



De dominadores a irmãos: um diálogo da ecoteologia com J. Riechmann acerca da Libertação Animal

From Dominators to be Brothers:
a dialogue of ecotheologie with J. Riechmann about the Animal Liberation

Afonso Tadeu Murad*

Resumo

Jorge Riechmann é autor de vasta obra dedicada à reflexão filosófica sobre ecologia e sustentabilidade. Dentre seus trabalhos significativos, escolhemos “Todos los animales somos hermanos” (2005). Apresentaremos uma síntese do pensamento do autor a respeito da relação dos seres humanos com os outros animais, sobretudo os mamíferos. Riechmann aborda temas candentes, como o contínuo fisiológico-social do processo de evolução e a singularidade do humano, os motivos para incluir os animais superiores na comunidade moral humana, e as razões éticas e jurídicas dos direitos dos animais. Deve-se superar o especismo, que considera os animais somente como meros instrumentos. Embora os animais não sejam pessoas, nem agentes morais, tem valor intrínseco. Porque sentem dor e prazer, e apresentam uma finalidade para viver, merecem respeito moral. São “quase pessoas” e tem direitos, concedidos e reconhecidos pelos seres humanos. A seguir, faremos um exercício de interlocução da ecoteologia com Jorge Riechmann. Tomaremos como referência a Encíclica Laudato Si e a obra de Susin e Zampieri, Ética e Teologia da Libertação animal.

Palavras-chave: Ecoteologia, Libertação Animal, Direitos dos animais, Riechmann

Abstract

Jorge Riechmann is the author of extensive work devoted to philosophical reflection on ecology and sustainability. Among his significant works, we choose "Todos los animales somos hermanos" (2005). We will present an overview of the author's thinking about the relationship of humans with other animals, especially mammals. Riechmann addresses hot topics such as physio-biological-social continuous process of evolution and uniqueness of the human; the reasons to include the higher animals in the human moral community, and ethical and legal reasons of animal rights. It must be overcome speciesism, which considers only the animals as mere instruments. Although animals are not people, not moral agents, have intrinsic value. Because they feel pain and pleasure, and have a purpose for living, they deserve moral respect. They are "almost people" and have rights granted and recognized by humans. Next, we will do an exercise of ecotheology interlocution with Jorge Riechmann. We will take as reference the Encyclical Laudato Si and the work of Susin and Zampieri, Ethics and Theology of Animal Liberation.

Keywords: Ecotheology, Animal Liberation, Animal Rights, Riechmann

Artigo submetido em 19 de junho de 2016 e aprovado em 09 de novembro de 2016.

* Doutor em Teologia pela Pontificia Universitas Gregoriana (1992), Especialista em Gestão e Marketing, pela Fundação Dom Cabral (2006) e Comunicação Social na Universidade São Francisco. Professor do ISTA e do PPG em Teologia da FAJE. País de Origem: Brasil. E-mail: amurad@marista.edu.br

Introdução

Nos inícios da Teologia da Libertação latino-americana, Juan Luis Segundo publicou “Libertação da Teologia”, cuja repercussão se dilatou no tempo (SEGUNDO, 1978). Conforme o teólogo uruguaio, o que faz com que uma teologia seja libertadora não consiste em pronunciar discursos políticos libertários (embora isso também esteja presente), e sim libertar a fé cristã dos condicionamentos da má ideologia a serviço das classes dominantes. Ele estabelece, de forma didática, quatro passos que seriam indispensáveis para realizar tal intento libertador (SEGUNDO, 1978, p. 9-54, 84-105). O ponto de partida do círculo hermenêutico teológico não seria a Bíblia nem a teologia, mas a prática social. Essa se relaciona com uma visão de mundo, que condiciona, (possibilitando e/ou interditando) as perguntas teológicas. Rompe-se o círculo vicioso de uma teologia meramente legitimadora do *status quo* quando se decide eticamente pelo bem e se empenha por um mundo melhor. A interpretação começa com uma experiência e uma opção da parte do investigador. Toda hermenêutica leva consigo uma parcialidade consciente ou inconsciente, mesmo quando pretenda ser neutra (SEGUNDO, 1978, p. 32)

É preciso vencer as resistências à mudança, que se refugiam sob argumentos de pretensa “neutralidade científica da teologia”, ou na defesa de uma universalidade abstrata e inconsistente. Então, chegar às raízes humanas profundas, que abarcam atitudes de valor e de influências universais.

Uma teologia libertadora é necessariamente uma teologia histórica, apoiada em perguntas que surgem do presente, e não arrastando perguntas metafísicas ou universais passadas, de geração em geração, por tradição [...]. Somente uma comunidade cristã com grande sensibilidade histórica pode proporcionar a base para tal teologia libertadora. [Assim,] a atenção aos sinais dos tempos como critério da teologia constitui a linha demarcatória entre uma teologia conservadora e acadêmica e uma teologia da libertação (SEGUNDO, 1978, p.46).

Conforme nosso autor, o segundo passo do círculo hermenêutico libertador consiste na *suspeita ideológica*, ou seja, questionar o atual estado das coisas,

duvidar que a realidade não é como as aparências e a cultura fazem crer. No seu âmbito de atuação, o teólogo exercita a suspeita ideológica sobre as formulações de fé correntes. Identifica como os mecanismos sociais, ocultos à consciência, moldaram certos aspectos da pastoral e da teologia, tirando-as de sua base revelada e colocando-as a serviço de interesses sociais espúrios. Nesse momento, o teólogo recorre às ciências humanas para ajudá-lo a compreender como ideias e atitudes estão relacionadas a estruturas sociais e mecanismos culturais. Tal perspectiva corresponde em parte ao que Libanio (1987) denomina “mediação hermenêutica pré-teológica”.

O terceiro e o quarto passos do círculo hermenêutico consistem em purificar e reelaborar o discurso teológico. Inicialmente, identificam-se os elementos espúrios, as *más ideologias*. A seguir, consciente do desejo de fazer uma interpretação libertadora, faz-se uma (nova) hermenêutica, fundada na Palavra de Deus e na Tradição Eclesial. Tal abertura para a (re)leitura da Bíblia proporciona um conversão existencial, epistemológica e pastoral.

Existe uma interdependência entre a interpretação sempre renovada da Bíblia e as novas perguntas suscitadas pela prática histórica. O círculo hermenêutico da libertação da teologia contrapõe-se a uma lógica auto-justificadora e fechada sobre si mesma. Renuncia à interpretação literal e à superficialidade. Embora toda leitura comporte um inevitável enfoque seletivo, a interpretação libertadora não seleciona *textos libertadores*, fazendo a Escritura dizer aquilo que já se espera. Antes, fundada no próprio Deus revelante, constitui um processo educativo, de aprender a aprender, que acompanha o ritmo de evolução da humanidade. Anos mais tarde, na inusitada obra “O dogma que liberta” (SEGUNDO, 1991), ele afirmará que até os dogmas cristãos, que soam como “verdades congeladas”, são um momento do processo de deuteroprendizagem e contribuem para este movimento interminável de busca conjunto da verdade plena, como plataforma para reelaboração de “dados transcendentais” da fé antropológica e religiosa.

A ecoteologia latino-americana, sobretudo a partir da inestimável contribuição de Leonardo Boff, realiza continuamente o “círculo hermenêutico da libertação da teologia”, propugnado por Juan Luis Segundo. Na clássica obra “Ecologia, grito da Terra, grito dos pobres” (BOFF, 2004), Leonardo mostra os limites do antropocentrismo moderno e consegue articular, de forma admirável, o horizonte libertário social da Teologia da Libertação com as novas questões suscitadas pela emergente consciência ecológica.

E o mundo não se detém. Novas questões, suscitadas pela prática histórica, estimulam a teologia a avançar, fazer novas perguntas e buscar respostas. Uma delas, objeto do nosso trabalho, é a *relação dos seres humanos com os animais na sociedade contemporânea*. Como interlocutor privilegiado, para exercitar a “suspeita ideológica”, enquanto mediação hermenêutica pré-teológica, tomaremos o filósofo e ativista socioambiental *Jorge Riechmann*. Nascido em Madrid, o autor apresenta um perfil polifacético: poeta, tradutor de literatura francesa e alemã, matemático, filósofo, ecologista e cientista político. É professor titular de filosofia moral na Universidade autônoma de Barcelona. Atuou como membro do Conselho do Greenpeace da Espanha entre 2002 e 2006. Participa de movimentos sociais e ambientais como *Ecologistas en Acción*. Colabora na *Sociedad Española de Agricultura Ecológica*. Desde fevereiro de 2015 é membro do Conselho Cidadão do Movimento *Podemos*, no município de Madrid. Averso ao mundo religioso, Riechmann se autodefine como um pensador que adota “uma ontologia materialista, realista e evolucionista”.

Pouco conhecido no Brasil, Riechmann tem uma vasta produção, na qual se entrelaçam a filosofia, a sociologia e a ecologia. Dentre suas obras destaca-se o “pentateuco ecossocial”, composto de: *Gente que no quiere viajar a Marte* (RIECHMANN, 2004), *Un mundo vulnerable* (RIECHMANN, 2005a, 2ed), *Todos los animales somos hermanos* (RIECHMANN, 2005b), *Biomimesis* (RIECHMANN, 2006) e *La habitación de Pascal* (RIECHMANN, 2009), todos publicados pela Editora *Los Libros de la Catarata*, de Madrid. Segundo o autor,

este conjunto visa contribuir para a tarefa ético-política de conter a *hybris* das sociedades industriais. Na filosofia, como em outros saberes, geralmente o ponto de partida determina em grande parte o resultado da pesquisa. E neste momento histórico, é necessário um ponto de partida mais realista. Considerar não somente a racionalidade e a linguagem, mas também acentuar a corporeidade, a vulnerabilidade, a sociabilidade e a dependência do ecossistema. Na ética, a decisão depende da percepção. O primeiro passo para transformar a realidade consiste em aprender a vê-la com novo olhar, e mostrá-la aos demais sob esta luz (RIECHMANN, 2005b, p. 22-23). É notória a semelhança com a postura de Juan Luis Segundo em “Libertação da Teologia”.

O livro “*Todos los animales somos Hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*” (2005b) constitui um verdadeiro compêndio sobre o tema. Convém descortinar o conteúdo geral da obra.

O capítulo 1 versa sobre “animais humanos e não humanos em um contexto evolutivo”. Nele se diz que a espécie humana seria uma entre muitas, com algumas propriedades emergentes, mas sem constituir uma realidade separada dos outros animais superiores (RIECHMANN, 2005b, p.36). O capítulo 2 exemplifica o parentesco dos seres humanos com os primatas, sobretudo chimpanzés e bonobos, servindo-se de pesquisas de etólogos e outros cientistas. Daí se infere, no capítulo 3, as razões para incluir os animais na comunidade moral. Já no capítulo 4 Riechmann propositalmente se distancia do tema central da obra (os animais), ao refletir sobre as capacidades essenciais de qualquer ser vivente. Parece alinhar-se ao biocentrismo radical, ao sustentar que

todos os organismos vivos – desde a bactéria até o ser humano – tem necessidades, interesses e um bem próprio. Para cada um deles podem ser definidas condições de sobrevivência, saúde e desenvolvimento de suas capacidades. Não é necessário que um organismo possua capacidade de sentir (ter um sistema nervoso desenvolvido), nem muito menos consciência e autoconsciência, para ter necessidades ou interesses (e ser portanto, suscetível de florescimento). (RIECHMANN, 2005b, p.93).

No capítulo 5 se coloca o conhecido tema da Biodiversidade e as razões para defender a conservação das espécies vivas. Na sequência, Riechmann desenvolve no capítulo 6 o que ele denomina “Três princípios básicos da Justiça Ecológica”. Portanto, os capítulos 4 a 6 traçam um quadro geral onde se insere o tema dos animais: florescimento dos seres vivos, preservação da biodiversidade e justiça ecológica. Já nos três capítulos seguintes Riechmann traz problemas concretos resultantes da instrumentalização dos animais: experimentação (cap.7), consumo de carne e pecuária industrial (cap.8), e xenotransplantes (cap.9). Os dois capítulos seguintes são cruciais para a temática central do livro: a complexidade do conceito de pessoa e sua possível aplicação para os animais (cap. 10), a dimensão ética e jurídica dos “direitos dos animais” (cap. 11). O capítulo 12, conclusivo, trata dos animais domésticos e se encerra com algumas “considerações finais”. Três anexos completam a obra: breve bibliografia, uma coletânea de pensadores acerca da dignidade e do direito dos animais, desde Descartes até filósofos e escritores contemporâneos, “notas sobre direitos morais e direitos legais” e ‘a respeito da noção de valor”.

Nosso trabalho teórico consistirá em: (1) apresentar elementos significativos desta obra de Riechmann, (2) confrontá-la com a reflexão da encíclica *Laudato Si acerca* do antropocentrismo, (3) mostrar a contribuição de *Ética e Teologia da Libertação Animal* (SUSIN; ZAMPIERI, 2015), e (4) esboçar umas conclusões abertas e perspectivas para a ecoteologia latino-americana, no diálogo com Riechmann.

1 Todos os animais somos irmãos – o pensamento de Riechmann

Inicialmente, retomaremos de forma resumida a justificativa de Riechmann para incluir os animais na comunidade moral humana, já apresentada na comunicação escrita “Até que ponto somos irmãos dos animais? Diálogo filosófico-teológico com Jorge Riechmann” (MURAD, 2015).

Riechmann denomina como “animais” preferencialmente os seres vivos vertebrados. Para efeito de comparação, toma os mamíferos que, no processo evolutivo, estão mais próximos ao humano, como Chimpanzés, Golfinhos e Bonobos¹. Ele assume alguns postulados da visão *zoocêntrica*². Segundo ele, como é pouco viável assumir simultaneamente a causa de todos os viventes, “defendo uma graduação da proteção, de acordo com o conjunto de capacidades/necessidades do ser vivo em questão, pondo os mamíferos e as aves em primeiro lugar” (RIECHMANN, 2005b, p.252).

1.1 Semelhanças que nos aproximam

Riechmann debilita a tese do “abismo ontológico³”, do “esplêndido isolamento” entre os humanos e os outros seres, a partir da comparação com duas espécies concretas: chimpanzés e golfinhos. O autor utiliza os seguintes argumentos (RIECHMANN, 2005b, p.53-56):

- Segundo os etólogos⁴, a cultura não é um traço exclusivo da espécie humana. Existem culturas animais nos chimpanzés e bonobos, mas não “aceleração cultural”, como acontece conosco.
- O uso de ferramentas não é especificamente humano. Os chimpanzés utilizam ferramentas para uma série de atividades, tais como: romper alimentos sólidos, examinar objetos desconhecidos, espantar insetos, cavar, recolher água, limpar o corpo. Somente o ser humano os superam.
- Os grandes símios⁵ compartilham conosco: vida em comunidade, vínculos emocionais, memória e sentido do tempo (passado, presente, futuro).

¹ Chimpanzés menos corpulentos, que habitam no sul do rio congo, marcados por complexa vida social.

² Em sentido ético, a posição zoocêntrica ou sensocêntrica caracteriza-se pelo reconhecimento de que os animais possuem “uma individualidade diferenciada, sensível e inteligente”. Em sentido epistemológico, o zoocentrismo visa superar o antropocentrismo, colocando todos os animais, principalmente os mamíferos como foco de interesse primordial.

³ Ideia já defendida pelo pensador inglês Henry Stephens Salt, na obra “Os direitos dos animais”, em 1892: “temos que rejeitar a antiga ideia do *abismo* que separa os animais dos homens. E admitir que um vínculo comum de humanidade une a todos os seres vivos em uma fraternidade universal” (citado em RIECHMANN, 2005, p.237).

⁴ Etologia é considerado aqui como um ramo da biologia, que se ocupa do estudo comparado do comportamento animal.

- O uso de sistemas de comunicação complexos não é exclusivo do ser humano. Primatas socializados entre humanos desenvolvem: caráter simbólico e convencional, intencionalidade em situações sociais, mensagens proposicionais, capacidade metafórica e referência a fatos que não estão presentes.

O primatólogo Sabater Pi (1992) aponta várias capacidades comportamentais comuns ao chimpanzé e ao humano: (a) autoreconhecimento frente ao espelho, consciência do eu, noção de morte; (b) comunicação a nível emocional, proposicional e simbólica; (c) atividade cooperativa (caça em comum e distribuição dos alimentos entre os adultos), (d) relações familiares estáveis e duradouras a nível de mãe, filhos e netos; relações sexuais não promíscuas, rejeição do incesto primário, (e) certa sensibilidade estética (RIECHMANN, 2005b, p.56).

Então, conclui Riechmann, não se justifica a exclusão dos chimpanzés e outros grandes símios do círculo dos seres dignos de consideração moral (RIECHMANN, 2005b, p.57). E os golfinhos? Esses apresentam vida social rica e complexa. Habitam em grupos, comunicam-se de diversas maneiras. Mostram afetos, emoções e paixões, realizam cálculos e dirigem suas ações para fins, participam deliberadamente em jogos e outras atividades sociais. Tomam a maioria de suas decisões por consenso dentro do grupo. Suas notáveis habilidades comunicativas possibilitam também comunicação com os humanos (RIECHMANN, 2005b, p.57-58).

Do ponto de vista evolutivo, vários sentimentos e habilidades cognitivas subjacentes à moralidade humana existiam antes que surgisse a nossa espécie. O primatólogo Frans de Waal (1997) identificou tendências e capacidades *proto-morais* em várias espécies, sem as quais seria difícil imaginar a moralidade humana. Então, os outros animais não possuem uma moralidade como os humanos, mas apresentam várias habilidades morais relevantes. Portanto, no que diz respeito à racionalidade e à moralidade, não haveria somente uma linha

⁵ Qualquer primata da subordem dos antropóides, que tem focinho reduzido e olhos em posição frontal.

divisória entre os humanos e outras espécies inteligentes, mas também uma escala ou espectro (RIECHMANN, 2005b, p.58-59).

Os animais não são agentes morais, mas somente pacientes morais. Isso não impede que sejam tratados como fins em si mesmos. A principal razão consiste em que os animais, sobretudo os mamíferos superiores, são **sencientes**. Aqui reside o núcleo do argumento zoocêntrico utilitarista, delineado por Krebs (1993), que segue Salt (1999) e Singer (2013). Tais autores elegem a capacidade de sentir como critério moralmente relevante, no lugar da razão, da linguagem ou da liberdade.

Resumidamente, são estes os argumentos usados pelo nosso autor em defesa dos animais, a partir da categoria “*senciência*” (RIECHMANN, 2005b, p.68-69):

- Critérios aplicados para atribuir capacidade sensitiva aos seres humanos aplicam-se também aos animais. Os mamíferos tem sistema nervoso do mesmo tipo que o nosso. Mamíferos (e aves) sentem prazer e dor. Portanto, são sencientes⁶.

- Nas sensações está implícito um momento de valoração positiva ou negativa. Por isso, para os seres sencientes, haveria distintos graus de qualidade de vida subjetiva. Seu existir pode ser melhor ou pior, para eles mesmos. Eles tem interesse por uma “buena vida”⁷.

- O ser humano vive moralmente quando se importa com a “vida boa” dos outros. Ora, os animais podem ter uma “vida má” ou “vida boa”. Excluí-los do universo moral seria um *especismo*, que guarda analogia com formas de discriminação contra os humanos, como o sexismo ou racismo.

⁶ Em espanhol: sintientes. Atribui-se ao filósofo inglês Jeremy Bentham a criação deste termo, no final do século XIX. Sua difusão se deve à Peter SINGER, *Libertação animal*, 2013 (1ª edição em 1975).

⁷ Riechmann usa a expressão “buena vida”, que literalmente seria traduzida por “boa vida” ou “vida boa”. No entanto, em português predomina um sentido pejorativo para tal expressão. Se diz que alguém goza de “boa vida” quando não assume responsabilidades e desfruta de privilégios às custas dos outros. Talvez seria melhor traduzir por “vida digna” ou “vida com qualidade”. Para evitar estes equívocos, manteve-se no texto a expressão original, em espanhol.

- Somente vive moralmente quem concede a mesma importância à boa vida de todos os seres sencientes. Os animais são dignos de consideração moral por si mesmos e temos deveres morais para com eles.

Em segundo lugar, Riechmann serve-se do argumento dos casos marginais. Considera que há seres humanos que carecem de certas habilidades e capacidades linguísticas, emocionais, intelectuais e sensomotoras, a ponto de se encontrarem num nível semelhante a outros animais superiores, como os bebês e aqueles que tem graves deficiências mentais. Mesmo não apresentando as características plenas do humano ideal e adulto, eles merecem respeito e consideração (RIECHMANN, 2005b, p.70)

Para Kant, que neste sentido representa a doutrina filosófica tradicional no ocidente, somente os seres humanos são fins em si mesmos, e portanto, merecem consideração moral própria. Mas, segundo Riechmann, “os animais são igualmente fins em si mesmos. Tem seu próprio bem e nunca deveriam ser tratados como meros instrumentos” (RIECHMANN, 2005b, p.67). Seria então eticamente injustificável o antropocentrismo excludente que prevaleceu em nossa tradição filosófica. Como responder a Kant, para quem a racionalidade/liberdade é o valor constitutivo e o traço diferencial do ser humano enquanto tal? Ora, a razão prática, é o diferencial não do homem enquanto tal, e sim da pessoa. Tanto bebês quanto chimpanzés possuem elevadas capacidades, e devem ser respeitados. Assim, aceita-se o argumento zoocêntrico, mantendo o marco das categorias morais de Kant (RIECHMANN, 2005b, p.70).

1.2 Ampliar a comunidade ética

Em terceiro lugar, justifica-se a defesa dos animais a partir do princípio humano da *empatia*, ou seja, a virtude moral de se colocar no lugar do outro, sobretudo o que está em situação vulnerável. “Uma situação extraordinariamente reveladora da qualidade moral de uma pessoa é aquela na qual pode exercer poder

sobre os seres mais fracos do que ela” (RIECHMANN, 2005b, p. 31). Esta chave vale para a relação com o terceiro mundo e o mundo natural não humano (espécies vivas, seus integrantes individuais, o conjunto da biosfera).

A capacidade de nos colocar imaginativamente no lugar do outro (sobretudo quando esse é vulnerável e sofredor) é um pressuposto da vida moral em geral, e também uma condição prévia para o desenvolvimento de outras capacidades morais (RIECHMANN, 2005b, p.71).

Tal ética da compaixão ou da simpatia/empatia deve se estender aos animais e às futuras gerações humanas.

Argumenta-se que se pode matar os animais, pois eles são criaturas do presente. Não dispõem de orientação projetiva e teleológica, orientada para o futuro, como os humanos. No entanto, alguns animais superiores tem um sentido de temporalidade, com recordações e expectativas, embora sejam mais simples e imediatas do que os humanos. Ora, e se tal morte atenta contra a “buena vida” deles, privando-os do cumprimento de suas potencialidades específicas? (RIECHMANN, 2005b, p.72)

O respeito pelos animais implicaria a obrigação de não se alimentar deles e adotar o vegetarianismo? Riechmann não se posiciona de forma unívoca a esse respeito. Mas afirma:

é moralmente inaceitável a criação de animais em condições que suponham dores agudas ou duradouras, mutilações físicas ou danos emocionais, medo, isolamento, grave limitação de movimentos, frustração permanente de comportamentos instintivos (RIECHMANN, 2005b, p.72).

Seria permitido criar e matar animais, se necessário. Mas nunca torturá-los ou degradá-los. Por outro lado, no capítulo 8, Riechmann apresenta uma série de argumentos para restringir o consumo de carne e de proteína animal, tais como: o grande impacto negativo da pecuária intensiva sobre o planeta; o comércio injusto que retira do terceiro mundo grande quantidade de grãos e de peixe; as dietas

vegetariana e mediterrânea⁸ como viáveis e justas, num mundo finito. Além disso, o modelo atual é moralmente inaceitável, pois não pode ser universalizável. A pecuária intensiva submete os animais a uma vida lamentável e cheia de sofrimentos. Em que condições então seria moralmente lícito (embora não recomendável) o consumo de carne? Somente no caso de animais que tenham sido sacrificados de forma indolor, depois de haver vivido uma vida digna e rica de experiências agradáveis” (RIECHMANN, 2005b, p.164-171.174).

Riechmann sustenta que a mudança de visão com relação aos animais, sobretudo os mamíferos, traz consigo um novo momento para a humanidade, a “ilustração da ilustração⁹”. Isso leva a ampliar a noção de direito e a dilatar a comunidade ética.

A primeira ilustração “afirma que (os humanos) são iguais em dignidade, em direitos, em tudo o que se refere à sua participação na vida pública; que todos são igualmente merecedores de respeito” (RIECHMANN, 2005b, p.73). As diferenças não devem impedir que todos tenham os mesmos direitos na vida política, social e econômica. A segunda ilustração amplia esta convicção, estendendo-a aos animais.

Isso não significa que os animais devam ser tratados como os humanos. Riechmann sustenta que

o princípio básico da igualdade não requer um tratamento igual ou idêntico, e sim uma consideração igual (dos interesses em jogo). Igual consideração para seres diferentes pode conduzir a distintos tratamentos e direitos diferentes (RIECHMANN, 2005b, Nota 39, p.83).

Tratar aos semelhantes como semelhantes e aos diferentes como diferentes implicará abster de causar sofrimento desnecessário aos animais. Mas não a considerá-los como se fossem humanos, pois existem diferenças relevantes. Os

⁸ Dieta equilibrada, com reduzida utilização de carne vermelha, na qual se conjugam: alimentos frescos *in natura* (não processados), peixe, frutas, legumes, castanhas, grãos integrais, azeite de oliva, laticínios e dose moderada de vinho.

⁹ A palavra alemã “Aufklärung” é traduzida em espanhol como “ilustración”. Já em português se utiliza “iluminismo”, ou também “ilustração”, adotada aqui.

direitos nunca serão os mesmos. Por exemplo, não se concedem aos outros animais direito de expressão ou liberdade de voto. Os direitos potencialmente reconhecíveis a um ser vivo dependem de suas características próprias (RIECHMANN, 2005b, p.74-75).

A “a ilustração da ilustração”, manifesta o parentesco que nos vincula com todos os seres vivos, e mais estreitamente, com os animais superiores. Enfatiza-se mais o que nos une, e não o que nos separa. Se a 1ª ilustração buscava a paz entre os humanos, em meio a conflitos, essa visa a paz com a Natureza não humana. A 2ª ilustração sublinha “que todos os seres vivos temos uma origem comum (evolutiva), que todos pertencemos à mesma natureza, e que a biosfera é o espaço comum vital de todos nós” (RIECHMANN, 2005b, p.74). A igualdade humana se amplia para a igualdade senciente, considerando as diferenças. Nas palavras de Riechmann:

defendo um critério material de justiça baseado nas capacidades sensoriais, emocionais e intelectuais típicas das diferentes classes de animais, frente a outros possíveis critérios, particularmente frente ao especismo, que traça uma divisão injustificada entre nossa própria espécie e todas as outras (RIECHMANN, 2005b, p.74).

Em síntese, ilustrar a ilustração leva a ampliar os limites da comunidade moral, até incluir nela os animais. Enquanto *pacientes morais*, esses seriam considerados não instrumentalmente, mas como fins em si mesmo, como sujeitos de dignidade e objetos de respeito.

Em sentido estrito, somente as pessoas integram a comunidade moral, devido às suas elevadas capacidades (autoconsciência, linguagem articulada, racionalidade, autonomia, etc). No entanto, há boas razões para incluir nesta comunidade os seres vivos não-pessoas, que possuem interesses. Eles não devem ser considerados como meras coisas, sem significação moral. Integrariam a comunidade moral, em sentido amplo. Assim, fariam parte da comunidade moral tanto os agentes quanto os *pacientes morais* (RIECHMANN, 2005b, p. 76). Pois

O que converte os animais em nossos próximos, o que os faz merecedores do respeito básico não é a capacidade intelectual ou a excelência no raciocínio prático, mas sim a capacidade de sofrer e ter prazer, de ter uma “buena vida”, e a confraternidade emocional que sentimos por eles (RIECHMANN, 2005b, p.78).

Tal ampliação da comunidade ética, incluindo os animais, não implica responsabilidades mútuas, como aconteceu na primeira ilustração. Porque? A responsabilidade é algo especificamente humano; constitui atributo de seres racionais e livres.

Nosso autor tira daí algumas consequências éticas, que constituiriam um consenso de todos os defensores dos animais (RIECHMANN, 2005b, p.77): (a) Os seres humanos e pelo menos os animais superiores são sencientes. Por isso, possuem interesses e merecem consideração moral; (b) Deve-se minimizar o dano e o sofrimento dos seres sencientes; (c) Isso não significa que todos os sencientes sejam iguais, nem que todas as vidas tenham o mesmo valor, nem que a vida seja o valor supremo”; (d) Não se deve sacrificar animais em vários âmbitos da atividade humana (como para obtenção de peles, fabricação de cosméticos, experimentações científicas e xenotransplantes).

2 Pessoas, animais e direitos

Postular a inclusão dos animais na comunidade ética humana, enquanto pacientes morais, conduz a outras perguntas: se a humanidade é constituída por pessoas, até que ponto o são os animais? É justificável aplicar aos animais, do ponto de vista ético e jurídico, a categoria de “direitos”?

2.1 Quase pessoas

Riechmann põe uma questão fundamental para a defesa dos animais, do ponto de vista da ética: *o que ou quem pode ser titular de um direito?* Segundo ele, a resposta depende do conceito de *direito*, e dos pressupostos normativos e fáticos

adicionais. Dado que esse conceito é polissêmico, as decisões que o envolvem não alcançam consentimento de todos. Por exemplo: se *direito* é entendido como *potestade*, um poder que o titular do direito tem de aplicar ou não, então somente os seres capazes de livre escolha poderiam ser *titulares de direitos*. Mas se compreendemos os *direitos* como uma liberdade garantida por proibições de interferência por parte de terceiros, então o titular de direito poderia ser, em princípio, qualquer ser vivo, assim como o são os sujeitos coletivos (RIECHMANN, 2005b, p. 201). A escolha de determinados critérios delimita a abrangência dos direitos, para seres humanos e animais. Assim:

- *A capacidade de sofrer* (ou a capacidade de sentir). Este critério converte a maioria dos animais em potenciais titulares de direitos. Mas excluiria os seres humanos em coma profundo.

- *A capacidade de possuir interesses*. Neste caso, incluiríamos, além dos animais, entidades como o embrião ou o feto humano, e talvez as árvores e as plantas.

- *A razão e a livre escolha*. Com tal critério seriam contemplados a maioria dos seres humanos e alguns animais superiores, mas estariam fora os bebês e os que apresentam alto grau de retardamento mental.

- *A linguagem*. Ou seja, os seres dotados de competência comunicativa, como o domínio dos universais constitutivos do diálogo. Aí estariam compreendidos os humanos e alguns animais superiores, como os chimpanzés.

Segundo N. Bobbio (1991, p.115), houve uma evolução no conceito de direito. Inicialmente, se aplicava somente ao ser humano individual, à pessoa. Depois, a sujeitos coletivos, até abranger a totalidade da humanidade e as futuras gerações. Agora se estende a titulares diferentes dos humanos.

Ora, os sujeitos morais (as pessoas, em sentido estrito) devem ser sujeitos de direitos, mas *nem todos os sujeitos de direitos são sujeitos morais*. No âmbito humano, por exemplo, podem ser sujeitos morais entidades coletivas, como

fundações, empresas ou o Estado. O que está em jogo é o conteúdo que se atribui aos conceitos de “pessoa” e “ser humano”.

O ser humano vem ao mundo com determinado genoma, marcado em cada uma de suas células. É provido de um aparato sensorial próprio. Está preparado geneticamente para aprender uma linguagem articulada. No entanto, o fator cultural é mais importante do que o determinado geneticamente. A plasticidade cultural constitui traço singular da natureza humana. O mais importante para o direito e a moral são as condições estruturais da vida em sociedade, e não as características biológicas (RIECHMANN, 2005b, nota 6, p. 214).

Uma das vias mais transitadas para a fundamentação dos direitos humanos é a *das necesidades básicas*. Argumenta-se que todos os seres humanos são semelhantes em certos traços gerais de sua constituição psicossomática. As necessidades básicas, que dizem respeito a todos, são consideradas como universalmente valiosas. Daí, elas dão lugar a exigências morais para toda a humanidade, que se positivam em direitos humanos fundamentais. No entanto, a ética e a filosofia jurídica devem ir além, e considerar que não somos em primeiro lugar “seres de necessidades”, e sim seres biossociais com certa natureza biológica, situados em contextos concretos (RIECHMANN, 2005b, p.203-204).

A partir desses pressupostos, Riechmann estabelece uma distinção - original e polêmica - para fundamentar a dignidade dos animais superiores não humanos: *personas e quase personas*.

Boécio, no começo do século VI elabora o conceito de pessoa como “substância individual de natureza racional”. Na filosofia moderna, Kant concebe a pessoa essencialmente como agente moral racional e autônomo. Mas, segundo o nosso autor, o conceito de pessoa não é coextensivo com o de ser humano (RIECHMANN, 2005b, p.204). Para isso, recorre a dois pensadores. Conforme Apel (1985, p.380), todos os seres capazes de comunicação linguística devem ser

reconhecidos como pessoas, dado que em todas as suas ações e expressões são interlocutores virtuais.

Já para o utilitarista Peter Singer (2013), uma pessoa, no sentido de ser racional e autoconsciente, não é o mesmo que um membro da espécie animal *Homo Sapiens*. Um feto, um ser humano gravemente retardado, um recém nascido, todos esses são membros da espécie humana. Mas não tem consciência de si, nem sentido de futuro, nem a capacidade de relacionar-se com outros. Portanto, não seriam pessoas.

E qual é a posição de Riechmann?

Também eu adotarei uma distinção semelhante entre organismo humano (todo membro da espécie animal *Homo Sapiens*) e pessoa como agente moral [...]. Se uma pessoa é um agente moral dotado de seus atributos típicos (vale dizer: é um ser racional, livre, consciente e responsável de seus atos), então somente alguns seres humanos serão pessoas (os adultos “normais”). E haverá humanos que não serão pessoas no sentido estrito (as crianças pequenas, o doente em coma profundo, etc). (RIECHMANN, 2005b, p. 205-206)

Então, *quase pessoas* seriam “aqueles animais superiores que carecem total ou parcialmente de alguns traços definidores da pessoa como agente moral (racionalidade, autonomia moral, autoconsciência, responsabilidade pelos próprios atos) por padecer algum tipo de incapacidade básica, transitória ou não” (RIECHMANN, 2005b, p.206). Transitório: incapacidade básica da criança pequena, do humano em coma reversível. Não transitório: o chimpanzé, o humano com síndrome de Down, o ancião com doença degenerativa irreversível.

Tal conceito apresenta limites imprecisos, o que não significa ausência de fronteira. Classificam-se como *quase pessoas* aqueles seres humanos que não são pessoas em sentido moral e também os animais cujas capacidades sensoriais, emocionais e intelectuais se assemelham aos casos-limite do humano. Concretamente: os primatas superiores, como gorilas, orangotangos, baleias e

golfinhos. E há uma zona de penumbra, onde estariam os cachorros, porcos e coelhos.

2.2 Direitos das quase pessoas

O conceito de *quase-pessoa* parece extravagante ou ofensivo, mas ele visa abarcar tanto aos humanos deficientes quanto aos animais superiores. Então, parece plausível tratar de igual modo a seres que tem capacidade sensoriais e intelectuais semelhantes. “Este é o princípio moral fundamental que justifica uma extensão da comunidade de iguais além dos limites de nossa espécie” (RIECHMANN, 2005b, 207).

Riechmann não aceita que os humanos em situações limite, em que faltam certas habilidades e capacidades (linguísticas, emocionais, intelectuais, sensomotoras) dos “normais” continuariam sendo *pessoas em potencial*, mas não agentes morais atuais. Para o nosso autor, esses se encontram no mesmo nível (ou até abaixo) de certos animais superiores. Um exemplo ilustrativo: os gorilas e outros primatas, quando se socializam entre seres humanos, chegam a alcançar as capacidades das crianças normais, de três ou quatro anos de idade. Então, adota-se o seguinte princípio:

As capacidades sensoriais, intelectuais e emocionais de um ser vivo são moralmente relevantes; e não o é sua pertença a uma raça, uma linhagem, uma nação ou uma espécie determinada (RIECHMANN, 2005b, p. 208).

J. Fletcher (1979) identifica 15 atributos da personalidade humana: inteligência mínima, autoconsciência, auto-controle, sentido de tempo, sentido de futuro, sentido do passado, capacidade para relacionar-se com outros, preocupação e cuidado pelos outros, comunicação, controle da existência, curiosidade, mudança

e capacidade para a mudança, equilíbrio de razão e sentimentos, idiosincrasia e atividade do neocortex (FLETCHER, 1979, p.12-16¹⁰).

Na nossa tradição cultural, a autoconsciência recebeu atenção especial. Para Kant*, o fato do ser humano ser capaz de representar o seu “eu” o distingue de todos os demais seres que vivem sobre a terra. Graças a isto, o homem é uma pessoa. Ora, diz Riechmann, se o humano é pessoa em virtude de sua autoconsciência, os outros primatas também o são. Esses possuem os 15 atributos enumerados por Fletcher, em diferentes graus.

Assim, conclui ele, pessoas em sentido estrito são agentes morais que podem ter direitos e deveres. Já as quase-pessoas podem ter direitos, mas não deveres. Pois não são agentes morais nem podem ser moralmente responsáveis de seus atos, nem imputáveis em direito. Tanto as pessoas quanto as *quase-pessoas*¹¹ podem ser titulares de direito. Em particular, os animais superiores (RIECHMANN, 2005b, p. 209).

As *quase-pessoas* são seres vivos possuidores de interesse. Portanto, tem um bem próprio objetivamente determinável. Mas não podem dar seu consentimento, devido a uma incapacidade básica, transitória ou não. Como colocar esta questão, em benefício dos animais? Riechmann recorre então ao conceito de “Paternalismo ético justificado” de Manuel Atienza. A expressão não tem conotação negativa. Trata-se de uma conduta com o fim de obter um bem para indivíduo ou comunidade, sem contar com a aceitação deles. O paternalismo eticamente justificado somente se aplica para seres cuja autonomia moral e outras capacidades relevantes estejam seriamente debilitadas. Por isso, é apropriado para o tratamento em relação aos animais (RIECHMANN, 2005b, p. 210). Nossas ações com respeito aos animais não contam com o consentimento deles, pois não são pessoas, no

¹⁰ Ver um quadro sintético de James Leonard Park, *Personhood bibliography*, que compara os conceitos de personalidade e pessoa, para a bioética, em dez diferentes autores, (PARK, 2013).

¹¹ Nosso autor usa a expressão “quase persona” sem aspas, hífen ou grafia em itálico.

sentido de agentes morais. Podemos e devemos exercer para eles um paternalismo ético, se buscarmos o seu bem objetivo.

A noção de *quase pessoa* encontra resistências não somente no âmbito da filosofia, mas também nas ciências jurídicas. A maior parte da doutrina iusfilosófica tradicional considera *pessoa* como coextensivo de *ser humano*. A título de exemplo, Riechmann cita:

Há uma qualidade ou circunstância que se manifesta em todos os homens: a dignidade, uma especial excelência que afeta a toda pessoa humana precisamente pelo fato de ser pessoa, conceito este que transcende infinitamente, na ordem valorativa, a mera noção de indivíduo (GARRIDO; GALIANO, 1989, p.155).

Segundo esta visão, todo homem é pessoa, e a pessoa, e nada mais que a pessoa, é sujeito de direitos. Riechmann acusa que tal argumento está contaminado pelo especismo. Pois incorre em especismo “quem cria diferenças injustificadas entre as espécies ou se aproveita de diferenças irrelevantes entre elas”. Afinal, quais diferenças fáticas tem relevância moral? A noção de “dignidade”, tal como a concebe o pensamento especista, não parece ter nada a ver com os fatos. Confere-se aos membros de nossa espécie um prêmio incondicional, sem levar em conta os merecimentos.

A dignidade não é algo que se possui por pertencer a uma espécie zoológica. Depende da inserção em certas tradições culturais e numa vida moral: há seres humanos com dignidade e outros que carecem dela (RIECHMANN, 2005b, p. 212).

No direito se distingue a capacidade jurídica da capacidade de agir. Um menor de idade pode herdar bens, mas não é capaz de decidir sobre eles. De forma semelhante, os outros animais superiores tem direitos, embora não sejam capazes de decidir sobre eles.

As ideias de Riechmann dilatam o horizonte para repensar nossa relação com os animais. Mas também apresentam alguns problemas, aos quais brevemente

faremos menção.

(1) A noção de *quase pessoa*, cunhada por Riechmann, visa combater o especismo, indo além da simplificação adotada por Peter Singer, que considera os (outros) animais superiores como *pessoas*, pois além de serem sencientes, possuem certo grau de racionalidade e autoconsciência. No entanto, a equiparação dos primatas aos bebês carece de fundamento científico. A neurociência tem mostrado como os bebês realizam sinapses múltiplas e tem uma capacidade de aprendizagem rápida. Afirmar que haja semelhanças com bonobos, chimpanzés e golfinhos, mesmo que seja provisoriamente, em nome de uma igualdade fundamental, parece desconhecer os mistérios insondáveis do cérebro humano, do qual a pesquisa recente descortinou uma ínfima parte.

(2) O fato de enfatizar as semelhanças entre a nossa espécie e de outros primatas é fundamental para trazer à tona o parentesco que nos une, compreender o ser humano no processo evolutivo e superar os mitos do “abismo intransponível” e do “esplêndido isolamento”, que fundamentam atitudes de dominação e instrumentalização dos animais. De outro lado, simplesmente abandonar a convicção da dignidade da pessoa humana, em favor da formação de uma “comunidade de iguais” com os outros animais, apresenta riscos, tanto teóricos quanto práticos. Por exemplo, os quinze atributos de “pessoalidade humana”, propostos por Fletcher, podem ser aplicados univocamente aos outros primatas? Até que ponto as diferenças consideradas “de grau” são também qualitativas? Afirmar as diferenças significa legitimar a dominação dos humanos sobre os outros animais?

(3) Para combater o especismo, tão entranhado na nossa cultura ocidental moderna, Riechmann e outros autores evitam atribuir ao ser humano uma *superioridade* em relação às outras espécies. E o fazem corretamente. Mas não tem escrúpulos em classificar alguns primatas como “superiores” a outros seres sencientes. Parece-nos que o caminho adequado não consiste em negar a superioridade. E sim, sustentar que tal situação não pode justificar

ideologicamente a manipulação, a destruição, a violência e a exterminação das outras espécies, bem como a degeneração da comunidade de vida do planeta.

(4) O próprio Riechmann, no capítulo 11 e no anexo 2 de sua obra (RIECHMANN, 2005b, p.257-326), apresenta a posição de diferentes correntes do pensamento e explica em que sentido podemos defender “direitos” para os animais. Enfatiza a dignidade dos animais, como seres vivos sencientes e de outras características semelhantes aos humanos. Mas ressalta que o fundamental, para nós, consiste na responsabilidade e no dever de cuidar deles. Apesar das fragilidades da categoria *quase pessoa*, Riechmann fornece chaves de leitura originais, para avançar a reflexão. Na perspectiva de teologia, dizemos que os animais são um “outro”, que merece ser amado e respeitado.

2.3 A dimensão jurídica dos direitos dos animais

Segundo Riechmann, pode-se sustentar a legitimidade e a conveniência de atribuir alguns direitos aos animais. Já existem em muitos países normas que proíbem violência e manipulação contra determinadas espécies. No começo, elas eram antropocêntricas. Não visavam o bem dos animais, e sim dos humanos. A seguir, elaboraram-se leis para proteger os animais selvagens da crueldade. E hoje estamos num momento de transição para uma ética que reconhece: uma “vida buena” para os animais é algo bom em si mesmo.

A legislação de vários países considera os animais como “bens” (e não seres sujeitos de uma vida) e bens não podem ter direitos. Mas alguns passos foram dados. A lei sueca sobre as fazendas e granjas concede aos animais o direito de pastar e se proíbe o sistema de confinamento, que prejudica o animal, levado por imperativos de eficiência e produtividade econômica. O governo britânico decidiu que os grandes símios não podem ser utilizados para pesquisa. A comunidade europeia, pelo tratado de Amsterdam, reconhece os animais como seres senciente capazes de sentir medo e dor, e de desfrutar. A Áustria proibiu o confinamento de

galinhas em gaiolas pequenas e o uso de animais silvestres nos circos.

Riechmann serve-se da reflexão de Kelsen (1991, p.140-142) para fundamentar os eventuais “direitos dos animais” e como ele os entende. Kelsen nega que a categoria “direitos” seja essencial para a ciência jurídica. Tratar-se-ia antes de um conceito auxiliar. A situação de fato designada como “direito” seria a obrigação do outro(s). Assim, o dado primário não é o direito subjetivo, e sim a norma. Para ele, alguém é sujeito porque *está sujeito* a uma obrigação jurídica. Assim, seríamos a rigor portadores de deveres, e não tanto sujeito de direitos. Assim os “sujeitos de direitos” se estenderiam a seres distintos dos humanos, como animais, árvores, rios ou ecossistemas, pois temos deveres para com eles. Seria então insuficiente o argumento de que os outros seres não podem reivindicar tais direitos, pois o acento recai na nossa obrigação (RIECHMANN, 2005b, p.221-222).

A linguagem dos direitos é individualista e somente tem sentido pleno quando se aplica a seres individuais com certas necessidades e interesses. Somente aos seres capazes de possuir interesses podem ser titulares de direitos. Poderíamos aplicar a linguagem dos direitos aos animais, mas não às pedras, às paisagens ou aos ecossistemas considerados globalmente. Segundo nosso autor, dizer que determinada espécie de animais tem direito à sobrevivência supõe uso analógico de “direito”, no qual o sentido primordial do termo fica excessivamente diluído (RIECHMANN, 2005b, p.223).

É necessário ir além da polarização entre defender ou não os direitos dos animais. Aliás, seria um erro restringir o leque de categorias com as quais se canalizam as relações entre os seres humanos e a natureza somente com a categoria “direitos”. A categoria moral e jurídica de “responsabilidade” de Jonas (2016) seria mais adequada para estes casos gerais, mas não para os seres individuais.

Aconselha-se a graduar os direitos dos animais em função das características que possuem. Assim, distinguem-se três níveis de direitos (RIECHMANN, 2005b, p. 223-224):

- Para as quase-pessoas, como os primatas, que tem certo nível de autoconsciência, sentido do tempo e continuidade biográfica: direito à vida.
- Para animais que são seres senciente e sofrem quando estão presos: direito à liberdade.
- Aos mais simples, como as rãs, que podem experimentar dor e prazer: direito animal básico a não ser torturado nem tratado com crueldade.

E no caso de haver conflitos entre os direitos dos animais e dos humanos? A grande parte dos direitos humanos não são absolutos, sim *prima facie*¹². Assim, podem entrar em conflito entre si. Por exemplo: o direito à livre expressão e o direito de não ser enganado ou difamado pelo outro. O mesmo se aplica aos direitos dos animais. Não são absolutos e estão sujeitos a conflitos, tanto entre distintas espécies, como em relação aos humanos. Dever-se-ia ponderá-los cuidadosamente, para limitar um ou outro. A questão geral consiste em como realizar tal tarefa quando abandonamos o antropocentrismo estreito para adotar uma visão moral mais ampla (RIECHMANN, 2005b, p.226). Para Riechmann, a solução, sempre provisória, consiste estabelecer critérios de prioridade que tenham em conta tanto a diversidade de interesses possíveis, desde os mais básicos até os mais periféricos, quanto a diversidade de capacidades das criaturas envolvidas.

Mas, que espécies são mais importantes que outras, em caso de conflito? O próprio Peter Singer chega a afirmar que se deve ordenar o valor das espécies, que isso não constitui antropocentrismo (SINGER, 1984, p.115-117). Os seres mais evoluídos apresentam um grau maior de consciência de si e de relacionalidade, e tem interesses em buscar uma vida melhor. Na mesma linha se coloca Tom Regan (2006): *os mamíferos superiores são sujeitos de uma vida.*

¹² O dever *prima facie* é uma obrigação que se deve cumprir, a menos que ela entre em conflito, numa situação particular, com um outro dever de igual ou maior importância.

Assim, no ponto de uma hierarquização inter-espécies em casos de conflito, Riechmann dá prioridade aos mamíferos. Pois eles tem direitos morais que derivam de nosso dever de respeitar por igual a todos que podem ser sujeitos de sua própria vida, sejam ou não agentes morais¹³. Evita assim as posturas excludentes, do antropocentrismo e do biocentrismo fortes. Todos os seres sencientes, com necessidades e interesses, são dignos de consideração moral por si mesmos. Nem todas essas necessidades e interesses são igualmente valiosos e importantes, e por isso podem ser hierarquizados. De forma geral, o critério de hierarquização será “o lugar que os portadores de interesses ocupem na pirâmide evolutiva. As pessoas estão situadas no vértice desta pirâmide. Isso lhes concede direitos especiais e responsabilidades de grande envergadura” (RIECHMANN, 2005b, p.226).

Não deveríamos interferir no mundo animal mais do que já fazemos. Conceder direitos aos animais seria uma forma de *autolimitar* o enorme poder destruidor de nossa espécie, sem a ilusão de tentar ajustar as relações entre as demais espécies às normas jurídicas ocidentais. Aqui está o foco, para Riechmann: proteger os animais de interferências humanas negativas. Diminuir nossa ingerência sobre o mundo animal, especialmente o selvagem, por motivos de responsabilidade biosférica. Mas, como assegurar o direito deles? Os animais não podem defender-se por si mesmos dentro da ordem jurídica humana. Sua defesa deve ser realizada por guardiões, tutores ou defensores humanos, como acontece com crianças ou humanos em situações-limite de dependência (RIECHMANN, 2005b, p.227-228).

Para o direito vigente, aos animais são considerados simplesmente “coisas”, como eram no passado os escravos e as mulheres. Apenas propriedade de certos sujeitos jurídicos, nas formas que determina a lei. É preciso ir além. Reconhecer direitos aos animais superiores seria dar um enorme passo à frente na consciência

¹³ “Quando houver conflito de direitos estará permitido graduar (..) aos indivíduos conscientes segundo a intensidade com que experimentam seu bem estar (..)”, no âmbito de direitos essenciais e comuns a todos os sujeitos conscientes. (LARA, 1993, p.74).

da unidade com os demais seres vivos do planeta. Com eles formamos uma comunidade bioevolutiva e compartilhamos uma biosfera única, frágil e ameaçada. Haveria boas razões para incluir dentro da categoria de pessoa e dotar de alguns direitos fundamentais pelo menos a animais superiores como os primatas (que são quase-pessoas em sentido moral). Riechmann elenca algumas propostas de política jurídica (RIECHMANN, 2005b, p.231-232) para efetivar tal evolução:

- Constitucionalizar a proteção da natureza e os direitos fundamentais dos animais superiores. Incluir também uma limitação do direito à propriedade privada, por razões ecológicas.
- Elaborar uma lei de proteção animal que o defendesse pelo seu próprio bem, e não em função dos interesses humanos.
- Reformar o código civil e o código penal, retirando dos animais superiores a classificação de “bens” e estabelecendo um conceito novo, análogo ao de pessoa jurídica. Tipificar o delito de tortura e crueldade com os animais.
- Criar o cargo de defensor do meio ambiente e dos animais, como a defensoria pública. Associar a esta função pessoas que empreendam ações de defesa do meio ambiente, como são os assistentes sociais em âmbito governamental.

Riechmann acentua que o tema dos “direitos dos animais” tem forte carga simbólica, mas em sua essência é uma questão de estratégia política e técnica jurídica. É de importância menor, em comparação com a grande pergunta ética: *passamos a considerar os animais como fins em si mesmos, e não somente como meros meios para nossos fins? Como reorganizar estruturalmente a sociedade, para reduzir o dano causado aos humanos e ao ecossistema?* Pode ser útil para mobilizar as energias morais, sentimentais e políticas necessárias para realizar mudanças efetivas em direção a um mundo sustentável (RIECHMANN, 2005b, p. 233-234).

3 A ecoteologia e os animais: diálogo com Riechmann

Apresentaremos a seguir algumas ponderações do ponto de vista da ecoteologia, em vista de avanço do conhecimento e de novas posturas éticas em relação aos animais.

3.1 Antropocentrismo e biocentrismo: a reflexão da *Laudato Si*

Algumas questões são subjacentes à discussão acerca da nossa relação com os outros animais. Uma delas, talvez o pivô, diz respeito a quem se coloca no centro dos interesses, neste planeta belo e complexo. Leonardo Boff, primeiro autor conhecido na ecoteologia latino-americana, marcou a distinção entre o *antropocentrismo* e o *biocentrismo*, em vista de mudança de paradigma. Posteriormente, ele próprio superou esta polarização, ampliando sua reflexão para o Cuidado com a Mãe-Terra, em perspectiva ecocêntrica. Então, uma questão vital para a ecoteologia seria como ela se posiciona em relação ao antropocentrismo e o biocentrismo.

Riechmann traz uma reflexão esclarecedora, ao distinguir a perspectiva epistêmica da moral. O *antropocentrismo em sentido epistêmico* é inevitável e moralmente neutro. Cada ser vivo existe dentro de um mundo sensorial, cognitivo e experiencial de sua espécie. Qualquer animal vê o mundo a partir de sua espécie. “Enquanto espécie biológica dotada de certos mecanismos sensoriais e estrutura neuronal, os humanos percebemos e concebemos o mundo de certa maneira única, diferente de animais de outra espécie. Vivemos em um mundo cujo centro nós ocupamos, porque somos nós” (RIECHMANN, 2005b, p.43).

Já o *antropocentrismo em sentido moral* sustenta que os interesses humanos são moralmente mais importantes do que os dos animais ou da natureza como um todo. Opõe-se ao biocentrismo, que afirma que todo ser vivo merece respeito moral. Há uma intercessão de *antropocentrismo débil* e *biocentrismo*

débil, pois ambos defendem que todos os seres vivos merecem respeito, mas com diferente intensidade. Os seres mais evoluídos e com capacidades mais ricas teriam prioridade ética sobre os animais menos complexos. Neste contexto, seriam excludentes e aversos ao diálogo, tanto o antropocentrismo forte, ao negar que nenhum ser não-humano mereça respeito moral, quanto o biocentrismo moral forte, por rejeitar distinções de qualquer tipo, referentes aos seres vivos (RIECHMANN, 2005b, p.42-43).

Inegavelmente, o ser humano ocupa um lugar singular na biosfera. Suas capacidades peculiares (e especialmente seu poder destrutivo) o situam num lugar central, em relação aos outros seres vivos. O equívoco reside não no antropocentrismo débil, mas no *supremacismo* humano e no especismo¹⁴, um preconceito de espécie. A questão não é ver o mundo através dos olhos de outro animal, e sim “ter um ponto de vista humano que nos impeça de tratar o animal como uma mera coisa indigna de qualquer respeito moral” (RIECHMANN, 2005b, p.45).

É importante precisar acerca de qual antropocentrismo ou biocentrismo nos referimos. Na Encíclica *Laudato Si* (doravante a citaremos na forma abreviada LS), Francisco assume uma posição crítica em relação ao que Riechmann denomina “antropocentrismo forte”. Segundo o Papa, “a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas” (LS n. 86). A Igreja nega que as outras criaturas estejam totalmente subordinadas ao bem do ser humano, como se não tivessem um valor em si mesmas e fosse possível dispor delas à nossa vontade. Rejeita assim um “antropocentrismo desordenado” (LS n. 69). No capítulo III, onde aborda o paradigma tecnocrático como a raiz humana da atual crise ecológica, Francisco diz que o “antropocentrismo moderno” debilita o valor intrínseco do mundo (LS n. 115).

¹⁴ Atribui-se a Richard D. Ryder, psicólogo e filósofo britânico, a difusão do termo “especismo”, no início da década de setenta, para designar a discriminação dos humanos com as outras espécies. Posteriormente, Peter Singer transformou-o em conceito-guia. O especismo coloca os animais fora da comunidade moral. Assim, eles subjugados e tratados como coisas, sem levar em conta seus interesses, “simplesmente por não pertencerem à espécie humana, considerada, incomparavelmente, superior” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, nota 3, p.18).

De outro lado, Francisco também reconhece os limites do “biocentrismo forte”, na expressão de Riechmann. Ele utiliza o termo entre aspas, e enfatiza que o ser humano tem algo específico, próprio, irredutível:

Um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um «biocentrismo», porque isto implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros. Não se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo, se ao mesmo tempo não se reconhecem e valorizam as suas peculiares capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade (LS n. 118).

Conteria tal afirmação um especismo? Parece que não. Pois se compreende o humano não mais a partir da categoria clássica de “animal dotado de razão” ou de “alma imortal”, em “esplêndido isolamento” a que se refere Riechmann. E sim, na interdependência e na responsabilidade com a Terra e os seres que nela habitam. Uma das convicções fundamentais da ecoteologia, que ela aprende do movimento mundial da *consciência planetária*, consiste em que somos filhos da Terra e também responsáveis para que ela continue habitável para nós e os outros seres. Neste sentido, a Encíclica legitima as afirmações de ecoteólogos e de outros pensadores que tecem esta nova antropocosmovisão, já sinalizada na Carta da Terra (LS n. 2 e n. 207).

Além disso, a *Laudato Si* rejeita o pragmatismo antropocêntrico ocidental, ao sustentar, repetidas vezes, que as outras criaturas têm valor próprio, e não apenas enquanto são úteis ao ser humano. “Não basta pensar nas diferentes espécies apenas como eventuais «recursos» exploráveis, esquecendo que possuem um valor em si mesmas” (LS n. 33). Somos chamados “a reconhecer que os outros seres vivos têm um valor próprio diante de Deus”, pelo simples fato de existirem, de serem criados pela sabedoria de Deus (LS n. 69). Na perspectiva da interdependência, essa afirmação se liga com a necessária colaboração entre todos os seres que constituem nossa Casa Comum.: “Visto que todas as criaturas estão interligadas, deve ser reconhecido com carinho e admiração o valor de cada uma, e todos nós, seres criados, precisamos uns dos outros.” (LS n. 42).

Do ponto de vista espiritual, tanto os seres abióticos (solo, água, ar, energia do sol), como os seres vivos (microorganismos, plantas e animais) comunicam algo de Deus. Por isso mesmo, o capítulo II se intitula “O evangelho da criação”. Devemos nos aproximar da natureza e do meio ambiente com abertura para a admiração e o encanto, falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo. Se isso não acontece, “as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos” (LS n. 11).

Segundo Riechmann, um dos componentes que converte os animais em nossos próximos é “*a confraternidade emocional que sentimos por eles*” (RIECHMANN, 2005b, p.78). A ecoteologia, validada pela *Laudato Si*, lê esta afirmação em pauta religiosa: “nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde.” (LS n. 89).

No entanto, a tensão permanece, em equilíbrio tênue. Trata-se de “a difícil integração humana na comunidade de vida da Terra” (OLIVEIRA, 2016). Algumas expressões podem ser interpretadas como especistas, por assumir a categoria de “superioridade” e destacar a singularidade humana. Para Francisco, afirmar que formamos como uma família universal com os outros seres “não significa igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade” (LS n. 90). E mais:

Devemos, certamente, ter a preocupação de que os outros seres vivos não sejam tratados de forma irresponsável, mas deveriam indignar-nos sobretudo as enormes desigualdades que existem entre nós, porque continuamos a tolerar que alguns se considerem mais dignos do que outros (LS n. 90)

No contexto da Encíclica, considera-se a diferença do humano em relação aos outros animais, não como privilégio, e sim como responsabilidade.

O crente contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres. Além disso a conversão ecológica [...] leva-o a desenvolver a sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo [...]. Não vê a sua superioridade como motivo de glória pessoal nem de domínio irresponsável, mas como uma capacidade diferente que, por sua vez, lhe impõe uma grave responsabilidade derivada da sua fé (LS n. 220).

Talvez fosse mais adequado, em vez de *superioridade*, falar de uma diferença qualificadora, ou usar outro termo correlato. No entanto é temerário taxar a *Laudato Si* de especista, devido a afirmações isoladas. O conjunto de temas, bem articulados, propõe de fato uma nova relação do ser humano que supera a visão instrumentalizadora do paradigma moderna. Uma nova relação, não somente com os animais, mas sim com todo o ecossistema, a comunidade de vida do planeta, a nossa Casa Comum. No início da *Laudato Si*, Francisco aponta alguns eixos da encíclica:

a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descartar e a proposta dum novo estilo de vida (LS n. 16).

Vários destes pontos incidem, direta ou indiretamente sobre a relação com os animais, embora o documento não se detenha detalhadamente sobre tal tema. Acrescentem-se as chaves teológicas transversais, que perpassam todo o documento. Algumas, elencadas por Francisco, contribuem para a conversão ecológica:

a consciência de que cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem para nos transmitir, a certeza de que Cristo assumiu em Si mesmo este mundo material e agora, ressuscitado, habita no íntimo de cada ser, envolvendo-o com o seu carinho e penetrando-o com a sua luz; e o reconhecimento de que Deus criou o mundo, inscrevendo nele uma ordem e um dinamismo (a serem reconhecidos) (LS n. 221).

De acordo com o enfoque unificador da Francisco, não se pode enfatizar unilateralmente a defesa dos animais, se ela levar a uma indiferença em relação aos seres humanos pobres e marginalizados. Por exemplo, seria incoerente combater o tráfico de animais e silenciar diante do tráfico de seres humanos (LS n. 91). Dito de maneira positiva: um autêntico sentimento de união íntima com os outros seres da natureza, deve comportar, ao mesmo tempo, ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos (LS n. 91). De outro lado, diz Francisco, a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo repercutem no tratamento que reservamos aos outros seres humanos. O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas. A violência contra qualquer criatura é contrária à dignidade humana (LS 92).

No entanto, não há apelo explícito na *Laudato Si* para que a conversão ecológica se traduza especialmente em nova relação *com os animais*. Tal reflexão foi desenvolvida por Susin e Zampieri (2015), de cuja obra selecionaremos algumas contribuições.

4 Ética ecológica e teologia da libertação animal

Embora vários argumentos de Riechmann estejam no horizonte zoocêntrico, ele reconhece os limites dessa perspectiva. Esclarece que aceitar os “direitos dos animais” não significa tratá-los como humanos, mas sim de acordo com os “interesses” de sua espécie, em vista da “buena vida” para todos. Os animais, que são *quase pessoas*, devem fazer parte da comunidade moral humana.

Conforme Riechmann, boa parte do movimento ecológico se situa numa posição ética antropocêntrica não excludente. Já as organizações de defesa dos animais tendem ao zoocentrismo. *Parece que ambos viajam no mesmo trem, mas em vagões separados*. Os temas da ética zoocêntrica nem sempre levam em conta as grandes questões da crise ecológica. Por outro lado, ética antropocêntrica não

excludente, zoocentrismo e biocentrismo moderado tendem a coincidir, pois tudo está ligado, tanto no nível micro, quanto no macro. Assim, uma granja convencional tanto impõe sofrimento aos animais como tem forte impacto ambiental negativo. E um sistema agropastoril sustentável trata bem os animais e zela pelo equilíbrio ambiental (RIECHMANN, 2005b, p.80).

Uma pergunta paira no ar quando se trata do tema da “libertação animal”: tal empenho não nos tiraria do foco central que é a libertação dos pobres e o resgate do planeta, como um todo? Como articular as grandes causas ambientais, sociais, étnicas, culturais, de gênero e interreligiosas, que hoje mobilizam a humanidade, com a defesa dos animais? Essa é uma questão vital para a ecoteologia latino-americana.

Riechmann, que não é nem crente, nem teólogo, honestamente se pergunta: a defesa dos animais implicaria desatenção aos humanos? Argumenta-se que lutar em favor dos animais seria uma perda de tempo e de esforço, num mundo onde milhões de pessoas vivem em situação pior que os animais domésticos das sociedades ricas. Para efetivar direitos (dos animais), exige-se recursos, que são limitados. E a prioridade inegável seria para os seres humanos, especialmente os empobrecidos. Segundo Riechmann, o amor aos animais humanos e não humanos mais do que contrapor-se, potencializam-se e se reforçam mutuamente. Humanizar nossas relações com os animais em geral (não somente os *pets*) reforçaria a humanização das relações com nossos semelhantes (RIECHMANN, 2005b, p.33-34).

No correr da história houve uma evolução da moralidade tribal para uma tendencialmente universal, por meio de uma série de ampliações da “comunidade de iguais”, ou seja, dos integrantes da comunidade moral. Ora, essas ampliações sucessivas (complexas, inacabadas, sob ameaça de retrocesso) não aconteceram em detrimento da comunidade moral mais restrita que se superava. O mesmo deve suceder agora. Estender a noção de direitos para os animais não se faz à custa do empenho social, mas junto com ele. A principal dificuldade das propostas de

modificar a condição legal e moral dos animais reside nos preconceitos culturais e religiosos. Tais propostas questionam nossas concepções de mundo. E há que enfrentar interesses, hábitos, ideologias e inércias (RIECHMANN, 2005b, p.34-35).

Susin e Zampieri (2015) empreendem um trabalho admirável de ética e teologia da libertação animal. Segundo eles, o sofrimento e a morte dos animais, seres vivos que nos são dados a conviver nesta terra de Deus, nos levam a pensar sobre essa situação e sanar suas feridas, na ótica da Teologia da Libertação (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.12). Os animais requerem de nós não somente compaixão e favor, mas também justiça. É verdade que o pensamento ecológico postula uma visão sistêmica, interdependente, de todos os seres que habitam nossa casa comum. Importa o todo, as relações. E aí reside um limite a superar.

O importante são os papéis e não os intérpretes reais particulares. Raramente se fala do valor intrínseco dos componentes individuais e diversos da natureza [...], de cada ser. Essa é uma questão fundamental, ausente na ecoteologia, que só uma Teologia da Libertação Animal pode pensar. Há certo platonismo na ecoteologia, na medida em que as espécies são louvadas e os indivíduos, esquecidos (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.15-16).

Semelhantes com a posição de Riechmann, os autores sustentam que o paradigma antropocêntrico será superado à medida que se combate o especismo. Porque os animais constituem a parte senciente da natureza, merecem um tratamento diferenciado. *Sujeitos de uma vida*, tem interesses de liberdade, de saúde e de vida, de locomoção e de relação. A questão animal precisa sair da periferia e ocupar lugar central na ecoteologia, com um enfoque específico.

A relação do ser humano com os animais é, conforme a tradição bíblica [...] o teste para as relações com todas as criaturas, como também o sintoma de uma forma saudável ou patológica e violenta de estar no mundo (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.16).

Papa Francisco apela para a “conversão ecológica” (LS, n. 216-221), simultaneamente pessoal e comunitária, imprescindível para criar um dinamismo

de mudança duradoura (LS n. 219). Nossos autores concretizam tal conversão em relação aos animais. E insistem que ela vai além de mudanças de conceitos. Todos precisamos de conversão do olhar e do coração, da sensibilidade, de hábitos, da mente e até do paladar. Criar novos registros mentais e sensoriais, nova percepção e educação. Quem sempre tratou os animais como objeto, propriedade, mercadoria e brinquedo, passa a vê-los como “seres vivos sensíveis, alguém e não algo, com grau ou modo de consciência própria, que merece consideração e respeito” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.19).

Os autores adotam o princípio da Teologia da Libertação: ver a realidade a partir das vítimas e não dos poderes constituídos e das justificativas apresentadas por eles. Deixar-se tocar pela dor dos outros, para que assim impulse ações transformadoras. E os *outros*, neste caso, não estão restritos aos seres humanos oprimidos e marginalizados. Inclui a todos os animais, das mais diversas espécies, que são submetidos à violência e à discriminação (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.27). Eles assumem uma postura epistemológica diferente de Riechmann, que escolhe os mamíferos superiores que apresentam grau maior de consciência e algumas qualidades próximas ao humano.

Propositalmente usando a imagem do “Campo de concentração”, os autores, baseando-se sobretudo nos estudos de Regan (2006), Levai (2004) e Singer (2013), traçam um quadro impactante acerca da grandeza da crueldade humana em relação aos animais. Porque praticamos um especismo eletivo, amando uns animais (como cachorros e gatos) e comemos outros, como galinhas, porcos e vacas? Protegemos e cuidamos de uns, e relegamos tantos outros à tortura e à morte (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.29 e nota). Eles elencam então cinco situações e processos, nos quais os animais são submetidos diversos tipos de violência e morte:

- Os animais de estimação, tratados frequentemente como “pequenos humanos”, desconsiderando seu estatuto animal próprio (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.28-31),

- Animais usados para entretenimento e jogo, como os de circo, de zoológicos, das touradas e farra do boi, dos rodeios, das rinhas e das caças esportivas (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.31-37),
- Animais destinados à dissecação e vivissecação em instituições de ensino e pesquisa, submetidos a testes de laboratório para comprovar toxicidade e reações a medicamentos, cosméticos e substâncias químicas em geral (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.37-42),
- Animais transformados em utensílios, especialmente os utilizados na indústria da pele, do couro e da lã (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.42-47),
- Animais destinados à alimentação humana¹⁵, sobretudo devido ao sofrimento nas condições de criação intensiva na granja-indústria de frangos e ovos, na produção de gado de corte e leiteiro, na criação de porcos, e na violência do abate (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.47-64).

Na lógica do capital, o animal não é considerado como uma vida com direito a ser gozada até o seu final, e sim “um produto a ser esquartejado, fatiado e vendido, um produto-mercadoria com tempo de vida determinado pelo mercado” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.63).

A segunda parte da obra de Susin e Zampieri (2015) se ocupa do “direito dos animais” (p. 69-112), tema também abordado por Riechmann nos cap.10 e 11 de sua obra. Os autores sintetizam a discussão moral a respeito dos animais em três vias:

(a) *Via conservadora ou antropocêntrica*: os animais são excluídos da esfera da moralidade, por carecerem de alguma característica que é próprio do humano: por não serem racionais, livres e autoconscientes, por não possuírem linguagem ou não terem alma. Somente os humanos tem direitos e tudo o mais gira a seu redor.

¹⁵ Ver uma boa síntese em Alimentação animal. Acesso (19/06/2016).

(b) Via aberta por J. Bentham (1979) e continuada por P. Singer (2013): os animais são seres sencientes e estão interessados em não sofrer. O sofrimento é um mal a ser evitado. Isso configura uma significação moral, da parte dos humanos. Eles devem ser incluídos na comunidade moral, devido ao “princípio da igual consideração de interesses”.

(c) Via desenvolvida por T. Regan (2006): tanto alguns animais quanto os humanos são portadores de direitos morais, pois são “sujeitos de uma vida” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.111-112).

A seguir, Susin e Zampieri (2015) explicitam as diferenças significativas entre o pensador utilitarista Peter Singer (2013, p.113-143) e o deontólogo Tom Regan (2006, p.144-165). Outra é a abordagem de Riechmann, que conjuga o pensamento dos dois autores, não apresentando os pontos divergentes entre eles. Interessa-nos, agora, delinear brevemente como Susin e Zampieri (2015) elaboram uma “Teologia da libertação animal”.

A quarta parte da obra (SUSIN; ZAMPIERI, 2015) realiza uns “exercícios de Teologia da Libertação Animal”, e está dividida em quatro segmentos: (a) o olhar da tradição bíblica (p.175-248), (b) o olhar da tradição cristã (p.249-275), (c) o olhar de Francisco de Assis (p.276-294), (d) conclusão, utilizando sugestivas analogias (p. 295-311). Evitando uma reflexão meramente idealista ou justificadora, os autores mostram que “a Bíblia testemunha esta história de contradições, de esforço de superação, mas também de retrocessos, na relação e no trato com os animais” (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p.171). Por exemplo, há vários relatos que insistem nos sacrifícios rituais de animais. E outros, em favor da compaixão e da ética. A novidade e a revolução consistem na proposta: “eu quero a misericórdia e não o sacrifício” (Os 6,6 e Mt 9,13). No meio de tudo isso há um fio condutor evolutivo, direcionado para o progresso ético e a consumação escatológica (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.179).

A reflexão de Susin e Zampieri acerca de Gen 1-2 converge com aquela apresentada por Francisco na *Laudato Si* (LS n. 63-69). Conforme os autores, o relato de Gen 2 caracteriza o ser humano como aquele que deve cuidar e cultivar o jardim. Um pacato parceiro do Criador na Terra, que convive sem violência com os outros seres. O primeiro relato, de Gênesis 1, caracteriza o ser humano como imagem de Deus. Recebe a missão de governar o mundo em nome dEle, dar nome aos animais e trazê-los à convivência da linguagem (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.198-203). Pois “nomear é também criar uma aliança de vida e de reciprocidade, é começar a conviver (p.206). Assim, é inútil perguntar se os seres humanos são melhores ou valem mais do que as outras formas de vida. Não se trata de uma hierarquia, na qual estaríamos no topo. “O fio dourado da Escritura é o da convivência, da solidariedade, da cooperação e da responsabilidade como fatores de criação e evolução feliz” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.209-210).

Como interpretar a narrativa mitológica de Gen 9,2s, na qual Deus, após o dilúvio, concede a Noé a permissão para caçar e se alimentar de animais, “num clima de pavor e inimizade desconcertantes”? Seria uma licença com limites e não para sempre, pois no princípio não era assim. Gn 1,29-30 afirma que ao ser humano, como também aos animais, são dados grãos e plantas para se alimentarem. E que, portanto, seriam vegetarianos. (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.224-226).

O Salmo 104 é um exemplo de como a partir da Bíblia “entendemos a convivência entre humanos e animais através de uma origem comum, de um destino comum, de uma providência comum” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.231). O que acontece a uns, acontece também a outros.

Parece que, à medida que a mentalidade helenista influenciou o judaísmo tardio – e muito mais o cristianismo – acentuando uma forte dualidade entre corpo e alma, demarcou-se um crescente distanciamento entre o animal racional e os irracionais, e cresceu a oposição entre os humanos e os outros animais. E somente

os primeiros estariam destinados à participação no logos eterno (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.235). É preciso superar a mentalidade exclusivista que herdamos desta mentalidade ocidental, recuperando a perspectiva bíblica, marcada pela generosidade das relações, abertura e inclusão da criação. “O texto sagrado tem uma forma relacional e integrada de pensar, não identidades disjuntivas e excludentes” (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.237).

Tal perspectiva bíblica, que integra toda a criação no projeto salvífico de Deus, incluindo os animais, permite compreender com novo olhar a clássica expressão “Jesus, o cordeiro de Deus”, na teologia da libertação:

os sofrimentos inocentes impostos aos animais integram a cruz do “povo crucificado, destino comum de criaturas que sofrem a injustiça e a dureza de coração de outros e de seus interesses (SUSIN; ZAMPIERI, 2015, p.244).

Conclusão

A “fraternidade universal” de todos os seres é uma chave fundamental para a ecoteologia. A fé cristã sustenta que os seres abióticos (água, solo, ar, energia do sol) e os bióticos (micro-organismos, plantas e animais) fazem parte de uma “comunidade de vida”, gratuitamente desejada por Deus. Compete ao ser humano *servir-se da Terra*, e também *servir à Terra*. Parece que até então tal convicção se aplicava à biosfera como um todo, mas não aos animais.

Se Francisco de Assis chamava todas as criaturas de irmãos e irmãs, Riechmann reconhece um determinado “nível de parentesco”, especialmente com espécies de primatas superiores. Isso implica a inclusão dos animais na comunidade ética, enquanto pacientes morais. Por caminho distinto trilham os ecoteólogos Susin e Zampieri, chegando a conclusões semelhantes. E as ampliam com o olhar da fé. Incluir o tema dos animais na ecoteologia é uma maneira de realizar, hoje, a libertação da teologia proposta por Juan Luis Segundo. Como explicou Riechmann, o respeito aos animais comporta critérios específicos para o

exercício da justiça, baseados nas capacidades sensoriais, emocionais e intelectuais próprias de cada espécie.

Baseado nos estudos de etólogos e primatólogos, Riechmann denuncia a fragilidade da visão antropocêntrica “forte” de que haveria “abismo ontológico radical” e “esplêndido isolamento” dos humanos em relação a todas as outras espécies. Assim, fornece razões para justificar a aproximação dos humanos com os animais. Tais argumentos, embora de pouca utilidade no cotidiano (pois não convivemos com chimpanzés, bonobos e golfinhos) sinalizam que a fraternidade-sororidade com os animais tem fundamento na escala de evolução das espécies. Além disso, Riechmann, como outros autores contemporâneos, denuncia a coisificação e o sofrimento dos animais, sobretudo quando reduzidos a alimentos e objetos de pesquisa científica. Também faz uma bela reflexão sobre a singularidade dos animais domésticos (não contemplada neste artigo). Susin e Zampieri, por sua vez, apresentam um quadro lúcido e impactante acerca do sofrimento que impomos aos animais. Tal sofrimento, à luz da fé cristã, é um clamor divino para a conversão de olhar e de atitudes.

Riechmann articula a contribuição de autores modernos e contemporâneos, alinhados na defesa dos animais e na afirmação de seus *direitos*. Dentre eles, H. Salt (1999), P. Singer (2013), T. Regan (2006) e T. Benton (1993). Os argumentos comuns consistem em: características proto-morais, cognitivas e comunicativas; serem sencientes (sentirem dor e prazer); poder levar uma vida melhor ou pior, terem interesses, serem sujeitos de sua própria vida. Susin e Zampieri (2015) esmiúçam as distinções teóricas e chegam a conclusões semelhantes, sugerindo até a renúncia a servir-se dos animais como alimentos. Sugerem que o biocentrismo não necessariamente conduz a uma indiferenciação do humano, se entendido como nossa inserção na comunidade de vida do planeta.

Há uma relação estreita entre a forma como tratamos os animais e a consciência planetária. Do ponto de vista de impacto negativo, a pecuária convencional, por exemplo, além de comportar sofrimento e coisificação dos

animais, é um dos fatores para o aumento de gases de efeito estufa, e as consequentes mudanças climáticas. Do ponto de vista positivo, a inclusão dos animais na comunidade moral significa um novo umbral ético para a humanidade e a ampliação da ecoteologia.

No dizer de Susin e Zampieri, o animal é o elemento da criação que está mais próximo do humano, que ganha nome e entra na convivência. Para eles, o que se fizer ao irmão animal é o que se fará a toda criatura. O animal é o eixo do tratamento ecológico.

Novos temas ganham espaço na ecoteologia, em diálogo com ambientalistas, filósofos, juristas, movimentos socioambientais, igrejas cristãs e outras religiões. Dentre eles, destacam-se: os direitos dos animais (do ponto de vista ético-filosófico, jurídico e teológico), mudança dos hábitos alimentares, revisão do processo produtivo vigente (extração, criação de animais, industrialização, transporte, venda, consumo, descarte e reciclagem), indignação frente ao sofrimento imposto a certas classes de animais, releitura da bíblia com o olhar inclusivo dos animais como “um outro”, reflexão sobre o lugar dos animais no projeto salvífico de Deus, cultivo da ecoespiritualidade com este novo olhar. A reflexão de Riechmann sobre os animais, a inegável contribuição da *Laudato Si* e a obra de Susin e Zampieri abrem um longo e promissor caminho, teórico e prático, para a ecoteologia e a sociedade.

REFERÊNCIAS

IGUALDADANIMAL. **Alimentación**. Disponível em: <<http://www.igualdadanimal.org/alimentacion>>. Acesso em: 14 set. 2016.

APEL, K.O. **Transformación de la filosofía**. Madrid: Taurus, 1985

BENTHAM, J. **Princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENTON, T. **Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice**. Londres: Verso, 1993.

- BOBBIO, N. **El tiempo de los derechos**. Madrid: Sistema, 1991
- BOFF, **Ecologia. Grito da Terra, Grito dos pobres**. São Paulo: Sextante, 2004
- DE WAAL, F. **Bien natural**. Los Orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales. Barcelona: Herder, 1997.
- FEINBERG, J. The rights of Animals and Unborn Generations. In: BLACKSTONE, W.T. (Ed). **Philosophy and Environmental Crisis**. Athens: University of Georgia Press, 1974.
- FLETCHER, J. Humanhood. **Essays in Biomedical Ethics**. New York: Prometheus Book, 1979.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GARRIDO, M.; GALIANO, A.F. **Nociones jurídicas básicas**. Madrid: UNED, 1989.
- GUDYNAS, E. La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 13, 2010, p. 45-71. Disponível em: <<http://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBiocentrismoJusticiaEcologicaTRasa10.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2016.
- JONAS, H. **O Princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. São Paulo: Contraponto, 2016.
- KANT, E. **Antropología en sentido pragmático**. Madrid: Alianza, 1993.
- KELSEN, H. **Teoría pura del derecho**. Méjico: Porrúa/UNAM, 2ed, 1991.
- KREBS, A. Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Da pathozentrische Argument in der Naturethik. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 41, n. 6, p. 995-1008, 1993.
- LARA, F. D. Los animales y la ética. In: GARRIDO PEÑA, Francisco (Org). **Introducción a la ecología política**. Granada: Comares, 1993. p.174.
- LEVAI, L.F. **Direito dos animais**. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.
- LIBANIO, J.B. **Teologia da Libertação**. Um roteiro didático. São Paulo: Loyola, 1987.
- LINZEY, A. **Los animales en la Teología**. Barcelona: Herder, 1996.
- MATOS, H.C.J. “Uma ética ecológica inclusiva: questão de justiça e compaixão” em: **Horizonte Teológico**, Belo Horizonte, n. 29, p.28-36, jan-jun 2016.
- MATOS, H.C.J. **Ecologia e animais**: ensaio a partir da indignação ética. Belo Horizonte: O Lutador, 2015.

MOLTMANN, J. **Ciência e sabedoria**. Um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

MURAD, A (Org.). **Ecoteologia**: Um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.

MURAD, A. Até que ponto somos irmãos dos (outros) animais? Diálogo da ecoteologia com Jorge Riechmann. **Anais do V Congresso da ANPTECRE**, vol.5, 2015. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/5anptecre?dd1=15519&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 14 set. 2016.

OLIVEIRA, P.A. Ribeiro. “A difícil integração humana na comunidade de vida da Terra” em: MURAD, A; TAVARES, S.S (orgs). **Cuidar da Casa Comum**. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 90-102.

PARK, J. L. **Personhood bibliography**. 2013. Disponível em: <<http://www.tc.umn.edu/~parkx032/B-PERSON.html>>. Acesso em: 10 set. 2016.

REGAN, T. **Jaulas vazias**. Porto Alegre: Lugano, 2006.

RIECHMANN, J. **Biomimesis**. Ensayos sobre la imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención. Madrid: Catarata, 2006.

RIECHMANN, J. **Gente que no quiere viajar a Marte**. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación. Madrid: Catarata, 2004.

RIECHMANN, J. **La habitación de Pascal**. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención. Madrid: Catarata, 2009.

RIECHMANN, J. **Todos los animales somos Hermanos**. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas. Madrid: Catarata, 2005b.

RIECHMANN, J. **Un mundo vulnerable**. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia. 2 ed. Madrid: Catarata, 2005a.

SABATER PI, J. **El chimpancé y los Orígenes de la cultura**. 3 ed. Barcelona: Antropos, 1992.

SALT, H. **Los derechos de los animales**. Madrid: Catarata, 1999.

SEGUNDO, J.L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, J.L. **O dogma que liberta**. São Paulo: Paulinas, 1991.

SINGER, P. **Ética prática**. Barcelona: Ariel, 1984.

SINGER, P. **Libertação animal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013 (1ª edição de 1975).

SUSIN, L.C; ZAMPIERI, G. **A Vida dos outros**. Ética e Teologia da Libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

TAYLOR, P. W. **Respect for Nature**: a Theory of Environmental Ethics. Princenton: Princenton University Press, 1986.

THIMMER, M. **Meat The Truth** - Uma verdade mais que inconveniente - acerca do impacto da pecuária nas mudanças climáticas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u7LBPHtOBnk>>. Acesso em: 14 set. 2016.