

# ORGANICISMO, SUSTENTABILIDADE E OS “DIREITOS DA NATUREZA”

Organicism, Sustainability and “Rights of nature”

*Daniel Braga Lourenço*

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

Recebido em 07.12.2014 | Aprovado em 29.12.2014

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

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

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

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

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

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

## 1. Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. O organicismo na teoria ética contemporânea

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ou, também, na seguinte passagem,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fazendo menção aos casos marginais, Stone afirma que:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Conclusão

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Notas

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

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

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

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

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

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

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