Cunha (2010, p. 3-40) afirma que Regan defende a inclusão dos animais não-humanos na esfera da consideração moral contrariamente a dos utilitaristas, pois para os utilitaristas *somente as consequências* que determinam a moralidade do que fazemos, e que deveríamos buscar as melhores consequências para todos os afetados pelo resultado da decisão.

Por isso, para Regan (*apud* FELIPE), a ética:

(...) deve dar conta da questão do valor dos seres em nome dos quais é elaborada, e as experiências intrínsecas propiciadas pela sensibilidade não bastam para traçar os contornos que limitam a liberdade dos demais em relação ao indivíduo. Ainda que não estando de posse da autoconsciência, um ser que é sujeito-de-uma-vida continua a ser a ter um valor inerente e esse é o valor moral que deve ser respeitado (p. 184).

Assim, os argumentos conduzirão compreender que a satisfação de experiências no âmbito da sensibilidade não é o ponto fundamental. Todos os seres capazes de ter noção de si mesmos no decorrer de suas experiências de vida têm um valor inerente, pois não são apenas seres vivos, mas seres que vivenciam os fenômenos da vida na qual se tornam indivíduos (FELIPE, 2003, p. 184).

E quais as principais críticas de Regan ao utilitarismo preferencial de Peter Singer.

No entender de Regan, a proposta de igual consideração de interesses semelhantes, de Singer, por fundar-se nos conceitos de interesse e preferência, acarreta os mesmos problemas da filosofia moral tradicional. Ao traçar, na senciência, a linha divisória que separa seres dignos de consideração moral, de outros, não merecedores da mesma, Singer estaria incorrendo no risco de cometer o mesmo erro daqueles que traçam na racionalidade, razão e linguagem, aquela distinção moral (FELIPE, 2004).

Ensina Carvalho (2016, p. 21), que Regan entende que existem algumas fragilidades na teoria de Peter Singer, no que concerne em garantir respeito ou consideração aos animais não humanos, a saber: (i) seu *consequencialismo*, (ii) seu *agregacionismo* e (iii) seu *patocentrismo*.

No primeiro, o *consequencialismo* torna a teoria vulnerável aos resultados ou consequências de uma ação ou prática. Explica Felipe (2003, p.192-196) diferentemente do utilitarismo de ação (preferencial) que permite contrabalançar a satisfação de uns contra o mal-estar de outro, Regan considera apenas o bem próprio do indivíduo afetado pela ação, e não os desdobramentos dessa sobre o bem de outros ao seu redor.

No segundo, o *agregacionismo*, na medida que recomenda a busca do maior saldo líquido de satisfação de preferências/interesses, negligência o valor devido aos indivíduos, portadores de interesses ou preferências. A natureza agregativa é o pilar central da crítica de Regan ao utilitarismo, pois falam do maior balanço de prazer sobre a dor para todos os afetados pelos resultados (Cunha (2010, p. 41) e,

No terceiro, o *patocentrismo*, ou seja o foco no sofrimento, também seria uma limitação de sua teoria, pois, se a maior afronta moral que se pode fazer a um animal consiste em infligir-lhe dores ou sofrimento, então nada haveria de mal em matá-lo, desde que sob anestesia.

Por derradeiro, as argumentações de Regan são uma tentativa de superar o utilitarismo, na clássica equação de prazer ou da dor, como resultado de uma ação. Daí, a conclusão que no momento em que se estabelece que sujeitos de uma vida têm valor inerente, não importam mais seus interesses particulares ou preferências.

### 3.3.3 Gary Francione – direitos dos animais

O estadunidense Gary Francione tem se destacado na ética animal, e é um dos maiores teóricos e ativistas dos direitos dos animais na atualidade. Vegano, ele foi o primeiro acadêmico a dar aulas sobre Direitos Animais em uma universidade de seu país. Gary acredita que os animais precisam ser tratados como sujeitos de direito e que devem, portanto, ter o direito de não serem explorados pelo homem.

Mestre em filosofia e doutor em direito, exerceu a profissão de juiz e é, desde 1989, professor de direito na Rutgers School of Law (Escola de Direito de Rutgers), em Newark (EUA).

Entre seus livros estão *O Debate dos Direitos dos Animais: Abolição ou Regulamentação?* (The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?) e *Animais como Pessoas* (Animals as Persons) (ambos pela Columbia University Press); *Animais, Propriedade e Direito* (Animals, Property, and the Law) e *Chuva sem Trovão* (Rain Without Thunder) (ambos pela Temple University Press).

No Brasil, a principal obra recebeu o título *Introdução aos Direitos do Animais* (Campinas: Editora Unicamp), traduzida por Regina Rheda em 2013. O desafio da obra é nos desfazermos das confortáveis desculpas proporcionadas pelo nosso aparente compromisso com o tratamento “humanitário” ou “compassivo” dos animais com quem dividimos este planeta, mas no fundo os tratamos como meras coisas (WATSON, 2000, p. 16).

O professor Francione tem lecionado o tema direitos animais e o Direito por mais de 20 (vinte anos) anos, e foi o primeiro acadêmico a ensinar a teoria dos direitos animais em uma faculdade de Direito americana. Deu palestras sobre esse tópico nos Estados Unidos, Canadá e Europa, inclusive como professor convidado na Universidad Complutense de Madrid. Tem dado várias entrevistas em programas de rádio e televisão. É bem conhecido no movimento de proteção animal por suas críticas às leis do bem-estar animal e à condição dos animais não-humanos como propriedade, e por sua teoria dos direitos animais abolicionista.

O professor Francione, juntamente com sua parceira e colega, a professora adjunta Anna E. Charlton, iniciaram e operaram o Rutgers Animal Rights Law Clinic/Center no período de 1990-2000, fazendo da Rutgers a primeira universidade dos Estados Unidos a ter as leis relacionadas aos direitos animais como parte do currículo acadêmico normal, e a dar crédito acadêmico aos alunos não apenas por seus trabalhos em classe como também por seu trabalho com casos reais envolvendo questões animais. Francione e Charlton representaram, de graça, defensores dos animais que agiram individualmente, grupos de base que defendiam os animais, e organizações nacionais e internacionais ligadas à causa animal. Atualmente, Francione e Charlton estão dando um curso sobre direitos humanos e direitos animais, e um seminário sobre a teoria dos direitos animais e o Direito. O professor Francione também leciona Direito Penal, Procedimento Penal, Jurisprudência e Filosofia Legal (Francione, 2010).

Francione (2013, p. 35-36) na obra intitulada *Introdução aos Direitos Animais*, afirma que muito se escreveu sobre o *status* moral dos animais não humanos e a sua extensão das obrigações dos humanos para com os animais. Duas abordagens, entretanto se destacaram: a posição defendida pelo filósofo australiano Peter Singer em *Libertação Animal* e a do filósofo americano Tom Regan em *The Case for Animal Rights*, mas deixa claro que sua abordagem é significativamente diferente dessas duas abordagens anteriormente analisadas.

Na ética animal contemporânea Gary Francione é um dos mais incisivos abolicionista animalista, por entender que não existe nenhuma justificativa moral para usar animais não humanos para os nossos propósitos. É também crítico de Peter Singer, por entender que os padrões do bem-estar animal jamais oferecerão uma proteção adequada aos interesses dos animais. O abolicionismo de Francione é radical, pois sequer aceita que animais possam ter donos (CARVALHO, 2016, p. 24).

Francione constrói uma abordagem abolicionista pela personificação dos animais por entender inconcebível se tratar os animais como recursos humanos.

Sobre esse ponto, cabe ressaltar o conceito do que se entende por abolicionismo. No artigo *Abolicionismo: Igualdade sem discriminação*, explica Felipe (2013):

Quando se fala de abolicionismo, fala-se da luta pela eliminação de todas as formas de

aprisionamento, exploração e privação de liberdade, praticadas pelos seres humanos contra outros seres vivos animados, humanos e não-humanos. Na ética contemporânea, em países de língua inglesa, o termo abolicionismo tem sido empregue para designar a luta em prol do fim de todas as formas de uso, exploração e matança com finalidade comercial de animais não humanos. A luta abolicionista animalista praticamente ainda nem começou em nosso país (...)

O confinamento de animais os força a viverem a vida contrariando a natureza do que é o bem próprio de sua espécie. O bem próprio não é algo que possa ser oferecido por ninguém ao animal. Para estar bem, a seu próprio modo, o animal precisa da liberdade para interagir num ambiente natural e social que favoreça seu provimento físico e desenvolvimento psíquico. A escravização de humanos e de animais destitui o indivíduo escravizado da liberdade de prover-se a seu próprio modo para estar bem, na espécie de vida na qual nasceu (p. 95).

No Brasil, após trezentos anos de escravidão, o movimento de libertação dos afro-brasileiros encerrou uma história do domínio da raça branca europeia sobre os demais seres humanos, desde a Ásia até as Américas. Os abolicionistas lutaram pelo fim da escravização de seres humanos, índios, negros e asiáticos, uma prática institucionalizada, regulamentada e justificada moralmente, por beneficiar unilateralmente os interesses econômicos dos brancos europeus, em seu domicílio e em todas as regiões do planeta invadidas por eles, em suas colônias (FELIPE, 2004).

Em relação a essa constatação, Felipe (2013) explica que o núcleo dos abolicionistas é reconhecer não apenas a liberdade universal de todos os nascidos na espécie *Homo sapiens*, mas a de todos os seres vivos capazes de mover-se para prover-se.

E, por considerarem essa condição natural sem discriminar o aspecto ou a aparência dos seres cuja liberdade defendem, são, ao mesmo tempo, igualitaristas. No entender dos éticos abolicionistas, a defesa da liberdade deve estar



associada à convicção da necessidade moral de se considerar com igual respeito todos os seres cujos interesses são semelhantes, sem discriminá-los em função do número de suas pernas, da configuração de sua face, de seu sistema de aquecimento, da posição de seus olhos, do desenho de suas orelhas, de sua preferência por certos alimentos e de sua maneira peculiar de mover-se, cuidar de sua prole e interagir no ambiente natural e social (p. 75).

Ultrapassado o conceito do significado da palavra abolicionismo, trataremos de explorar os argumentos abolicionistas de Gary Francione.

Francione também é um defensor da atribuição de direitos (tanto morais quanto legais) para os animais não-humanos. Também como Regan, Francione tem ressalvas tanto com relação ao utilitarismo hedonista (felicidade) quanto com relação ao utilitarismo preferencial (satisfação de preferências) de Singer (CUNHA, 2010, p. 7).

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (2016, p.23-24) apoiando-se na senciência de animais não humanos, Francione exige terminantemente a abolição da exploração animal. Assevera que, em seu relacionamento com os animais, os humanos exibem o que pode ser denominado pelo autor como esquizofrenia moral: *de um lado, alegam levar a sério os animais, bem como considerar que estes têm interesses moralmente importantes; de outro lado, ignoram rotineiramente tais interesses e fazer por razões frívolas.*

Vale salientar os argumentos de Francioni (2013):

(...) a sociedade atual vive em um estado de esquizofrenia moral e que este fenômeno ocasiona uma certa confusão sobre o modo de serem tratados os animais, seja de forma social, seja de forma moral. Este tratamento é contraditório, ilusório, pois, de um lado, pode-se observar que as vezes os animais são cuidados e zelados, mas outros serão servidos para satisfazerem a gula humana (p. 12).

Esclarece Carvalho (2016, p. 23-24) a tal esquizofrenia moral para Francione está associada ao estatuto de animais como propriedade, o que significa que eles não passam de coisas, a despeito de muitas leis que supostamente os protegem. A única saída, caso se queira levar a

sério os interesses dos animais, consiste em atribuir-lhes o direito de não serem tratados como propriedade de humanos.

Trindade (2013,p.17) alerta-nos para uma estimativa estonteadora, a saber: matamos anualmente 53.000.000 (cinquenta e três bilhões) de animais não humanos sencientes, sem contabilizar os animais aquáticos para alimentação, e de outros animais para pesquisas biomédicas ou cosméticas, para a indústria da moda, ou mesmo para o simples divertimento ou entretenimento humano, e diretamente responsável pela morte de muitos outros bilhões.

Em relação a esquizofrenia moral, os animais não humanos podem ser vistos inconscientemente com algum valor se forem de estimação, caso contrário são ignorados como seres singulares. Comenta Francione (2008, p. 67-68 *apud* TRINDADE, 2013):

(...) a esquizofrenia moral representa uma relação moral notoriamente inconsistente entre os seres humanos, os seus companheiros animais e os não-humanos que eles consomem todos os dias. Por um lado, muitos seres humanos amam seus “animais de estimação”, considerando-os verdadeiros membros de suas famílias a ponto de sofrerem intensamente com a sua doença e morte. Por outro lado, essas mesmas pessoas consomem produtos oriundos de animais que foram mortos em meio a um enorme sofrimento.

Os não-humanos abatidos para o consumo não possuem nenhuma característica fisiológica relevante a ponto de os tornar eticamente distintos dos companheiros não-humanos por quem os seres humanos tanto prezam. O interesse em não sofrer dos animais que são mortos para fins alimentícios deveria ser avaliado como sendo moralmente tão importante quanto o interesse em não sofrer demonstrado pelos companheiros não-humanos. Em resumo, (...) alguns não-humanos são merecedores do carinho, atenção e amor humano, enquanto outros são alvo de uma absoluta indiferença.

Os animais, de modo geral, não são mais diretamente percebidos como seres capazes de sofrer, mas seres distribuídos em conjuntos arbitrários. Em outras palavras, os seres humanos passam a pensar os não-humanos como “animais para consumo”, animais de estimação”, “animais

de pesquisa”, animais de circo”, “animais de zoológico”, etc.

Ou seja, os não-humanos não são vistos em termos de criaturas vivas com feições e características únicas, mas como seres que se encontram em determinados agrupamentos arbitrariamente predefinidos (p. 44).

Watson (2000, p. 16) destaca uma sociedade que levasse os interesses dos animais a sério não mataria bilhões deles pelo belo prazer do sabor de sua carne, quando há alternativas alimentares disponíveis; não os sujeitaria ao confinamento e ao sofrimento impostos pelo agronegócio ou pelos experimentos científicos; não toleraria seu tormento em rodeios ou circos para o nosso fugaz entretenimento.

Expõe Francione (2013, p. 24) que o nosso pensar moral sobre os animais é informado por duas intuições, ambas envolvendo o conceito de *necessidade*, a saber: (i) podemos preferir os humanos em situações de “necessidade”, ou seja, não pensamos que os animais sejam “o mesmo que nós”; (ii) é errado infligir sofrimento “desnecessário” aos animais. Embora possamos preferir humanos a animais em situações de verdadeira emergência ou conflito, também reconhecemos que, como nós, e diferentemente das plantas e das pedras, os animais (ou pelo menos muitos deles) são *sencientes*.

Francione (2013) considera um ser senciente aquele tipo de ser que é consciente e pode ter experiências subjetivas de dor e sofrimento. Como nós:

(...) os não humanos sencientes têm interesse em não experienciar dor e sofrimento, isto é, eles são daquele tipo de ser que *prefere* não sofrer dor, ou *deseja* não sofrer dor, ou não *quer* sofrer dor. Os animais podem ter outros interesses também, mas, se são sencientes, sabemos que eles têm, no mínimo, interesse em evitar dor e sofrimento. Consideramos esse interesse moralmente significativo e aceitamos que não devemos infligir nenhum sofrimento desnecessário aos animais (p. 25).

Em nota destacada Francione (2013, p. 44) esclarece que sua definição de *senciência como a consciência da dor distinguiria os seres sencientes dos seres que não têm nada além de reações nervosas nociceptivas, nos quais um dano ao tecido pode causar ações reflexivas, mas onde não há nenhuma percepção de que é o self que está sentido dor.*

Parece evidente que a proposta ético-filosófica de Francione é, segundo Trindade (2013, p.17), caracterizada por uma Abordagem Abolicionista dos Direitos Animais, objetivando inserir todos os animais não humanos sencientes à comunidade moral, da seguinte forma: (i) o estatuto de propriedade dos animais e suas implicações para as relações morais entre humanos e não-humanos; (ii) a formulação de uma teoria moral baseada apenas na *senciência* e não em outras características ou habilidades cognitivo-psicológicas específicas; (iii) as diferenças entre a teoria dos direitos animais e as perspectivas (neo) bem-estaristas e, (iv) o desenvolvimento e fomento de uma educação vegana abolicionista não violenta criativa.

Isso nos convida a uma rediscussão acerca da inserção dos animais não humanos sencientes à comunidade moral. Com esse objetivo, Peter Singer e Tom Regan entram no radar crítico de Francione.

Francione (2013, p 36-232) critica tanto a posição de Peter Singer (utilitarismo preferencial) como de Tom Regan (sujeito-de-uma-vida), alegando: em *Libertação Animal*, assevera que apesar de Singer rejeitar o especismo e endossar a necessidade de se aplicar o princípio da igual consideração de interesses dos animais sencientes, *Singer não acredita que a importância moral dos interesses dos animais requiera a abolição da condição de propriedade dos animais ou das instituições de exploração animal que supõem que os animais sejam nossos recursos.* Afirma,

(...) que os animais têm interesses moralmente significativos em não sofrer e que nós negamos importância moral a esses interesses quando tratamos os animais apenas como mercadorias. O que Singer propõe é que continuemos a tratar os animais como nossa propriedade, mas não exclusivamente como mercadorias, como é o caso sob as leis atuais do bem-estar animal (p. 105).

Já em relação a Tom Regan, Francione faz sua crítica baseado na obra *O Caso dos Direitos dos Animais* (The Case for Animal Rights). Na referida obra o argumento é que os animais têm direitos morais e que, independentemente das consequências, devemos abolir, e não meramente regular, a exploração animal. Mas a teoria de Regan não se estende a todas as criaturas sencientes, mas apenas às que ele considera “sujeitos-de-uma-vida”, ou seja, todos os mamíferos normais, de um ano ou mais de idade. Por isso, discorda de Regan em quatro em quatro aspectos:

Primeiro, não vejo razão para limitar a classe dos animais protegidos àqueles que Regan descreve como “sujeitos-de-uma-vida”. Alguns animais e alguns humanos podem não ter a “capacidade de iniciar uma ação para tentar realizar seus desejos e objetivos”, e podem ter um “sentido de futuro” ou “uma identidade psicofísica ao longo do tempo” dos mais elementares, mas, se forem sencientes, eles têm interesse em não sofrer ou não experimentar dor, e portanto podem ser considerados possuidores de uma “vida experiencial (...) Embora seja mais fácil identificar a constelação de qualidades que Regan descreve em mamíferos normalmente desenvolvidos de uma determinada idade, não há dúvida de que as galinhas e outras aves sejam seres sencientes inteligentes com uma vida experiencial. E embora a maioria de nós nem sequer pense nos peixes como seres conscientes da dor, os pesquisadores concluíram que eles “têm experiências subjetivas e portanto são sujeitos a sofrer”.

Segundo, Regan argumenta que todos os “sujeitos-de-uma-vida” são iguais, pois todos têm o mesmo nível de valor moral, a despeito de qualquer outra característica que possam ter. Então, por exemplo, se um humano e um cachorro se qualificam como “sujeitos-de-uma-vida, não é moralmente permissível usar qualquer um deles exclusivamente como meio para um fim. No entanto, Regan também parece assumir como fato a noção de que os animais são cognitivamente inferiores aos humanos e que a morte é, portanto, um dano maior aos humanos.

Terceiro, minha argumentação, diferentemente da de Regan, foca o *status* legal dos animais como propriedade. Eu argumento que enquanto os animais forem considerados propriedade, eles serão tratados como coisas sem *status* moral e sem interesses moralmente significativos. Argumento que os animais têm apenas um direito – o direito a não ser tratados como propriedade ou recursos.

Quarto, e mais importante, eu argumento que o direito básico de não ser tratado como propriedade pode ser derivado diretamente do princípio da igual consideração e não requer a complicada teoria de direitos sobre a qual Regan se apoia (p. 56).

Por fim, a perspectiva do abolicionismo animal pressupõe promover uma significativa transformação de paradigma pela qual se espera a transformação. Não basta rejeitar o *status* dos animais como coisas, pois é certo que os animais são recursos e não têm *status* moral algum. Devemos ampliar o âmbito da comunidade moral para contemplar os interesses, proteger o valor e impedir a dor de todos os seres capazes de ter a qualidade de suas vidas diminuída em decorrência da nossa frieza e egocentricidade.

### 3.4 A ARTICULAÇÃO DA ÉTICA DA VIDA (BIOCENTRISMO) COM A EDUCAÇÃO AMBIENTAL

O significado da vida é a mais urgente das questões (Albert Camus)

Muito embora – como dito na parte introdutória – a presente dissertação não trata de Educação Ambiental, mas de reconhecimento da consideração moral e jurídica aos animais não humanos. Para não deixar essa lacuna que é comum nos debates ambientais, reservamos uma singela e embrionária discussão acerca da articulação das correntes éticas com a Educação Ambiental, em particular com a Ética da Vida. Seu intuito é justamente sobre a busca de um horizonte, no qual possamos futuramente formular e melhor aprofundar a inclusão dos animais no labirinto conceitual da educação ambiental que ainda,

envolta na dimensão natural e técnica, silencia angustiantemente em relação a vida de muitos terráqueos.

A falta de horizonte histórico na tematização envolvendo os animais não humanos é reflexo do esquecimento e do silêncio da educação ambiental, bem como da ética antropocêntrica e especista. Tal assertiva, é comprovadamente observada quando dissecamos as diferentes Conferências do século passado e do atual.

Prada (2008, p. 23-24) nos ensina que a Universidade é de origem religiosa (Idade Média, século V ao XV), sendo as primeiras instituições representadas por escolas-catedrais e monásticas, que usufruíam de privilégios da realeza e do poder religioso. Nesse período, a Ciência faz aliança entre o Estado e a Religião. Somente no século XIII a Universidade liberta-se da supervisão eclesiástica, conseguindo o direito exclusivo de conferir grau de bacharel, licenciado e doutor a seus estudantes. Já a Universidade Moderna é fruto da Revolução Industrial. Nos séculos XVI, XVII e XVIII, esboça-se uma mudança de modelo, deixando de caracterizar-se com instituição eclesiástica, voltada para si mesma, para assumir uma busca de integração com a comunidade.

Prada (2008, p. 25) ainda explicita que é atribuída ao Professor Zeferino Vaz, ex-reitor da Unicamp e da UnB, a citação de que “o ensino Superior no Brasil é a única estrutura social da Idade Média que ainda sobrevive no século XX”. De fato.

Vestes talares (becas que descem até o talão, ou calcanhar), colar reitoral e tratamento verbal cerimonioso em concursos são apenas alguns desses vestígios. Toda carreira universitária é estruturada em “degraus”, de tal maneira que, à medida que se consiga galgá-los mais e mais, também progressivamente vai se processando a conquista de maior poder, com participação nos colegiados de elite. A conquista dessas posições dificilmente se faz contrariando a estrutura estabelecida, que é muito forte. Somos levados, culturalmente, a encarar a Universidade como “sagrada”, com quase certeza de que “ela sabe o que faz” (p. 26).

Apesar da Universidade ser espaço restrito aos “iniciados” e “templo do saber”, sustenta uma postura acadêmica em que se pode

ouvir: “os animais não pensam”, “os animais agem apenas por instinto”, “os animais são irracionais” (PRADA, 2008).

Esse cenário causa inúmeras implicações éticas para o fortalecimento da Educação Ambiental, que mesmo com todo cenário de discussões, carece de inovação. Então vejamos o itinerário histórico-ecológico a partir do século XX.

Na obra *Ecologizar*, de Maurício Andrés Ribeiro (2009, p.19), o autor faz esse percurso histórico-ecológico, destacando que lá pela metade do século XX, mais precisamente no ano de 1950, a frugalidade (simplicidade/sobriedade de costumes) tornou-se um modo de vida. A preocupação era que não devíamos deixar alimentos no prato porque existiam humanos passando fome; não devíamos desperdiçar água e assim por diante. Já na década de sessenta, contudo, a sociedade consumista começou a ser questionada pela comunidade científica internacional que resultou na Conferência do Clube de Roma em 1968, tendo como preocupação o crescimento econômico. Pelos movimentos alternativos, resultou na Conferência de Estocolmo<sup>59</sup> em 1972, quando o tema ambiental foi colocado em pauta. Em 1977 a *Conferência Intergovernamental de Tbilisi*<sup>60</sup>; Em 1987 o *Relatório da Comissão Mundial ou Comissão Brundtland – 1987*<sup>61</sup>. Em 1992 a Conferência do

---

<sup>59</sup>Na Suécia, representantes de 113 países participaram da Conferência de Estocolmo/Conferência da ONU sobre o ambiente Humano. Atendendo a necessidade de estabelecer uma visão global e princípios comuns que servissem de inspiração e orientação à humanidade, para a preservação e melhoria do ambiente humano, a Conferência gerou a *Declaração sobre o Ambiente Humano*.

<sup>60</sup>A Conferência de Tbilisi, como se tornou mais conhecida a Primeira Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental, foi celebrada em Tbilisi (1977, na Geórgia) e organizada pela UNESCO em cooperação com o Programa das Nações Unidas para Meio Ambiente (PNUMA). É considerada o marco fundamental na evolução do conceito de educação ambiental. Os princípios gerais estabelecidos em Tbilisi são até hoje aceitos como uma referência ou parâmetro internacional para o ensino de educação ambiental.

<sup>61</sup>Essa comissão foi criada pela ONU como um organismo independente (1983) com o objetivo de reexaminar os principais problemas do meio ambiente e do desenvolvimento, em âmbito planetário, formular propostas realistas para solucioná-los, e assegurar que o progresso humano seja sustentável através do desenvolvimento, sem comprometer os recursos ambientais para as futuras gerações. O relatório tratava de preocupações, desafios e esforços comuns como: busca do desenvolvimento sustentável, o papel da economia internacional,



Rio de Janeiro, conhecida como à Eco-92<sup>62</sup>. Nos primeiros anos do século vinte e um, em 2002, foi realizada a Conferência sobre o desenvolvimento sustentável, conhecida como Rio+10<sup>63</sup>.

Apesar de todo esse esforço quantitativo para ultrapassar o “portal da consciência” para mudar de patamar na compreensão coletiva dos processos ecológicos (RIBEIRO, 2009, p.20), a Educação Ambiental no Brasil colide com a *Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental de Tbilisi*, que prescreveu claramente a necessidade de se considerar os valores éticos no desenvolvimento das questões relacionadas à educação.

Para justificar a afirmação anterior, recorremos a Revista Ecotur (2013) que destaca didaticamente as finalidades, os objetivos e os princípios básicos da Educação Ambiental na Conferência de Tbilisi: FINALIDADES - (a) promover a compreensão da existência e da importância da interdependência econômica, social, política e ecológica; (b) proporcionar a todas as pessoas a possibilidade de adquirir os conhecimentos, o sentido dos valores, o interesse ativo e as atitudes necessárias para protegerem e melhorarem o meio ambiente; (c) induzir novas formas de conduta, nos indivíduos e na sociedade, a respeito do meio ambiente. OBJETIVOS: (a) consciência: ajudar os grupos sociais e os indivíduos a adquirirem consciência do meio ambiente global e ajudar-lhes a sensibilizarem-se por essas questões; (b) conhecimento: ajudar os grupos e os indivíduos a adquirirem diversidade de experiências e compreensão fundamental do meio

---

população, segurança alimentar (principalmente pelo uso indevido de agrotóxicos), energia, indústria, desafio urbano e mudança institucional.

<sup>62</sup>A Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), oficialmente denominada de “Conferência de Cúpula da Terra”, reuniu 103 chefes de estado e um total de 182 países. Foi, ainda, a primeira reunião internacional de magnitude a se realizar após o fim da Guerra Fria. Na Conferência do Rio, ao contrário de Estocolmo, a cooperação prevaleceu sobre o conflito

<sup>63</sup>A conferência sobre o desenvolvimento sustentável (também chamada de Rio + 10 e Cúpula da Terra) foi realizada em Joanesburgo, em 2002, desenvolvendo-se a aplicação de indicadores, como a pegada ecológica; estudos como a Avaliação Ecosistêmica do Milênio indicaram o colapso dos sistemas de suporte da Terra; aprovou-se o protocolo de Quioto sobre mudanças climáticas.

ambiente dos problemas anexos; c) comportamento: ajudar os grupos sociais e os indivíduos a comprometerem-se com uma série de valores, e a sentirem interesse e preocupação pelo meio ambiente, motivando-os de tal modo que possam participar ativamente da melhoria da proteção do meio ambiente; d) habilidades: ajudar os grupos sociais e os indivíduos a adquirirem as habilidades necessárias para determinar e resolver os problemas ambientais; e) participação: proporcionar aos grupos sociais e aos indivíduos a possibilidade de participarem ativamente nas tarefas que têm por objetivo resolver os problemas ambientais. **PRINCÍPIOS BÁSICOS**: a) considerar o meio ambiente em sua totalidade, ou seja, em seus aspectos naturais e criados pelo homem (tecnológico e social, econômico, político, histórico-cultural, moral e estético); b) constituir um processo contínuo e permanente, começando pelo pré-escolar e continuando através de todas as fases do ensino formal e não-formal; c) aplicar em enfoque interdisciplinar, aproveitando o conteúdo específico de cada disciplina, de modo que se adquira uma perspectiva global e equilibrada; d) examinar as principais questões ambientais, do ponto de vista local, regional, nacional e internacional, de modo que os educandos se identifiquem com as condições ambientais de outras regiões geográficas; e) concentrar-se nas situações ambientais atuais, tendo em conta também a perspectiva histórica; f) insistir no valor e na necessidade da cooperação local, nacional e internacional para prevenir e resolver os problemas ambientais; g) considerar, de maneira explícita, os aspectos ambientais nos planos de desenvolvimento e de crescimento; h) ajudar a descobrir os sintomas e as causas reais dos problemas ambientais; i) destacar a complexidade dos problemas ambientais e, em consequência, a necessidade de desenvolver o senso crítico e as habilidades necessárias para resolver tais problemas; j) utilizar diversos ambientes educativos e uma ampla gama de métodos para comunicar e adquirir conhecimentos sobre o meio ambiente, acentuando devidamente as atividades práticas e as experiências pessoais.

No entendimento de Dias (1994):

A conferência ao adotar um enfoque global, sustentado em uma ampla base interdisciplinar, a Educação Ambiental cria uma perspectiva dentro da qual se reconhece a existência de uma profunda interdependência entre o meio natural e o meio

artificial, demonstrando a continuidade dos vínculos dos atos do presente com as consequências do futuro, bem como a interdependência entre as comunidades nacionais e a solidariedade necessária entre os povos (p. 62).

Em relação a essa constatação, a Educação Ambiental não deveria ser pensada em termos da criação de uma nova disciplina específica, mas infelizmente foi assim que se construiu o processo. Tanto que o legislador pátrio criou a Lei nº 9.795 de 27/09/1999, e prescreveu legalmente o que a sociedade brasileira entende por educação ambiental. Eis o assentado no artigo 1º:

Entende-se por educação ambiental os processos por meio dos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos, habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade.

Embora o conceito e o significado pareçam autoexplicativos, na verdade, ainda existe uma certa confusão, tanto em nível da teoria como de prática. Pois, segundo Brügger (2009, p.198) a Educação Ambiental tem sido encarada como um conjunto de temas ou áreas clássicas (lixo, poluição, extinção de espécies, unidades de conservação, preservação etc), a partir do qual, supostamente, se discute a questão da educação adicionado ao adjetivo “ambiental” para formar novos valores e atitudes. A passagem seguinte merece ser reproduzida na íntegra, para se ter a noção exata do distanciamento e do plano superficial que está a educação ambiental:

Jamais faremos com que a educação seja “ambiental” apenas transversalizando temas supostamente ambientais sem aprofundar e discutir os paradigmas e visões de mundo subjacentes a eles. Não adianta, tampouco, criar disciplinas ou “cursos de meio ambiente” para futuros engenheiros, economistas, arquitetos, ou mesmo biólogos – como “ilhas” de outra racionalidade – num currículo que privilegia a produtividade, o crescimento, a eficiência

tecnológica e uma fé acrítica na Ciência como valores indiscutíveis, bons em si mesmos. É preciso que os novos currículos movam seus pressupostos filosóficos em direção a uma cultura sustentável, e isso pressupõe questionar exatamente os conceitos que se encontram mais solidamente sedimentados em nossas mentes (p. 198).

Desdobra-se assim, o que deveria ser uma prática educativa – os temas geradores – se transforma em um tipo de instrução de caráter técnico que mais se assemelha a um adestramento. A Educação Ambiental vista dessa forma não ultrapassará as fronteiras da velha educação conservacionista e não faz jus, portanto ao adjetivo a que se propõe (BRÜGGER, 2004, p. 83).

É a partir dessa opção que Grün (2011, p. 111) alerta que o debate epistemológico sobre Educação Ambiental no Brasil apresenta-se dividido em duas tendências: uma com óbvio reducionismo, que se refere a proposta de criação de uma disciplina de Educação Ambiental (que se enquadraria no mesmo rol de disciplinas como educação para o trânsito, educação sexual, educação para as drogas, etc.). A segunda é a inserção da Educação Ambiental como uma unidade de estudo da disciplina de biologia ou, ainda, sua inclusão aleatória na área de ciências físicas e biológicas.

Por tudo isso, afirma que:

(...) a tendência é confinar a Educação Ambiental quase exclusivamente ao ensino de biologia, reduzindo a abordagem necessariamente complexa, multifacetada, ética e política das questões ambientais aos seus aspectos biológicos e esta é, então, finalmente reduzida a uma questão técnica. E isso nos devolve diretamente à origem epistemológica de todos os nossos problemas – o cartesianismo (p. 111).

Parece evidente que com esta visão de Educação Ambiental reduzida à sua dimensão dualista (homem versus natureza), permite um empobrecimento conceitual, decorrente do diálogo insuficiente entre diferentes áreas do conhecimento. Um fator agravante nesse tipo de

visão é a fé cega na ciência e na técnica para a solução de qualquer problema.

Além dessas duas tendências levantadas anteriormente, outra é destacada por Brügger (1998, p.64), que denomina de “ênfase quase fanática na ação e na mudança de atitude pela Educação Ambiental”. A crítica é porque essa ênfase falha ao não atentar para os motivos da ação ou da mudança de atitude. Neste sentido, afirma:

Uma pessoa pode não comer carne, por exemplo, por motivos bem diferentes: por achar que a carne faz mal à saúde ou por não querer matar um animal para comer. O primeiro é essencialmente egoísta, enquanto o segundo é altruísta. Da mesma forma, pode-se preservar a vida por respeito a ela ou apenas por medo de perder elementos de um “banco genético” (grifamos). Essa ética baseada em razões pragmáticas, que muitos consideram impecável, “justificaria” a não-preservação de espécies que não estão em extinção.

Um exemplo é a volta dos (sangrentos) casacos de pele natural (...) animais antes em extinção são criados para esse fim (o de contemplar a vaidade humana), argumenta-se que os protestos contra seu “uso” não mais se justificam. Eles podem ser “usados” porque são vistos como um “recurso”. Assim, o que está em jogo não é o seu direito à vida e sim a garantia da manutenção da biodiversidade.(grifamos) (p. 64).

Diante destas duas constatações cabe uma rediscussão acerca da Educação Ambiental. Segundo Siqueira (2002, p. 65) enquanto processo de construção de ações a Educação Ambiental tem o objetivo suscitar e despertar novos valores éticos, com o propósito de refletir e a repensar as práticas sociais de forma contínua e permanente em todas as etapas (formal e não-formal) dentro de uma perspectiva holística e solidária. E conclui:

Para que isso aconteça, é preciso lembrar a constituição intrínseca da pluralidade da liberdade humana, em que a pessoa se compreende a partir de sua relação com o Cosmos e com a Sociedade.

Nesse horizonte, em que as referidas relações se encontram profundamente articuladas, é que podemos colocar a questão de uma ética voltada para a educação ambiental (p. 65).

Na obra *Amigo Animal: reflexões interdisciplinares sobre educação e meio ambiente*, Brügger (2004, p.136-137) também corrobora que a educação deveria se mover predominantemente numa esfera de liberdade como consciência da necessidade, pois cada pessoa pode compartilhar diferentes valores éticos; cada pessoa pode escolher quebrar ou manter os valores hegemônicos de seu grupo. E mais:

Uma educação crítica e libertadora deve favorecer a formação de cidadãos conscientes da parcela de responsabilidade que têm pela saúde e integridade não apenas de seus corpos, mas de outros corpos e demais componentes da biosfera. Tais cidadãos conscientes devem ser, portanto “autônomos e solidários” e não individualistas e marcados por uma cultura massificada, o que os tornaria, por assim dizer, “autônomos e solitários” (p. 136).

A pergunta fundamental é: por que não avançamos? Não existe uma saída sem esforço, unilateral ou unidirecional (GRÜM, 2011, p.107). Mas existem saídas capazes de apontar perspectivas e eliminar modelos educativos fragmentados, esquizofrênicos com praxis desarticuladas e desintegradas entre o antropológico e o cosmológico (SIQUEIRA, 2002, p.65).

Em outra obra da professora Paula Brügger (2004, p. 33 e 2009, p. 200) *Educação ou Adestramento Ambiental?* não deveria haver uma separação entre educação ambiental e educação. De fato,

Quando dizemos que a educação pode ou deve ser ambiental, isto é, quando introduzimos o adjetivo “ambiental” na educação, estamos admitindo que a educação não tem sido ambiental. Em outras palavras, existe uma educação ‘não-ambiental’ que é a tradicional. A história da educação é marcada pela transformação de valores válidos para cada sociedade, o que nos remete à questão de que tipo de sociedade e de educação queremos.

Isso estabelece um diálogo tenso com o pensamento herdado em nossa sociedade.

A chamada educação ambiental não é – e nem precisa ser – um campo homogêneo de pensamento e ação. Todavia, o que há de particularmente nefasto no que concerne à educação ambiental dominante é que ela se encontra – na maior parte dos casos e de forma mais ou menos velada – confinada às dimensões naturais e técnicas da problemática ambiental. E com isso, não se distingue de uma mera instrução para a conservação ou gestão dos recursos naturais que, embora seja uma importante área do conhecimento, é insuficiente para transformar nossa relação com a natureza.

E, com isso, não se distingue de uma mera instrução para a conservação ou gestão dos recursos naturais que, embora seja uma importante área do conhecimento, é insuficiente para transformar nossa relação com a natureza. Essa abordagem tecnicista, aistórica e apolítica, da questão ambiental, nada mais é do que a expressão – no âmbito educacional – do conceito de meio ambiente que se tornou hegemônico no mundo ocidental, marcado pela dicotomia homem-natureza e cultura-natureza, traços essencialmente antropocêntricos (p. 34).

Esse pensamento dual (homem-natureza, cultura-natureza) é essencialmente aquela cujos ensinamentos conduzem ao uso racional dos recursos, tratando os demais seres como coisas. E é neste ponto que entra em cena a Ética da Vida inspiradora para a educação ambiental de caráter holístico e solidário e alicerçado pela empatia (a habilidade de compreender e compartilhar os sentimentos do outro).

Já analisamos que no paradigma humanista (que exclui todos os não humanos da esfera da consideração moral direta) e a ética normativa (convencional) ocuparam-se com os valores ou fins que governam a conduta humana em relação a outros seres humanos, e quanto à atitude pessoal e social frente à natureza, apenas mensuram o custo/benefício. Neste sentido, no atual quadro de debate da ética ambiental o que é consensual entre os filósofos das diferentes linhagens teóricas que a

consideração ética deve ser estendida para além do homem (NACONECY, 2007, p.9).

A questão disputada, é saber em torno de quão longe tal extensão deve avançar. É justamente nesta articulação que opondo-se ao enraizamento da teoria antropocêntrica, é que encontramos no biocentrismo a vida como o centro da existência, um conceito mais ético, mas não de uma ética para o uso da vida, do manejo dos organismos vivos, de administração racional e prudente de recursos animais. Transcreve-se, para fins de cotejo, o trecho da Dissertação do filósofo Naconecy (2007, p. 7-11):

Esta distinção é importante dada à imensa utilidade ou valor dos organismos vivos não humanos para os humanos: econômica, como suporte de vida, recreacional, científica, como diversidade genética, estética, de simbolização cultural, histórica, para formação do caráter, terapêutica e religiosa (...)

A tarefa da Ética Ambiental, enquanto área de investigação filosófica, é a de fornecer uma plataforma teórica para a promoção de comportamentos, políticas e atitudes moralmente adequadas na relação do humano com o não humano (p. 9).

O que se propõe é enxergar o mundo natural em sua totalidade para alterar a Educação Ambiental, onde todos os seres, e não apenas o homem, têm a mesma importância. Para tanto, necessitamos abandonar o sistema ético fundado sobre a racionalidade cartesiana que cala organismos que têm, claramente, uma importância moral. Sobre isso comenta Grün (2011):

Ao promover um processo brutal de esquecimento da tradição, o cartesianismo simplesmente bloqueou toda e qualquer possibilidade de tematização de valores éticos e políticos das questões ambientais em educação. Não há ética nem política possível onde não há história como processo constitutivo que forma os padrões culturais que orientam nosso agir moral (p. 112).



Como visto no primeiro capítulo, o conceito de vida desempenha um papel-chave na ética e na mudança de valores morais, fundamentalmente, no que se refere à educação, em particular a educação ambiental, que se move – pelo menos em tese – na esfera da liberdade como consciência da necessidade (BRÜGGER, 2009, p.198), já que o conceito de meio ambiente continua reduzido, no pensamento dominante, às suas dimensões naturais e técnicas (BRÜGGER, 1998, p. 62).

Com isso acenamos com uma das personalidades mais marcantes do século passado, o médico Albert Schweitzer, Prêmio Nobel da Paz de 1952, que afirmou na obra *Ética do respeito à vida* que o homem que haja mantido sua sensibilidade intata acha perfeitamente natural ter compaixão por todos os seres vivos.

Por que, então, não decide a Educação Ambiental reconhecer o valor intrínseco de todos os seres, em especial aos animais sencientes? Schweitzer (*apud* MARQUES FILHO e HOSSNE), responde e define de forma didática sua postura filosófica, a saber:

O homem não será realmente ético, senão quando cumprir com a obrigação de ajudar toda a vida à qual possa acudir, e quando evitar de causar prejuízo à nenhuma criatura viva. Não perguntará então por que razão esta ou aquela vida merecerá a sua simpatia, como sendo valiosa, nem tampouco lhe interessará saber se, e a que ponto, ela for ainda suscetível de sensações. A vida como tal lhe será sagrada (p. 64).

O Professor Emérito da Unicamp (São Paulo) e Consultor da UNESCO e das Organizações dos Estados Americanos (OEA), Ubiratan D’Ambrosio (2003), destaca que:

O fenômeno da vida é inconclusivo e complexo, está em permanente transformação e sujeito a uma dinâmica da qual sabemos pouco. Mas é incrível, num curto tempo de presença neste planeta, a espécie humana tornou a vida um ato sujeito à arrogância, à inveja, à prepotência, à ganância e à agressividade (p. 63).

Por que a educação muitas vezes não influi na mudança de valores?

É importante salientar que existe uma falha no sistema educacional para tal sensibilização de valores. Sabemos que por meio de sistemas educacionais as sociedades transmitem e inculcam valores que servem de apoio aos estilos de comportamento, muitas vezes sem aquela capacidade crítica e ou de contestação. É o caso quando vemos uma pessoa com um bom nível educacional comportando-se de maneira criticável, algumas vezes abominável. Segundo D’Ambrosio (2003, p. 70) a questão é saber como se relacionam conhecimento e comportamento?

Para mudar esse estado de coisas, segundo Grün (2011, 108-109) a hermenêutica apresenta-se como uma abordagem privilegiada para tratar esse “limiar epistemológico” da Educação Ambiental. Já para Siqueira (2002, p. 67) o reconhecimento do valor que a natureza tem em si mesma seria suficiente para mudar os valores.

O fato é que a mudança é sempre adiada pelo paradigma humanista, que alicerçado em pilares antropocêntricos e especista lida e obriga a natureza à submissão. Assim foi no século passado, quando a bióloga Raquel Carson na obra *Primavera Silenciosa*, iniciou o despertar da consciência pública ambiental. Eis os seus ensinamentos:

À medida que o ser humano avança rumo a seu objetivo proclamado de conquistador da natureza, ele vem escrevendo uma deprimente lista de destruições, dirigidas não só contra a Terra em que ele habita como também contra os seres vivos que a compartilham com ele. A história dos séculos recentes tem suas páginas negras – a matança do búfalo nas planícies do Oeste, o massacre das aves marinhas efetuado pelos caçadores mercenários, o quase extermínio das garças por causa da plumagem (p. 57).

Por derradeiro, nesta rápida articulação, podemos concluir que existe um abissal desafio ético para a consolidação da Educação Ambiental que inclua os animais não humanos em sua consideração, fundamentalmente, na relação consciente acerca do significado da vida, e teríamos mais possibilidades de sobrevivência. Devemos subordinar o sistema de valores a uma ética maior, que coloque a ética da vida em

primeiro plano, repelindo radicalmente as propostas conteudistas e currículo cartesiano, que dominam a educação ambiental.

#### **4 O DIREITO E OS ANIMAIS NÃO HUMANOS**

(...) Tanto a vida do homem quanto a do animal possuem valor. A vida é valiosa independentemente das aptidões e pertinências do ser vivo. Não se trata de somente evitar a morte dos animais, mas dar oportunidade para nascerem e permanecerem protegidos. A gratidão e o sentimento de solidariedade para com os animais devem ser valores relevantes na vida do ser humano. (RODRIGUES, Danielle Tetu, 2012, p. 55).

O percurso pelos direitos dos animais encontra muitos obstáculos ideológicos na ordem jurídica, já que se núcleo duro atinge um dos mais importantes institutos do sistema jurídicos, o direito de propriedade, por muitos considerado um direito natural absoluto. Os juristas, de um modo geral, ainda são muito céticos em relação à possibilidade de os animais serem admitidos em juízo como titulares de direitos, e na ausência de um suporte legislativo claro, os tribunais dificilmente avançam (GORDILHO, 2008, p. 92-94).

A proteção dos animais como relevante questão jurídica está além da compaixão da humanidade. Não podemos mais fechar os olhos com os habituais massacres contra os animais que historicamente são vítimas de repetidas práticas de atos cruéis e socialmente são inaceitáveis (DIAS, 2016, p. 155).

Todas as descrições humanas do comportamento animal estão em linguagem humana, mediadas pela experiência humana. Nós, seres humanos, compartilhamos um mundo e seus recursos escassos com outras criaturas inteligentes. Temos muito em comum com elas, e por isso nos inspiram algumas vezes simpatia e interesse moral, apesar da maioria das vezes tratarmos essas criaturas com estupidez. Parece plausível pensar que esses relacionamentos devem ser regulados pela justiça, ainda que tenhamos de argumentar mais para convencer aqueles que se recusam a aceitá-la (NUSSBAUM, 2013, p. 400-401).

Vimos que na Grécia antiga a ideia de respeito aos animais era recorrente. Para o filósofo Sócrates o reflexo da ética era o respeito a todos os seres vivos. Em outra ponta, Pitágoras já alertava a forma impiedosa que os humanos tratavam os demais seres, o que resultaria na carência de paz e saúde.

No Brasil, ainda permanece enraizada a velha ideia de que os interesses dos homens se sobrepõem aos demais terráqueos. O discurso antropocentrismo clássico, que coloca a humanidade como centro do mundo e beneficiária de tudo o que existe é excluyente, não alcança outras realidades sensíveis e vem provocando um flagelo ambiental sem precedentes (LEVAI, 2011, p. 32).

Neste sentido, subsistindo o viés especista propomos neste capítulo entender o texto constitucional e legislativo a respeito dos Direitos dos Animais, tanto no itinerário histórico quanto na efetividade da norma infraconstitucional, buscando relacionar um novo patamar que não esteja preocupado somente com a funcionalidade de cada espécie (conservação e preservação), da proteção aos seus proprietários e na relativização da crueldade. A hipótese aqui é formatar um catálogo histórico/filosófico na inserção dos direitos dos animais não humanos no rol de Direitos Fundamentais, prevista na Constituição Federal de 1988 que criou mecanismos que permitem ao intérprete efetivar seu texto.

Primeiramente, apresentaremos um histórico do ordenamento jurídico brasileiro que tenha como fundamento a tutela na proteção aos animais não humanos, na tentativa de expor e analisar se as normas infraconstitucionais (Leis, Decretos e demais normativos) são adequados com a evolução do processo civilizatório da humanidade, ou seja, se as normas são compatíveis com o saber científico e a consciência da humanidade. Neste ponto, a linha divisória será a Constituição Federal de 1988, por ser a primeira carta a mencionar a expressão “meio ambiente”, influência da Conferência de Estocolmo de 1972 e das Constituições de Portugal, Espanha e Grécia (MACHADO, 2005, p. 115).

Por fim, discutiremos a possibilidade de os animais serem sujeitos de direito ou de reconhecer a estes o direito à dignidade, trazendo à tona as discussões e conquistas legislativas de outros países.

Se a filosofia é uma invenção dos gregos, o Direito procede de Roma. Sob este aspecto, o sistema jurídico ocidental está quase todo ele sedimentado em bases antropocêntricas, desprezando o valor intrínseco da natureza ou com a extensão de direitos a seres não humanos. Levai (2006) afirma que em meio a tal contexto,

Os animais acabaram sendo inseridos no regime privatista perante o qual a noção do Direito alcança somente os homens em sociedade, transformando o entorno em *res* (coisa). Assim, sob o mesmo regime jurídico conferido aos objetos inanimados ou à propriedade privada, a servidão foi legitimada pelo Direito (p. 174).

Vimos na retrospectiva histórica que Copérnico e Galileu ensinaram-nos que a Terra não é o centro do mundo; resta, aceitar, agora, que o homem também não tem o direito de se instalar nessa posição eternamente, principalmente em relação aos animais não humanos. Embora participe desta caminhada terrestre, os animais não humanos vivem em mundos separados, tanto naturalmente como no aspecto legal.

Levai (2009) afirma que o direito brasileiro tem como fonte a doutrina romana clássica, e trata os animais – em regra – sob a ótica privatista, ou seja, como meras “coisas”, “semoventes”, “propriedade”, “recursos” ou “bens”, terminologia essa que nada mais é do que uma confissão espontânea de nossa brutalidade e egoísmo. Em termos práticos,

(...) a Natureza deixou de ser um todo vivo (visão holística) para se tornar um conjunto de recursos (instrumentos). E o que acaba justificando a proteção da fauna, para o legislador ambiental, não é o direito à vida ou ao bem-estar que cada animal deveria ter assegurado em face de sua individualidade, mas a garantia da manutenção daquilo que se denomina biodiversidade (p. 45).

Hoje os animais estão compelidos a trabalhos forçados, às prisões perpétuas, aos angustiantes e definitivos matadouros (agora com o neologismo de frigoríficos), aos espetáculos de rodeios e vaquejadas, aos sombrios centros de experimentação, aos rituais religiosos, a vivisseção acadêmica, ao abandono e desprezo dos biotérios universitários (LEVAI, 2009).

De fato, como ensina Ost (1995, p. 235) o sofrimento frequente e demasiado do animal, nos lembrará que este não poderia, de forma alguma, ser reduzido ao mundo das coisas. Neste ponto, devemos refletir: *Este animal que, pelo grito ou pela fuga, antecipa o sofrimento que conhece e recebe, será apenas um ser da natureza?* A resposta,

segundo o mesmo autor, é que em nosso mundo aplica-se um estatuto ambíguo aos animais, ou seja, ao mesmo tempo são cortejados na qualidade de animais de companhia, são explorados nas mais diversas qualidades de material de experimentação a produtos de criação, tornando-se uma imagem ambígua, ora favorecida ora desvalorizada.

Por isso, para combater tal contradição, alega que é necessário refletir sobre a atitude ética correta que impõe a nossa relação com o mundo animal (OST, 1995, p. 236).

Neste ponto, o filósofo Michel Serres (apud OST, 1995, p. 194) ensina que nós, homens, nos instalemos no centro de um sistema de coisas, que gravitam em torno de nós, umbigo do universo. De modo que, será realmente necessário colocar as coisas no centro e nós na sua periferia ou, melhor, ainda, elas por todo o lado e nós no seu seio, como parasitas.

Neste sentido esqueça-se, então, a palavra ambiente, usual nestas matérias. Afirma Serres (apud OST, 1995, p. 194) que apesar do narcisismo humanista, impõe-se a necessidade de um alargamento da categoria de sujeito. Neste sentido,

(...) a natureza comporta-se como um sujeito: pois não é ela a matriz de todas as coisas, aquela que gera? Será, assim, necessário reconhecer, igualmente, que as criações naturais, que persistimos em chamar de “objetos” e em tratar como tais, podem reclamar o estatuto de sujeitos de direito.

Segue-se, então, o argumento da continuidade histórica: o mandamento evangélico do amor ao próximo bem como a Declaração dos Direitos do Homem não se dirigiam, ainda, senão aos homens, esquecendo o mundo, como se ele não existisse. Pois bem; é chegada, agora, a hora de reparar este esquecimento, de restabelecer o equilíbrio das balanças e de negociar com a natureza, novo sujeito de direito (SERRES apud OST, 1995, p.194).

Sem dúvida, a Declaração dos Direitos dos Homens aprovada em 1948 pela Organização das Nações Unidas, foi um grande salto para humanidade do século XXI, pois – embora causando certo estranhamento aos racistas - declarou em seu artigo primeiro que “todos

os homens nascem livres e iguais em dignidade e direito”, e no seu artigo terceiro que “todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”.

Essa forma de pensar ampliou-se consideravelmente ao longo das décadas, onde foram reconhecidos os direitos das mulheres à igualdade e desenvolvimento, os direitos dos refugiados, direitos para vulneráveis etc.

#### 4.1 UMA NOVA DIMENSÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS

Nas sociedades organizadas e democráticas há um complexo sistema conhecido como Direito que, mediante referências de leis, doutrinas, jurisprudências e costumes, orientam a superação dos conflitos existentes.

Nelci Silvério de Oliveira (*apud* LEVAI, 2006, p. 174) afirma que a Justiça, como virtude moral, não deve ser interpretada apenas no sentido jurídico propriamente dito ou em termos quantitativos (dar a cada um o que é seu), mas o de um caminho à solidariedade e ao amor entre todas as criaturas: *na verdade, o Direito sequer é um bem, é um mal necessário, que atua onde falha a moral (...) E a moral é infinitamente superior ao Direito*”. Ainda que os dois conceitos – Direito e Moral – obedeçam, em tese, ao comando da Ética, somente conjugados entre si é que podem atingir a ordem jurídica verdadeiramente justa.

O Direito surge como força para transformar as práticas bárbaras em um mundo civilizado, cujo objetivo é assegurar o equilíbrio da coexistência social mediante a determinação de regras que devem ser seguidas e imposição de certos limites (REALE, 1994). O Direito é um objeto criado pelo homem e dotado de valor, que procura garantir a ordem da sociedade segundo os princípios de justiça e, inegavelmente, transforma a conduta social, a modelar o agir da sociedade (FERREIRA, 2014).

Ensina Dias (2009) que os direitos podem ser examinados sob o ponto de vista legal, mas também do ponto de vista ético, pois o conceito de direito ultrapassa o âmbito da ciência jurídica para ser discutido sob o ponto de vista filosófico. Podemos falar em direito legais, direitos naturais e direitos morais, a saber: (i) legal é o conjunto de normas sociais obrigatórias que estabelecem um ordem jurídica. Tem como princípios a coercibilidade, a sociabilidade e a reciprocidade; (ii) a

expressão direito natural pode indicar a fonte ou o fundamento do direito, nasceu com a doutrina jusnaturalista, e muitos julgam ultrapassada e, (iii) o direito moral é aquele que se preocupa com o que é justo e injusto, certo e errado, ou seja, o ideal do justo, entendido como justiça socioambiental e planetária.

A preocupação com a proteção do ambiente tem assumido marcadamente um avanço no desenvolvimento como sociedade, enquanto comportamento cultural se trata de uma crescente evolução que ocorre nem sempre na mesma proporção com a qual se desenvolvem os recursos tecnológicos ou científicos.

As peculiaridades de cada tempo expõem as formas como se interpreta a vida. Esse itinerário também revela os mais diferentes anseios que transcendem os limites e as possibilidades do sistema, propiciando situações de necessidade, carência e exclusão. Neste sentido, afirma Wolkmer (2013) assim:

(...) a conceituação de "novos" direitos deve ser compreendida como a afirmação contínua e a materialização pontual de necessidades individuais (pessoais), coletivas (grupos) e metaindividuais (difusas) que emergem informalmente de toda e qualquer ação social, advindas de práticas conflituosas ou cooperativas, estando ou não previstas ou contidas na legislação estatal positiva, mas que acabam se instituindo formalmente (p. 02).

A ONU foi estabelecida em 24/10/1945 por 51 (cinquenta e um) países que se comprometeram a preservar a paz através da cooperação internacional e da segurança coletiva. Hoje, a maioria das Nações do mundo pertence às Nações Unidas: em um total de 189 países membros.

A ONU gestada no pós-guerra, após décadas arregimentando países e ampliando as discussões, em 27 de janeiro de 1978, se uniram e aprovaram a resolução a respeito dos direitos dos animais não humanos. Tais direitos foram registrados quando a UNESCO proclamou a Declaração Universal dos Direitos do Animal.

Edna Cardoso Dias (2016), afirma que a Declaração Universal dos Direitos dos Animais, é composto de um preâmbulo robusto e bem fundamentado, seguido de 14 artigos, que foram redigidos por pessoas renomadas do meio científico, jurídico e filosófico, além de



representantes das sociedades protetoras dos animais. Segunda a autora, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais:

Constitui uma tomada de posição filosófica no sentido de estabelecer diretrizes para o relacionamento do homem com o animal. Esta filosofia se respalda nos conhecimentos científicos recentes que admitem a unidade de toda vida e dos movimentos abolicionistas que exigem uma postura igualitária diante da vida. Seus artigos propõem uma nova ética biológica, uma nova postura de vida e de respeito para com os animais (p. 25).

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais (1978) objetiva dizer que (i) todos os animais são sujeitos de direitos e estes devem ser preservados; (ii) o conhecimento e ações do homem devem estar a serviço dos direitos animais; (iii) os animais não podem sofrer maus-tratos; (iv) os animais destinados ao convívio e serviço do homem devem receber tratamentos dignos; (v) experimentações científicas em animais devem ser coibidas e substituídas e, (vi) a morte de um animal sem necessidade é biocídio.

Diversos países foram signatários deste entendimento, inclusive o Brasil, muito embora não a tenha ratificado até a presente data (RODRIGUES, 2012, p. 65).

Schwartz (*apud* GRAEBIN e MEDEIROS, 2017) ao analisar a questão ressalta que os direitos dos animais consagrados na Declaração Universal dos Direitos dos Animais são “construídos à ‘imagem e semelhança’ dos direitos humanos”. Para comprovar, o autor cita que:

(...) no art. 1º da Declaração Universal dos Direitos dos Animais, estes possuem direito à vida e à existência, que encontra equivalência no art. 3º da Declaração Universal dos Direitos do Homem. O art. 2º contém a proibição de se exterminar os animais, que encontram correspondência na proibição da morte de um homem por outro homem (p. 31).

Graebin e Medeiros (2017) destacam que esses preâmbulos das declarações são o reconhecimento que a dignidade é um direito

inalienável e não pode ser transigido, ou seja, não pode ser cedido ou relativizado, já que seu desrespeito resulta em graves violações dos direitos fundamentais.

Se a perspectiva de interpretação caminha neste sentido, ou seja, se a nova dimensão de direitos fundamentais pode abarcar os animais não humanos numa esfera de proteção, então não somente existe um dever constitucional, mas na inserção destes no rol dos direitos fundamentais.

Veja-se, que Segundo Dwordin (apud GORDILHO et al, 2006, p. 276), o positivismo acabou desprezando a distinção lógica entre normas, diretrizes e princípios, a partir de uma hermenêutica que submete as normas a uma lógica do tudo ou nada, posição esta que deve ser superada pelos novos ramos do direito, em especial, pelo Direito Animal.

Nesse cenário, a constituição de uma Ciência comprometida com a questão ambiental nos coloca diante de três tipos de questões: as que se referem à ecologia, à cidadania e à subjetividade (individual, pessoal). O caráter horizontal, transdisciplinar e transindividual do Direito Ambiental extrapola as fronteiras do Público e do Privado, ficando além das simples relações de direitos entre homens, posto que dotadas de cunho atemporal e intergeracional (SÉGUIM, 2006).

Nesse sentido, em linhas gerais, a questão ambiental sacudiu – e muito – a instituição do direito, já que inaugurou um novo tipo de relacionamento das pessoas individuais, das organizações e, enfim, de toda a sociedade com o mundo natural. O Direito Ambiental ajuda-nos a explicitar que, se a Terra é um imenso organismo vivo, nós, os seres vivos, somos sua consciência. E o saber jurídico ambiental, secundado pela ética e municiado pela ciência, passa a co-pilotar os rumos desta nossa frágil espaçonave (MILARÉ, 2011).

O Direito dos Animais brota como um novo e fundamental estudo do direito, ultrapassando a barreira meramente protecionista e eminentemente conservacionista que emerge a questão ambiental contemporânea. Ao contrário, sua fonte desponta nos direitos fundamentais como a vida e o respeito, coibindo atos de violência, crueldade, maus tratos e consequente extinção de muitas espécies. Daí porque, necessitamos nos apropriar dos ensinamentos de uma ética ambiental onde virtudes como compaixão e benevolência devem ser a essência do movimento dos direitos dos animais.

Na tese *Direito Animal e Ensino Jurídico*, o autor Tagore Trajano de Almeida Silva (2013, p.41-43) opina que a introdução de uma

perspectiva pós-humanista possibilita o surgimento da nova realidade jurídica. Afirma que não compreender a complexidade dos ordenamentos jurídicos torna impossível o avanço da consideração de interesses dos não humanos.

Para reconhecermos os direitos dos animais, está se firmando uma necessidade de paradigma, de antropocêntrico-mecanicista-reducionista-materialista, para o biocêntrico ou ecocêntrico, que valorize não apenas o bem-estar do homem, mas também o das outras formas de seres vivos, implicando nisso o bem-comum, o bem de todo o planeta (PRADA, 2013).

Até hoje, no Brasil, não há uma lei Federal que trate diretamente da questão dos animais. O que há são legislações especiais dispendo sobre a pesca, a caça, o abate de animais.

No Brasil antigo, desde as Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas, as espécies da fauna sempre foram consideradas como *res nullius* (“coisa de ninguém”) (TOLEDO, 2012, p.200). A preocupação principal com esse bem, portanto, baseava-se nas diferentes formas com que alguns poderiam tornar-se donos dos animais ou deixarem de sê-lo, e não na sua defesa e conservação (SILVA, 2001, p.71 apud TOLEDO, 2012, p.200).

Ensina Ferreira (2014, p.32) que no Brasil Colônia, a natureza era por excelência um bem *per accidens* (por acidente) e, desta forma, tutelado inadequadamente por não ser compreendida como um bem coletivo, mas como propriedade privada, sujeito à gerência e discricionariedade de seus proprietários, que podiam livremente explorá-la sem qualquer escrúpulo. Tanto que os animais eram capturados e transportados livremente em condições precárias pela era das grandes navegações.

Rodrigues (2012, p.65) afirma que mundialmente os movimentos que levaram à proteção dos animais iniciaram-se em 1822, quando as primeiras normas contra a crueldade direcionada foram apresentadas pela Inglaterra através do *British Cruelty to Animal Act* (a crueldade britânica contra o ato animal). Em seguida, a Alemanha editou normas gerais em 1838, e, em 1848, a Itália posicionou-se com normas contra os maus-tratos. Em 1911, novamente, foi a Inglaterra a pioneira em introduzir a ideia de averiguar a proteção dos animais contra os atos humanos e instituiu o *Protection Animal Act* (Lei de Proteção Animal).

Edna Cardoso Dias, no artigo intitulado *A Defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil* (2016), leciona que a primeira legislação de proteção aos animais

no Brasil ocorreu no século XX, no Governo de Getúlio Vargas. Em 10 de julho de 1934 o Governo Provisório promulgou o Decreto 24.645, que tornava contravenção os maus tratos contra os animais. Explica que esse Decreto, foi Promulgado por iniciativa da União Internacional de Proteção aos Animais – UIPA, primeira entidade a ser fundada no Brasil, que importou a legislação vigente na Europa. Em 1941, a Lei das Contravenções Penais proíbia, em seu art.64 a crueldade contra os animais. Até então a prática permaneceu apenas como contravenção.

Segundo Rodrigues (2012, p.66) o Decreto 24.645/34 (medidas de proteção aos animais) permanece parcialmente em vigor, pois ainda não foi totalmente revogado. Seu mérito consistiu em reforçar a proteção jurídica dos animais por meio de vários dispositivos próprios, confrontando com o antropocentrismo do início do século XX. Consta do decreto nº 24.645/34:

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

Art. 2º, §3º Os animais serão assistidos em juízo pelos representantes do Ministério Público, seus substitutos legais e pelos membros das Sociedades Protetoras de Animais.

Art. 3º - Consideram-se maus tratos:

I - praticar ato de abuso ou crueldade em qualquer animal;

II - manter animais em lugares anti-higiênicos ou que lhes impeçam a respiração, o movimento ou o descanso, ou os privem de ar ou luz;

III - obrigar animais a trabalhos excessivos ou superiores às suas forças e a todo ato que resulte em sofrimento para deles obter esforços que, razoavelmente, não se lhes possam exigir senão com castigo;

IV - golpear, ferir ou mutilar, voluntariamente, qualquer órgão ou tecido de economia, exceto a castração, só para animais domésticos, ou operações outras praticadas em benefício exclusivo do animal e as exigidas para defesa do homem, ou interesse da ciência;

V - abandonar animal doente, ferido, extenuado ou mutilado, bem como deixar de ministrar-lhe tudo que humanitariamente se lhe possa prover, inclusive assistência veterinária;

VI - não dar morte rápida, livre de sofrimento prolongados, a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo ou não;

VII - abater para o consumo ou fazer trabalhar os animais em período adiantado de gestação;

Art. 16 - As autoridades federais, estaduais e municipais prestarão aos membros das sociedades protetoras de animais a cooperação necessária para fazer cumprir a presente Lei.

Já o Decreto-Lei nº 3.688/1941 (Lei das Contravenções Penais) que entrou em vigor em 1º de janeiro de 1942, editado em plena ditadura do Estado Novo, complementou o Decreto nº 24.645, de 10 de julho de 1934, tipificando como infração penal a crueldade contra os animais prescrevendo no caput que, ao se tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo, a pena a ser aplicada seria a prisão simples, de dez dias a um mês, ou multa. O Decreto-Lei em seu §1 do art. 64 diz:

Art. 64. Tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo:

§ 1º Na mesma pena incorre aquele que, embora para fins didáticos ou científicos, realiza em lugar público ou exposto ao público, experiência dolorosa ou cruel em animal vivo.

§ 2º Aplica-se a pena com aumento de metade, se o animal é submetido a trabalho excessivo ou tratado com crueldade, em exibição ou espetáculo público.

Através do Decreto nº 50.620, de 1961, a proibição das brigas de galo ou quaisquer outras lutas de animais em todo o Território Nacional foi estabelecida.

Destaca Ferreira (2014, p. 41) que as Constituições de 1946, de 1967 e a EC 1/69 não previram normas gerais sobre o meio ambiente. É com a EC 1/69 que a expressão “ecológico” é utilizada pela primeira vez. Em 1967 o Decreto-Lei nº 221 tratou dos animais aquáticos e de disciplinar a atividade da pesca.

A Lei Federal nº 5.197/67 (alterada pela lei 7.653 de 12 de fevereiro de 1988) denominado Código de Caça e/ou Lei de Proteção à Fauna, que além de conceituar fauna silvestre como propriedade do Estado, aboliu a concessão de fiança nos crimes cometidos contra os

animais (apud RODRIGUES, 2012, p.67). A Lei sofreu influência da doutrina italiana, revogou o antigo código de caça brasileiro e modificou o *status* jurídico dos animais silvestres, que passaram, a partir de então, a ser propriedade do Estado (FERREIRA, 2014, p.40-41). Os atentados aos animais domésticos e exóticos permaneceram como contravenções e sem punição (DIAS, 2007, p.158).

Levai (2009) apresenta sua posição divergente sobre a Lei, alegando que:

(...) a pretexto de proibir a caça profissional, descamba para uma série de subterfúgios e exceções que regulamentam práticas relacionadas ao exercício da caça amadora e científica, à utilização de espécies provenientes de criadouros, à destruição de animais silvestres considerados nocivos à agricultura e à saúde pública, a montagem de parques de caça, clubes e sociedades amadoristas de caça e de tiro ao voo, à criação de animais silvestres para fins econômicos e industriais, a permissibilidade – a contrário sensu – no uso de armas de fogo e a distância de tiro deferida aos caçadores, à concessão de licença permanente para cientistas estrangeiros que estejam no Brasil coletando material para fins científicos e à distribuição final dos produtos de caça e pesca (p. 39).

A partir dessa opção legislativa, destaca Ferreira (2014, p. 42) mudanças profundas no *status* jurídico dos animais foram propiciadas, já que com proibição da caça profissional, do comércio de espécimes da fauna silvestre, ou de produtos e objetos que impliquem caça, perseguição, destruição ou apanha de animais silvestres, bem como a proibição à introdução de espécimes da fauna exótica sem parecer técnico oficial e licença ambiental.

No final da década de setenta, uma nova filosofia de pensamento sobre os direitos dos animais resultou na Declaração Universal dos Direitos dos Animais (proclamada pela Unesco em 1978), a qual, para muitos, é considerada um dos maiores marcos, no âmbito internacional, da luta pela proteção efetiva aos animais, pois contribuiu para o crescimento de uma legislação contrária aos maus-tratos e a crueldade sobre os animais (FERREIRA, 2014, p.44). Embora signatário, o Brasil não a ratificou.

Em 1979 passa vigorar a Lei 6.638, de 08/05/1979, que tratava de importantes disposições acerca da vivisseção de animais. Contudo, esta foi revogada pela lei de crimes ambientais, a Lei 9605/98. Esta lei, segundo Rodrigues (2012, p.67-68) define os crimes ambientais, tutela direitos básicos dos Animais, independente do instituto da propriedade privada. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas às condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente. Diz o art. 32:

Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

§ 1º Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos.

§ 2º A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal.

Na efervescência dos ideais ambientalistas, importantes normativos são editados: a Lei nº 6.938/81 (Lei de Política Nacional do Meio Ambiente), que instituiu o Sistema Nacional do Meio Ambiente – SISNAMA, sendo considerada a lei mais importante em matéria ambiental.

Em relação a Lei Federal nº 7.173/83, que dispõe sobre o estabelecimento, funcionamento dos Jardins Zoológicos, além da atribuição ao IBAMA do registro desses cabe uma análise mais crítica. Poucos percebem, mas essa lei é permissiva à crueldade, pois embora dissimulada em seus desígnios com suposta “finalidade sociocultural” e “objetivos científicos”, esse diploma legal trata de “coleção de animais” (art. 1º) e respectivo “manejo” (art. 7º), preconizando que os “exemplares da fauna” (leia-se animais) serão confinados em “alojamentos” (leia-se jaulas), cujo funcionamento dependerá do “habite-se” expedido pelo IBAMA (LEVAI, 2009).

Outras, como a Lei nº 7.347/85 que instituiu a ação civil pública por danos causados ao meio ambiente, protegendo, assim, os interesses difusos, e conseqüentemente, a fauna e, por fim, a Lei nº 7.643 de 18 de dezembro de 1987, Lei dos Cetáceos.

Parece evidente que o itinerário histórico-jurídico vem contribuindo para naufragar o antropocentrismo radical, fossilizando

posturas que desprezam os animais não humanos no contexto jurídico. Por outro lado, em termos ambientais, apesar dos significativos avanços alcançados, ainda a preocupação gira em torno da função ecológica da fauna subjugada aos interesses dos humanos, sem respeito a individualidade animal ou como seres sensíveis. Mas é a partir da Constituição de 1988 que se observa uma ruptura substancial no antropocentrismo, quando o artigo 225, §1, VII sugere um tratamento ético aos animais. É o que veremos adiante.

#### 4.2 CONSTITUIÇÃO DE 1988 – A IMPORTÂNCIA DO ARTIGO 225, §1, VII NA PROTEÇÃO DOS ANIMAIS

Constitucionalismo é como se denomina o movimento social, político e jurídico e até mesmo ideológico, a partir do qual se estabelecem as normas que regem o funcionamento estatal em uma Carta Constitucional. Essa Carta tem, como principal objetivo, reunir todos os valores supremos de um Estado. Assim, ela é instituída para regular a atuação governamental, as relações jurídicas existentes na sociedade, bem como para proteger os indivíduos de abusos do Poder Estatal (CANOTILHO, 2003).

O Brasil é um dos poucos países do mundo a vedar, na própria Constituição Federal, a prática de crueldade para com animais. Em seu texto a preocupação com o meio ambiente, seguindo tendência mundial e principais documentos sobre o tema, como a Declaração sobre Meio Ambiente Humano, editada em julho de 1972 na Suécia, e a Declaração do Rio de Janeiro, realizada no Brasil em 1992, na Conferência sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, ambos pelas Nações Unidas (apud DIAS, 2011, 301-313).

A fim de promover a proteção ao meio ambiente, o constituinte optou por uma mudança de pensamento social. Com base no artigo 225 da Carta Magna, a lei passou a ser direcionada para a solução dos problemas ambientais, com a conscientização da sociedade para os interesses difusos, em especial na construção de um meio ambiente ecologicamente equilibrado. O escopo, sem dúvida, é a melhora da qualidade de vida da população presente e para as futuras gerações, na busca da sobrevivência da espécie humana, ameaçada pelo próprio homem (COELHO, 2011, p.17).

Com isso, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, foi a primeira a conter um capítulo para o meio ambiente, e com o



objetivo de efetivar o exercício ao meio ambiente sadio, impôs ao Poder Público obrigações na sua efetivação (DIAS, 2016, p.156).

No mesmo sentido, Silva (2015) destaca que o principal dispositivo legal em relação aos direitos dos animais foi a inserção do art. 225, parágrafo 1º, inciso VII na Constituição de 1988, a saber:

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<sup>64</sup> 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 à crueldade.

Como se verifica, o dispositivo constitucional veda práticas que (i) provoquem a extinção das espécies e, (ii) submetam os animais à crueldade.

Cabe aqui um brevíssimo questionamento: quando a Constituição Federal veda práticas que provocam a extinção de espécies, ela o faz com fundamento em que valores? Segundo Mól (2015, p. 130) quando veda as práticas que submetam os animais à crueldade, a Constituição Federal explicita o valor do animal com um fim em si mesmo, já que em razão do seu bem-estar ninguém pode infringir-lhe sofrimentos.

De certa forma, Segundo Silva (2015) pode-se dizer que o constituinte brasileiro deixou as portas abertas para a pós-humanização de sua Carta ao atualizá-la com ideais que vão além da categorização humana, reconhecendo um valor em si inerente a todos os animais não humanos, permitindo, através de seu texto, uma interpretação que contemple a dignidade animal.

---

<sup>64</sup> Segundo Rodrigues (2012, p. 69) todos os animais são compreendidos pela expressão fauna na acepção constitucional.

Rodrigues (2012, p.69) é enfática em considerar que o protecionismo aos animais fortaleceu-se com o teor da Carta Magna, a qual elevou os bens ambientais à condição de bem público, passando a receber uma especial atenção por parte do legislador.

Segundo Levai (apud GORDILHO et al, 2006, p.275) essa norma constitucional desvinculou completamente o Direito Brasileiro da perspectiva antropocêntrica a favor de uma ética biocêntrica, tornando materialmente inconstitucionais as leis ordinárias que regulam a exploração dos animais em circos, zoológicos, laboratórios e a indigna vaquejada e/ou rodeio.

Fábio Feldmann(2013) reconhece que o objetivo do constituinte foi deixar um texto constitucional aberto que possibilitasse abranger futuros debates como o de direitos para os animais. Para Feldmann a norma constitucional do art. 225, §1º, VII foi resultado da síntese dos debates sobre a crueldade que acontecia: 1) na farrá do boi em Santa Catarina; 2) com os equídeos em São Paulo; e 3) com as baleias.

Para exemplificar o debate relacionado à proteção dos animais antes da CF/88, Silva (2015, p.66) colaciona no artigo intitulado *Princípios de Proteção Animal na Constituição de 1988*, o discurso da representante da Câmara Técnica de acompanhamento da Constituinte do Conselho Nacional do Meio Ambiente, Dr<sup>a</sup> Fernanda Colagrossi que, pela importância e impacto, reproduziremos na íntegra:

No abate de equídeos, por exemplo – e eu trouxe aqui uma carta de que existem três abatedouros: um em Minas Gerais, outro no Rio de Janeiro e um outro na Bahia – eles estão usando o seguinte método: eles colocam o cavalo num boxe, num pequeno compartimento. O cavalo não pode se deitar, não pode se sentar, e uma serra circular, a trinta centímetros do chão, é utilizada para cortar as quatro patas do cavalo. O cavalo, sentindo uma dor incrível, não pode se deitar e cai em cima dos cotos, em cima do corte, e começa a tremer e a suar enormemente, e isto faz com que o seu couro possa ser utilizado, depois, para sapatos e bolsas, para utensílios finos. [...] Estou citando apenas alguns fatos para mostrar aos senhores a importância de regulamentar, através da Constituição, o uso em relação aos animais não apenas da nossa fauna, mas em relação aos animais que nós usamos. [...] Quanto à

vivisseccão, a situação é a seguinte: existe uma lei, Lei nº 6.638, de 8 de maio de 1979, publicada já no Diário Oficial, que proíbe as experiências de vivisseccão nas escolas de 1º e 2º graus e locais frequentados por menores. Essa lei dava ao Poder Executivo o prazo de 90 dias para regulamentação. Justamente nos biotérios, que são os lugares que podem ser feitas essas experiências, que tivessem um médico veterinário, assistência e fiscalização. Queria dizer aos senhores que no litoral de Santa Catarina existe uma cultura, de origem açoriana, que se chama farra do boi – os senhores devem ter lido nos jornais – que é feita na Semana Santa. [...] Esse boi é dado à população pelos políticos locais, normalmente, sobretudo em época de eleições, e esse boi tem os olhos furados, tocam fogo no rabo, enfiam ferro nas suas cavidades, são cortados lentamente, e quando eles morrem antes do tempo, porque eles devem morrer apenas no Sábado de Aleluia, outros bois são trazidos. [...] Eu só queria pedir, aqui nesta sala, de tanta importância para a Constituição, de tanta importância para as leis que vão nos reger: piedade! Não só aos animais, como também à nossa alimentação. E que seja feita na Constituição alguma coisa muito firme e muito séria em relação à morte dos animais que nos alimentam, dos animais que nos servem e que nós utilizamos (p. 66).

É a partir dessas denúncias que os interesses dos não humanos emergem na Constituição Federal de 1988, pois é derivada dos conceitos de vida com feições biocêntricas. É portanto, da Constituição Federal de 1988, em particular, do artigo 225, §1º, inciso VII, que podemos extrair novos princípios em defesa dos direitos dos animais não humanos.

Segundo Silva (2013) o Constituinte originário deixou a Carta aberta para interpretações em prol de direitos para os animais. Através de uma hermenêutica evolutiva pós-humanizada, demonstra-se, a partir do texto político-jurídico, o surgimento de quatro princípios norteadores da matéria: a) dignidade animal; b) antiespecismo; c) não-violência; e d) veganismo.

Impõe-se reconhecer, que a análise dos princípios constitucionais em favor dos não humanos deve abranger uma nova postura por parte dos poderes públicos, fundamentalmente o judiciário, no sentido de promover a efetiva reforma social e a consolidação da democracia, visando à defesa e à concretização dos direitos fundamentais (SILVA,2013, p.95).

Medeiros (2013, p. 184) destaca que a valorização dos princípios e sua incorporação ao sistema constitucional e o seu reconhecimento pela ordem jurídica, reaproxima o direito e a ética.

#### 4.3 PRINCÍPIOS NORTEADORES DOS DIREITOS DOS ANIMAIS

##### 4.3.1 Princípio da dignidade animal

O constituinte brasileiro evidenciou a situação a qual os não-humanos eram submetidos, restando ciente de que diferentemente do homem, os demais animais são incapazes de tomar posição nas relações às quais estão envolvidos, não podendo defender seus interesses perante a humanidade. Construiu-se o mandamento constitucional da não crueldade como uma forma de mudança de paradigma para lembrar à raça humana do dever de tratar os outros seres com dignidade, não como instrumentos, nem como escravos (MEDEIROS, 2013, p. 188).

No entender de Silva (2013, p.101) a dignidade animal renova a relação entre o sistema de normas e o sistema de valores sociais, direcionando uma obrigação moral direta para com os animais, um dever de pós-humanidade, em que aqueles que o sentem não são os principais responsáveis por tal sofrimento, não sendo certo tratá-los indignamente, visto terem direitos.

Evidencia-se, assim, que os seres humanos partilham uma relação moral comum com os demais seres do planeta, tendo deveres morais com eles, uma vez que conscientes de sua dignidade e de sua consideração, têm a obrigação de tratar os outros seres através do mesmo *status* que almejam (FUKUYAMA, 2003).

A noção de dignidade sofre uma guinada epistemológica, pós-humanizando a Constituição e seus princípios, apresentando-se como norte interpretativo para todos aqueles detentores de direitos fundamentais (SILVA, 2013, p. 103).

### 4.3.2 Princípio do antiespecismo (como valor concretizador da igualdade material):

Em 1935, Sobral Pinto utilizou as leis de proteção aos animais da época para livrar Luiz Carlos Prestes e Harry Berger de condições subumanas as quais estavam submetidos na prisão pela ditadura de Getúlio Vargas. Alegava, em sua defesa, que seus clientes deveriam ser tratados em igualdade de condições àquelas impostas aos animais. (VENÂNCIO FILHO apud SILVA, 2014, p.103).

A proposta agora se inverte. A Constituição brasileira indica haver uma extensão do princípio de igualdade para além da espécie humana sob fortes bases ético-filosóficas. Esse foi o entendimento do ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal, Antônio Cezar Peluso, em voto dissidente, no julgamento da ADPF 54<sup>65</sup> (anencefalia). Sem entrar no mérito da decisão, observa-se uma verdadeira pós-humanização da norma constitucional por seu intérprete ao conceber o especismo como uma forma de discriminação vedada pela própria Carta Constitucional brasileira, *in verbis*:

Ao feto, reduzido no fim das contas à condição de lixo ou de outra coisa imprestável e incômoda, não é dispensada de nenhum ângulo a menor consideração ética ou jurídica nem reconhecido grau algum da dignidade jurídica que lhe vem da incontestável ascendência e natureza humana. Essa forma de discriminação em nada difere, a meu ver, do racismo e do sexismo e do chamado especismo. Todos esses casos retratam a absurda defesa em absolvição da superioridade de alguns, em regra brancos de estirpe ariana, homens e ser humanos, sobre outros, negros, judeus, mulheres e animais (p. 3).

O princípio constitucional do antiespecismo implica dizer que a preocupação com os outros não deve depender de como são ou das aptidões que possuem. O fato de algumas pessoas não serem membros da espécie humana não dá o direito de explorá-los, nem significa que se

---

<sup>65</sup> DISTRITO FEDERAL. ADPF 54, de 17 de junho de 2004. Arguição de descumprimento de preceito fundamental.

possa deixar de levá-los em consideração (SINGER apud SILVA, 2015, p.104).

O princípio antiespecista garante uma igualdade perante a lei, sem discriminações ou favoritismos interespecíficos, bem como combate formas de desigualdade na própria lei, a ser observado no momento de valoração de todos os atos normativos que submetam os não humanos à crueldade, sintoma que macula a norma com o sinal de inconstitucionalidade. (SARMENTO apud SILVA, 2014, p. 106).

### **4.3.3 Princípio da não violência como forma de pacificação interespecíficos**

Felipe (2012) afirma que o traço mais característico da condição da natureza animal é a liberdade física, pois sem ela estaria condenado a interações que o subjagam, algo para o qual sua mente não evoluiu. Explica que:

A mente específica de cada animal forma-se nas experiências peculiares comuns aos indivíduos da mesma espécie e nas particulares a cada sujeito individual, de modo que é nele mesmo que está sediada a fonte de orientação no ambiente natural e social de sua existência. Esse é o bem que sua espécie biológica de vida lhe propicia (p. 40).

Mas, apesar de tantos avanços tecnológicos e em plena era da globalização, é triste constatar que o uso *econômico do animal e a chamada finalidade recreativa da fauna*, embora possam contrariar a moral e a ética, têm respaldo em diplomas permissivos de comportamentos cruéis, a exemplo do que se vê na lei do Abate Humanitário, na lei da Vivisseção, na lei dos Zoológicos, no Código de Caça e de Pesca, na lei da Jugulação Cruenta e na lei dos Rodeios (apud LEVAI, 2006, p. 176-177).

Nessa base ideológica do uso econômico e recreativo da fauna, segundo Silva (2014, p. 107) o Brasil é ainda um dos maiores exportadores de produtos derivados de origem animal, e também um dos maiores consumidores de carne junto com outros países (Estados Unidos, Japão e China). Nesta condição, é recordista no abate de animais (bois, porcos, aves, bodes), atingindo cifras bilionárias que servem para engordar o Produto Interno Bruto – PIB nacional.

Como, então, desafiar um sistema jurídico capaz de legitimar a crueldade para com os animais?

Sobre esse ponto, Silva (2014, p. 107) explica que a forma violenta com que os animais são tratados, seus métodos a reduzir seus custos e aumentar a produção, a linha de montagem de criação industrial, os animais não passam de objetos. Destaca:

A indiferença artificialmente produzida em supermercados, restaurantes e açougues produz uma espécie de “banalização do mal” na relação entre humanos e não humanos, gerando uma incapacidade de pensar e julgar que o alimento consumido é resultado da dor e sofrimento animal. Não é por outro motivo que se substitui a imagem da criação de animais em locais inapropriados e de forma intensiva por imagens de galinhas alegres e cantantes, bois felizes ao serem mortos, além de ovelhas contentes esperando abate (p. 107).

A convivência humana, ainda que justificada pelo prazer gastronômico, acaba preponderando sobre o destino dos animais subjugados. Há que se dizer então que existe um *genocídio consentido* nos matadouros e frigoríficos, nas granjas de produção industrial, nos criadouros comerciais, nas fazendas de criação intensiva e nas áreas em que há caça amadora para satisfazer um paladar dominante.

É um cenário deplorável, em que o animal jamais é considerado por sua individualidade ou por sua capacidade de sofrer, mas em função daquilo que pode render – em termos monetários ou políticos – àqueles que os exploram (LEVAI, 2006, p. 177).

Como leciona Levai (2006, p. 177-178), para descaracterizá-lo da feição individual, os animais não humanos recebem um novo código linguístico que omite sua condição de seres sencientes, a saber: (i) no direito: no direito civil, *é coisa* ou *semovente*; no direito penal, *objeto material*; e, no direito ambiental, *bem ou recurso natural* e (ii) no agronegócio: *rebanho, plantel, cabeças, peças ou matrizes*.

E assim por diante, a dialética da opressão faz com que os animais permaneçam sempre curvados às vicissitudes históricas, culturais, políticas e econômicas dos povos, sofrendo violências

atrozes e desnecessárias. A lei ambiental, tida como uma das mais avançadas do planeta, parece ignorar o destino cruel desses milhões de animais que perdem a vida nos matadouros, que tanto sofrem nas fazendas de criação (...) que padecem em gaiolas ou em cubículos insalubres, para assim atender aos interesses do opressor. Existe uma barreira conceitual que impede aos homens de enxergar uma verdade cristalina (p. 177).

Ainda nesse setor do agronegócio, Levai (2006, p. 183) destaca que para satisfazer o mercado nacional e global, milhares de animais são confinados, descornados, queimados, degolados, eletrocutados, escalpelados e retalhados para servir à indústria da carne. É comum, nas fazendas de criação, que a propriedade privada seja proclamada, a ferro quente, na pele do animal que permanecerá até sua execução sumária. Os cortes de cauda nas ovelhas, a extração dos dentes dos suínos, as debicagens nas galinhas e as castrações de bois e cavalos, tudo sem anestesia, constituem outras práticas inegavelmente cruéis, porém, toleradas pela lei.

Ainda relacionado a essas questões derivadas, Levai (2006, p.184) destaca que o perverso sistema de confinamento, lastreada numa dieta com hormônios para agilizar o processo de engorda, são indignamente transportados aos matadouros ou abatedouros, quando os animais são amontoados nas carrocerias dos caminhões, rumo à derradeira agonia da morte anunciada. Destaca Levai (2006, p.184-185) que tamanho morticídio acaba sendo justificado pela demanda alimentar carnívora, perfazendo-se por intermédio dos métodos oficiais de matança:

(...) pistola de concussão cerebral, eletronarcore e gás CO<sub>2</sub>. Estas opções, tidas como formas legítimas de abate humanitário, têm o respaldo da Organização Mundial da Saúde, a qual – diga-se de passagem - está imersa na ideologia científica dominante (tanto que a definição de dor aceita pela Sociedade Internacional para o Estudo da Dor parte do pressuposto que apenas os seres com linguagem articulada são capazes de senti-la). Evidente que, partindo dessa premissa antropocêntrica, ciência e ética caminham em direções opostas, o que torna as leis permissivas



de comportamentos cruéis destituídas do necessário componente moral.

Ninguém deveria desconhecer que em determinados matadouros-frigoríficos o abate ritual impede que os bovinos recebam prévia insensibilização. Suspensos em correntes e sangrados vivos, segundo os preceitos religiosos que regem a jugulação cruenta, esses animais experimentam atroz sofrimento até que lhes sobrevenha a morte. Há no Brasil 190 milhões de bovinos sendo criados para o corte, com parte do rebanho destinado ao abate religioso (o mais lucrativo de todos, porque serve à exportação). Mais triste é constatar que, embora tais métodos traduzam a crueldade em seu grau máximo, uma lei estadual paulista (Lei n. 10.470/99) alterou a eufemística lei do abate humanitário (Lei n. 7.705/92) justamente para atender aos interesses dos produtores da chamada carne branca, que serve ao mercado israelita e muçulmano. Desse modo, uma lei flagrantemente inconstitucional – ao regular a chamada jugulação cruenta – vem legitimando a crueldade sobre animais submetidos aos horrores do abate ritual. Se o Ministério Público, independentemente da fiscalização do SIF (Serviço de Inspeção Federal) não se inteirar do que acontece dentro dos matadouros para, conforme o caso, propor medidas administrativas (TAC) e/ou judiciais (ação civil ou penal) a fim de cessar as irregularidades, a Justiça continuará cega e impassível diante de um genocídio que se pretende legal. Porque nenhum costume desvirtuado e nenhum dogma religioso podem se legitimar com base na tortura (p. 184).

A agricultura industrial remodelou a criação de animais em um processo mecanizado, que ignora os métodos históricos, de interação animal humano/não humano (métodos que evoluíram ao longo de milênios), bem como os costumes éticos. Estes métodos industriais – envoltos no manto da eficiência – tornaram-se profundamente enraizados, apesar das claras evidências da sua insustentabilidade e inviabilidade (CASSUTO, 2009, p. 65).

O modelo antropocêntrico também se consorciou no meio cultural onde espetáculos públicos infringem abuso e maus tratos aos animais não humanos.

É o caso dos rodeios e vaquejadas. Segundo Levai (2006), nas provas de laço e de montaria os bovinos e equinos são submetidos a um verdadeiro tormento, pois:

(...) sob o efeito compressivo do sedém – seja ele uma cinta de couro, seja uma corda americana, independentemente do material pelo qual é confeccionado – touros e cavalos alteram seu comportamento habitual, pulando na arena para tentar se livrar daquilo que os oprime. A impressionante reação dos animais está associada à inflição de estímulos dolorosos em seus órgãos internos (genitália, sistema digestivo, nervos e glândulas vesiculares). O sedém provoca, portanto, dor e sofrimento, sem necessariamente causar lesões na pele ou esterilidade no animal. Da mesma forma as esporas, utilizadas para estocar os animais durante a montaria, mediante seguidos golpes aplicados pelo peão no baixo-ventre e no pescoço do animal, implica em maus tratos. Quanto às provas de laço, típicas das vaquejadas, não raras vezes ocasionam deslocamento de vértebras, rupturas musculares e fratura de ossos dos animais perseguidos no brutal espetáculo de sadismo humano (p. 185).

Em que pese todas essas crueldades nos rodeios e vaquejadas, os representantes do povo, influenciados pelos interesses dos empreendedores, afrontaram deliberadamente a Constituição Federal e aprovaram duas leis: uma equiparando o peão de rodeio a atleta profissional (Lei 10.221/01) e, a outra, permissiva do sedém macio e da espora romba (Lei 10.519/02), como se a crueldade pudesse ser desconstituída por mera disposição de lei.

É sabido por todos que o Estado de Santa Catarina pela pluralidade em sua colonização europeia, somada aos povos que aqui já habitavam, inúmeras representações culturais são cultivadas, inclusive a inconstitucional e repulsiva *Farra do Boi* que é praticada em nosso litoral. Até hoje, com duvidosos argumentos sociológicos invocados para que se reconhecesse o legado dos imigrantes açorianos, a dita

"festa" popular, que tem seu auge na Semana Santa, sobretudo na sexta-feira, pois seus adeptos afirmam que a prática é uma espécie de encenação da Paixão de Cristo (sic), ou a "malhação do Judas" e, outros dizem que o animal é a "encarnação do diabo" (sic).

Segundo Leite e Fernandes (2011):

As atrocidades começam antes mesmo do próprio evento, quando o boi é confinado sem alimento disponível por vários dias. Além de passar fome, comida e água são colocados num local à sua vista, mas que ele não pode alcançar, como forma de aumentar seu desespero. A festa em si começa quando o boi é solto e perseguido pelos "farristas", que carregam pedaços de pau, facas, lanças de bambu, cordas, chicotes e pedras e perseguem o boi que, no desespero de fugir, corre em direção ao mar e acaba se afogando (p. 52).

A *Farra do Boi*, em que pese o neologismo, na essência ridiculariza a ética e a justiça, pois o boi, tão vulnerável à violência e à morte está subjugado à dita tradição. Neste sentido, Felipe (2006) esclarece:

O boi corre, exausto, faz investidas contra os que o maltratam, estaca, senta-se, bufa, as narinas dilatadas, o pulmão em sufoco, o coração em disparada, um toco ensanguentado no lugar da cauda. Coração, pulmões, músculos, e a desproporção entre a estrutura muscular de suas pernas e o volume do corpo, obrigado pela multidão a mover-se com velocidade, são o que de mais objetivo se apresenta aos *sapiens*, como indicadores da constituição vulnerável do bovino. (...) Por natureza, esse animal não é de corrida, muito menos, de luta. Ele não tem garras nem presas. Não ataca a não ser em legítima defesa, não morde, nem fere, se deixado em paz. O volume de seu corpo, porém, excita os machos que fazem uma farra. Confrontar-se com tal volume parece propiciar-lhes o que lhes falta: virilidade. E esta não se mostra boa-coisa. É bruta. Machuca e mata (p. 36).

Toda a crueldade é praticada em nome da tradição, como se a defesa de um costume fosse um valor absoluto, mesmo quando o costume aparece aos olhos de todos os demais como brutal, violento, inútil, injusto, expressão de um atraso moral inqualificável, pois não faltam argumentos contrários aos mesmos, na mídia impressa, escrita e televisonada (FELIPE, 2006).

No início da década de 1990, mais precisamente em 1992, no Programa de Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a então mestrandia Iara Maria Chaves, defendia sua dissertação intitulada de *Ecologia, Ética e Política: a análise da conduta ética e política do movimento ecológico a propósito da farra do boi*, alertava para o relativismo cultural. Neste sentido, Chaves (1992, p. 11-12) destaca:

A preservação da identidade cultural de um povo, portanto, faz parte do "ethos" ecologista, mas nem por isso as culturas estão livres de serem criticadas. Como dizem Friberg e Hettne (1984), o relativismo cultural tem limites e estes limites estão dados porque: "Se todas as culturas da terra irão sobreviver, a maioria delas tem que mudar alguns de seus elementos básicos a fim de se tornarem compatíveis entre si." (p.202)

O fato da farra do boi ser tradicional e fazer parte da identidade cultural açoriana se torna insuficiente para justificar sua preservação. Esta prática vai contra as leis que defendem os direitos dos animais, uma das bandeiras do ecologismo, e por envolver o boi em situações de violência, o que vai contra o princípio de não violência observado pelos ecologistas.

Para os ecologistas, na farra do boi existe violência tanto contra o boi como contra as pessoas que a praticam, enfim, é uma prática que envolve em violência - em maior ou menor quantidade - homens e animais. Pode-se dizer, portanto, que a farra do boi, com seu potencial violento, fere a própria humanidade em seus princípios e valores e/ou o animal em si, dependendo do ponto de vista ético (p. 203).

Segundo Brügger (2009) em artigo publica na Agência de Notícias de Direitos Animais – ANDA, afirma que a “farra do boi” é

uma prática especista, covarde e violenta, que inflige sofrimento físico e psicológico a seres sencientes, e que também tem seus defensores na comunidade acadêmica, pois:

(...) pois professores universitários, sobretudo das áreas de Antropologia e História, defendem publicamente a “farra do boi”. Tal postura, além de um tanto paternalista e demagógica, em alguns casos, expressa uma visão de mundo reducionista, pois não veem seus defensores que estão justificando tal prática tomando como parâmetro o paradigma especista e antropocêntrico que domina nossa cultura e, é claro, suas áreas de conhecimento. Nessa visão de mundo hegemônica, fortemente marcada por uma racionalidade instrumental, a natureza é vista como uma grande fábrica, como um mero conjunto de recursos (ou seja, meios para se atingir um fim) e isso inclui, é claro, os animais (inclusive os humanos, oprimidos). Os animais são considerados, então, destituídos de valor intrínseco: não são sujeitos de suas vidas, não fazem parte da comunidade moral, são meros instrumentos ou objetos para uso humano. Imersos nesse paradigma – responsável pela destruição das condições de vida no planeta – não veem seus defensores que essa é apenas uma visão de mundo, uma razão, entre tantas outras. E o problema da razão é que por meio dela é possível justificar qualquer coisa, menos o seu próprio fundamento. A ciência deve questionar seus pressupostos filosóficos, rever suas “verdades” e redefinir as metáforas sobre as quais ergue seu corpo de conhecimento. Caso contrário, não será ciência, mas fundamentalismo. E a educação – alicerçada em tais visões estreitas – não será educação, mas adestramento (p. 59).

Constatada essas atrocidades, na tentativa de coibir essa prática, algumas associações civis de defesa dos animais (Associação Amigos de Petrópolis – Patrimônio, Proteção aos Animais, Defesa da Ecologia – APANDE; LDZ – Liga de Defesa dos Animais; SOZED – Sociedade

Zoológica Educativa e APA – Associação Protetora dos Animais), com fundamento no artigo 5º, XXI, da Constituição Federal de 1988, no artigo 16 do Decreto n. 24.645, de 10/07/1934, e na lei n. 7347, de 24 de junho de 1985, protocolizaram na Justiça Estadual Ação Civil Pública contra o Estado de Santa Catarina, requerendo, preliminarmente, a antecipação da tutela e, no mérito, que a prática dessa tradição afronta o artigo 225, § 1º, inciso VII da CF/88, que proíbe atos de crueldade aos animais não humanos.

A tese aventada na Justiça Estadual foi rechaçada em ambas as instâncias. As associações, inconformadas com a decisão, recorreram ao Supremo Tribunal Federal via Recurso Extraordinário, que foi protocolizado sob n. 153.531-8/SC, e distribuído ao Ministro Francisco Rezek da Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal.

O Ministro Marco Aurélio, Relator para o acórdão, ressaltou que:

(...) é justamente a crueldade o que constatamos ano a ano, ao acontecer o que se aponta como folguedo sazonal. A manifestação cultural deve ser estimulada, mas não a prática cruel. Admitida a chamada ‘farra do boi’, em que uma turba ensandecida vai atrás do animal para procedimentos que estarrecem, como vimos, não há poder de polícia que consiga coibir esse procedimento. Não vejo como chegar-se à posição intermediária. A distorção alcançou tal ponto que somente uma medida que obstaculize terminantemente a prática pode evitar o que verificamos (...) Entendo que a prática chegou a um ponto a atrair realmente, a incidência do disposto no inciso VII do artigo 225 da Constituição Federal. Não se trata, no caso, de uma manifestação cultural que mereça o agasalho da Carta da República. Como disse no início do meu voto, cuida-se de uma prática cuja a crueldade é ímpar e decorre das circunstâncias de pessoas envolvidas por paixões condenáveis buscarem, a todo custo, o próprio sacrifício do animal (p. 4).

Julgado o Recurso Extraordinário, a Segunda Turma, por maioria (três votos a um), entendeu que a referida manifestação popular, ao “submeter os animais à crueldade”, ofende o inciso VII do § 1º do art.

225 da CF, obrigando o Estado de Santa Catarina a instrumentalizar medidas para proibir a prática da Farra do Boi em nosso território.

Os efeitos desta vedação constitucional, seguiu para a criminalização através da Lei 9.605/98, a Lei de Crimes Ambientais, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente. Em seu artigo 32, ela atribui detenção, de 3 meses a 1 ano, e multa para quem "*Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos*", podendo aumentar em caso de morte do animal. Desse modo, a "*Farra do Boi*" torna-se criminalizada.

Tal situação, provocou inúmeras manifestações na sociedade civil. Levai (2006) põe em destaque os argumentos da nobre causídica Vânia Rall Daró, que assim deixou registrado:

Infelizmente, apesar dessa proibição legal, é bem provável que nunca vejamos o fim da chamada farra do boi, pois aos políticos interessa fazer o jogo da situação; os religiosos acreditam que devemos respeito somente aos semelhantes; os intelectuais aplaudem-na – alguns até delas participam – como uma ‘manifestação genuína do povo’; os cidadãos comuns, na sua costumeira indiferença, julgam que o sofrimento dos animais não lhe diz respeito; a imprensa, que poderia esclarecer o que se passa, não se preocupa em denunciar as atrocidades dessa diversão macabra. É uma pena, pois, se nessa farra os animais perdem a vida, nós, seres humanos, perdemos a dignidade” (in ‘Farra com Boi’, Jornal da Cidade, Bauru, 12/4/2001, p. 186).

Desse modo, pode-se inferir que a decisão da Segunda Turma do STF em relação a *Farra do Boi* influenciou na evolução da norma infraconstitucional (aprovação da Lei 9.605/98), mas carece de efetividade e pacificação na relação entre cultura e direitos dos animais.

Reincidente, Santa Catarina no ano de 2000, edita a Lei Ordinária n. 11.366/2000 (revogada pela Lei Complementar nr. 656/2015). A lei de autoria do Deputado Altair Guidi, propunha a normatizar a criação, exposição e competições entre aves combatentes da espécie “*Galus Galus*”. Nova Ação Direita de Inconstitucionalidade n. 2.514-7/SC e, com Relatoria do Ministro Eros Grau, acordaram os Ministros do

Supremo Tribunal Federal, em Sessão Plenária, sob a Presidência da Ministra Ellen Gracie, por unanimidade julgar procedente a ação direta, nos termos do voto do Relator:

(...) ao autorizar a odiosa competição entre galos, o legislador estadual ignorou o comando contido no inciso VII do §1º do artigo 225 da Constituição do Brasil, que expressamente veda práticas que submetam os animais à crueldade.

O acórdão deixa evidente que a preservação da fauna é um fim a ser prestigiado, banindo a sujeição da vida animal a experiências de crueldade.

Apesar da vedação constitucional de crueldade contra os animais, infelizmente, ainda encontramos recentíssimas leis com o mesmo teor e as mesmas justificativas. É o caso do Estado do Ceará que em 08/01/2013, editou a Lei n. 15.299/2013 regulamentando a cruel vaquejada (todo evento de natureza competitiva, no qual uma dupla de vaqueiro a cavalo persegue animal bovino, objetivando dominá-lo – Art. 2º) como prática desportiva e cultural (sic).

Diante da flagrante inconstitucionalidade, o Procurador-Geral da República buscou perante o Supremo Tribunal Federal a declaração de Inconstitucionalidade da Lei 15.299, de 08/01/2013 (ADI n. 4983/2013) em desfavor do Governador do Estado do Ceará, Assembleia Legislativa do Estado do Ceará e Associação Brasileira de Vaquejada – ABVAQ.

O Ministro Marco Aurélio, em 12/08/2015, assim relatou:

(...) o objetivo é a derrubada do boi pelos vaqueiros, o que fazem em arrancada, puxando-o pelo rabo. Inicialmente, o animal é enclausurado, açoitado e instigado a sair em disparada quando da abertura do portão do brete. Conduzido pela dupla de vaqueiros competidores vem a ser agarrado pela cauda, a qual é torcida até que caia com as quatro patas para cima e, assim, fique finalmente dominado. O autor juntou laudos técnicos que demonstram as consequências nocivas à saúde dos bovinos decorrentes da tração forçada no rabo, seguida da derrubada, tais como fraturas nas patas, ruptura de ligamentos e de vasos sanguíneos, traumatismos e deslocamento



da articulação do rabo ou até o arrancamento deste, resultando no comprometimento da medula espinhal e dos nervos espinhais, dores físicas e sofrimento mental. Apresentou estudos no sentido de também sofrerem lesões e danos irreparáveis os cavalos utilizados na atividade: tendinite, tenossinovite, exostose, miopatias focal e por esforço, fraturas e osteoartrite társica.

Ante os dados empíricos evidenciados pelas pesquisas, tem-se como indiscutível o tratamento cruel dispensado às espécies animais envolvidas. O ato repentino e violento de tracionar o boi pelo rabo, assim como a verdadeira tortura prévia – inclusive por meio de estocadas de choques elétricos – à qual é submetido o animal, para que saia do estado de mansidão e dispare em fuga a fim de viabilizar a perseguição, consubstanciam atuação a implicar descompasso com o que preconizado no artigo 225, § 1º, inciso VII, da Carta da República (p. 5).

A violência contra os bovinos e equinos envolvidos nas disputas de vaquejada é inerente à prática, e insistir que representa expressão artístico-cultural é desrespeitar os fundamentos da CF/88.

Atualmente tramita no Congresso Nacional a Proposta de Emenda à Constituição nº 50/2016, que acrescenta o § 7º ao art. 225 da Constituição Federal, para permitir a realização das manifestações culturais registradas como patrimônio cultural brasileiro que não atentem contra o bem-estar animal. A explicação da Ementa é a seguinte:

Altera a Constituição Federal para estabelecer que não se consideram cruéis as manifestações culturais definidas na Constituição e registradas como bem de natureza imaterial integrante do patrimônio cultural brasileiro, desde que regulamentadas em lei específica que assegure o bem-estar dos animais envolvidos. PEC da vaquejada (p. 12).

A PEC nº 50/2016 (agora nomeada PEC 304/2017) é conhecida pelos apoiadores de PEC da Vaquejada, e por seus opositores, de PEC

da Tortura de Animais. O Relator é o Deputado Federal pela Bahia Paulo Azi. Apesar de constar na própria página do Senado Federal a rejeição da PEC pela opinião pública, foi aprovada em plenário e encaminha à Câmara dos Deputados para votação. Inconformado, o Senador Ricardo Izar Júnior, impetrou Mandado de Segurança (MS nº34518) alegando que a PEC questionada levaria em consideração, apenas, os interesses de parcela da população que busca justificar a manutenção de uma atividade econômica em total descompasso com a legislação, na medida em que a alteração constitucional em discussão possibilitaria a prática de atos de maus tratos e de crueldade aos animais, vulnerando a proteção ambiental. Sustenta, assim, flagrante violação aos interesses da sociedade e, ademais, desrespeito à recente decisão do STF no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4983. O senador aponta ofensa ao artigo 225 da Constituição, que impõe o direito fundamental ao meio ambiente equilibrado.

Segundo informações extraídas do site do Supremo Tribunal Federal(2016) o ministro Luiz Fux, negou liminar no Mandado de Segurança (MS) 34518 em 23/11/2016, impetrado pelo senador Ricardo Izar Júnior com o objetivo de proibir a tramitação da Proposta de Emenda Constitucional 50/2016 (agora nomeada PEC 304/2017), que permite a realização de manifestações culturais que não atentem contra o bem-estar animal. De acordo com o ministro, manter a tramitação da PEC 50/2016, que não viola direitos e garantias individuais, revela-se medida de respeito e deferência ao Poder Legislativo e evita a prática de um paternalismo judicial.

O Conselho Federal de Medicina Veterinária (2016) já manifestou seu posicionamento contrário às práticas realizadas para entretenimento que resultem em sofrimento aos animais. De acordo com a Comissão de Ética, Bioética e Bem-estar Animal (Cebea/CFMV), o termo sofrimento se refere a questões físicas tais como ferimentos, contusões ou fraturas, e a questões psicológicas, como imposição de situações que gerem medo, angústia ou pavor, entre outros sentimentos negativos.

O posicionamento contrário às vaquejadas em audiência na Câmara dos Deputados pela médica veterinária e presidente da Cebea/CFMV, Carla Molento, diz o parecer:

O posicionamento expressa a preocupação que o Conselho Federal de Medicina Veterinária (CFMV) mantém em relação ao tratamento

adequado aos animais e à criminalidade dos maus-tratos, em consonância com os valores do CFMV: Justiça, Comprometimento, Efetividade, Cooperação, Inovação, Bem-estar único e Saúde Única.

De acordo com a Comissão de Ética, Bioética e Bem-estar Animal do CFMV, o gesto brusco de tracionar violentamente o animal pelo rabo pode causar luxação das vértebras, ruptura de ligamentos e de vasos sanguíneos, estabelecendo lesões traumáticas com o comprometimento, inclusive, da medula espinhal.

A Instrução Normativa 03/2000 do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) considera inadequados atos como arrastar, acuar, excitar, maltratar, espancar, agredir ou erguer animais pelas patas, chifres, pelos ou cauda. Ressalta-se a afirmação explícita de não ser permitido erguer animais pela cauda, o que é exatamente o ponto central na vaquejada, com o agravante de que na vaquejada o animal encontra-se em rápida movimentação.

Dessa forma, não encontramos justificativas para que os praticantes de vaquejada realizem atos considerados inadequados e não permitidos pelo Mapa, ainda que em outra situação. Tal ausência de justificativa aparece, em especial, porque tal outra situação se refere a uma prática de lazer dentre inúmeras outras e, assim, de importância menor se comparada à produção de alimentos.

O impedimento de fuga de uma ameaça exacerba reações límbicas de ansiedade, medo e desespero. Ainda que o sofrimento físico pudesse ser evitado, a exposição de um animal a uma situação tida por toda a história evolutiva de sua espécie, como a mais grave ameaça à vida, negando ao indivíduo a possibilidade de fuga e acumulando o desconforto visual e auditivo, confirma o sofrimento emocional a que os bovinos são expostos em uma vaquejada (p. 6).

Por derradeiro, os representantes do povo estão prestes a legitimar que seres sencientes e inocentes percam totalmente a proteção

legal que têm atualmente na Constituição Federal (art. 225, § 1º, VII). Os interesses econômicos de alguns poucos indivíduos não podem ser colocados acima do interesse de seres sencientes e inocentes de não serem submetidos à crueldade, não podem ser colocados acima de uma cláusula pétrea, não podem ser colocados acima da ética e da justiça.

Em outra ponta, apesar dessas experiências relatadas anteriormente, onde o homem insiste em utilizar os animais não humanos para alimentação e diversão, também deles se vale para fazer pesquisas nas mais variadas áreas, e a mais difundida no meio acadêmico são os modelos animais.

Na grandiosa obra *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionista*, Sônia Felipe (2014, p. 23-25) afirma que seres vivos têm sido usados em testes de drogas, medicamentos, venenos e toda sorte de substâncias possíveis de ser combinadas para a produção e conservação de alimentos, bebidas, cosméticos, equipamentos, tecidos, brinquedos e acessórios de modo geral. A justificativa para tais procedimentos é a busca da cura de doenças humanas, a minimização da dor e sofrimento, físico e psíquico, apenas dos seres humanos.

Laerte Fernando Levai e Vânia Rall Daró (2008) esclarecem que em favor da experimentação animal os vivisseccionistas formulam, em regra, sempre o mesmo discurso indagativo:

Se não testarmos remédios em animais, se não fizermos experiências com esses seres, como poderemos acabar com as doenças que assolam a humanidade?

Respostas a essas objeções podem ser encontradas não apenas no campo filosófico, mas no próprio universo científico. Isso porque inúmeras experiências com animais são desnecessárias e repetidas, supérfluas e destituídas de sentido. Impingem a eles dor e padecimento, com o propósito de demonstrar o óbvio. A maioria dos experimentos, aliás, nem sequer são feitos para o benefício da humanidade (p. 40).

Brügger (2004, p.69) responde que tal alegação se constitui num típico caso em que, pela razão (representada aqui por um certo paradigma de ciência), comprova-se e justifica-se qualquer coisa, menos seu próprio fundamento.

Levai (2009) lembra que:

Um coelho e um homem, independentemente de suas diferenças morfológicas, possuem os mesmos órgãos vitais, a saber: pulmão, coração, fígado, estômago, bexiga, rim, etc. Têm membros, olhos, boca, orelhas, intestino, traqueia, pelos e, ainda, um sistema nervoso composto de encéfalo, medula espinhal, cérebro e cerebelo. Reagem - cada qual à sua maneira - diante de estímulos nervosos provocados, gemendo, retraindo-se, atacando ou tentando fugir daquilo que lhes impinge dor ou sofrimento. Apresentam em comum sensações de medo, ira, fome, alegria, desconforto, afeto ou amizade, inclusive, características essas que não se confundem com meros movimentos instintivos (p. 69).

O uso do modelo animal nos procedimentos experimentais, ao contrário que ocorreu em relação a humanos<sup>66</sup>, em vez de ser restringido após a Declaração Universal dos Direitos dos Animais, feita em 1978, continua disseminado na ciência, apesar das reconhecidas diferenças etiológicas, biológicas, fisiológicas, mentais e ambientais que constituem as diversas e incontáveis doenças sofridas por todas as espécies vivas (FELIPE, 2014, p. 25).

Dr. Moerau (*apud* BRÜGGER, 2004) expressa bem os valores éticos e a visão de mundo reducionista que prevalece na cultura cientificista:

O fisiologista não é um homem comum. Ele é um cientista, possuído e absorvido pela ideia científica que ele persegue. Ele não escuta os

---

<sup>66</sup> A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DDHH), proclamada pela Terceira Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1948, que se seguiu ao julgamento dos médicos nazistas em Nüremberg, experimentos em seres humanos, sem nenhum esclarecimento por parte dos médicos e cientistas e sem o consentimento dos pacientes nos quais são realizados, são considerados grave violação do direito humano à autodeterminação e à liberdade de escolher os meios na busca do próprio bem. (FELIPE, 2014, p.23).

gritos dos animais, ele não vê o sangue deles escorrer, ele não vê nada além de sua ideia, e não está consciente de nada que não seja o organismo que esconde o problema que está procurando resolver (p. 69).

De fato, constitui-se como um grande erro metodológico pretender transferir resultados de experimentação em uma determinada espécie animal para outra, no caso, a espécie humana.

Em 08 de outubro de 2008, foi sancionada pelo Presidente da República a lei 11.794 (denominada de lei Arouca, em referência ao então Deputado já falecido), regulamentando o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, e estabeleceu procedimentos para o uso científico de animais. Além disso, a nova revogou a Lei nº6.638, de 8 de maio de 1979 (art. 27).

Segundo Alcino Eduardo Bonella (2009), Professor de Ética da Universidade Federal de Uberlândia a lei causou em certo constrangimento aos estudiosos com animais não humanos, pois não se reconhece quase nada das diretrizes internacionais que geralmente afirmam os famosos “três erres (3R):

(...) *replacemant* (substituição), *reducement* (redução) e *refinement* (refinamento), sugeridos ainda em 1959 por Russel e Burch e, desde então, um marco na reflexão ética sobre o tema. Mesmo as orientações do Cobea (Colégio Brasileiro de Experimentação Animal) explicitam tais requerimentos, como nos artigos 6º e 7º. No artigo 6º, está dito que devemos considerar a possibilidade de desenvolvimento de métodos alternativos, como modelos matemáticos, simulações computadorizadas, sistemas biológicos "in vitro", utilizando-se o menor número possível de espécimes animais, se caracterizada como única alternativa plausível.

No artigo 7º, afirma-se que devemos utilizar animais através de métodos que previnam desconforto, angústia e dor, considerando que determinariam os mesmos quadros em seres humanos, salvo se demonstrados, cientificamente, resultados contrários. (...)

Um dos textos orientadores mais importantes sobre o uso de animais em pesquisa, os *Princípios para a pesquisa biomédica envolvendo animais do The Council for International Organizations of Medical Sciences* (CIOMS), estipula, desde 1985, como dever, que métodos alternativos sejam seriamente considerados (p. 52).

Laerte Fernando Levai e Vânia Rall Daró (2008, p. 51-53) afirmam que existe um erro na essência didática da experimentação, pois muitas experiências dolorosas são repetidas exaustivamente com a chamada fauna de laboratório que são transformadas em combaias nas mãos dos pesquisadores, a saber: ratos, são utilizados geralmente para se investigar o sistema imunológico; coelhos, são submetidos a testes cutâneos e oculares, além de outros atroz procedimentos; gatos, servem para experiências cerebrais; cães, para treinamento cirúrgico; rãs, para testes de reação muscular; macacos, para análises comportamentais; porcos, para estudo de cicatrização; cavalos, no campo da sorologia; pombos e peixes, nos estudos toxicológicos. Neste sentido, os autores afirmam:

Muitos desses estudos, afora a inutilidade, revelam uma extrema indiferença dos vivisseccionistas para o martírio dos animais utilizados, os quais, via de regra, acabam sendo mortos após uma considerável inflição de medo, de dor e de sofrimento. Nessa altura, seria importante dizer que a experimentação animal, pelo mal que causa à criaturas sencientes, não ofende só a moral; ela também prejudica a saúde humana.

A medicina é essencialmente ciência da observação, na qual a experimentação ocupa somente uma parte menor da investigação médica. Mas aquela “parte menor” foi contaminada por um enorme erro grosseiro: aquele de haver adotado os animais como modelos experimentais do homem (p. 52).

Em maio de 2013, perante a 6ª Vara Federal de Florianópolis, a advogada Danielle Tetü Rodrigues, representando o Instituto

Abolicionista Animal, ajuizou Ação Civil Pública Ambiental contra a Universidade Federal de Santa Catarina (autos nr. 5009684-86.2013.4.04.7200), questionando a utilização de cães vivos para aulas de procedimento cirúrgico (disciplina denominada Técnica Operatória e Cirurgia Experimental – TOCE), como se similares fossem os organismo de cães e seres humanos.

Na prodigiosa petição inicial, a nobre causídica afirma que a ré mantém biotério com vários animais que são indevidos, cruel e ilegalmente utilizados para práticas de ensino. Salienta que, não bastasse a vedação legal à utilização de animais para fins pedagógicos quando existentes meios alternativos, também há ofensa à lei que veda maus tratos aos animais.

A ação foi julgada parcialmente procedente pelo Juiz Federal Marcelo Krás Borges, determinando *que a ré, responsável pelo departamento de Medicina, se abstenha de utilizar cães ou quaisquer outros animais em aulas didáticas, técnicas cirúrgicas ou procedimentos experimentais no referido departamento, concedendo o prazo de 90 dias para que a Universidade adquira os equipamentos necessários.*

A seguinte passagem da sentença merece ser citada em extenso:

Deve ser salientado não há nenhum interesse público na utilização de animais para fins científicos. Com efeito, se existem meios tecnológicos mais avançados e eficazes, porque submeter animais a práticas cruéis? O interesse público está em evitar a práticas cruéis e de maus tratos. A preservação do meio ambiente constitui interesse público primário, enquanto a economia dos cofres públicos é um interesse público secundário.

Assim, ao classificar o respeito aos animais e ao meio ambiente em geral como um interesse privado, o curso de Medicina da UFSC está a se apropriar do meio ambiente, como se os animais fossem propriedade privada, tal como um carro, uma casa ou um lápis. Tal tipo de pensamento é extremamente atrasado e era veiculado no século XIX, na época da Revolução Industrial, quando o desenvolvimento econômico e científico tudo podia e o meio ambiente era visto como algo sem valor, que não precisava ser respeitado.



Por conseguinte, em havendo interesse público primário na preservação do meio ambiente, não há como dar um tratamento cruel aos animais, utilizando-se de tal expediente como meio de economizar recursos públicos. Os animais não constituem moeda de troca ou meio de enriquecimento da Universidade Federal. Tal modo de pensar, utilizando-se de meios cruéis para enriquecer os cofres públicos constitui um ato abominável, que não se coaduna com os tempos atuais, nos quais a sociedade exige respeito ao meio ambiente.

Por consequência, alegar prejuízo aos cofres públicos constitui total falta de respeito ao meio ambiente. Significa que os cofres universitários devam enriquecer em detrimento do meio ambiente.

Desta forma, não é possível invocar o Princípio da Reserva do Possível para agredir o meio ambiente. O Estado tem a obrigação de preservar o meio ambiente e os animais são parte indissociável do meio ambiente (p. 35).

Brügger (2009), destaca que a experimentação animal alimenta cadeias produtivas altamente lucrativas que envolvem a construção e instalação de estruturas laboratoriais, fabricantes de gaiolas, aparelhos de contenção, fornecedores de animais, fundações de pesquisa que captam e gerenciam fundos, além de remuneração dos cientistas, dos que trabalham nos biotérios, etc. E há a bilionária indústria farmacêutica que não se cansa de colocar novos medicamentos a todo instante no mercado, a despeito dos males que possam causar e a despeito de sua real necessidade.

Paula Brügger (2004, p.73-75), na obra *Amigo Animal: reflexões interdisciplinares sobre educação e meio ambiente – animais, ética, dieta, saúde, paradigmas*, coloca em destaque o que denomina de “currículo oculto”, além de questionar nossa cultura cientificista, a ordem epistemológica, ética, histórica e econômica. No seu entender,

Devemos questionar por que os currículos continuam cristalizados numa visão de mundo mecanicista (...) É certamente mais apropriado

para um biólogo hoje discutir questões relativas aos impactos ambientais (a racionalidade que permeia os EIA-RIMAs o momento histórico de sua implantação, etc), do que abrir indefesos animais: não é possível confundir disponibilidade de animais para o sacrifício com a qualidade de ensino. (...) É preciso pensar ainda no “currículo oculto” das nossas Ciências Biológicas (ou serão necrofílicas?). Currículo oculto é o conjunto de normas e valores que passados subliminarmente (...) Assim, por exemplo, quando premiamos quem participa de experimentos de vivissecação, e não damos ouvidos ou até punimos quem é contra (...).

Tanto nas Ciências biológicas, quanto em outras áreas, em muitas aulas práticas que usavam cães, gatos e outros animais considerados simpáticos, estes foram substituídos por ratos e outros animais vistos como menos simpáticos, unicamente como resposta às pressões da opinião pública.

O mais grave, porém, é que a substituição de uma espécie por outra procura driblar um questionamento fundamental de ordem ética que trata o valor das vidas desses animais “menos simpáticos”: por que suas vidas são menos valiosas do que as dos animais simpáticos? (p. 74).

A questão que se impõe a responder é: pode um ser vivo dotado de liberdade, ser objeto de propriedade do outro, ainda que ambos pertençam à espécies distintas? (FELIPE, 2014, p. 27).

Laerte Fernando Levai e Vânia Rall Daró (2008, p. 59) indagam que talvez o argumento mais utilizado pelos cientistas adeptos dos métodos experimentais consista na seguinte indagação de natureza moral: *você prefere salvar seu filho ou um rato de laboratório? A resposta: a escolha real não recai sobre o interesse entre duas vidas – o homem ou animal – mas sim no interesse entre a boa e a má ciência.*

Essa indagação, demonstra claramente a visão histórica de rebaixamento da natureza. Além disso, os modelos animais se baseiam em premissas bem mecanicistas: o ser humano é o sujeito conhecedor de um objeto – o animal – cujo estudo, ou observação, culminará na

descrição objetiva de um fenômeno, ou no desvelamento de uma parte da natureza que estava guardada em segredo (BRÜGGER, 2004, p. 74).

Por isso tudo, faz-se necessário, incidir luz no pesquisador, uma pequena revolução interior que lhe permita conciliar ética à atividade científica, abolindo o uso de animal por métodos alternativos e disponíveis, pois nenhum sistema legislativo justo pode transigir com a violência.

A compreensão do princípio da não-violência corrobora com a filosofia que busca direitos para os animais, porquanto deixa claro uma postura de pacificação interespecies. O objetivo é esclarecer a população do mal que se causa para os animais, possibilitando, a cada indivíduo, uma tomada de posição (SILVA, 2014, p.110-111).

Ensina Silva (2014, p. 109) que ao difundir o ideal *satyagraha*, Mohandas Karamchad Gandhi (Mahatma Gandhi) ensinou que a luta pelos direitos civis fundamenta-se sob dois pilares: a busca da verdade e a prática da não-violência (*ahimsa*). O constitucionalismo brasileiro incorporou essa concepção no artigo 225, §1º, VII.

O princípio da não-violência fundamenta o Direito Animal por apontar na direção de um respeito entre humanos e não-humanos, estabelecendo um entendimento mútuo direcionado à justiça social. Esta somente será atingida através de mudanças positivas na percepção pública dos animais não humanos, reconhecendo os direitos destes seres e, sobretudo não os concebendo como objetos de prazer, pesquisa, entretenimento, ou seja, exploração por parte do homem (SILVA e GORDILHO, 2011, p.149-150).

#### **4.3.4 Princípio do veganismo: rumo a uma ética ecocêntrica**

Um ve(r)gano [Dr. phil. Sônia T. Felipe]

De cada lugar aonde sou levada para falar na defesa ética dos direitos animais trago sempre boas lembranças e muito aprendizado.

Desta última viagem que fiz para o evento dos estudantes de Biologia da UNESC, em Criciúma, aprendi um novo conceito com o "nono" (assim apelidado pelos colegas, por ser o mais velho da turma).

Nono me deu carona de ida e volta. Guiou sem passar dos limites de velocidade, em respeito ao animal nervoso que sou, amedrontada com a

violência que corta da vida quem ali ousa passar do limite ou cruzar sem proteção. Ao todo, somente na volta, contamos pelo menos 10 cadáveres de cães, mortos ao tentarem passar de um lado da rodovia ao outro, quando lá no meio da duplicação há aquele muro de quase um metro de altura impossível de ser transposto. Dez somente do lado da pista no qual trafegávamos. Todos mortos durante a madrugada ou no início daquela manhã.

Volto ao que aprendi com o "nono". Na sala de aula, ele, o nono, estudante do Mestrado em Ciências Ambientais, que tem o projeto de escrever sobre os direitos dos animais outros que não os humanos, único vegano na turma, foi abordado por uma colega que lhe pediu que explicasse melhor essa história de ser vegano. Então ele explicou direitinho.

Sou, de fato, "vergado", pois o que agora faço é ver o engano de usar os animais para nosso consumo, seja lá onde for: alimentação, moda, diversão, experimentação, afeição. A colega ficou a pensar.

Achei muito apropriado o conceito que ele criou e confesso que também gostei do termo "vergado", por este segundo sentido que também se pode dar a ele: vergonha do engano. Sim. Ver o engano. Sentir vergonha do engano. São dois movimentos, do intelecto e da alma, que impulsionam cada um de nós a nos tornarmos ve(r)ganos. Valeu, Flavio Gomes Ferreira. Vou lembrar (e usar) para sempre.

O veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação dos animais não humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que são impostas por nós (BRÜGGER, 2009, 209-2013).

Leciona Silva (2014, p. 110-111) que o princípio do veganismo evidencia que:

(...) o reconhecimento do Direito Animal possibilita uma mudança de atitudes globais e

individuais em favor do planeta. Em âmbito individual, estabelece-se uma nova agenda a defender uma mudança substancial de atitude em defesa dos não-humanos como uma forma de compromisso político e ético a ser incorporado. No plano global, há um evidente direcionamento para uma real mudança de paradigma, a avançar além da postura benestarista em direção à uma perspectiva abolicionista de defesa dos animais. Existe uma rejeição à condição instrumental do animal, reconhecendo o seu valor inerente (p. 110).

Nessa trajetória principiológica, Brügger (2009, p. 209) destaca que a proposta *vegan* ou vegana é, entretanto, uma postura ética com resultados benéficos muito importantes para toda a biosfera, pois na dieta vegana estão excluídos todos os ingredientes de origem animal (ovos, laticínios, mel, e todos os tipos de carnes, evidentemente). Quanto ao vestuário, não se utiliza couro (ou qualquer outro tipo de pele), lã ou seda e, no geral, quaisquer produtos que tenham sido testados em animais, ou que contenham ingredientes de origem animal (por exemplo, cosméticos, produtos de limpeza, aditivos de alimentos, objetos de decoração).

Precipitadamente poder-se-ia concluir tratar-se de uma postura radical – e ela o é – se considerarmos a palavra “radical” no sentido de ir à raiz de algo. Mas tal postura, na verdade, luta por uma maior transparência, justiça, pós-humanidade, responsabilidade social e preservação da vida dos animais (BRÜGGER, 2009, p. 210; SILVA, 2014, 111).

Francione (2013, p.67) afirma que quando escolhemos comer carne e outros produtos animais, escolhemos a dor, o sofrimento e a morte dos animais. E que a única justificação é o prazer humano. A sugestão para se levar os interesses dos animais a sério requer que nos tornemos veganos. Francione (2013, p.68), citando o filósofo James Rachels, diz que *a norma contra causar dor desnecessária é a menos excêntrica dentre todos os princípios morais, e essa norma leva direto à conclusão de que deveríamos abandonar a produção de carne e adotar dietas alternativas.*

Com isso acenamos para cinco fundamentos para uma alimentação ética. Segundo Jim Mason e Peter Singer (2006):

- 1) transparência: temos o direito de saber como nosso alimento é produzido;
  - 2) justiça: a produção de alimentos não deve impor custos sobre os outros ou custos insustentáveis sobre o meio ambiente;
  - 3) humanidade: os alimentos devem ser produzidos sem infligir sofrimento desnecessário aos animais;
  - 4) responsabilidade social: os trabalhadores têm direito a salários justos e condições de trabalho; e
  - 5) Preservar a vida e a saúde justifica mais do que outros desejos: isto significa que a necessidade de uma boa nutrição é importante e pode, por vezes, triunfar sobre outros valores.
- Contudo, não devemos escolher alimentos que viola os princípios 1-4, quando outras opções de alimentos nutritivos estão disponíveis” (p. 292-293).

Neste sentido, o veganismo é visto como um princípio de justiça, não apenas como uma simples dieta ou estilo de vida, é a consubstanciação de um comprometimento ético e individual com as formas de abolição e não-violência (*ahimsa*) com os animais (FRANCIONE, 2013).

É sensato imaginar o efeito em cadeia, em termos de ganho em biodiversidade, caso toda a área destinada à pecuária e ao plantio de grãos – como a soja e o milho, reservados sobretudo à alimentação animal – fosse utilizada segundo a tradição do *garden model*<sup>67</sup>, que mantém a complexidade do ecossistema por meio da horticultura.

O atual modelo adotado para produção de grãos está voltado para a grande indústria agropecuária, e Segundo Brügger (2009) os efeitos

---

<sup>67</sup> Há duas tendências principais de domesticação de plantas: o *grain model*, desenvolvido para a domesticação de cereais por meio da ‘agricultura’, e o *garden model*, desenvolvido para múltiplos propósitos por meio da ‘horticultura’. O *garden model* mantém a complexidade do ecossistema natural, mas foi preterido em função de um processo de imperialismo histórico, e o *grain model*, tido como mais ‘eficiente’. Os *gardens* foram e ainda são o maior componente da agricultura indígena nos trópicos. (MICHON; De FORESTA, 1997 apud ALMEIDA, 2001, p. 86, apud BRÜGER, 2009).

sociais desse modelo “eficiente” de produção de grãos são devastadores, pois a característica:

(...) é a concentração de terras nas mãos de poucos e as lavouras, em geral, altamente mecanizadas, acarretam o fechamento de postos de trabalho no campo. Isso aprofunda os conflitos por terras e acelera a destruição de pequenas propriedades e o êxodo rural. Não é raro encontrar situações (também na pecuária) em que a mão-de-obra tem características de trabalho escravo. Como se tudo isso não bastasse, tal modelo é gerador de um sem-número de externalidades ambientais, já conhecidas de todos, tais como depleção e poluição de aquíferos, disseminação de resistência bacteriana, poluição atmosférica e dos solos, mudança climática (alteração de microclimas etc.), entre outros. Trata-se ainda de um modelo termodinamicamente insustentável (de baixa eficiência energética) que produz uma dieta que não é saudável para os humanos e que causa um sofrimento aos animais num patamar sem precedentes históricos (p. 210).

A vista disso, segundo Silva (2014, p.113) os países desenvolvidos têm transferido o custo de produção agrícola e animal para as demais nações, criando o que se chama de *dumping* (ação ou expediente de pôr à venda produtos a um preço inferior ao do mercado) *ambiental e animal*, ou seja, o Estado é utilizado como suporte de grandes empresas e do agronegócio, corroborando com o desaparecimento de cultivos familiares, comunidades rurais, desperdício de recursos naturais, com os maus-tratos aos animais e agravamento da pobreza e subnutrição nacional.

No plano global, há um evidente direcionamento para uma real mudança de paradigma, a avançar em direção a uma perceptiva abolicionista de defesa dos animais. Existe uma rejeição à condição instrumental do animal, reconhecendo o seu valor inerente.

Eis a recente decisão da Comissão dos Direitos Humanos de Ontário - Canadá que incluiu o veganismo como uma ideologia não religiosa protegida por lei (apud CHAVES, 2016).

Em Ontário, que é a província mais populosa do Canadá, com mais de 12 milhões de habitantes, o veganismo e outras ideologias baseadas na ética foram incluídas no mesmo tipo de proteção que a lei oferece às crenças religiosas.

Na prática, isso quer dizer que uma escola não poderá negar merenda vegana para alunos que se declararem veganos, já que, a partir de agora, o veganismo é reconhecidamente uma ideologia ética que deve ser respeitada. Do mesmo modo, hospitais terão que providenciar refeições sem nada de origem animal para os pacientes que solicitarem sob alegação de serem veganos.

Em um terceiro exemplo, indústrias não poderão obrigar seus funcionários a calçar botas de couro e terão que providenciar alternativas sem pele de animais. Alunos veganos em universidades não poderão ser obrigados a dissecar animais ou a fazer qualquer tipo de manipulação que vá contra o que eles acreditam ser ético em relação às outras espécies.

É uma grande vitória ter o veganismo reconhecido juridicamente como algo que faz parte do caráter de quem é vegano. É uma mudança de paradigmas sem precedentes que vai ajudar a quebrar o velho mito de que veganismo é moda.

Devemos perceber e compreender de forma sistêmica a interdependência dos fatores que se encontram concertados na crise que estamos imersos. No entender de Brügger (2009) devemos rediscutir se um país que assina e ratifica a Convenção da Diversidade Biológica:

(...) mas considera que processos produtivos como a pecuária e as monoculturas de grãos em larga escala são essenciais para a saúde de sua economia, está caindo numa contradição irreconciliável, pois nada poderá mitigar o impacto das externalidades negativas desse modelo de gestão da natureza que aniquila a diversidade em todos os sentidos, inclusive a cultural. Não deixamos a natureza ser o que ela é. Desrespeitamos seu design, seu desígnio e militamos contra a sua pujança autopoiética, isto é, contra a sua imanente capacidade e vocação para criar novas formas. Quando uma civilização chega ao ponto de manter sua diversidade genética em bancos de germoplasma e permite que seus predadores de topo – seres indefesos, sem voz e sem escolha – sejam recebidos à bala



por criadores de gado, essa civilização está profundamente doente (p. 211).

Com efeito, Silva (2014, p.112-113) afirma que o princípio do veganismo tenta compreender as entrelinhas do desenvolvimento individual e coletivo da sociedade. Passa-se como informação institucionalizada um Brasil esplendoroso, devido ao avanço da fronteira agrícola e a pecuária, não se transmitindo os efeitos colaterais deste símbolo de progresso e sucesso nacional.

Precisamos privilegiar novos valores que edifiquem um ideário crítico, contra-hegemônico, para expurgar os valores não ambientais. Caso contrário, será como pintar de verde um pátio de cimento no fundo escuro de um prédio e anunciar para a venda: “imóvel com área verde”, só assim poderemos entender por que uma árvore dá “laranjas” e não “maças” (BRÜGGER, 2004, p. 121).

O veganismo é um poderoso vetor de mudança rumo a uma ética ecocêntrica. E:

(...) a dieta vegana, em escala planetária, promoveria o resgate e a manutenção das diversidades gen(éticas) de uma forma muito mais eficiente do que quaisquer atividades e projetos que hoje visam a essa finalidade, além de contemplar outras dimensões imprescindíveis para se alcançar a sustentabilidade. Mas, para isso, é preciso que deixemos de lado o especismo – essa crença de que somos superiores às outras espécies e podemos fazer com elas o que quisermos – e passemos a ver os animais não-humanos como nossos companheiros de jornada no planeta Terra (p. 121).

Por fim, podemos concluir esse princípio com as sábias palavras da Professora Brügger (2009, p. 212), desafiando àqueles que julgam o veganismo uma proposta radical, no sentido de “postura extremada”, ou “inflexível”, é possível indagar: *se fontes cientificamente confiáveis nos garantem que os animais não-humanos são seres sencientes e, portanto, passíveis de sofrimento tanto físico, quanto psicológico; se estamos cientes de que a produção de itens de origem animal está no centro das*

*maiores catástrofes ambientais*<sup>68</sup>; e se sabemos que a dieta vegana é saborosa, saudável e viável economicamente, podemos inquirir: quem são os radicais, inflexíveis, que não aceitam mudar suas atitudes?

#### 4.3.5 Objeção do Direito: do legal ao moral

Qual o critério lógico e racional para atribuir direitos fundamentais a um indivíduo e não a um animal não-humano? Por que sua vida, sua liberdade e sua integridade devem ser respeitadas e de um animal não-humano não?

Existem duas vertentes do direito que são relevantes para o debate da questão dos Direitos Animais: o direito moral e o direito legal. Os que defendem que animais não têm direitos, em geral, rejeitam tal atribuição de direitos em função de uma visão de direitos baseada em direitos legais.

Para alguns, sequer os animais são sencientes. Logo, não sentem dor, prazer, angústia, como os seres humanos. Desconsideram qualquer argumento em prol de uma entidade moral aos animais, criticando toda e qualquer defesa nesse sentido (CARRUTHERS, 1995 apud VIEIRA, 2012).

Para outros, simplesmente os animais, assim como as plantas, são bens, objetos a incidir a ação humana. Portanto, para essa corrente, os animais e vegetais não são sujeitos de direitos, porquanto a proteção do meio ambiente existe para favorecer a própria pessoa humana e somente por via reflexa para proteger as demais espécies (FIORILLO, 2012, p. 280).

Essas visões que negam direitos aos animais não humanos é baseada numa leitura contratualista conservadora, que afirma que só têm direitos aqueles indivíduos que também têm deveres. Os direitos e deveres são firmados por meio de um contrato – logo, só tem direitos quem for capaz de firmar contratos.

Segundo Müller (2009, p.06), alguns direitos – os direitos fundamentais – são *direitos inerentes*. Afirma que:

---

<sup>68</sup> Relatório intitulado “*Livestock's Long Shadow: environmental issues and options*”, publicado pela FAO e produzido por AGRICULTURE AND CONSUMER PROTECTION. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>.

(...) garantias que devem ser respeitadas, independente de obrigações anteriores ou posteriores, única e exclusivamente em função das características próprias – inerentes – do portador desses direitos. Animais não humanos não têm esse reconhecimento legal de seus direitos morais devido à tradição e ao especismo, e não em função de algum atributo básico que lhes falta para serem considerados membros da comunidade moral. A característica básica que faz com que todos os seres humanos sejam portadores de direito, os animais não humanos também possuem – a sensibilidade.

Além disso, a vida, a liberdade e a integridade física e psíquica não são apenas atributos a que o animal tem interesse, mas são atributos *do interesse do animal*, ou seja, mesmo que ele não se dê conta disso, a perda de cada um deles acarreta-lhes um dano irreparável. Para os seres sencientes, a morte é um dano irreparável, pois significa a aniquilação de sua consciência e a cessação de todas as sensações e experiências que lhe produzem bem-estar.

A perda da liberdade é um dano irreparável porque a liberdade é condição para viver de forma autônoma – logo, condição para preservar a própria vida. Sem liberdade, o ser senciente está vulnerável, pois está limitado na sua capacidade de buscar sua sobrevivência e proteger-se daquilo que ameaça sua vida. Torna-se dependente de outros indivíduos para manter-se vivo e incapaz de buscar o que lhe proporciona bem-estar. A violação da integridade física ou psíquica é um dano irreparável porque representa, além do risco de perder a vida, um sofrimento inestimável.

O tema já alcançou debates intelectuais veementes ao redor do mundo, principalmente nos países europeus e nos Estados Unidos. Os códigos Civis da Áustria, Alemanha e Suíça foram alterados para estabelecer uma nova categorização dos personagens que atuam no cenário jurídico.

É enfático a importância da proteção ao meio ambiente para a própria sobrevivência da humanidade, e verifica-se também, que o ordenamento jurídico – competente para tutelar o interesse público – há que dar resposta coerente e eficaz para essa nova necessidade social.

#### **4.3.6 A tradição civilista: animais não humanos como coisas**

Se quisermos comparar o valor de uma vida com outra teremos que começar por discutir o valor da vida em geral (DIAS,2006, p. 121)

Como o sistema jurídico pátrio lida com as questões relacionadas ao reconhecimento de direitos para os animais?

Os que desdenham em reconhecer os animais como sujeitos de direito, é a estreita opinião de que os direitos só podem ser aplicados à pessoas. E, portanto, só as pessoas físicas ou jurídicas podem ser sujeitos de direitos.

Embora não tenham capacidade de comparecer em Juízo para pleiteá-los, o Poder Público e a coletividade receberam a incumbência constitucional de sua proteção. O Ministério Público recebeu a competência legal expressa para representá-los em Juízo, quando as leis que os protegem forem violadas. Daí poder-se concluir com clareza que os animais não humanos são sujeitos de direitos, embora esses tenham que ser pleiteados por representatividade, da mesma forma que ocorre com os seres relativamente incapazes ou os incapazes, que, entretanto, são reconhecidos como pessoas (DIAS, 2006, p. 120).

Na esteira da clássica visão do Direito, o Código Civil brasileiro enxerga os animais não humanos como coisa, bem móvel, semovente. O artigo 82, da Lei Civil, diz serem ‘móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da destinação econômico-social’ (BRASIL, Lei nº 10.406, 2002).

Nessa ordem legal estabelecida, os animais são tidos como meros objetos, passíveis de apropriação e comércio pelos seres humanos, tendo importância quando possuírem valor econômico. Dessa maneira, sua regulação jurídica é indireta, sempre em benefício do homem, seu proprietário. Contudo, a nova ordem social estabelecida no Brasil e no mundo, embasada pelo avanço das ciências biológicas, tenciona a um novo olhar para a atual situação dos animais não humanos. O

ordenamento jurídico passa a ser questionado de forma contundente sobre a posição desses seres como simples objetos do direito, como meras coisas a serviço e deleite do ser humano (FERREIRA, 2011).

Ao opinar sobre o assunto, Dias (2006, p.120) afirma que:

(...) a legislação brasileira classifica os animais silvestres como bem de uso comum do povo, ou seja, um bem difuso indivisível e indisponível, já os domésticos são considerados pelo Código Civil como semoventes passíveis de direitos reais. A natureza jurídica dos mesmos em nossa legislação constitui um grande obstáculo para um raciocínio diferente daquele que está arraigado na consciência popular, ou seja, o animal é um bem, seja da coletividade, seja propriedade particular.

Neste sentido, em face do ordenamento jurídico brasileiro conceber o animal não humano como coisa, objeto, sua proteção, de um modo geral, fica restrita às questões de ordem econômica, quando propriedade do homem. Nesse norte, apesar de a Constituição Federal conter a proteção ao meio ambiente e aos animais não humanos, no que diz respeito a esse último, poderia ter avançado um pouco mais, alterando seu *status* jurídico de mero objeto, reconhecendo-o de acordo com suas especialidades.

É transpor controvérsias terminológicas, pois se aprofundarmos nossa reflexão sobre os chamados direitos de personalidade acabaremos por constatar que a vida não é atributo apenas do homem, e sim um bem genérico, inato, imanente a tudo que vive. Se confrontarmos os direitos de uma pessoa humana com os direitos do animal como indivíduo ou espécie, constatamos que ambos têm direito à defesa de seus direitos essenciais, tais como à vida, ao livre desenvolvimento de sua espécie, da integridade de seu organismo e de seu corpo, bem como o direito ao não sofrimento. Sob o ponto de vista ético e científico fácil justificar a personalidade do animal (DIAS, 2006, p.120-121).

O direito brasileiro reluta em adotar uma postura de vanguarda, tendendo a permanecer na visão arcaica e tradicional, de os animais não humanos como meros objetos, descartando por completo as descobertas científicas.

Ressalta-se que existe um Projeto de lei em tramitação no Senado Federal que inclui no Código Civil parágrafo estabelecendo que os

animais não serão considerados coisas. No Projeto de Lei 351/15, do Senado, os animais passam a constar no Código Civil, salvo outras leis especiais, como bens. No direito, a diferença é que coisa só tem valor econômico, já os bens podem ter valores imateriais, como a vida e a liberdade.

#### **4.3.7 Tutela jurídica dos animais no direito comparado**

A relevância do tema na atualidade, é inegavelmente merecedor das mais profundas reflexões, num mundo em que a humanidade cada vez mais se conscientiza da necessidade de inibir as ações predatórias sobre os demais elementos da natureza. Decisões emblemáticas na jurisprudência brasileira demonstram que a constitucionalização dos direitos dos animais pós-humaniza o processo interpretativo, apresentando uma nova luz, ao compreender que a ideia de todos é a aglutinação dos seres vivos indistintamente, nas presentes e futuras gerações de vida no planeta.

Segundo Souza (2012, p.21-54) os animais não tem podido ser coautores da sustentabilidade ético-ecológica do planeta, ou seja, “outros”. Máquinas vivas, alvos fáceis da vontade de destruição racional, objetos de exploração de todos os tipos, de tortura, de decoração e uso, sem falar em alimento sempre à mão, os animais experimentaram desde sempre todo tipo concebível de violência humana.

Há que se dizer, segundo Toledo (2012, p. 213), que segundo uma corrente de opinião, marcadamente antropocêntrica, os bens jurídicos tutelados no delito de maus-tratos seriam a moral e os bons costumes que obrigaria a penalizar os maus-tratos a animais, na medida em que sujeito ativo poderia converter-se, no futuro, em um uma pessoa violenta também para com as pessoas, o que acusaria um risco para a convivência humana pacífica. Assim, deveria se sustentar que com a penalização de ataques a animais domésticos não se objetiva sua tutela direta, mas sim da própria sociedade, verdadeira titular do bem jurídico coletivo assim configurado.

Essa visão preponderantemente reducionista, em alguns países europeus não mais é aceitável. Alemanha, Equador, França, Portugal, tornaram-se pioneiros na alteração da natureza jurídica dos animais não humanos, fazendo constar expressamente que os animais não são coisas

ou objetos, ou seja, ainda que não sejam reconhecidos como pessoas naturais, não são objetos ou coisas.

Na Alemanha, a proteção aos animais ganhou relevo mais acentuado após a reforma recente do Código Civil Alemão em 1990, o Bürgerliches Gesetzbuch (BGB), incluindo uma letra “A” ao §90, da Seção 2 (Coisas e Animais), do Livro 1 (Parte Geral), dispondo que os animais não são “coisas” mas uma terceira classe distinta, regida por leis próprias e submetidos a normas distintas dos bens móveis e imóveis. (MIGLIORE, 2010, p.112).

Agora o Código Civil Alemão em seu §90<sup>a</sup>, assim prevê os animais:

Animais não são objetos. Eles são protegidos por leis especiais. Eles são tutelados pelas normas aplicadas às coisas, com as modificações necessárias, salvo indicação em contrário.

(no original: Tiere sind keine Sachen. Sie werden durch besondere Gesetze geschützt. Auf sie sind die für Sachen geltenden Vorschriften entsprechend anzuwenden, soweit nicht etwas anderes bestimmt ist) (p. 23).

A Alemanha (em alemão Deutschland), oficialmente República Federal da Alemanha, é vanguardista, mas não a primeira (Áustria), em transformar seu Código Civil oriundo do século XIX, onde estabeleceu uma nova categorização dos personagens da cena jurídica (pessoas e coisas) de que os animais não são “coisas”, sendo protegidos por leis especiais e aplicando-se as regras próprias dos seres sencientes.

A Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, em seu Artigo 20-A, versa sobre a “Proteção dos recursos naturais vitais e dos animais”, dispondo de maneira similar à Carta Magna brasileira: *Tendo em conta também a sua responsabilidade frente às gerações futuras, o Estado protege os recursos naturais vitais e os animais, dentro do âmbito da ordem constitucional, através da legislação e de acordo com a lei e o direito, por meio dos poderes executivo e judiciário.*

É também na Alemanha que foi redigida em 1989 (apud FELIPE, 2014, p. 315-317), pelo Partido Verde da Alemanha, a Proclamação dos Direitos dos Animais<sup>69</sup>, que merece ser transcrita em sua totalidade:

Artigo 1º O mais elementar princípio de justiça exige que semelhantes sejam tratados igualmente e desiguais sejam tratados de forma desigual. Todas as criaturas vivas devem ser tratadas de forma igual, em respeito aos aspectos em que são iguais; Artigo 2º Considerando que os animais, exatamente como os homens, esforçam-se por proteger suas vidas e as de suas espécies, e que demonstram interesse em viver, eles também têm direito à vida. Isto posto, não podem ser classificados como objetos ou semoventes, juridicamente; Artigo 3º Considerando que os animais são iguais aos homens em sua capacidade de sofrer, sentir dor, interesse e gratificação, estas capacidades precisam ser respeitadas; Artigo 4º Considerando que os animais são capazes de experimentar a ansiedade e o sofrimento, eles não devem ser maltratados ou amedrontados. O direito à proteção dos homens é um direito fundamental dos animais; Artigo 5º As diferenças existentes entre homens e animais, relativamente à inteligência e capacidade de falar, não justificam a desconsideração à grande similaridade de suas funções vitais básicas; Artigo 6º A classificação dos animais em animais de estimação, de caça e de trabalho, de acordo com os interesses e preferências humanas, gerando diferentes categorias de direito, precisa ser eliminada, sob pena de infringir os princípios de justiça estabelecidos no Artigo 2º; Artigo 7º As espécies animais resultantes da evolução têm o direito de existir como tal, isto é, não podem ser exterminadas ou manipuladas geneticamente; Artigo 8º Toda espécie animal que vive em estado selvagem tem o direito de viver em espaço apropriado. Os animais só podem ser mortos em

---

<sup>69</sup> Anexo II de Felipe, S.T. (2007). *Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC.



legítima defesa, e, em nenhuma circunstância, por esporte ou exploração comercial; Artigo 9º Os animais que vivem em estado selvagem devem ser rigorosamente protegidos contra a interferência da sociedade e da civilização humana; Artigo 10º A custódia deve se restringir ao máximo, já que não oferece aos animais a possibilidade de viver em um ambiente adequado às suas espécies e está ligada à crueldade; Artigo 11º A produção e venda de animais e seus produtos para satisfação de aparentes necessidades humanas, como companhia, prestígio, luxo, precisam ser interrompidas; Artigo 12º Todo animal tem o direito de agir segundo o padrão de conduta de sua espécie e seu próprio ritmo de vida. Sem ambiente precisa ser adaptado de tal maneira que ele possa satisfazer suas necessidades de alimentação, movimentação, motivação e vida social; Artigo 13º Os animais não devem ser mortos para consumo. Sua criação, acomodação, alimentação e demais cuidados não devem submetê-los ao stress, sofrimento ou injúria. O transporte não deve lhes causar nenhum sofrimento ou ansiedade; Artigo 14º A experimentação animal é a extrema expressão da violência contra os animais e uma parte da ciência que se baseia em um modelo de violência, que infringe os direitos tanto dos homens quanto dos animais; Artigo 15º A exibição de animais para divertimento ou fins pseudo-instrutivos não é compatível com a dignidade do animal como ser vivo sensível. Devem ser proibidas, por constituírem uma exaltação da violência, as lutas entre animais ou entre homens e animais; Artigo 16º A concretização dos direitos fundamentais dos animais deve ser considerada um objetivo nacional, nas constituições das nações. É um dever dos governos promover o cumprimento desses direitos em nível nacional e internacional; Artigo 17º Para o fim de promover e fiscalizar o cumprimento dos direitos fundamentais dos animais, deverão ser designadas pessoas a quem serão conferidos os competentes mandatos e poderes legais para tal. Às entidades de proteção

aos animais e à natureza deverão ser delegados poderes para instaurar processos legais em defesa dos animais.

Passamos agora para o Equador. Cristiano de Souza Lima Pacheco (2012), em artigo intitulado *A Constituição do Equador e o Direito dos Animais em um mundo em transformação* afirma que o texto constitucional equatoriano é paradigmático no âmbito da legislação ambiental mundial. Lembra, inclusive, que *los derechos de la naturaleza* nasceram justamente no Equador, nação que abriga as Ilhas Galápagos, internacionalmente conhecida como o Santuário de Darwin, laboratório de sua notável, contemporânea e até hoje pulsante Teoria da Evolução das Espécies.

Passando ao dispositivo que trata da natureza:

Art. 71. 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.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidade podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema<sup>70</sup> (p. 35).

Além da inovação constitucional para um país da América do Sul, fica bastante evidenciado a superação da visão antropocêntrica

---

<sup>70</sup> Natureza ou Pacha Mama, onde é reproduzida e de vida, tem o direito ao respeito integrante sua existência e manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Qualquer pessoa, a comunidade, vila ou nacionalidade pode exigir do poder público para fazer valer os direitos da natureza. O Estado vai encorajar as pessoas singulares e coletivas e coletivos para proteger a natureza, e promover o respeito a todos os elementos que compõem um ecossistema.

que até então considerava a natureza coisa ou recurso natural e agora, pela visão do texto constitucional equatoriano, passa a ser vista e conceituada como Pacha Mama (Mãe Terra), reconhecendo a natureza como sujeito de direitos onde a mesma possui, conforme o texto legal, o direito a que se respeite integralmente sua existência e manutenção.

Segundo Pacheco (2012, p. 349-340) a constituição em comento aprofunda e avança, incluindo também como sujeitos de direitos os ciclos vitais (ou ecossistemas). Tal feita insinua e obriga, com hierarquia constitucional, a adoção de uma visão mais ampla, que sugere também a inclusão da proteção em favor dos demais seres vivos, expresso pelo termo “*respeto a todos los elementos que forman un ecosistema*”, disposto no art.71.

Célia Regina Ferrari Faganello Noirtin (2010, p.141), em artigo intitulado *Animais não humanos: sujeitos de direitos despersonificados*, afirma que o Código Civil Francês foi concebido à luz do direito Romano. O artigo 528 do Código, elaborado em 1804 durante o governo de Napoleão Bonaparte, cataloga animais como propriedade material, ou seja, como coisas, e a representação perante os tribunais era mínima.

Até então, a maioria dos juristas franceses sustentavam que era necessário criar um regime jurídico especial para os animais, que não seja nem o referente a bens nem o referente à pessoa humana, mas sim, ligado às suas particularidades. Noirtin (2010) afirma:

De qualquer forma, para o Código Civil Francês, concebido à luz do Direito Romano, tal qual o Código Civil Brasileiro, os animais são considerados “coisas”, não sendo titulares de direitos nem de obrigações. Neste diploma legal as infrações contra os animais pertencem à mesma categoria que as infrações contra os bens (p. 142).

Pois bem. Disciplinadas no Livro V, intitulado “Outros Crimes e Delitos”, Título II, denominado “Outras Disposições”, Capítulo Único, as “sevícias graves ou atos de crueldade contra os animais”, foi criada uma nova categoria para as infrações cometidas contra os animais no Código Penal Francês. Desdobra-se daí, que a tutela recai sobre todos os animais, inclusive sobre os destinados a consumo humano. O legislador colocou deliberadamente a maior parte das infrações contra os animais fora da categoria das infrações contra os bens, marcando uma ruptura

manifesta com a teoria do animal-coisa (MARGUÉNAUD apud NOIRTIN, 2010, p.143).

Porém um grupo de intelectuais franceses exigiram modificação no estatuto legal dos animais. Alguns dos signatários do texto são grandes personalidades do mundo acadêmico, como o astrofísico Hubert Reeves, autor de numerosos trabalhos científicos destinados à formação de leitores, a filósofa Elizabeth de Fontenay e o neuropsiquiatra Boris Syrulnik. Estão listados também o sociólogo Edgar Morín, a Doutora em Direito Marie Hermitte, o historiador Jacques Julliard. O documento foi publicado pela Fundação "30 Milhões de Amigos", que começou em 2012 uma campanha para garantir que os animais não sejam mais considerados objetos inanimados, como mesas ou cadeiras, no direito civil francês (AVANCINI, 2015).

Em 2015 a França finalmente alterou o Código Civil (1804), e fez alteração mais incisiva. Isso porque a legislação francesa, diferente dos demais países elencados, introduziu uma proteção afirmativa, fazendo constar que os animais são seres vivos dotados de sensibilidade. (Art. 515-14. *Du Code civil – Les animaux sont des êtres vivants doués de sensibilité.*). Trata-se de (relativo) avanço para superar o antropocentrismo estrito.

Segundo Avancini (2015), os animais não são mais definidos por valor de mercado ou de patrimônio, mas sim pelo seu valor intrínseco como sujeito de direito. Segundo a ONG idealizadora do projeto, esta virada histórica coloca um fim a mais de 200 anos de uma visão arcaica do Código Civil francês em relação aos animais. Finalmente os parlamentares levaram em conta a ética de uma sociedade do século 21.

O conceito clássico de sujeito de direito, no direito francês, não pode mais ser aplicado aos tempos atuais, pois cedeu lugar aos interesses metaindividuais, sofrendo mudanças a fim de reconhecer direitos a entes despersonalizados (NOIRTIN, 2010, p. 147).

Em recentíssima alteração no Código Civil Português um novo estatuto jurídico dos animais foi aprovado (Lei n. 8/2017) de 03/03/2017 (entrará em vigor em 1/05/2017), a saber:

A Assembleia da República estabelece um estatuto jurídico dos animais, alterando o Código Civil, aprovado pelo Decreto-Lei n. 47 344, de 25 de novembro de 1966, o Código de Processo Civil, aprovado pela Lei n. 41/2013, de 26 de

junho, e o Código Penal, aprovado pelo Decreto-Lei n. 400/82, de 23 de setembro.

Artigo 201.º -B Animais Os animais são seres vivos dotados de sensibilidade e objeto de proteção jurídica em virtude da sua natureza.

Artigo 1323.º [...] 1 — Aquele que encontrar animal ou coisa móvel perdida e souber a quem pertence deve restituir o animal ou a coisa a seu dono ou avisá -lo do achado. 2 — Se não souber a quem pertence o animal ou coisa móvel, aquele que os encontrar deve anunciar o achado pelo modo mais conveniente, atendendo ao seu valor e às possibilidades locais, e avisar as autoridades, observando os usos da terra, sempre que os haja. 3 — Para efeitos do disposto no número anterior, deve o achador de animal, quando possível, recorrer aos meios de identificação acessíveis através de médico veterinário. 4 — Anunciado o achado, o achador faz seu o animal ou a coisa perdida, se não for reclamada pelo dono dentro do prazo de um ano, a contar do anúncio ou aviso. 5 — Restituído o animal ou a coisa, o achador tem direito à indenização do prejuízo havido e das despesas realizadas. 6 — O achador goza do direito de retenção e não responde, no caso de perda ou deterioração do animal ou da coisa, senão havendo da sua parte dolo ou culpa grave. 7 — O achador de animal pode retê-lo em caso de fundado receio de que o animal achado seja vítima de maus-tratos por parte do seu proprietário.

Artigo 1305.º -A Propriedade de animais 1 — O proprietário de um animal deve assegurar o seu bem -estar e respeitar as características de cada espécie e observar, no exercício dos seus direitos, as disposições especiais relativas à criação, reprodução, detenção e proteção dos animais e à salvaguarda de espécies em risco, sempre que exigíveis. 2 — Para efeitos do disposto no número anterior, o dever de assegurar o bem-estar inclui, nomeadamente: a) A garantia de acesso a água e alimentação de acordo com as necessidades da espécie em questão; b) A garantia de acesso a

cuidados médico -veterinários sempre que justificado, incluindo as medidas profiláticas, de identificação e de vacinação previstas na lei. 3 — O direito de propriedade de um animal não abrange a possibilidade de, sem motivo legítimo, infligir dor, sofrimento ou quaisquer outros maus-tratos que resultem em sofrimento injustificado, abandono ou morte. Artigo 1793.º -A Animais de companhia Os animais de companhia são confiados a um ou a ambos os cônjuges, considerando, nomeadamente, os interesses de cada um dos cônjuges e dos filhos do casal e também o bem -estar do animal.

Veja-se que com a alteração há novas obrigações para os proprietários e, se encontrar um animal na rua, perdido ou ferido, tem obrigações para com ele também. Os animais de estimação passam agora a ser “seres sencientes” (SARMENTO, 2017).

Gordilho (2008, p. 142), comenta que em nosso ordenamento jurídico o “especismo seletista” faz com que os animais estejam submetidos à regimes jurídicos distintos que lhes asseguram direitos fundamentais diferenciados. Os animais domésticos e domesticados, assim como os silvestres exóticos, os nativos provenientes de criadouros autorizados ou da caça e pesca autorizadas, paradoxalmente, são titulares do direito à integridade física, mas destituídos dos direitos à vida e à liberdade. Na outra ponta, os animais silvestres nativos, todavia, ao menos virtualmente, gozam de melhor sorte, já que lhes são outorgados além do direito à integridade física, o direito à vida e à liberdade, embora seja apenas simbólica, pois o Estado brasileiro não tem demonstrado vontade política em combater com eficácia o tráfico nacional e internacional de animais silvestres.

No Brasil, ainda permanece enraizada a velha ideia de que os interesses dos homens devem prevalecer sobre o dos animais por serem estes seres inferiores. Segundo Levai (2011,p. 32) o antropocentrismo é:

(...) a corrente de pensamento que faz do homem o centro do mundo, como pretensão gestor e usufrutuário do Planeta, perdura há mais de 2.000 anos na cultura ocidental e desencadeou, ao longo da história, a contínua degradação do ambiente e a incondicionada exploração dos animais. Em nome

da recreação humana ou de qualquer outro hábito cultural, os animais passaram a sofrer violência institucionalizada, sendo-lhes impingidos dor e sofrimento. Não obstante tudo isso, os animais têm direito.

É possível sustentar, segundo Brandão (apud BRASIL-CÂMARA FEDERAL, 2012, p.11.721) que *a tradição jurídica, envolvendo a história do Brasil, legou um pensamento colonialista, escravocrata, por vezes desgarrado da ética e da moral, no qual a máxima maquiavélica aplicava-se: de “os meios justificam os fins.*

Como os direitos dos animais têm na Constituição Federal seu pilar garantidor e, por isso, não de valer, sobeja e eficazmente, posto não se tratarem tais regras de letras mortas.

Por tudo isso e, fundamentalmente, pela evolução legislativa de outros países, que no Congresso Nacional tramitam várias iniciativas legislativas com o intuito de alterar o status de “coisas” dada aos animais não humanos.

Acessando a página da Câmara dos Deputados na rede mundial de computadores, (Projetos de Lei e Outras Proposições), destacamos os seguintes projetos de Lei.

O primeiro, de 2012, é o Projeto de Lei (PL) n. 3.676 de iniciativa do Deputado Federal Eliseu Padilha, representante do Estado do Rio Grande do Sul que propõe instituir o Estatuto dos Animais. Em sua justificativa para aprovação do PL, afirma:

O Projeto que ora apresento não se trata de um anseio aleatório dos protetores sonhadores, nem tampouco traduz um conflito entre humanos e animais. Trata-se apenas de um reflexo dos anseios maiores de toda a sociedade brasileira que almeja banir o comportamento violento e cruel praticado contra animais. “Assim como no passado se romperam tantas ignomínias, como os grilhões da escravidão e as restrições aos direitos das mulheres e à liberdade, chega-se a um novo tempo, da redenção dos animais como sujeitos de muitos direitos repercutindo como corolário da própria dignidade humana. (ACKEL FILHO, Diomar, “Direito dos Animais”, Themis, 2001). No Brasil, ainda permanece enraizada a velha ideia de que os interesses dos homens devem

prevalecer sobre o dos animais por serem estes seres inferiores.

Os animais são os únicos seres realmente inocentes que são condenados à prisão perpétua, sessões de tortura e a pena de morte.

Pelo respeito a tudo o que vive e sente, é imperioso dispor sobre os direitos dos animais e as formas de combater os maus-tratos. Esse é o comportamento que a sociedade espera de nós, legisladores. Só assim conseguiremos fortalecer os laços de amor, fraternidade e generosidade em nossa sociedade.

O Projeto de Lei institui o Estatuto dos Animais, destinado a garantir a vida e o combate aos maus-tratos e as demais formas de violência contra animais (art. 1º), é apresentado com seis títulos e revoga os artigos 29 e 32 da Lei 9605/98 e o Decreto-lei nº3688/41.

Em seu parágrafo único são considerados animais todo ser vivo irracional, dotado de sensibilidade e movimento. Há que se destacar, ainda, os artigos referentes aos direitos fundamentais dos animais não humanos:

Art. 2º. Os animais são seres sencientes, sujeitos de direitos naturais e nascem iguais perante a vida.

Art. 3º. É dever do Estado e da sociedade o combate aos maus-tratos.

Art. 4º. O valor de cada ser deve ser reconhecido pelo Estado como reflexo da ética, do respeito e da moral universal, da responsabilidade, do comprometimento e da valorização da dignidade e diversidade da vida, contribuindo para livrá-los de ações violentas e cruéis.

Art. 5º. Todo animal tem o direito de ter a sua existência respeitada.

Art. 6º. Todo animal deve receber tratamento digno e essencial à sadia qualidade de vida.

Art.7º. Todo animal tem direito a um abrigo capaz de protegê-lo da chuva, do frio e do sol.

Art. 8º. Todo animal têm direito a receber cuidados veterinários em caso de doença ou ferimento.



Art. 9º. Todo o animal de trabalho tem direito a um limite razoável de tempo e intensidade de trabalho, a uma alimentação reparadora e ao repouso.

Art. 10. A posse responsável implica em respeitar as necessidades essenciais para a sobrevivência digna do animal.

Em síntese, o Projeto de Lei, é um enorme avanço na categorização jurídica para os animais não humanos, pois reconhece sua condição pelo “valor em si”, independentemente de sua importância ecológica ou das suscetibilidades humanas. Deixa de ser “coisa” e passa a uma nova concepção ética, ao admitir que os animais não humanos são dotados de sensibilidade e movimento (§ 1 do art. 1º). A suscetibilidade ao sofrimento, nessa ótica, é o elemento suficiente para que sejam reconhecidos o seu valor intrínseco e a importância dos seus interesses.

O Projeto de Lei também impõe ao Poder Público políticas de conscientização da posse responsável e da adoção dos animais não humanos (art.18). Além disso, pela proposta a educação ambiental nas escolas públicas visará o respeito à vida e ao combate aos maus tratos (art. 19) e, aos Centros de Zoonoses, a finalidade preventiva de atuar em campanhas educativas, alertando para a procriação descontrolada de animais, desestimulando a comercialização de filhotes e incentivando a adoção de animais abandonados.

Outra frente do Projeto de Lei é que fica expressamente proibido o extermínio de animais urbanos excedentes ou abandonados como controle populacional ou de zoonoses (art.22, §2).

O combate aos maus-tratos está no art. 32 e, em seu § 1º afirma que as condutas expressas que caracterizam os maus-tratos, não excluem outras decorrentes da ação ou omissão, dolosa ou culposa, despiedosa, nociva, prejudicial, que exponha a perigo ou cause dano à saúde ou ao bem-estar físico e psíquico do animal, ou que implique, de qualquer modo, no seu molestamento.

O segundo é o PL é de nº. 6799/2013, de autoria do Deputado do PSD/SP, Ricardo Izar, que acrescenta parágrafo único ao artigo 82 do Código Civil para dispor sobre a natureza jurídica dos animais domésticos e silvestres, a saber:

Art. 1º - Esta Lei estabelece regime jurídico especial para os animais domésticos e silvestres.

Art. 2º - Constituem objetivos fundamentais desta Lei: I. Afirmação dos direitos dos animais e sua respectiva proteção; II. Construção de uma sociedade mais consciente e solidária; III. Reconhecimento de que os animais possuem personalidade própria oriunda de sua natureza biológica e emocional, sendo seres sensíveis e capazes de sofrimento.

Art. 3º - Os animais domésticos e silvestres possuem natureza jurídica *sui generis*, sendo sujeitos de direitos despersonalizados, dos quais podem gozar e obter a tutela jurisdicional em caso de violação, sendo vedado o seu tratamento como coisa.

Art. 4º - O artigo 82 do Código Civil passa a vigorar com a seguinte redação: Art.82. Parágrafo único. O disposto no caput não se aplica aos animais domésticos e silvestres.

E, por fim, terceiro, é o Projeto de Lei nº 351/2015, do Senador Antônio Anastasia em tramitação no Senado Federal que objetiva incluir no Código Civil parágrafo estabelecendo que os animais não serão considerados coisas.

No Projeto de Lei 351/15, do Senado, os animais passam a constar no Código Civil, salvo outras leis especiais, como bens. No direito, a diferença é que coisa só tem valor econômico, já os bens podem ter valores imateriais, como a vida e a liberdade.

Diante dessa expectativa para minar a muralha jurídica especista, passaremos no próximo ponto, a discutir dois casos brilhantes para desconsiderar que os interesses dos humanos são superiores ou mais importantes que os dos animais não humanos, a saber: o habeas das chimpanzés Suíça (falecida em cativeiro) e Cecília (2015).

#### **4.3.8 Capacidade processual dos animais não humanos e os instrumentos processuais**

Levai (2009) afirma que o direito positivo integra um sistema de normas de conduta que visa o equilíbrio social, enquanto que

a justiça possui a finalidade de corrigir um desequilíbrio. Neste sentido, o alcance da Justiça ultrapassa, e muito, o direito positivo (dogmático) e à própria moral (subjéitiva e transitória), porque se coaduna aos imperativos éticos inseridos não apenas no terreno jurídico, mas no meio social e no campo metafísico.

As dificuldades na proteção aos animais não humanos parecem intermináveis. Além de serem considerados objetos do direito, suas poucas garantias legais padecem de efetividade judicial, justamente pela dificuldade de acesso à Justiça. Nessa ordem, a regra é a impossibilidade jurídica de o animal não humano ingressar como autor em uma demanda judicial a fim de pleitear direitos reconhecidos legalmente.

Ferreira (2014, p. 129) salienta que existem no Direito Processual Civil muitos instrumentos processuais que são hábeis à defesa dos interesses dos animais não humanos nos quais são manipulados pelo Ministério Público, associações e interessados.

O animal como sujeito de direitos já é concebido por grande parte de doutrinadores jurídicos de todo mundo. Um dos argumentos mais comuns para a defesa desta concepção é o de que, assim como as pessoas jurídicas ou morais possuem direitos de personalidade reconhecidos desde o momento em que registram seus atos constitutivos em órgãos competentes, e podem comparecer em Juízo para pleitear esses direitos, também os animais tornam-se sujeitos de direitos subjétivos por força das leis que o protegem. (DIAS, 2006, p. 120).

O ordenamento jurídico brasileiro atribui capacidade processual para diversos seres destituídos de autonomia prática, como por exemplo, fetos, embriões e seres humanos com incapacidade mental absoluta. O direito, por meio de uma ficção legal, denominada de ficção da potencialidade, atribui autonomia a esses seres, contudo, a nega para os animais não humanos, em total descompasso de ideias e fundamentos éticos e jurídicos (WISE, 2002, apud FELIPE, 2008, p.79).

Gordilho (2008) deixa claro que:

A ideia de o animal não humano ter legitimidade para propor ações não é estranha ao direito, inclusive, segue fundamento semelhante ao que ocorre com os incapazes, as pessoas jurídicas, a herança e o condomínio, bastando para tanto, ter a representação de um ser humano. Logo, a falta de

legitimidade para os animais figurarem no polo ativo de uma demanda judicial decorre apenas da carência legal, de lei a estabelecê-la (p. 163).

Atualmente em diferentes Tribunais a jurisprudência tem permitido um olhar plural, cruzando diferentes pontos de vista, usando, inclusive, a senciência como parâmetro para a defesa de uma nova concepção jurídica dos animais não humanos, fazendo-se correlação entre seres sensíveis a dor e a necessidade de proteção jurídica que atenda seus interesses de forma adequada.

O instituto do Habeas Corpus é a primeira garantia de direitos fundamentais, concedido, pela primeira vez, em 1215, pelo monarca inglês João Sem Terra, sendo que, somente em 1679, foi formalizado pelo *Habeas Corpus Act*. No Brasil, um Alvará emitido por Dom Pedro I, em 23 de maio de 1821, já assegurava a liberdade de locomoção. Contudo, a denominação Habeas Corpus só foi utilizada pelo Código Criminal de 1830. Em 1891, no entanto, o Habeas Corpus foi alçado à categoria de garantia constitucional e, a partir de então, foi mantido pelas demais Constituições (GORDILHO et. all. , 2006, p.264).

Insta esclarecer que o habeas corpus é, segundo o artigo 5º, LXVIII da Constituição Federal, a medida judicial própria a ser tomada qual “alguém” vier a sofrer ou se achar ameaçado de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção por ilegalidade ou abuso de poder (FERREIRA, 2014, p.130).

No ano de 2005, na Cidade de Salvador/BA, em litisconsórcio ativo (Heron José de Santana, Luciano Rocha Santana, Antônio Ferreira Leal Filho, Associação Brasileira Terra Verde Viva, Associação Bicho Feliz, Associação Brasileira de Defesa dos Animais, Georgecohama d. A. Archanjo, Samuel Santana Vida, José Amando Sales Mascarenhas Júnior, Tagore Trajano de Almeida Silva, Thiago Pires Oliveira; Ana Paula Dias Carvalhal Britto, Ana Thaís Kerner Dummond, Fernanda Sena Chagas de Oliveira, Arivaldo Santos de Souza, Sara Rios Barbosa e Otto Silveira de Jesus) impetraram um Habeas Corpus em favor de de “Suíça”, chimpanzé (nome científico: *Pan troglodytes*) que se encontrava aprisionada no Parque Zoológico Getúlio Vargas (Jardim Zoológico).

O habeas corpus protocolizada sob o nº 833085-3/2005 e admitida pelo Juiz da 9ª Vara Criminal do Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, Dr. Edmundo Lúcio da Cruz, teve como referência o Inquérito Civil de nº 08/2005, instaurado pela 2ª Promotoria de Justiça do Meio

Ambiente, onde a paciente, integrante da espécie chimpanzé (*Ordem: Primates; Sub-ordem: Antropoidea; Super-família: Hominoidea; Família: Hominidae, sub-família: Gorillinae, Espécie: Homo Troglodytes*) que se encontra aprisionada no Jardim Zoológico de Salvador, numa jaula com área total de 77,56 m<sup>2</sup> e altura de 4,0 metros no solário, e área de confinamento de 2,75 metros de altura, privada, portanto, de seu direito de locomoção.

Os impetrantes alegaram que a medida se justificaria pelos seguintes motivos:

Inicialmente, é importante ressaltar que os chimpanzés, assim como os humanos, são animais altamente emotivos e quando aprisionados passam a viver em constante situação de estresse, que geralmente os levam a disfunções do instinto sexual, automutilações e a viver em um mundo imaginário, semelhante a um autista.

Para Dra. Clea Lúcia Magalhães, médica veterinária, residente no santuário de Grandes Primatas do GAP, em Sorocaba-SP : Eles são animais sociais e geneticamente programados para a vida em grupo. Necessitam de haverem contato com outros de sua espécie para desenvolverem seus instintos e seus potenciais hereditários, pois na natureza, convivem em grupos, que podem variar até mais de 100, possuindo relações bastante intensas e altamente emocionais. Comunicam-se, constantemente entre si, através de vocalizações, posturas corporais, expressões faciais e contato físico. Demonstram intenso interesse e curiosidade em relação uns aos outros, estando permanentemente atentos a quem está fazendo o quê, onde e com quem. A companhia dos outros chimpanzés parece constituir um elemento essencial para o sentimento de segurança individual, para a consolidação de relações, especialmente as de cunho afetivo através do contato corporal.

Segundo Pedro Ynterian, microbiologista e empresário brasileiro, representante do Projeto Grandes Primatas (GAP) no Brasil e fundador do Santuário de Grandes Primatas: Para nós, que conhecemos profundamente o quanto sofre um chimpanzé para viver em um lugar onde é

observado, humilhado, controlado em seu horário, ao ir e vir, onde nem sequer tem um cobertor para as noites frias, temos que concluir que chimpanzés e, em geral, qualquer Grande Primata, não poderiam viver em zoológicos (p. 3).

O Habeas Corpus foi extinto sem julgamento do mérito (paciente foi a óbito no interior do Jardim Zoológico de Salvador em 27/09/2005), mas o Juiz de Direito Edmundo Lúcio da Cruz (2006), manifestou-se de forma magistral para o ineditismo processual:

Com 24 anos de magistratura, atuando sempre em Varas Criminais, é este o primeiro caso que me veio às mãos, em que paciente de Habeas Corpus é um animal, precisamente uma chimpanzé. Entretanto, o tema merecia uma ampla discussão, eis que a matéria é muito complexa, exigindo alta indagação, que importaria em aprofundado exame dos argumentos “prós e contras”, por isso indeferi a concessão liminar “*inaudita altera pars*”(sem que seja ouvida a outra parte) do Habeas Corpus, preferindo colher informações para instruir o pedido à autoridade coatora, no caso o Sr. Thelmo Gavazza, Diretor de Biodiversidade da Secretaria de Meio Ambiente, concedendo a esta o prazo de 72 horas para fazê-lo. É certo que, com tal decisão inicial, admitindo o debate em relação ao assunto aqui tratado, contrariei alguns “juristas de plantão”, que se esqueceram de uma máxima de Direito Romano que assim preceitua: “*Interpretatio in quacumque dispositione sic facienda ut verba non sint supérflua et sine virtute operandi*” (em qualquer disposição deve-se fazer a interpretação de modo que as palavras não sejam supérfluas e sem virtude de operar), e também das sábias palavras do saudoso Prof. Vicente Ráo, ao escrever sua monumental obra – O Direito e a Vida dos Direitos: *Os juristas não devem visar aplausos demagógicos, de que não precisam. Devem, ao contrário, firmar, corajosamente, os verdadeiros princípios científicos e filosóficos do Direito, proclamá-los alto e bom som, fazê-los vingar dentro do tumulto legislativo das fases de*

*transformações ditadas pelas contingências sociais, deles extraindo as regras disciplinadoras das novas necessidades, sem sacrifício da liberdade, da dignidade, da personalidade do ser humano* (p. 283).

Veja-se que no caso concreto, possuindo a chimpanzé o direito subjetivo a não sofrer maus tratos ou crueldade por parte daqueles que detêm sua guarda, direito que, diga-se, decorre do dever de abstenção, imanado do art.225, §1º, VII da Constituição Federal, está a chimpanzé enquadrada na categoria de sujeito de direitos e, conseqüentemente, apta a defendê-lo judicialmente em uma relação processual. No *habeas corpus* ficou evidenciado a legitimidade extraordinária dos impetrantes, que agiram em benefício da chimpanzé, porém, litigando em nome próprio, hipótese em que se configura a substituição processual. (FERREIRA, 2014, p.132-133).

Em 03 de novembro de 2016, o Poder Judicial de Mendoza, Argentina (EXPTE. NRO. P-72.254/15) a Juíza María Alejandra Mauricio deu procedência ao pedido de *Habeas Corpus* da chimpanzé “Cecília” interposto pelo Dr. Pablo Buompadre em 2015, como presidente da A.F.A.D.A (Associação de Funcionários e Advogados pelos Direitos dos Animais), e representação legal do Dr. Santiago Raek.

A interposição do *Habeas Corpus* é uma decisão local com repercussão internacional, pois o pedido além de libertar a chimpanzé que se encontrava enjaulada no Zoológico de Mendoza e reconhecê-la como sujeito de direito, tinha como obrigação de fazer a imediata transferência para o Santuário dos chimpanzés na Cidade de Sorocaba no Estado de São Paulo, Brasil (Projeto dos Grandes Primatas – *The Great Ape Project*).<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> A partir de 1993, um grupo de cientistas começou a defender abertamente a extensão dos direitos humanos para os grandes primatas, dando início ao movimento denominado “Projeto Grandes Primatas” (The Great Ape Project), liderado pelos professores Peter Singer e Paola Cavalieri, e contando com o apoio de primatólogos como Jane Goodall, etólogos como Richard Dawkins e intelectuais como Edgar Morin.

Dr. Buompadre argumenta que Cecilia ilegitimamente e arbitrariamente foi privada do seu direito de liberdade de movimento e a uma vida digna por funcionários do jardim zoológico da cidade de Mendoza, Argentina. Seu estado de saúde física e mental está profundamente deteriorado e piorou dia a dia com risco evidente de morte, é o dever do Estado pedir com urgência a liberação desta pessoa não-humana, que não é uma coisa e, portanto, não pode ser sujeito ao estatuto jurídico da propriedade em que qualquer pessoa pode ter o direito de dispor dela.

Segundo o Dr. Buompadre pedindo a liberação do chimpanzé Cecilia, privado arbitrariamente e ilegalmente detido no Zoo de Mendoza, sua subsequente e imediata transferência e deslocamento final ao Santuário de chimpanzés Sorocaba localizado no Estado de São Paulo , República Federativa do Brasil ou de outro a ser estabelecido para efetuar avaliação atempada prévia, por especialistas desta espécie (p. 23).

Através de uma sentença sem precedentes, a Justiça Argentina reconheceu que Cecília, integrante da espécie chimpanzé (Ordem: Primates; Sub-ordem: Antropoidea; Super-família: Hominoidea; Família: Hominidae, sub-família: Gorillinae, Espécie: *Homo Troglodytes*) que se encontrava aprisionada no Jardim Zoológico de Mendoza (criado em 18/05/1903) , é titular de direitos fundamentais e que a ação de *habeas corpus* é um meio idôneo para devolver à liberdade corporal e ambulatória, como bem asseverou a ilustre magistrada:

Os animais devem ser munidos com os direitos fundamentais e legislação em consonância com esses direitos fundamentais que protegem a situação particular em que eles se encontram, de acordo com o grau de evolução que a ciência determinou que eles podem alcançar. Não é uma questão de conceder os mesmos direitos possuídos por seres humanos, mas sim aceitar e compreender que estes seres são seres sencientes, que são sujeitos de direitos e ajudá-los, entre



outros, o direito fundamental ao nascimento, viver, crescer e morrer no meio que lhes é próprio da sua espécie. Eles não são animais ou grandes macacos para serem exibidos como uma obra de arte criada pelo homem (p. 25).

De forma magistral, descomplicada e incisiva, a juíza María Alejandra Mauricio, na linha do pensamento de Jeremy Bentham, considerou no corpo da sentença que:

La mayoría de los animales y, concretamente, los grandes simios son también de carne hueso, nacen, sufren, beben, juegan, duermen, tienen capacidad de abstracción, quieren, son gregarios, etc. Así, la categoría de sujeto como centro de imputación de normas (o “sujeto de derecho”) no comprendería únicamente al ser humano sino también a los grandes simios –orangutanes, gorilas, bonobos y chimpancés. (...)

De este modo, en el ámbito internacional, se reconoce expresamente que los grandes simios entre otras especies tienen derecho a vivir en libertad (p. 32).

E no dispositivo da sentença declarou que a Chimpanzé Cecília é sujeito de direito, que deverá ser transferida para o Santuário de Sorocaba/SP e, surpreendentemente, no item iv, convida à reflexão sobre postulados éticos. Eis o comando legal:

I.- HACER LUGAR A LA ACCIÓN DE HABEAS CORPUS interpuesta por el Dr. Pablo Buompadre, Presidente de la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales –A.F.A.D.A., con el patrocinio letrado del Dr. Santiago Rauek.

II.- Declarar a la chimpancé Cecilia, actualmente alojada en el zoológico de la Provincia de Mendoza, sujeto de derecho no humano.

III.- Disponer el traslado del chimpancé Cecilia al Santuario de Sorocaba, ubicado en la República

del Brasil el que deberá efectuarse antes del inicio del otoño, conforme lo acordado por las partes.

IV.- Destacar la colaboración de la Magister Mariana Caram, Directora del Zoológico, Adm. de Parques y Zoológico, el Arq. Ricardo Mariotti, Administrador General, el Lic. Humberto Mingorance, Secretario de Ambiente y Ordenamiento Territorial y el Lic. Eduardo Sosa Jefe de Gabinete de Secretaría de Ambiente, para la resolución del presente caso.

V.- Solicitar a los integrantes de la Honorable Legislatura de la Provincia de Mendoza proveer a las autoridades competentes de las herramientas legales necesarias para hacer cesar la grave situación de encierro en condiciones inapropiadas de animales del zoológico tales como el elefante africano, los elefantes asiáticos, leones, tigres, osos pardos, entre otros, y de todas aquellas especies exóticas que no pertenecen al ámbito geográfico y climático de la Provincia de Mendoza.

VI.- Recordar las siguientes reflexiones: ““Podemos juzgar el corazón de una persona por la forma en que trata a los animales” (Immanuel Kant). “Hasta que no hayas amado a un animal una parte de tu alma permanecerá dormida” (Anatole France). “Cuando un hombre se apiade de todas las criaturas vivientes, sólo entonces será noble.” (Buda)

“La grandeza de una nación y su progreso moral puede ser juzgada por la forma en que sus animales son tratados.” (Gandhi) CUMPLASE. NOTIFIQUESE. REGISTRESE

Após os trâmites de admissão em território nacional, Cecília finalmente foi acolhida no Santuário de Sorocaba/SP no dia 05 de abril de 2017, onde passa por adaptação. Por derradeiro, podemos repetir o dispositivo da sentença: *Podemos julgar o caráter de uma pessoa pela forma como trata os animais* (Immanuel Kant); *A grandeza de uma*

*nação e o seu progresso moral podem ser julgados pela forma como os animais são tratados (Gandhi).*

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES**

Ao fim deste estudo e cientes da cartografia da transdisciplinaridade, verificou-se que não há purismo conceitual na epistemologia assentada no racionalismo e cientificismo, mas ousamos contraditar a epistemologia do saber ambiental e jurídico em sua gênese tradicional, aplicando ao longo do estudo novos saberes que compõem e caracterizam o pensamento complexo e que constituem a essência de uma outra maneira de estar no mundo e relacionar-se com os demais seres do planeta.

À luz de todo o corpo teórico analisado, a magnitude da crueldade no itinerário histórico por si só é motivo de perplexidade. O estudo demonstrou que a filosofia antropocêntrica, seja assentada nas posturas religiosas, seja fundada no racionalismo e cientificismo da Revolução Industrial, relegou os animais à condição subalterna de coisas.

Através deste trabalho de pesquisa, concluiu-se que é preciso elaborar um quadro de exortação antiespecista, de fundo ético-filosófico, que se debruce sobre a problemática dos animais não humanos além da compaixão, levando-os eticamente a sério. É preciso conceber a Terra como um todo, como uma rede complexa, sem a hierarquização proposta por Aristóteles e sem o mecanicismo de Descartes. Os traços históricos longamente referenciados neste trabalho, dão a exata dimensão que a construção ideológica do paradigma humanista obstaculiza o reconhecimento moral dos animais não humanos como sujeitos do direito, pois vivemos, a considerar que o ser humano é superior, especial, racional, diferenciado na criação, e por tudo isso, pode decidir a vida dos demais seres do planeta.

Constatou-se que o ponto de partida não deve ser a liberdade individual, mas sim o interesse planetário. É a partir dele que o comportamento individual se regulará. Nas diferentes correntes ambientais estudadas, podemos concluir que a efetiva liberdade de cada um, como processo final, está calcada na cooperação, na reciprocidade e no desenvolvimento da noção de responsabilidade e compromisso com

todos os seres. Nesse sentido, o outro não é o limite da nossa liberdade, mas a condição para atingí-la.

É fato, que para uma efetiva constituição de uma Ciência do Direito comprometida com a questão animal, deve-se expandir a comunidade moral para além dos seres humanos, pois os demais seres também são dotados de inteligência e sensibilidade têm, além da capacidade de sentir dor, outras faculdades mentais que lhes permitem lembrar, memorizar e antecipar sensações. As vozes dissonantes da história ainda não reverberaram suficientemente para alterar o estado da coisificação animal, apesar dos pontuais avanços legislativos de alguns países.

Uma nova postura deverá ser assumida nas pequenas ações, costumes, hábitos que exercemos cotidianamente e que têm consequências socioambientais importantes, para além da preservação e conservação faunista. Posicionando-se os aplicadores jurisdicionais nesta direção, é possível antever um sensível incremento da inclusão social e do efetivo exercício da defesa moral dos animais. O tema para nós é inovador, mas inspirador na redefinição do saber ambiental. O importante é tanto refletir, quanto alcançar, verdadeiramente, fazer valer o compromisso da ética animalista que permeará a relação entre Judiciário e o comportamento humano, cuja plena defesa recai sobre o Estado.

O presente estudo teve como escopo inicial reacender as considerações éticas sobre o direito natural à vida que nós, humanos, geralmente elegemos como nossa prioridade e exclusividade. O que se demonstrou no primeiro capítulo é que pertencemos à Terra e somos a própria Terra – uma única realidade. Neste sentido, concluímos que a integralidade da vida não está restrita aos seres humanos, mas, sobretudo, à todas as criaturas do planeta. É a percepção de uma nova dimensionalidade para aclarar nossas consciências de que fazemos parte da ampla variedade de seres vivos integrantes da biosfera sem hierarquia ou privilégios, e todos, sem exceção, têm o mesmo direito à vida.

No primeiro capítulo, lastreado pelo pensamento complexo, apontamos que a chave decifrador para a derrubada do muro especista é que a vida está inextricavelmente inter-relacionada com um todo, onde nada pode ser excluído já que tudo surge a partir de um ciclo vital, do qual todos os seres fazem parte. Tal postura repele os perigos e consequências de um mundo sob a ótica fragmentada, dualista e instrumental.

Demonstramos no estudo do primeiro capítulo que a vida é algo inerente à própria concepção do Universo, e todos os seres, indistintamente, fazem parte do todo. Conhecendo um pouco da história do universo e da Terra, estamos conhecendo a nós mesmos e nossa ancestralidade. Concluímos que tudo no cosmo evolui como um todo, numa sequência, complexa e não linear, e os seres formam uma imensa teia de relações. A evolução não acontece para satisfazer às demandas de sobrevivência do mais forte.

No segundo capítulo da dissertação (edificação filosófica do muro especista: evolução do pensamento frente à percepção da natureza-objeto e as origens da ideologia) constatamos, por uma evolução histórico-filosófica, que o antropocentrismo foi decisivo à sujeição dos animais. Verificamos que sustentados pelas concepções religiosas, principalmente na judaico-cristã (o homem como criatura privilegiada de Deus) e seguidos pelo racionalismo cientificista houve a separatividade entre o homem e a natureza, alicerçando em definitivo a postura antiética na relação com os animais não humanos. Constatamos que no pensamento grego o homem estava imerso na totalidade do Universo regido por leis da física ou religiosa. Nos fragmentos dos pré-socráticos (os primeiros filósofos oficiais do mundo) destacamos que em Tales, Anaximandro e Anaxímenes o crédito por terem se afastado das explicações primitivas de deuses e demônios antropomórficos para explicar a natureza e a realidade (terra, ar, fogo e água) como o elemento básico ao qual toda a realidade poderia ser reduzida. Com o ateniense Sócrates e seu método de propor questões e esboçar respostas, o antropocentrismo inicia sua gestação, pois a sabedoria não vem somente da observação, mas também da introspecção. Já com Platão, como protegido de Sócrates, considerava o princípio ativo de sua vida: fé na justiça e na verdade. Em Aristóteles, o pupilo de Platão e cuja a obra é a base do Direito Ocidental, destacamos a criação de um sistema ético que prevalece até os nossos dias: a grande cadeia dos seres ou *scala naturae*. Entendia Aristóteles ser natural a existência de homens livres servidos por escravos e animais. Vê como natural o animal na sociedade como escravo. Neste sentido, os três sábios (Sócrates, Platão e Aristóteles) debruçaram-se sobre as questões filosóficas tendo o homem como preocupação principal, e os animais serviam aos homens. Na escola estoíca, encontramos um diferencial importante de que o todos os seres vivos estão sujeitos a uma lei, bem como um Deus. Refutam a teoria aristotélica no que concerne aos seres imperfeitos (escravos, mulheres e estrangeiros), mas compartilhando de que os animais são

destituídos de qualquer valor intrínseco e, por isso, a aplicação da justiça é para seres racionais.

Evidenciamos que durante a era cristã, os textos bíblicos foram muitos explorados por exortar a sacralidade do homem. Ao longo do estudo, percebemos que diferentes estudiosos referiram que com a era cristã o domínio e maus tratos dos animais foram chancelados pela crença bíblica, onde Deus outorgou ao homem o domínio sobre todas as criaturas. Tal postura, foi destacada pela filósofa Sônia Felipe (2003, p. 42), Peter Singer (2010, p.172) e White (1967, p.1.203-1.207), onde afirmaram que a Bíblia diz-nos que Deus fez o homem à sua própria imagem e que o cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo conheceu, já que a criação não tinha outra finalidade senão a de se submeter aos objetivos do homem. Contrariamente a este posicionamento, fizemos referência a posição de Ost (1995, p.34) de que é limitativo interpretar textos bíblicos conferindo ao homem um poder absoluto, já que a Bíblia contém muitas passagens que incitam à moderação e à responsabilidade. No mesmo sentido, encontramos no teólogo Andrew Linzey (1989) certa objeção às críticas lançadas na tradição judaico-cristã, pois os animais são criaturas de Deus – entendido como criador e sustentador de toda a vida. Dentre os estudiosos da condição animal, contudo, é consenso que a Bíblia legitimou a centralidade e a sacralização do homem para apropriar-se da natureza, inclusive dos animais não humanos.

Em relação a São Tomaz de Aquino, vimos que é a principal figura da filosofia medieval cristã, e contactamos que a ideia central de sua tese na obra intitulada *Summa Theologica*, os animais não têm poderes mentais e não atuam por vontade consciente, mas por natureza e instinto, tem sido persuasivo ao longo dos séculos. Manteve a hierarquização clássica de Aristóteles e reproduziu com perfeição o seu legado.

Destacamos, ainda, um subtítulo aos cristãos dissidentes, em especial a Francisco de Assis, que em pleno século XII, pode ser considerado o precursor da ecologia ao atribuir valor ao meio ambiente e aos animais como um fim em si mesmos. Seu legado está presente entre nós e, durante a Eco-92, os participantes do terceiro Seminário Internacional *Terra Mater* publicaram uma mensagem denominada *A ética nas estratégias globais*, com seus princípios fundamentais. São Francisco viveu louvando a natureza, o sol, a lua e os animais.

Mais adiante em nosso estudo, observamos que a perspectiva medieval mudou radicalmente nos séculos XVI- XVIII, onde a noção de

um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converteu-se na metáfora dominante da era moderna. (CAPRA, 2006, p.51).

Dentro desta racionalidade, evidenciamos as ideias dos filósofos modernos. Iniciamos com Michel Montaigne, que se opunha à prática de atos cruéis contra os animais não humanos e, fundamentalmente, afirmava que o homem é vítima não apenas do engano, mas da presunção, ao de acreditar ser superior aos outros seres. Em seguida, destacamos o pensamento de Francis Bacon, com o seu ambicioso plano de se libertar das amarras medievais, onde a investigação científica deve estar livre de todos os preconceitos – uma filosofia de dominação, incluindo-se, neste contexto, qualquer tipo de experimentação em face aos animais, bem como qualquer tipo de manipulação da natureza. Com Descartes o racionalismo tem seu ápice, pois extraiu todas as implicações filosóficas e existencial da revolução científica com sua máxima “*penso, logo existo*”. Com Descartes os animais não passam de autômatos, ou robôs, criados por Deus, e tal percepção levou ao extremo as ideias antropocêntricas com a introdução da prática da vivissecção.

Contrastando com a visão antropocêntrica, fizemos referência a Humphrey Primatt, o primeiro a romper no século XVIII com a doutrina oficial da igreja católica (vertente tomista), e inclui os animais não humanos na esfera da justiça e reivindica o reconhecimento legal de seus direitos, como didaticamente destacamos em suas 27 (vinte e sete) teses. Restou patente também a posição de Charles Darwin contra a arrogância humana, ao afirmar que não existe diferença fundamental entre o homem e mamíferos superiores em suas faculdades mentais, pois se há, é de grau e não de tipo.

No terceiro capítulo, tratamos da fundamentação da ética normativa e a ética ambiental. No estudo fizemos referência às correntes éticas, iniciando com o antropocentrismo que é o pensamento que remete a ética ao âmbito estritamente humano e contribui em grande medida para a atual condição em que se encontram os animais. À feição da ultrapassada postura cartesiana e da tradicional visão judaico-cristã, não podem guiar um sistema ético genuinamente comprometido com os animais. Sua matriz especista de considerar os animais não humanos apenas como instrumentos para satisfazer as ações do homem (alimento, entretenimento, labor, experimentos), além de matá-los, é um ato indiferente, sem valor ético. Na ética animal o eixo filosófico versa sobre as possibilidades de ampliação da consideração moral individual

direta aos animais não-humanos. Destacamos que o animal não humano não faz parte das preocupações filosóficas porque o paradigma humanista e racional demarcou o que eles não podem ser, pela ausência de raciocínio e fala. Por isso, oscila entre ser mera coisa, objeto útil, inerte e um mecanismo. Com essa postura, a sucessão histórica do capítulo segundo, teve justamente como fins didáticos reconhecer que o especismo é resultado de uma construção histórica de afirmação e consolidação social, filosófica e jurídica da dominação humana. Definir o animal como um ser que não tem o exercício da razão e da fala é sofismar.

A corrente sensocentrista, sustentada pela Declaração de Cambridge, é o critério mínimo mais reconhecido para que exista consideração de interesses, e consecutivamente, consideração moral. E por isso, a instrumentalização do animal é rejeitada. Evidenciamos que se a dor humana merece consideração, pelo efeito devastador que tem sobre a existência de quem sente, o mesmo merece a dor de qualquer animal, ou seja, a senciência não é privilégio dos humanos. No biocentrismo caracterizamos que a ética está centrada em quatro crenças: nós, humanos, somos membros da comunidade de vida da terra, no mesmo sentido do qual outros seres vivos; humanos e não humanos são elementos de um sistema de interdependência; todos os organismos são centros teleológicos (orientados a um fim) e, por fim, que os humanos não são superiores a outros seres vivos. Por derradeiro, na corrente ética denominada ecocentrismo, evidenciamos que valoriza a vida enquanto tal, não a propriedade de entidades individuais. Esta corrente deu origem à ética da terra e a ecologia profunda, inspirando o teólogo Albert Schweitzer que declara que a ética consiste em sentir a obrigação de encarar todo e qualquer desejo de viver – ou seja, tudo quanto há vida a pulsar – com o mesmo respeito que se tem para com o próprio desejo de viver. E com isso se obtém o princípio infalível da Moral; o ecologista Aldo Leopold que considera a valoração moral de sistemas complexos – biomas, montanhas, florestas, rios – levando em conta não apenas os aspectos bióticos, mas igualmente os abióticos, e os demais Holmes Rolston III, J. B. Callicott e o professor norueguês Arno Naess. Para a corrente o homem não será realmente ético, senão quando cumprir com a obrigação de ajudar toda a vida à qual possa acudir.

Ainda no terceiro capítulo, destacamos o surgimento da ética animal e seus principais articuladores. Em Peter Singer, o entendimento do princípio da igual consideração de interesses semelhantes, em que se propõe a promoção do bem e a minimização do mal, com destaque para



a característica mais marcante da teoria em favor dos animais: os conceitos de senciência – entendido como a capacidade de sentir – e o de especismo – preconceito baseado nas diferenças entre espécies – são bases para o entendimento mínimo de sua teoria para a proteção dos animais. A capacidade de sentir dor é marcadamente um critério para a presença de interesses. Se é um ser capaz de sentir dor e sofrimento, tem consequentemente o interesse em aliviá-los, assim como qualquer outro ser exposto a dores e sofrimentos semelhantes. No que diz respeito a Tom Regan, o primeiro a desenvolver uma base teórica plenamente estruturada e argumentada que os animais não humanos são titulares de direito, a ideia da abolição imediata da exploração dos animais, tendo em vista os animais não humanos são sujeitos-de-uma-vida (consciência, senciência, autoconsciência, memória, noção de futuro, interesses de bem-estar e preferência). Outro expoente estudado, foi o estadunidense Gary Francione, que como vimos, propõe que os animais precisam ser tratados como sujeitos de direito e que devem, portanto, ter o direito de não serem explorados pelo homem, caso contrário, como explicitou, estará evidenciada a esquizofrenia moral dos humanos.

A articulação realizada entre a ética da vida e a educação ambiental, revelou-se preocupante, já que o conteúdo está sedimentado sobre uma postura técnica, influenciado pelo que os estudiosos chamam de “currículo oculto”, contaminada por axiomas, como meio ambiente, desenvolvimento sustentável, relação dual entre homem-natureza. Nesta direção, praticamente a Educação Ambiental inviabiliza a defesa jurídica do direito animal, pois ainda está ligada ao paradigma humanista e antropocêntrico.

No derradeiro e quarto capítulo, observamos que a legislação brasileira, herdeira da doutrina romana clássica é fortemente patrimonialista, trata os animais como coisas, propriedade, recursos e bens, terminologias que reafirmam a opção antropocêntrica. Destacamos que no Brasil não há uma lei Federal que trate diretamente da questão dos animais.

Todavia, com o artigo 225 § 1º da CF, que veda as práticas que submetam os animais à crueldade, evidenciamos quatro princípios de proteção aos animais não humanos: dignidade animal, antiespecismo, não-violência e veganismo. Princípios que reconhecem que os animais sofrem e, desta forma, apresentam os pré-requisitos para assumirem a condição de sujeito de direito, como um aceno a dimensão ecológica. Tal imperativo constitucional, impediu a continuidade de inúmeras

atrocidades consideradas como “manifestações culturais”, como as abomináveis vaquejadas, rodeios, farra do boi e briga de galo.

Por tudo o que foi dito, a ética através de suas categorias específicas, é sem dúvida, o que resguarda nossas reflexões para expansão da considerabilidade moral aos animais não humanos, já que sua função é reger a consciência humana no trato com o outro, inclusive as destinadas aos animais, as quais não estão isentas de consequências e mesmo de responsabilidades pelo complexo ordenamento jurídico. Fica latente que a ética não deve estar alheia à condição dos animais, restringindo-se apenas à comunidade humana. Pode parecer contraditório, mas não somente o animal está em questão, mas próprio ser humano em sua condição.

Há uma estridente crise nos modelos morais que dificultam ultrapassar o muro especista. Na crônica de Carlos Drummond de Andrade reproduzida no início desta dissertação, fica evidenciado o tratamento dispensado aos animais, na tradição instrumental aos animais não humanos. É o mesmo sentido dado por Gary Francione ao denominar de esquizofrenia moral, pois não se considera que são sujeitos-de-uma-vida como preconiza Regan, mas apenas a sua utilidade para o homem.

Quando tratamos da legislação, detectamos que os animais são tratados apenas sob a perspectiva ambiental faunística, tendo como limite a conservação e a preservação dos ecossistemas. A legislação nacional carece da aprovação do Estatuto do Animal para retirar os animais não humanos da condição de coisa, uma vez que não há fundamentação ética, nem científica para justificar a sua separação da consideração moral. É hora de os humanos entenderem a conectividade com o cosmo.

Ao descortinar que a maioria de nossas atitudes em relação aos animais é antiética e protegida pelo especismo antropocêntrico, os novos princípios do direito animal, em particular, o veganismo, que é uma postura ética com resultados muito importantes para toda a biosfera, representaria um enorme ganho em biodiversidade, caso toda a área destinada à pecuária e ao plantio de grãos (soja e milho) para alimentação animal, fossem destinados para ações de justiça social, fundamentalmente com a alimentação da população carente.

Com efeito, o estudo aqui desenvolvido, ao trazer as principais questões relacionadas a ética e ao direito animal, intencionou demonstrar todos os problemas com as quais se ocupou, e se falhou, pelo menos permitiu deixar um caminho contra a poderosa linguagem

antropocêntrica e especista. Que os próximos pesquisadores sigam os fundamentos e ensinamentos deixados pela Magistrada da Argentina, María Alejandra Mauricio, ao decidir favoravelmente pelo *Habeas Corpus* da chimpanzé Cecília.

## REFERÊNCIAS

AGOSTO, Maria Terezinha da Cruz de. Ética e relações sociais: um enfoque filosófico. In: Jacques, M.G.C., et. all. (org.) **Relações sociais e ética**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p. 18-25.

AGRICULTURE AND CONSUMER PROTECTION. Livestock's long shadow; enviromental issues and options. **FAO**. Roma, 2006. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>.

ALVIM, Mariana Spacek. Uso danoso de animais de outras espécies interpretado pelo princípio da igual consideração de interesses. In: ROUANET, Luiz Paulo (org.); CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

AVANCINI, Alex. Mudança de status jurídico: em decisão histórica França altera Código Civil e reconhece animais como seres sencientes. **Anda**. 03 de fevereiro de 2015. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/03/02/2015/decisao-historica-franca-altera-codigo-civil-reconhece-animais-seres-sencientes>

BACON, Francis. **Novo órganon** [Instauratio magna]. Tradução e nota Daniel M. Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BARRY, M; KEYSER, W. Os negócios e ética. In: STACEY, Ralph. **Pensamento estratégico e gestão de mudança**. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

BIRCHAL, Telma de Souza. As Razões de Montaigne. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 33, n. 106, 2006.

BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. Brasília: Letra Viva, 1999.

----- **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra. Edição revista e ampliada. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. 20. ed. Petropolis:, RJ: Vozes,2014.

BONELLA, Alcino Eduardo. Animais em laboratórios e a lei Arouca. **Scientiae Studia**, v. 7, n. 3. São Paulo, 2009.

BORNHEIM, Gerd. Filosofia e política ecológica. **Filosófica Brasileira**, 2(1): 16 – 24, 1985.

BOURGUIGNON, André. **História natural dos homens**: vol 1 – o homem imprevisto. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, c. 1990.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2.514-7**, Santa Catarina, de 29 de junho de 2005. Lei 11.366/00 do Estado de Santa Catarina. Ato normativo que autoriza e regulamenta a criação e a exposição de aves de raça e a realização de “Brigas de galo”. A sujeição da vida animal a experiências de crueldade não é compatível com a Constituição do Brasil. Precedentes da Corte. Pedido de declaração de inconstitucionalidade julgado procedente. Disponível em:< <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=266833>>. Acesso em 29 fev 2017.

\_\_\_\_\_. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.98-3, Ceará**, de 27 de julho de 2013. Lei 15.299/2013 do Estado do Ceará. Ato normativo que regulamenta a vaquejada como prática desportiva e cultural. Pedido de declaração de inconstitucionalidade julgado procedente. Disponível em:< <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4983relator.pdf>>. Acesso em 14 nov 2016.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 24.645**, de 10 de julho de 1934. Estabelece medidas de proteção aos animais.

\_\_\_\_\_. **Decreto-Lei nº 3.688**, de 3 de outubro de 1941.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 50.620**, de 18 de maio de 1961. Proíbe o funcionamento das rinhas de “briga de galo” e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 6.938**, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 7.173**, de 14 de dezembro de 1983. Dispõe sobre o estabelecimento e funcionamento de jardins zoológicos e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 7.347**, de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio-ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico (VETADO) e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 7.643**, de 18 de dezembro de 1987. Proíbe a pesca de cetáceo nas águas jurisdicionais brasileiras, e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 9.605**, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei 9.795**, de 27 de abril de 1999. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 10.220** de 11 de abril de 2001. Institui normas gerais relativas à atividade de peão de rodeio, equiparando-o a atleta profissional.

\_\_\_\_\_. Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 10- jan. - 2002.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 10.519**, de 17 de julho de 2002. Dispõe sobre a promoção e a fiscalização da defesa sanitária animal quando da realização de rodeio e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. **Lei 11.794**, de 08 de outubro de 2008. Regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais; revoga a Lei nº 6.638, de 8 de maio de 1979; e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. Câmara Federal. **Projeto de Lei n. 3.676**, de 12 de abril de 2012. Institui o Estatuto dos Animais, destinado a garantir a vida e o combate aos maus-tratos e as demais formas de violência contra animais.

\_\_\_\_\_. Câmara Federal. **Projeto de Lei n. 6.799**, de 20 de novembro de 2011. Acrescenta parágrafo único ao art. 82 do Código Civil para dispor sobre a natureza jurídica dos animais domésticos e silvestres, e dá outras providências.

\_\_\_\_\_. Senado Federal. **Projeto de Lei n. 351**, de 2015. Acrescenta parágrafo único ao art. 82, e inciso IV ao art. 83 da Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), para determinar que os animais são serão considerados coisas.

\_\_\_\_\_. Senado Federal. **Proposta de Emenda à Constituição n. 50**, de 2016. Acrescenta o § 7º ao art. 225 da Constituição Federal, para permitir a realização das manifestações culturais registradas como patrimônio cultural brasileiro que não atentem contra o bem-estar animal.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. **Recurso extraordinário n. 153.531-8**, Santa Catarina, de 03 de junho de 1997. Costume, Manifestação Cultural, Estímulo, Razoabilidade, Preservação da Fauna e da Flora, Animais, Crueldade. A obrigação do Estado de garantir a todos o pleno exercício de direitos culturais, incentivando a valorização e a difusão das manifestações, não prescinde da observância da norma do inciso VII do art. 225 da Constituição Federal no que veda prática que acabe por submeter os animais à crueldade. Procedimento discrepante da norma constitucional denominado “farra do boi”.

BRÜGER, Paula. A farra do boi é uma vaca sagrada? : uma reflexão iniciada na UFSC. **ANDA**, 9 de março de 2009. Disponível em:<

<http://www.anda.jor.br/09/03/2009/a-farra-do-boi-e-uma-vaca-sagrada-uma-reflexao-iniciada-na-ufsc>>. Acesso em: 18 abr 2016

BRÜGER, Paula. **Amigo animal**: reflexões interdisciplinares sobre educação e meio ambiente: animais, ética, dieta, saúde, paradigmas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004.

\_\_\_\_\_. Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 15, n. 29, p. 197-214, jul./dez. 2009.

\_\_\_\_\_. Visões estreitas na educação ambiental. **Ciência Hoje**, v. 24, n. 141, 1998.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2003.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Ponto de mutação**: a ciência, a sociedade, e a cultura emergente. Tradução Álvaro Cabral. 26ª reimpr. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARDOSO, Walesca Mendes. Considerações sobre a teoria incidental dos direitos dos animais de Tom Regan. **Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, VIII Edição, 2011.

CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. 5. reimpr. São Paulo: Gaia, 2010.

CARVALHO, Isabel C. M.; SAMPAIO, Gabriela. Hannah Arendt: natureza, história e ação humana. In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜM, Mauro; TRAJBER, Rachel (orgs.) **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. 1. ed. Brasília: Ministério



da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009. (Coleção Educação para Todos; v. 6)

CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2013. (Coleção Primeiros Passos)

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. [Introdução]. In: ROUANET, Luiz Paulo (org.); CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

CASSUTO, David N. Dominando o que você come: o discurso da alimentação. **Revista Brasileira de Direito Animal**. Ano 4, n. 5, Jan. – Dez., 2009.

CASTILHO, Fernando Moreno. **Concepções evolutivas de Charles Darwin na Origem das espécies (1859) e na expressão das emoções no homem e nos animais (1872): um estudo comparativo**. 2010. Dissertação [Mestrado em Filosofia], PUC-SP.

CEARÁ. **Lei nº 15.299**, de 08 de janeiro de 2013. Regulamenta a vaquejada como prática desportiva e cultural no Estado do Ceará.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2.ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, Marilena de Souza (cons.). Montaigne: vida e obra. In: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores; 18)

CHAVES, Iara Maria. **Etquot; Ecologia, ética e política: a análise da conduta ética e política do movimento ecológico a propósito da farra do boi**. 1992. Dissertação [Mestrado] – UFSC – Centro de Ciências Humanas.

CHAVES, Fábio. Justiça de Ontário, no Canadá, enquadra veganismo como ideologia protegida por lei. **Vista-se**. 21-01-2016. Disponível em:< <https://www.vista-se.com.br/justica-de-ontario-no-canada->

enquadra-veganismo-como-ideologia-protégida-por-lei/> Acesso em: 18 abr 2016.

CHOUERI JUNIOR, Nelson. Investigações em torno do antropocentrismo e da atual crise ecológica. 2010. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

COELHO, Luiz Fernando. **Fumaça do bom direito**: ensaios de filosofia e teoria do direito. Curitiba: Bonijuris, 2011.

CONFERÊNCIA DE TBILISI (1977). **Revista Ecotur**. 16 de janeiro de 2013.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA VETERINÁRIA. Sala de Imprensa. Posicionamento do CFMV sobre práticas realizadas para entretenimento que resultem em sofrimento animal. **CFMV**. 31 de outubro de 2016.

COSTA, Edilson da. **A impossibilidade de uma ética ambiental**: o antropocentrismo moral como obstáculo ao desenvolvimento de um vínculo ético entre o ser humano e natureza. 2007. Tese [Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento] – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CULLETON, Alfredo. Santo Agostinho e São Tomás: a filosofia da natureza na idade média. In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜM, Mauro; TRAJBER, Rachel (orgs.) **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009. (Coleção Educação para Todos; v. 6)

CUNHA, Luciano Carlos. **O Consequencialismo e a deontologia na ética animal**: uma análise crítica comparativa das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, tom Regan e Gary Francioni. (Dissertação de Mestrado) UFSC, 2010.

DAMINELI, Augusto; DAMINELI, Daniel Santa Cruz. **Origens da vida**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 21, n. 59, p.263-184, 2007.

DAWKINS, Richard, **A Grande história da evolução**: na tutela dos ancestrais. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deus, um delírio**. Tradução Fernanda Ravagnani. 8. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DECLARAÇÃO DE CAMBRIDGE SOBRE A CONSCIÊNCIA. Disponível em: <  
<http://fcnconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 04 set 2016.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS ANIMAIS. 15 de outubro de 1978. **WIKIPEDIA**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o\\_Universal\\_dos\\_Direitos\\_Animais](https://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_Universal_dos_Direitos_Animais). Acesso em: 23 jul 2016.

DESCARTES, René. Discurso do método. Tradução Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DIAMOND, Jared. **O Terceiro chimpanzé**. Tradução Maria Cristina Torquillo Cavalcante. São Paulo: Record, 2016.p rodape12. 2014 ou 2016.

DIAS, Edna Cardozo. A defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil. **Revista Brasileira de Direito Animal**. Ano 02. Vol. 02. jan/jun. Salvador: Evolução, 2007. p. 123-142. Disponível em: < [A Defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil | DIAS | Revista Brasileira de Direito Animal](#)>. Acesso em: 03 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Leis e animais: direitos ou deveres. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 6, n. 8, p. 301-313, jan. - Jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Os animais como sujeitos de direito. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**, v.1, n.1, jan. -2006. Salvador: Instituto de Abolicionismo Animal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Tutela jurídica dos animais.** 2000. Tese [Doutorado em Direito] - Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

DIAS, Genebaldo Freire. **Educação ambiental:** princípios e práticas. 3. ed. São Paulo: Gaia, 1994.

DISTRITO FEDERAL. **ADPF nº 54**, de 17 de junho de 2004. Arguição de descumprimento de preceito fundamental. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiario/stf/anexo/adpf54.pdf>>. Acesso em: 19 mai 2016.

DUARTE, Maria Luísa (coord.); GOMES, Carla Amado. **Animais:** deveres e direitos. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, maio, 2015. Disponível em: <[https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/ebook\\_animais\\_deveres\\_direitos\\_2015.pdf](https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/ebook_animais_deveres_direitos_2015.pdf)>. Acesso em 21 out 2016.

FELDMANN, Fábio. **Os tribunais e o direito à vida do pato mergulhão.** 01-08-2013. Disponível em: <<http://www.ffconsultores.com.br/os-tribunais-e-o-direito-a-vida-do-pato-mergulhao/>>. Acesso em: 10 ago 2016.

FELIPE, Sônia T. **Abolicionismo:** igualdade sem discriminação. 2013. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/10461/7467>>. Acesso em: 29 mai 2016.

\_\_\_\_\_. **Acertos abolicionistas:** a vez dos animais. São José, SC: Ecoânima, 2014.

\_\_\_\_\_. Agência e paciência moral. **Ethica**, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 69-82, ago-2007.

\_\_\_\_\_. Antropocentrismo, senciocentrismo e biocentrismo: perspectivas éticas abolicionistas, bem-estabilistas e conservadoras e o estatuto de animais não humanos. **Páginas de Filosofia**, Universidade Metodista de São Paulo, v.1, n. 1, jan-jul, 2009.

\_\_\_\_\_. Da farra-de-homens mal-acostumados, contra bois indefesos. **Defensores dos Animais**. 2006. Disponível em: <https://defensoresdosanimais.wordpress.com/publicacoes/textos/dafarra-de-homens-mal-acostumados-contra-bois-indefesos/>. Acesso em: 29 mai 2016.

\_\_\_\_\_. Da igualdade: Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo. **Philosophica**, 17/18, Lisboa, 2001. p. 21-48.

\_\_\_\_\_. Direito e justiça na perspectiva ética não especista. In: ROUANET, Luiz Paulo (org.); CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

\_\_\_\_\_. **Ética e experimentação animal**: fundamentos abolicionistas. 2. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. Fundamentação ética dos direitos animais: o legado de Humphry Primatt. **Direito Animal**, 17/05/2006. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/download/10249/7306>. Acesso em: 28 nov 2016.

\_\_\_\_\_. **Galactolatria**: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino. São José, SC: Ed. da Autora, 2012.

\_\_\_\_\_. Liberdade e autonomia prática: fundamentação ética da proteção constitucional dos animais. In: MOLINARO, Carlos Alberto (org.) et. all. **A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos**: uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008. (Fórum de Direitos Fundamentais, 3)

\_\_\_\_\_. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

\_\_\_\_\_. Produção de animais: a crítica filosófica abolicionista [Conferência proferida]. In: **Anais do Congresso Vegetariano Mundial, 36º**. Florianópolis, SC, 09-nov., 2004, seção 1.

\_\_\_\_\_. Questão de ética: antropocentrismo, senciocentrismo, ecocentrismo, biocentrismo. **ANDA**, 03-set., 2009. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/03/09/2009/antropocentrismo-senciocentrismo-ecocentrismo-biocentrismo>>. Acesso em: 16 out 2016.

\_\_\_\_\_. Somatofobia: violência contra animais humanos e não-humanos; as vozes dissidentes na ética antiga – parte 1. **Olhar Animal**. 01-set.-2013. Disponível em: <<http://olharanimal.org/somatofobia-violencia-contra-humanos-e-nao-humanos-as-vozes-dissidentes-na-filosofia-feminista-contemporanea-parte-iii/>>. Acesso em: 15 out 2016.

FERREIRA, Ana Conceição Barbuda Sanches Guimarães. Animais não humanos como sujeitos de direito: considerações processuais. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 6, n. 9, p. 305-351.jul./dez.2011.

\_\_\_\_\_. **A Proteção aos animais e o direito**: o status jurídico dos animais como sujeitos de direito. Curitiba: Juruá, 2014.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**: filosofia para os novos tempos. Tradução Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, c2010.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito ambiental brasileiro**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FLORIANI, Dimas. **Conhecimento, meio ambiente & globalização**. Curitiba: Juruá, 2006.

FLORIANI, Dimas; KNECHTEL, Maria do Rosário. **Educação ambiental, epistemologias e metodologias**. Curitiba: Vicentina, 2003.

FRANÇA. **Code Civil**, de 21 de março de 1804. Disponível em:<[tps://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496956/000983388.pdf?...1](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496956/000983388.pdf?...1)>. Acesso em 23 set 2016.

FRANCIONE, Gary L. Sobre o site. Tradução de Regina Rheda. **Direitos Animais: A Abordagem Abolicionista**. 01 de jan. 2010. Disponível em:<

[http://francionetraduzido.blogspot.com.br/2010/01/sobre-o-site\\_2144.html](http://francionetraduzido.blogspot.com.br/2010/01/sobre-o-site_2144.html)>. Acesso em: 11 mar 2016.

\_\_\_\_\_. **Introdução aos direitos dos animais**: seu filho ou o cachorro? Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso Futuro Pós-Humano**: consequências da revolução da biotecnologia. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra**. 2.ed. São Paulo: Pierópolis, 2000.

GLEISER, Marcelo. **A Dança do universo**: dos mitos de criação ao Big-Bang. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GORDILHO, Heron José Santana. **Abolicionismo animal**. Salvador: Evolução, 2008.

\_\_\_\_\_. Darwin e a evolução jurídica: habeas corpus para chimpanzés. In: **Anais** do XVII Congresso Nacional do CONPEDI. Brasília, DF. 20-22 de nov., 2008.

\_\_\_\_\_. Espírito animal e o fundamento moral do especismo. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v.1, n.1, jan. -2006. Salvador: Instituto de Abolicionismo Animal, 2006.

GORDILHO, Heron José de Santana. Et all. Habeas Corpus impetrado em favor do chimpanzé Suíça na 9ª Vara Criminal de Salvador (BA). **Revista Brasileira de Direito Animal**, v.1, n.1, jan. -2006. Salvador: Instituto de Abolicionismo Animal, 2006.

GRAEBIN, Cristian; MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. **Direitos materialmente constitucionais e a declaração universal dos direitos dos animais**: efetividade e dignidade. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=8f4c7958a3ef11ba>. Acesso em 09 mar., 2017.

GRÜN, Mauro. Descartes, historicidade e educação ambiental. In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro; TRAJBER, Rachel (org.) **Pensar o ambiente: bases filosóficas para a educação ambiental**. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009. (Coleção Educação para Todos; v. 6)

\_\_\_\_\_. **Ética e educação ambiental: a conexão necessária**. 14 ed. Campinas, SP: Papyrus, 2011. (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico)

GRYZINSKI, Vilma. Perigo real e imediato. **Veja**, n. 41, 12/10/2005.

HARDING, Stephan. **Terra viva: ciência, intuição e a evolução de Gaia**. Tradução Mario Molina. São Paulo: Cultrix, 2008.

JUNGES, José Roque. **[Bio]ética ambiental**. São Leopoldo, RS: UNISINUS, 2010. (Aldus, 33)

KUHNEN, Tânia A. É possível ir além dos animais sencientes na definição dos limites da comunidade moral?: argumentos ecocêntricos e a resposta biocêntrica na bioética ambiental. In: **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2016.

LEFF, Enrique. **A complexidade ambiental**. 2. ed. Tradução Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes**. São Paulo: Cortez, 2012.

\_\_\_\_\_. **Epistemologia ambiental**. 5.ed. Tradução Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2002.

LEITE, Gisele. A história da ética. In: **Âmbito Jurídico**. Rio Grande, v. 1, n. 14, ago. 2003.

LEITE, Júlia Teresa Souza; FERNANDES, Mariana Januário Guedes. Farra do boi: análise jurídica e sociológica acerca de sua proibição e criminalização. **Jus.com.br**. 2011.



LEVAI, Laerte Fernando. Crueldade Consentida: crítica à razão antropocêntrica. **Direito Animal**. 17-05-2006.

LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos animais**: o direito deles e o nosso direito sobre eles. Ed. rev. ampl. e atual. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

\_\_\_\_\_. Maus-tratos a animais. **Consulex**, Ano XV, n. 378. 15-dez. -2011. Disponível em: [www.camara.gov.br/sileg/integras/1441364.pdf](http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1441364.pdf). Acesso em: 03 fev 2017.

\_\_\_\_\_. **Os animais sob a visão da ética**. 2009. Disponível em: <[www.mp.go.gov.br/portalweb/docs](http://www.mp.go.gov.br/portalweb/docs)>. Acesso em: 17 jan 2016.

LEVAI, Laerte Fernando; DARÓ, Vania Rall. Experimentação animal: histórico, implicações éticas e caracterização como crime ambiental. In: TRÉZ, Thales. (org.) **Instrumento animal**: o uso prejudicial de animais no ensino superior. Bauru, SP: Canal 6, 2008.

LINZEY, Andrew. Christian theology and animal rights. Published by The Shap Working Party on World Religions in Education in in the **Shap Journal**, XII, 1989, p.14.

LOVELOCK, James. A Vingança de Gaia. Tradução Ivo Kortowski. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito ambiental brasileiro**. 13. ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

MACIEL, Willyans. Utilitarismo. **Infoescola**. Disponível em: <http://www.infoescola.com/filosofia/utilitarismo/>. Acesso em 26 jan 2017.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Direito dos animais**: fundamentação e novas perspectivas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.

MANNION, James. **O Livro completo da filosofia**: entenda os conceitos básicos dos grandes pensadores: de Sócrates a Sartre. Tradução Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2004.

MARCONDES, Danilo. Aristóteles: ética, ser humano e natureza. In: In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜM, Mauro; TRAJBER, Rachel (orgs.) **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009. (Coleção Educação para Todos; v. 6)

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARQUES FILHO, José; HOOSNE, William Saad. Albert Schweitzer e a filosofia da “ética de respeito à vida”. **BIOETHIKOS**, Centro Universitário São Camilo, 2013, 7(2), p. 206-210.

MASON, Jim; SINGER, Peter. **A ética da alimentação**: como nossos hábitos alimentares influenciam o meio ambiente e o nosso bem-estar. São Paulo: Campus Elsevier, 2006.

MATTOS, Delmo. Pensar o abolicionismo animal: por que não estamos na jaula? In: ROUANET, Luiz Paulo (org.); CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do conhecimento**: bases biológicas do entendimento humano. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. **Direito dos animais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

MENNA, Sérgio Hugo. [Apresentação]. In: BACON, Francis. **Novo órgãoon** [Instauratio magna]. Tradução e nota Daniel M. Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2014.

MESQUITA, André Campos. **Darwin**: o naturalismo da evolução das espécies. São Paulo: Escala, 2011. (Coleção Pensamento e Vida, v. 21)

MIGLIORI, Alfredo Domingues Barbosa. Direito deles ou nosso dever?: o sofrimento animal sob a perspectiva da bioética. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, ano 5, v. 6, p. 112, jan./jun. 2010.

MILARÉ, Édis. Direito do ambiente. A gestão ambiental em foco. 7. ed. São Paulo: **Revista dos Tribunais**, 2011.

MILEIPE, Jamile Costa. **A dimensão da ética ambiental na educação para a sustentabilidade**. 2011. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MÓL, Samylla de Cássia Ibrahim. **Carroças urbanas & animais: uma análise ética e jurídica**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2016.

\_\_\_\_\_. Preservação de espécies e vedação de crueldade: uma análise dos fundamentos do art. 225 da Constituição Federal. In: **XXIV Congresso Nacional do CONPENDI – UFMG – FUMEC – Dom Helder Câmara: Biodiversidade e direitos dos animais I**, 2015.

MORIN, Edgar. **Ciência e consciência**. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8. ed. Rio e Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-pátria**. Tradução Paulo Neves. 6. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORRIS, Desmond. **O Contrato animal**. Rio de Janeiro: Record, 1990.

MOTOMURA, Oscar. Prefácio à Edição Brasileira. In: CAPRA, Fritjof. **A Teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** Tradução Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

MULLER, Bruno. Por que animais têm direitos. **Pensata Animal**, n. 23, 2009. Disponível em: [www.pensataanimal.net](http://www.pensataanimal.net). Acesso em: 09 ago 2016.

NACONECY, Carlos Michelin. **Ética & animais: um guia de argumentação filosófica.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

\_\_\_\_\_. **Panorama crítico da ética ambiental contemporânea.** 2003. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

\_\_\_\_\_. **Sobre uma ética da vida: o biocentrismo moral e a noção de bio-respeito em ética ambiental.** 2007. Tese [Doutorado em Filosofia] – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

NOGUEIRA, Vânia Márcia Damasceno. **Direitos fundamentais dos animais: a construção jurídica de uma titularidade para além dos seres humanos.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012.

NOIRTIN, Célia Regina Ferrari Faganello. Animais não humanos: sujeitos de direitos despersonalizados. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, ano 5, v. 6, p. 136, jan./jun. 2010.

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie.** Tradução Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

OLIVEIRA, Ana Maria Soares de. Relação homem/naureza no modo de produção capitalista. **Revista da Faculdade de Ciências e Tecnologia da UNESP.** Disponível em: <[revista.fct.unesp.br](http://revista.fct.unesp.br)>article> Acesso em jan., 2016.

OLIVEIRA, Nelci Silveira de. **Curso de filosofia do direito.** 2. ed. Goiânia: AB Editora, 2001.

ORGANIZAÇÃO NACIONAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **ONUBR**. Disponível em: <http://www.onu.org.br/>

**OS PRÉ-SOCRÁTICOS**: fragmentos, doxografia e comentários. Tradução José Cavalcante de Souza et. all. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, 15)

OST, François. **Natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PACHECO, Cristiano de Souza Lima. A Constituição do Equador e o direito dos animais em um mundo em transformação. **Revista Brasileira de Direito Animal**, ano 7, v. 10, p. 345-364, jan./jun. 2012.

PALHANO, Jerson José Darif; SANCHES, Mário Antonio. Sobre os animais não humanos: um resgate teológico. **BIOETHIKOS**. Centro Universitário São Camilo, 2012, 6(33), p. 287-299.

PAZZINI, Bianca. A Sonegação histórica de direitos animais e a construção do animal como não-sujeito: notas a partir do paradigma da humanidade. In: **Biodireito e direitos dos animais 1**. Florianópolis, CONPEDI, 2015.

PEGORARO, Olinto. **Introdução à ética contemporânea**. Rio de Janeiro: Uapê, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo L. **A emergência do paradigma ecológico**: reflexões ético-filosóficas para o século XXI. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Correntes da ética ambiental**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. Limites da ética. **BIOETHIKOS**, Centro Universitário São Camilo, 2012, 6(2), p. 205-211. Disponível em <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/94/a10.pdf>>. Acesso em: 29 set 2016.

PLUTARCO. Do consumo de carne: Plutarco. Tradução Igor Lúcio Dantas Araújo Caldas. **Abolicionismo Animal**. Disponível em:<

[http://www.abolicionismoanimal.org.br/artigos/REV\\_NIPEDA\\_PLUTA\\_RCO.pdf](http://www.abolicionismoanimal.org.br/artigos/REV_NIPEDA_PLUTA_RCO.pdf)>. Acesso em 23 jan 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da natureza e a natureza da globalização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_, Carlos Walter. **Os (dês) caminhos do meio ambiente**. 15. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

PORTUGAL. **Lei n. 08**, de 03 de março de 2017. Disponível em: <http://www.codigocivil.pt/>

PRADA, Irvênia. Pertencemos ao universo, não somos donos dele! [Palestra]- In: **III Simpósio Internacional [de] Saúde Quântica e Qualidade de vida**. 13-15.set., 2013.

QUEIROZ, Emiliano Utermohl de. **A evolução do pensamento frente à percepção da natureza**. Marinho Jorge R. (col.) Jundiaí: Paco editorial, 2013.

RAYMUNDO, Marcia Mocelli. História da ética animal. In: **Animais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos**. FEIJÓ, Anamaria Gonçalves dos Santos (org.); BRAGA, Luisa Maria Gomes de Macedo (org.); PITREZ, Paulo Márcio Condessa (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Saraiva, 1994.

REGAN, Tom. **Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

\_\_\_\_\_. Autobiography: Bird in a cage. **Newsletter**. Disponível em: < <http://tomregan.info/about-tom-regan/bird-in-a-cage/>>. Acesso em jan. de 2017.

\_\_\_\_\_. **Jaulas Vazias**. Tradução Regina Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

\_\_\_\_\_. Vozes vegetarianas: um comentário. Sítio Veg. 2009. Disponível em: <[http://www.vegetarianismo.com.br/sitio/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1488&Itemid=122](http://www.vegetarianismo.com.br/sitio/index.php?option=com_content&task=view&id=1488&Itemid=122)>. Acesso em: 18 nov 2016.

RIBEIRO, Maurício Andrés. **Ecologizar**: métodos para a ação. 4.ed. rev. e ampl. Brasília, DF: Universa, 2009. (v.2)

RODRIGUES, Danielle Tetü. **O Direito e os animais**: uma abordagem ética, filosófica e normativa. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2012.

ROSENFELD, Denis L. [Introdução]. In: DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUANET, Luiz Paulo. Sobre a validade da distinção entre animais racionais e irracionais. In: ROUANET, Luiz Paulo (org.); CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de (org.). **Ética e direitos dos animais**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

SAGAN, Cal. **Bilhões e bilhões**: reflexões sobre a vida e morte na virada do milênio. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANCHEZ, VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução João Dell'Anna. 34. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANGUINETTO, Evandro. Evolução da consciência. In: **Thot**, São Paulo: Associação Palas Athena do Brasil, n. 78, mar. -2003.

SANTA CATARINA. **Lei Complementar nº 656**, de 08 de outubro de 2015. Dispõe sobre a revogação das Leis e dispositivos das Leis estaduais declaradas inconstitucionais pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e pelo Tribunal de Justiça do Estado de Santa Catarina (TJSC). Disponível em: 200.192.66.20/alesc/docs/2015/656\_2015\_Lei\_complementar\_promulgada\_c.doc

\_\_\_\_\_. **Lei Ordinária nº 11.366**, de 04 de abril de 2000. Normatiza a criação, exposição e competições entre aves combatentes da espécie “Galus-Galus e adota outras providências.

Disponível em:< <http://leisestaduais.com.br/sc/lei-ordinaria-n-11366-2000-santa-catarina-normatiza-a-criacao-exposicao-e-competicoes-entre-aves-combatentes-da-especie-galus-galus-e-adota-outras-providencias>>. Acesso em: 23 abr 2016.

SANTOS, Antonio Carlos dos. **Filosofia e natureza**: debates, embates e conexões. São Cristóvão: Editora da UFS, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. 1. ed. 2. reimp. São Paulo: Cortez, c.2010.

SANTOS, Homero. Prefácio. In: HARDING, Stephan. **Terra viva**: ciência, intuição e a evolução de Gaia. Tradução Mario Molina. São Paulo: Cultrix, 2008.

SARMENTO, Antônio. Animais deixam de ser coisas. Lei entra em hoje em vigor. **Jornal Económico**. 01 de maio de 2017. Disponível em:< <http://www.jornaleconomico.sapo.pt/noticias/novo-estatuto-juridico-dos-animais-entra-em-vigor-a-1-de-maio-152278>>. Acesso em 15 jun 2016.

SCARPARI, Zília Mara. Francisco, o poeta. **Vidya**: Centro Universitário Franciscano, jul., 2001. Disponível em:< <http://www.periodicos.unifra.br/index.php/VIDYA/article/view/496>>. Acesso em: 05 mai 2016.

SÉGUIN, Elida. **Direito ambiental**: nossa casa planetária. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Bacon: a ciência como conhecimento e domínio da natureza. In: CARVALHO, Isabel Crstina de Moura; GRÜM, Mauro; TRAJBER, Rachel (orgs.). **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009.



SILVA, Tagore Trajano de Almeida. Crítica à herança mecanicista de utilização animal: em busca de métodos alternativos. Salvador: **Instituto Abolicionista Animal**, [ 2010].

\_\_\_\_\_. **Direito animal e ensino jurídico**: formação e autonomia de um saber pós-humanista. Tese[Doutorado em Direito]-2013. Salvador: Evolução, 2014.

\_\_\_\_\_. Princípios de proteção animal da Constituição de 1988. **Revista de Direito Brasileira**. Ano 5, v. 11, 2015.

SILVA, Tagore Trajano de Almeida; GORDILHO, Heron José de Santana. Eficácia dos direitos fundamentais e justiça distributiva: o interesse público como problema jurídico nos tratamentos de saúde. **Juris Poiesis**. Rio de Janeiro. V. 14, p. 149-176, 2011.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética e meio ambiente**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2002.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Libertação Animal**: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. Tradução Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

**SÓCRATES**: vida e obra. Tradução Jaime Bruna et. all. 5. ed. São Paulo: Mova Cultural, 1991. (Os Pensadores)

SOUZA, Ricardo Timm. Ética e animais: reflexões desde o imperativo da alteridade. In: MOLINARO, Carlos Alberto (org.) et. all. **A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos**: uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008. (Fórum de Direitos Fundamentais, 3)

\_\_\_\_\_. O cuidado de animais não humanos como imperativo ético radical: Sete teses. In: **Animais na pesquisa e no ensino**: aspectos éticos e técnicos. FEIJÓ, Ana Maria Gonçalves dos

Santos (org.); BRAGA, Luisa Maria Gomes de Macedo (org.); PITREZ, Paulo Márcio Condessa (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

STEINER, João E. A Origem do universo e do homem. **Estudos Avançados** 20(58), 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v20n58/20.pdf>.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Imprensa. Ministro nega liminar em ação que discute trâmite de PEC sobre manifestações culturais com animais. **Notícias STF**. 23 de novembro de 2016. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/porta1/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=330272>> . Acesso em 06 jul 2016

TOLEDO, Maria Izabel Vasco de. A tutela jurídica dos animais no Brasil e no direito comparado. **Revista Jurídica de Direito Animal**. Ano 7, v. 11, jul. – Dez, 2012.

TORRANO, Jaa. **Teogonia**: a origem dos deuses: Hesíodo. 3 ed. São Paulo, SP: Iluminuras, 1995.

TRINDADE, Gabriel Garmendia da. **Animais como pessoas**: a abordagem abolicionista de Gary L. Francione. 2013. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal de Santa Maria, RS. Disponível em:

\_\_\_\_\_. [Resenha] Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais. **FUNDAMENTO** – Revista de Pesquisa em Filosofia, v.1. n. 3, maio – ago. 2011.

UNGER, Nancy Mangabeira. OS PRÉ-SOCRÁTICOS: os pensadores originários e o brilho do ser. In: CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜM, Mauro; TRAJBER, Rachel (orgs.) **Pensar o ambiente**: bases filosóficas para a educação ambiental. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, UNESCO, 2009. (Coleção Educação para Todos; v. 6)

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. 7. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993. (Coleção Primeiros Passos, v. 177)

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VIEIRA, Tereza Rodrigues; NOCERA, Renata Pereira; SILVA, Camilo Henrique. Animais não humanos: responsabilidade de todos. In: BRAUNER, M. C. C. (org.). **Ética ambiental e bioética**: proteção jurídica da biodiversidade. Caxias do Sul: EDUCS, 2012.

VOLPI, José Henrique. **Reich, a ciência moderna e os postulados sobre a origem da vida**. Curitiba: Centro Reichiano, 2004. Disponível em:<  
<http://www.centroreichiano.com.br/artigos/Artigos/VOLPI,%20Jos%C3%A9%20Henrique%20-%20Reich,%20a%20ci%C3%Aancia%20moderna%20e%20os%20postulados.pdf>>. Acesso em 02 mar 2017

WATSON, Alan. [Prefácio] FRANCIONE, Gary L. **Introdução aos direitos dos animais**: seu filho ou o cachorro? Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

WHITE JR, Lynn. Raízes históricas da nossa crise ecológica. Estados Unidos. Disponível em:<  
<http://latinoamericana.org/2010/info/docs/WhitePort.pdf>>. Acesso em 01 mar 2017.

WHITFIELD, Philip. **História natural da evolução**. Tradução Carlos Grifo Babo. Lisboa: Verbo, 1994.

WILSON, Edward O. **Diversidade da vida**. Tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia de Bolso, 1994.

WOLKMER, Antônio Carlos. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. **UNICURITIBA**. v.2, n. 31, 2013. p. 121-148.

## GLOSSÁRIO

As definições a seguir foram elaboradas pela filósofa Sônia Felipe, na obra *Acertos Abolicionistas: a vez dos animais* (2014, p.25), indicada pelo número (1) após o verbete e Carlos Naconecy, na obra *Ética e Animais: um guia de argumentação filosófico* (2014, p.54-58), indicada pelo número (2).

**Abolicionismo** (1) – Termo que designa o movimento antiescravista, intensificado na Europa desde o final do século XVIII e, no Brasil, ao longo do século XIX. No mesmo sentido da abolição da escravidão humana de afrodescendentes, usamos o termo para designar o movimento animalista que luta pela erradicação de todos os usos e matança de animais não-humanos para entender a propósitos humanos.

**Animal não-humano** (2) - usaremos nesta dissertação a palavra animal não-humano, embora nós humanos sejamos animais (em que pese nossa resistência em admitir isso). Essa separação no pensamento se cristalizou na linguagem, nas palavras, e por isso dizemos ‘animais’ e ‘seres humanos’, dificultando o entendimento de uma ética animalista proposta no projeto de dissertação.

**Consideração Moral** (2) – Os portadores de considerabilidade moral são denominados de “sujeitos morais”. A reflexão em *Ética Aplicada* se caracteriza por se deslocar do ponto de vista de quem executa uma ação (os agentes - normalmente, nós, os humanos) para o de quem recebe a ação (os pacientes, os objetos das ações). O conjunto de todas as entidades que merecem consideração moral se chama “Comunidade Moral”, “Esfera Ética” ou “Círculo Moral”.

**Especismo** (1) - Essa palavra originalmente foi criada por Richard D. Ryder, na década 70 do século XX, na Inglaterra, para designar a discriminação que praticamos contra os animais, por conta de eles terem nascidos em suas respectivas e não nossa espécie animal.

**Especismo eletivo** (1) – no sentido que elegemos alguns animais não-humanos para estima e os protegemos da morte e agressões, ao mesmo tempo financiamos com o nosso consumo as agressões e a morte de outras espécies não eleitas para estima, companhia, guarda ou para alvo de nossas campanhas de não extinção. Menosprezamos o valor dessas vidas e o classificamos para baixo na hierarquia fictícia que inventamos para nos assegurar um lugar privilegiado no reino animal. Ao procedermos desse modo, seguimos propósitos e interesses que nada têm a ver com os propósitos e os interesses dos animais discriminados

para menos. Podemos proteger cães e gatos, cavalos e baleias, e ao mesmo tempo passar a faca em porcos e galinhas, ingerir laticínios e ovos, sem a menor consideração pelas agressões sofridas por esses animais no manejo e no abate.

**Especismo elitista** (1) – o especismo elitista é a discriminação que classifica os animais não-humanos abaixo dos humanos, em função de habilidades peculiares que os humanos elegem como parâmetro para demonstrar sua superioridade em relação aos outros animais não-humanos. Há, então, animais reconhecidos como uma elite no reino da vida, por exemplo, os humanos, por conta de sua inteligência e habilidade simbólica. Quando os outros animais são agredidos e mortos, com a justificativa de que não sabem pensar, raciocinar, falar, expressar suas emoções, construir artefatos etc, está-se a praticar o especismo elitista.

**Ética Animal** (2) - consiste num ramo da Ética Ambiental, ou seja, aquela voltada para o que está para além do humano.

**Senciência** (1) – Formada a partir de dois outros termos, consciência e sensibilidade, sentiência designa a condição mental, afetiva, emocional e consciente de todos os animais.

A sentiência, portanto, não é privilégio dos humanos. Todos os animais a possuem, sem exceção, do polvo ao humano, passando pelas aves, pelos mamíferos, vertebrados e invertebrados. Isso ficou definido na *Declaração de Cambridge sobre a Consciência Humana e Animal*, proclamada em julho de 2012 na Inglaterra, e assinada por renomados cientistas de cinco especialidades da neurociência, na presença do físico Stephen Hawkins.

**Status/Estatuto/Significação Moral** (2) - É o grau ou intensidade da importância moral (ou o critério material da considerabilidade moral).

**Valor Intrínseco/Moral** (2) - Pode receber vários sentidos em Ética, mas é usado geralmente como sinônimo de “valor não-instrumental”. Algo (objetos, atividades, estados de coisas ou criaturas) tem valor instrumental na medida em que ele é um meio para outro fim, que é bom ou desejável para além do primeiro. Algo tem valor moral ou intrínseco se ele é um fim em si mesmo.