

Perspectivas críticas da emergências de um direito pós-humano

Critical perspectives on the emergence of post-human law

Maria Cândida Simon Azevedo¹

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/Brasil)
mcsimonazevedo@hotmail.com

José Rodrigo Rodriguez²

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/Brasil)
jrodrigorodriguez@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo buscar compreender os debates atuais em torno do sentido de um direito pós-humano, um direito capaz de absorver demandas provenientes dos problemas ambientais e da pluralidade de concepções de vida emergentes nas sociedades contemporâneas. Trataremos aqui da pergunta que dá título ao texto, isto é, o objetivo será examinar (quais) as perspectivas críticas que apontam para a emergência de um direito pós-humano. O texto está dividido em dois capítulos. No primeiro, questionamos de forma mais específica a perspectiva anticapitalista que se fundamenta na ideia de redefinição do que significa progresso e em um despertar para questões não antropocêntricas no futuro. A seguir, buscamos compreender se um paradigma não-antropocêntrico pressupõe alguma forma de Direito Natural, ou seja, um Direito Natural pós-humano que envolva um contrato com a natureza elevada à condição de sujeito. Ao final, foi possível compreender o sentido de um direito pós-humano na emergência de um Direito Social, capaz de modificar as estruturas da sociedade, para incorporar a problemática emergente, a partir de uma redemocratização das questões pós-humanas, que leve em conta não apenas uma fundamentação ética, mas uma rediscussão dos limites do capitalismo e do progresso.

¹ Doutora em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com bolsa do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) da CAPES. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, CEP 93.022-750, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Pesquisador Permanente do CEBRAP, ligado ao Núcleo Direito e Democracia. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, CEP 93.022-750, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

Palavras-chave: Direito; Não antropocentrismo; Pós-humano.

Abstract

This article aims to understand the current debates around the meaning of a post human law, a law capable of absorbing demands arising from environmental problems and the plurality of emerging life conceptions in contemporary societies. We will deal here with the question that gives the title to the text, that is, the objective will be to examine (which) the critical perspectives that point to the emergence of a post human law. The text is divided into two chapters. In the first, we question more specifically the anti-capitalist perspective that is based on the idea of redefining what progress means and an awakening to non-anthropocentric issues in the future. Next, we seek to understand whether a non-anthropocentric paradigm presupposes some form of Natural Law, that is, a post human Natural Law that involves a contract with nature raised to the condition of subject. In the end, it was possible to understand the meaning of a post human law in the emergence of a Social Law, capable of modifying the structures of society, to incorporate the emerging issue, from a redemocratization of post-human issues, which considers not just an ethical foundation, but a new discussion of the limits of capitalism and progress.

Keywords: Law; Not anthropocentrism; Post human.

Introdução: prelúdios de uma problemática

As sociedades atuais se mostram como um emaranhado de fragmentos, impossíveis de descrever como resultantes de um progresso histórico linear. A fragmentação da sociedade em diversos grupos e movimentos desafia a capacidade do Direito, pensado como unidade coerente (RODRIGUEZ, 2019; GÜNTHER, 2020), de manter a estabilidade social, tarefa da qual nem a Moral nem a Religião podem se desincumbir sozinhas (HABERMAS, 2012). Ainda que também exerça uma função repressiva, o Direito, quando assume a forma de estado democrático de direito, permite que novas demandas sociais se transformem em normas jurídicas e em instituições formais, redefinindo seu conteúdo e o desenho do Estado em resposta às transformações sociais (RODRIGUEZ, 2019).

As demandas sociais contemporâneas, capitaneadas por agentes, grupos e movimentos sociais, encontraram no Direito um instrumento para promover a transformação social a partir de fundamentos racionais, em diálogo direto com a Filosofia Ética e a Política. Como veremos, a Ética tem sido utilizada para fundamentar anseios sociais que entram em tensão com o direito posto. Mais do que isso, alguma dessas demandas parecem exigir que repensemos o direito como forma unitária e os institutos mais fundamentais do Direito, a começar pela centralidade humana para o Direito e para a Ciência do Direito, tema que nos ocupará neste artigo.

As críticas ao pensamento homocentrado, comumente conhecido por antropocêntrico,

tem adquirido várias nuances ao ser mobilizado por movimentos sociais que questionam os paradigmas tradicionais da sociedade ocidental. Dentre eles, os principais são (a) o movimento ecológico (ambiental), que será mais bem esclarecido no tópico 1 deste texto, e (b) o movimento pelos direitos animais. Seu auge tomou forma a partir das teorias éticas não antropocêntricas, fundadas no questionamento da filosofia tradicional e de sua necessidade de reconhecer a centralidade humana como única forma racional de compreensão da realidade, centralidade essa instaurada pelo esclarecimento iluminista.

O questionamento do antropocentrismo será o ponto de partida para o debate aqui proposto. Ainda que as demandas sociais examinadas neste texto possam soar utópicas e por vezes misólogas, elas serão objeto de exame racional. Nosso objetivo será examinar seu potencial para permitir que o direito se transforme ao tomar contato com pensamentos outros, pensamentos que não buscam no sujeito racional a condição de possibilidade para a continuidade do esclarecimento. Por exemplo, podemos citar reivindicações em favor de outras espécies animais e da própria natureza, que pretendem ser reconhecidas como sujeitos de direitos despersonalizados. Algumas decisões judiciais e textos normativos têm incorporado estas demandas, por exemplo o art. 216 do Código Estadual do Meio Ambiente do Estado do Rio Grande do Sul (2020), que estabelece o regime jurídico especial para animais domésticos de estimação, reconhecendo-os legalmente como sujeitos de direitos despersonalizados; e a decisão do Superior Tribunal de Justiça (2018) que reconheceu os animais domésticos de companhia como merecedores de atenção por parte da sociedade.

As origens dessas pretensões podem ser encontradas nas já citadas teorias éticas não antropocêntricas, cujo objetivo é a elevação do status moral de outros seres ou da natureza em si. Resumidamente, é possível descrever três teorias correlatas que, embora sejam radicalmente não antropocêntricas, exceto a última, desafiam as categorias tradicionais do Direito, a saber, o sensocentrismo, o biocentrismo e o ecocentrismo. Respectivamente, a primeira reconhece a sciência como fundamento para a consideração moral de um ser; a segunda estabelece a vida, tanto animada quanto inanimada, como merecedora de um status moral; e a terceira vincula a moralidade a processos e ecossistemas, todas elas negando a centralidade unicamente humana.

Embora a visão antropocêntrica seja construída a partir da perspectiva do ser humano, nem sempre todos os humanos foram protegidos pelo direito. Pessoas negras e pessoas indígenas já foram consideradas meros objetos, assim como as mulheres eram relegadas a uma propriedade do *homem*. É possível dizer, com isso, que essa visão do direito e da moral conviveu com o racismo, o sexismo e o especismo, muito embora venha sendo transformada para incluir categorias de pessoas que não estavam incorporados nela.

Ademais, têm surgido ao longo dos anos pautas interseccionais entre os diversos movimentos, como o ecofeminismo (ROSENDO, 2019) e a intersecção entre o feminismo e o movimento pelos direitos animais (ADAMS, 2018), além da união entre a pauta ecológica e o socialismo – ecossocialismo (LÖWY, 2014). Isso significa um repensar tanto das bases antropocêntricas, quanto das bases capitalistas da sociedade ocidental. A retomada de perspectivas críticas ao capitalismo vem tomando novamente força nos últimos anos, como a seguir veremos que esclarecem Fraser e Jaeggi (2020), em seu debate sobre capitalismo em

uma perspectiva da Teoria Crítica, já que o capitalismo se mostra ao mesmo tempo antropocêntrico e antiantropocêntrico, apropriando-se da racionalidade instrumental e impedindo o exercício livre da razão, transformando conhecimento em poder, que é exercido em face do próprio ser humano, como já denunciaram Adorno e Horkheimer (1985) e mais tarde Adorno (2009) continuou em sua Dialética Negativa.

Nesta obra, Adorno (2009) se empenha-se em libertar a dialética de uma natureza afirmativa, de mera repetição, característica da razão instrumental. Para tanto, ele propõe a negação como o exercício mesmo da razão, sem negar a razão propriamente, salientando sua pretensão de livrar a dialética de sua essência afirmativa, já que, “Já em Platão, ‘dialética’ procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso” (ADORNO, 2009, p. 7). Trata-se de exercitar a razão, por assim dizer, em um estado de reforma permanente, uma razão que permanece em obras ao manter seus conceitos abertos, sensíveis aos estímulos que nascem da luta social e que exigem a sua constante revisão e abertura para outras possibilidades. Esclarece Safatle (2019, p. 23) que “[...] a possibilidade não é apenas mera possibilidade que aparece como ideal irrealizado. Ela é a latência do existente que nos esclarece de onde a existência retira sua força para se mover. Esta é a dimensão irreduzivelmente revolucionária da dialética”.

Isso significa, conforme nos esclarece Nobre (1998), que Adorno propõe uma crítica à identidade, o que chama de ontologia do estado falso, na medida em que o conceituado é absorvido pelo conceito. “Trata-se de uma falsidade que já deveria ter sido suprimida e que não o foi, razão pela qual o objeto primeiro de investigação tem de ser exatamente o fundamento da persistência da injustiça” (NOBRE, 1998, p. 158). Daí o porquê Adorno não concordou com a designação de estoico dada por Horkheimer a ambos, pois para ele o objeto não pode ser absorvido por um conceito positivo, sob pena de fixar o mundo em um momento atual de injustiça. Sua crítica se volta contra a transformação do positivo em absoluto, buscando retomar o impulso original da dialética hegeliana.

Com isso, Nobre (1998, p. 160) questiona “[...] como afinal, exprimir o verdadeiro num mundo falso?”. Tiburi (2005, p. 12) esclarece que, para Adorno “A verdade seria como a Górgona em seu caráter de máscara, mas uma máscara por trás da qual não há um rosto” e é por isso que Adorno tocou nas feridas da filosofia, ao questionar aquilo que ninguém questiona, propondo um desencantamento dos paradigmas, como ressalta Tiburi. Na dialética negativa de Adorno, não há positividade na negação da negação, assim como tese e antítese não levam a uma síntese necessária, na medida em que o conhecimento precisa se voltar para aquilo que ficou de fora.

E é exatamente esse exercício da razão que irá embasar metodologicamente os passos a serem dados neste texto, pois exercer a razão não precisa significar subjugar completamente o mundo sensível ao sonhar apreender todas as peculiaridades dos objetos. “Como poderia dizer Adorno, o impulso inicial e original da dialética está na desigualdade entre conceito e conceituado e é este impulso crítico inaugural que tem de ser preservado a qualquer custo, sob pena de eliminarmos o que há de propriamente crítico na dialética” (NOBRE, 1998, p. 137). Nesse sentido, pode-se manter a ideia de que a razão progride; pode-se manter a ideia

de progresso, mas não de um progresso linear, cujos passos estariam todos pré-determinados, à exemplo do que vem propondo Amy Allen (2015; 2016) em seus escritos mais recentes.

Para este texto, o antropocentrismo é, portanto, questionável, não do ponto de vista da simples negação da razão e da centralidade do humano, mas pelo que suas críticas podem ajudar a promover, o progresso da razão e do direito, ao submetê-los ao impacto de demandas sociais que questionam este mesmo antropocentrismo em sua condição de dogma inquestionável.

Como é possível perceber, trata-se de um problema de amplo espectro, razão pela qual é necessário delimitar o âmbito de análise deste artigo. Trataremos aqui apenas da pergunta que dá título ao texto. Nosso objetivo será examinar as perspectivas críticas que apontam para a emergência de um direito pós-humano.

De início, vale chamar a atenção para a substituição da expressão “*direito não-antropocêntrico*” por “*direito pós-humano*”. Com tal distinção, pretendemos analisar duas questões diferentes, transformadas em objetivos. A primeira delas irá questionar de forma mais específica a perspectiva anticapitalista que se fundamenta na ideia de redefinição do que significa progresso e em um despertar para questões não antropocêntricas no futuro. A seguir, buscaremos compreender se um paradigma não-antropocêntrico pressupõe alguma forma de Direito Natural, ou seja, um Direito Natural pós-humano que envolva um contrato com a natureza elevada à condição de sujeito, por exemplo, como quer Michel Serres (1994).

Anticapitalismo e não antropocentrismo na mira da crítica

O debate sobre a extinção ou substituição do sistema capitalista não é recente. Nos últimos anos vem aumentando a controvérsia a respeito da necessidade de pensarmos alternativas ao capitalismo, como uma solução aos problemas das sociedades contemporâneas. Um questionamento que se pode fazer é: precisamos reformular as bases antropocêntricas e capitalistas em que está assentada a nossa sociedade para buscarmos respostas minimamente satisfatórias aos problemas emergentes e aos pensamentos pós-humanos (não antropocêntricos)?

Cabe observar que capitalismo, para este texto, não se confunde com economia de mercado. Para compreendermos melhor essa questão é importante ressaltar, como esclarecem Fraser e Jaeggi (2020), o fato de que o capitalismo não é a única forma de organização de mercado, assim como não devemos nos ater à simplória dicotomia capitalismo versus comunismo/socialismo para compreender formas de economia de mercado. Ainda que a relação entre capitalismo e mercado seja bastante interconectada, o capitalismo é um sistema muito mais amplo. Já existiram mercados em sociedades pré-capitalistas, assim como podem existir mercados em sociedades não capitalistas.

Pode haver mercado em um sistema não capitalista, ou seja, um sistema econômico em que a racionalidade econômica não determine o funcionamento de todas as esferas sociais. Isso significa sair do que Fraser e Jaeggi (2020) chamam de visão caixa-preta do capitalismo, que enfoca apenas questões de distribuição a partir de um sistema que funciona de forma

autônoma, cabendo à sociedade apenas buscar maneiras de se proteger da colonização, como trata Habermas (2012) em sua Teoria do Agir Comunicativo. Para tanto, é preciso transbordar a dicotomia superação versus transformação do capitalismo. E não significa evitar o economicismo, mas imergir no debate sobre a importância da economia na vida social, partindo da ideia de que “Temos que complicar, aprofundar e enriquecer essa crítica incorporando os *insights* do pensamento feminista, da teoria cultural e do pós-estruturalismo, do pensamento pós-colonial e da ecologia” (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 19-20). Trata-se, portanto, da necessidade de uma teorização de amplo espectro, que pretende fazer frente à multidimensionalidade da crise atual, que não é uma crise econômica apenas, é uma crise econômica, ecológica, política e social.

Com isso, para introduzir o ponto que nos interessa, é necessário levantar algumas questões. Primeiro, a incorporação de argumentos não antropocêntricos pela pauta ambiental. Em verdade, é possível dizer que o movimento ambientalista trouxe à tona a problemática não antropocêntrica, ao buscar estabelecer uma espécie de ecologização da sociedade e do Direito como supedâneo para a continuidade da vida no planeta. Portanto, o movimento ecológico deve ser compreendido como um dos movimentos de tendência não antropocêntrica citados desde o início desse texto.

Contudo, é possível notar uma apropriação desta pauta compatível com o capitalismo, que assumiu a forma de “desenvolvimento sustentável” e concepção de “capitalismo verde”. Trata-se, portanto, de uma apropriação da pauta ambiental pelo capitalismo por meio de uma suposta adesão empresarial a compromissos com a sustentabilidade. “O capitalismo verde encaixou-se perfeitamente no interior das grandes empresas, porque deu a elas uma legitimação social necessária em termos mercadológicos” (FLORES, ARAUJO, TYBUSCH, 2013, p. 791).

Em razão dessa apropriação instrumentalizada dos ideais do movimento ambientalista, há uma espécie de apaziguamento das preocupações ambientais na sociedade. Mais do que isso, Marques (2018) sustenta que a ideia de um capitalismo sustentável é ilusória, assim como é falaciosa a ideia de que quanto mais acúmulo de capital, melhor e mais satisfatória será nossa existência, o que levaria a uma terceira situação, a ilusão antropocêntrica. Essas questões ressaltam o fato de que as pautas ecológicas ainda exercem um papel secundário, especialmente na política, atribuindo a isso a falta de senso crítico acerca da necessidade de acumulação e de uso excessivo de energia, que legitima universalmente a lógica do capital. Isso porque, como refere Marques, grande parte da doutrina econômica ortodoxa ainda acredita no crescimento econômico como uma condição de possibilidade para uma sociedade próspera, pensamento que transborda para a dimensão política da sociedade, incluindo a maioria dos grupos de esquerda que permanecem fundados na identificação entre as forças produtivas e o seu progresso histórico.

As questões debatidas nesse texto, de certa forma, ingressaram nas pautas da esquerda política a partir de reivindicações provenientes do movimento ambientalista, que, em suas origens, protestava por melhorias na qualidade da vida humana, saneamento básico, distribuição de renda, entre outras questões. Mas não houve muito avanço além disso, “No mais, as esquerdas subscrevem a premissa que legitima como universal o ponto de vista do

capital e de sua civilização termofóssil, a saber, a da bondade e mesmo da necessidade de acumulação contínua de excedente e de energia” (MARQUES, 2018, p. 39). Nesse sentido, os eventuais avanços que o debate sobre sustentabilidade tenha promovido, perdem a força e servem apenas para reforçar a racionalidade do capitalismo, sem afastar os riscos de colapso ambiental.

Marques elenca três mecanismos psicológicos que dificultam uma tomada de consciência acerca da crise ambiental: (a) aversão à perda; (b) a habituação; e (c) a dissociação. No caso (a), ocorre uma preferência psicológica em evitar perdas, em especial porque a renúncia a determinadas práticas coletivas e individuais aponta apenas para resultados futuros e abstratos, seus efeitos não são percebidos facilmente. Isso fortalece o negacionismo, já que reforça uma retórica já aceita pela sociedade. Além disso, “[...] as informações que contrariam convicções preexistentes, mesmo (ou sobretudo) as mais infundadas, são em sua grande maioria evitadas pela tribalização crescente das redes sociais” (MARQUES, 2018, p. 41).

Em (b), existe uma espécie de assimilação do agravamento da crise ambiental como algo corriqueiro, já que ela é compreendida como um perigo não iminente e, portanto, que acaba recebendo estímulos repetidos que não resultam em respostas imediatas. Finalmente, (c) reforça a concepção de que existe uma dissociação entre o que fazemos agora e os resultados ambientais causados por nossas ações. (MARQUES, 2018).

Estamos chamando a atenção para esses pontos em razão da apropriação de movimentos sociais pelo sistema capitalista, a exemplo do movimento ecológico aqui citado, assim como pela sua consequência lógica, uma espécie de reificação do pensamento instrumentalizado em face de um potencial de desestruturação do capital. Isso porque, ao se apropriar e neutralizar o potencial transformador da pauta ecológica, o capitalismo instrumentaliza e obstrui qualquer potencial emancipatório que possa existir.

Sob uma outra perspectiva, é possível dizer que em uma situação inversa o mesmo não acontece. Um exemplo é o que vem ocorrendo no movimento pelos direitos animais, que está instigando o mercado a agir em conformidade com regulamentações e exigências próprias do movimento. Não há, ao menos quanto a esse aspecto, instrumentalização aqui, como será visto no próximo tópico do texto. Os potenciais emancipatórios continuam sendo desbloqueados tanto através de reivindicações no interior da gramática do Direito estatal, quanto a partir de uma forma de regulação social emergente no interior do próprio movimento, que modifica o sistema em seu favor. No caso da primeira questão, existe um bloqueio das possibilidades emancipatórias do movimento ecológico e, portanto, de sua compreensão não antropocêntrica de mundo. Vejamos o que a crítica tem a nos dizer sobre isso.

(a) O não antropocentrismo como valorização da vida: a teria crítica é antropocêntrica?

Em artigo recente, Latour (2020) trata do problema do negacionismo no que se refere às questões ambientais e, em especial, ao aquecimento global. O autor questiona o fato de que os instrumentos críticos do campo das Ciências Sociais costumam apontar a ausência de certezas

científicas a respeito de determinados fatos, o que ele próprio teria feito no passado. Com isso, ele assinala o seguinte: “Por que me queima a língua afirmar que o aquecimento global é um fato, quer você queira ou não? Por que não posso simplesmente dizer que o debate está encerrado de vez?” (LATOIR, 2020, p. 177).

Latour pretende lançar uma crítica ao cerne do pensamento crítico e das Ciências Sociais como um todo, isto é, ele não está se referindo aqui apenas à questão ambiental, mas a própria lógica de compreensão da realidade social instaurada pela forma de fazer pesquisa dos teóricos sociais. Para ele, as teorias críticas, ao pretenderem compreender as questões sociais em sua complexidade, terminariam por negar a realidade dada pela ciência, trazendo ao debate uma complexidade de questões que polemizam o problema em si e teriam por tendência afastar a discussão do que realmente importa ser discutido, como no caso do aquecimento global. De fato, muitas abordagens teóricas centradas na problemática da crise ambiental comumente são rechaçadas por assumirem um caráter catastrofista, no mesmo sentido que Fraser e Jaeggi (2020, p. 23) ressaltam quando referem que “[...] nenhum gênero da teoria crítica foi tão criticado quanto o da ‘teoria da crise’”, razão pela qual a emergência de uma crítica da crise se mostra latente. E nesse contexto, Jaeggi (2019; 2018) vai mais adiante ao apontar uma necessária crítica da crise de formas de vida, o que, para ela, não pode partir de um ponto positivo de valores compartilhados, mas de uma crise imanente e contradições inerentes.

Mas Latour, preocupado com o crescente negacionismo e revisionismo instantâneo, assim como a emergência cada vez mais constantes de teorias da conspiração, entende a necessidade de redefinição dos instrumentos críticos das ciências sociais, sob pena de suas ferramentas serem utilizadas pelas abordagens que pretende combater. Com isso, ele suspeita que a crítica social, ao buscar desvelar questões ocultas por trás de questões fácticas, teria sido apropriada por teorias relativistas e conspiratórias, contribuindo para a sua disseminação. Para elucidar sua preocupação, ele cita em seu texto – *Por que a crítica perdeu sua força?* – um trecho do *The New York Times*, no qual o editorial estaria chamando a atenção para o fato da existência do aquecimento global, ao mesmo tempo em que cita as considerações de um estrategista republicano, onde ele refere que as evidências não são conclusivas e, portanto, a incerteza científica precisa ser uma questão primordial no debate.³

O autor explica que ele mesmo teria questionado inúmeras vezes a falta de certeza científica de fatos apresentados pela Ciência para a sociedade. Contudo, sua intenção não era obscurecer o debate científico, mas apenas “[...] *emancipar* o público de fatos prematuramente naturalizados e objetivados” (LATOIR, 2020, p. 177). No entanto, esse questionar de fatos estaria sofrendo uma apropriação ideológica por forças conservadoras em uma espécie de disseminação da crítica: “Passamos anos tentando detectar os verdadeiros preconceitos

³ Vale citar o trecho do texto de Latour (2020, p. 176, grifo do autor): “O que aconteceu com a crítica, quando um editorial do *The New York Times* contém a seguinte citação? *A maioria dos cientistas acredita que o aquecimento [global] é causado em grande parte por poluentes de origem humana que exigem uma regulamentação rigorosa. Luntz [um estrategista republicano] parece reconhecer isso quando diz que ‘o debate científico está se fechando contra nós’. Seu conselho, no entanto, é enfatizar que as evidências não são conclusivas. ‘Caso o público venha a acreditar que as questões científicas estão resolvidas’, escreve, ‘sua opinião sobre o aquecimento global também mudará. Portanto, precisamos continuar fazendo da ausência de certeza científica uma questão primordial’.*”.

ocultos por trás da aparência de declarações objetivas, e agora precisamos revelar os fatos reais, objetivos e incontestáveis escondidos por trás da ilusão de preconceitos?” (LATOURE, 2020, p. 177).

Como ressalta Butler (2021), tornou-se cada vez mais difícil falar a partir da teoria crítica quando ela é continuamente denunciada como, além de negativa, também cética e antropocêntrica. As preocupações de Latour (2020) são relevantes, de forma especial para pensarmos os rumos que o negacionismo e o que chamou de revisionismo instantâneo vem tomando em sociedades altamente informadas, mas que negam fatos científicos. Contudo, culpar a crítica pela emergência desses problemas é contraditório, já que a teoria crítica não precisa ser pura negação. Existe um momento reflexivo de questionamento da realidade dada, mas existe também um momento emancipatório, de buscar a superação de obstáculos. Butler (2021, p. 2) explica que “[...] a negação – entendida como a suspensão do caráter dado da realidade – abre uma perspectiva crítica e condiciona precisamente a possibilidade das formas de intervenção e de aspiração que Latour nega ao projeto crítico”.

Para além dessas críticas específicas lançadas por Latour, Butler (2021, p. 3) se empenha em refletir sobre a acusação de antropocentrismo lançada à teoria crítica. Para tanto, faz a seguinte pergunta: “o jovem Marx é, como é comumente assumido e da forma que Latour sugeriu mais recentemente, *antropocêntrico*?”. O ponto de partida de sua análise inicia com um trecho dos manuscritos de Marx de 1844, onde ele retrata a natureza como o corpo inorgânico do *homem* e, com isso, pretende compreender se essa é uma afirmação ecológica e se existe algum sentido coextensivo à natureza. Ressalta Butler (2021) que para Marx o *homem* possui dois corpos, o orgânico, aquele limitado e separado do restante da natureza, que também se refere aos órgãos e à estrutura dos seres vivos, e o inorgânico, a natureza em si, completa, e a ausência de órgãos.

Essa distinção é trabalhada por Marx a partir da filosofia da natureza de Hegel. Isso significa que o *homem* vive da natureza e está em processo contínuo e inseparável com ela. Esse relacionar da natureza constitui o corpo inorgânico dos humanos. “De fato, a troca com a natureza que caracteriza essa forma de trabalho transforma a natureza orgânica em uma realidade inorgânica” (BUTLER, 2021, p. 14). Isso não pressupõe uma dominação da natureza, mas uma efetiva relação de dependência com ela, já que sem natureza, não existe humano. Mas o humano trabalha com a natureza para que possa retirar seu meio de vida, ou seja, “[...] a natureza se transforma de orgânica em inorgânica à medida que entra no processo pelo qual o humano vivo e orgânico *Leib* busca os meios de viver” (BUTLER, 2021, p. 15).

Butler (2021) considera que esse argumento é antropocêntrico, mas que Marx vai além disso, já que ele compreende o humano como parte de uma natureza orgânica mais ampla. Em verdade, a distinção entre orgânico e inorgânico é “[...] uma oscilação perpétua de perspectivas (orgânica/inorgânica) a depender de se a natureza é abordada teórica ou praticamente, facilitada por esse modo prático de trabalho que prepara a natureza como um meio de viver para o humano” (BUTLER, 2021, p. 15).

Os ecossocialistas lançaram mão de um raciocínio semelhante para compreender uma forma de proteção da natureza a partir do marxismo, questionando se o pensamento de Marx e Engels seria compatível com a ecologia. Para Löwy (2014), a crítica marxista ao capitalismo

é um fundamento indispensável para uma ecologia radical, apesar das críticas dos ecologistas ao marxismo. A ação humana está limitada ao mundo vivo e, portanto, Butler (2021) conclui que qualquer crítica deste mundo ou qualquer projeto de justiça deve intervir nas questões ecológicas, na manutenção das espécies e nas mudanças climáticas, lançando mão da valorização de toda e qualquer vida, já que “[...] somos ligados ao mundo dos vivos no nível da necessidade, do desejo e da obrigação. Portanto, esse corpo, embora separado do corpo da natureza, está vinculado a ele, e esse vínculo, essa relação, é o que agora queremos afirmar como ‘corpo’” (BUTLER, 2021, p. 17).

O ecossocialismo refuta as críticas que consideram o marxismo como um humanismo conquistador e produtivista, salientando que Marx e Engels denunciaram a lógica capitalista de produção e acumulação de capital. Nesse sentido, para os autores, o progresso técnico não deve ser entendido como o crescimento infinito de bens, mas como crescimento do tempo livre. Além disso, importa ressaltar a ideia de que o progresso pode ser destrutivo em face do meio ambiente, havendo uma associação entre a exploração do proletariado e a exploração da natureza, que abre a possibilidade de articulação entre as lutas. (LÖWY, 2014).

Embora os autores tenham encontrado restrições na obra de Marx para fundar um pensamento ecologista, não se pode necessariamente caracterizar o marxismo como não antropocêntrico, é preciso compreender o momento em que a obra foi escrita. Isso porque, as preocupações não antropocêntricas tomaram maiores proporções apenas no final do século XX, embora já existissem pensadores preocupados com a proporção que a espécie humana tomaria sobre a face da terra. Contudo, nesse sentido, seguindo a linha do pensamento crítico marxista, Adorno (2009) denuncia a ausência de crítica quanto ao pensamento positivado, que subordina o sujeito ao conceito que está posto e, portanto, que se opõe completamente ao natural, abrindo caminho para a possibilidade de pensamentos não antropocêntricos, embora racionais.

(b) Uma necessária redefinição do progresso?

Amy Allen (2015, p. 125) critica a ideia de progresso linear, vinculado à forma de vida europeia, o que reivindica uma “[...] superioridade cognitiva e normativa dos valores do Esclarecimento europeu sobre formas de vida ‘tradicionais’ ou ‘pré-modernas’”. Isso porque, como esclarecem Adorno e Horkheimer (1985, p. 19) “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”. Em seu livro *The End of Progress*, Allen (2016, p. 205-206, tradução nossa) questiona a herança normativa do iluminismo, ao mesmo tempo em que traça uma problematização e descentralização, questionando o pensamento de que a razão está histórica e socialmente situada (Hegel), já que essa ideia é “[...] marcada pela convergência de teorias progressivas, desenvolvimentistas e eurocêntricas da história e estruturas coloniais de poder”. Nesse sentido, “[...] a melhor metodologia para a teoria crítica não pode estar alicerçada em uma reconstrução normativa ou racional que tem como objetivo reivindicar ‘nosso’ ponto de vista ocidental”.

Allen (2016) pretende descolonizar a teoria crítica de origem frankfurtiana, contudo, seus escritos vão além, trazendo questões há muito deixadas no passado, promovendo uma espécie de *desencantamento com os paradigmas*, no estilo adorniano, como descreve Tiburi (2005). Significa partir de uma perspectiva de *aprender a desaprender*, voltando o olhar para trás e buscando a rediscussão de conceitos e pensamentos positivamente constituídos, tomando como ponto de partida os próprios pressupostos do Projeto iluminista, a serem herdados de maneira radicalmente transformadora. Essas questões, são, portanto, radicalmente importantes para o repensar antropocêntrico aqui proposto.

Podemos dizer que esse progresso linear, criticado por Allen, que elenca a herança normativa do iluminismo como um objetivo a ser seguido pelo progresso, coloca a natureza e os animais como o passado e, portanto, a espécie humana como o futuro, descolada de suas origens naturais. “Os humanos pertencem ao futuro como os animais ao passado – ao nosso passado, pois no que lhes concerne, eles estão, pensamos, encerrados em um presente imóvel e em um mundo exíguo” (DANOWSKI, CASTRO, 2017, p. 94).

Portanto, talvez um dos pontos centrais de uma concepção pós-humana, e, por consequência, de um direito pós-humano, seria a incorporação à razão e ao direito de pensamentos considerados tradicionais ou pré-modernos, em especial os povos originários de países colonizados, onde, para muitas culturas, a superioridade humana nunca esteve presente. Isso significa pensar o progresso não mais como uma linha à frente, mas como um olhar para o lado e para o reconhecimento de pensamentos outros. Precisamos compreender o pensamento de *outros humanos*, como referem Danowski e Castro (2017), com o intuito de redefinir os limites do progresso e, para os fins deste texto, da razão e do direito.

Trata-se, portanto de desenvolver uma forma de repensar as bases antropocêntricas em que ainda estão assentadas as sociedades contemporâneas a partir da incorporação de outros pensamentos e do consequente abandono da ideia de um progresso linear. Importa compreender outras formas de pensar a partir de uma abordagem pluralista que reconheça a diversidade de ideias e formas de viver, lançando mão de um direito capaz de incorporar essas propostas, a exemplo do que vem defendendo Rodriguez (2019). Isso significa renunciar a uma única forma de pensar dominante, organizando um bloco de concepções que possam dar conta de solucionar questões universais de maneiras diferentes.

Do não antropocentrismo ao direito natural? Uma visão crítica

Embora o antropocentrismo tenha origens mais antigas, a emergência das teorias contratualistas e do Estado de direito, levou adiante a tradição antropocêntrica estabelecida pela teoria mecanicista de Descartes, que equiparava natureza e animais a meras máquinas, assim como o pensamento iluminista, capitaneado por pensadores como Kant, que consagrou a visão antropocêntrica inaugurada pela Revolução Científica. Pensar em termos iluministas significa pensar a racionalidade enquanto supedâneo para o conhecimento e para o progresso humano e, por isso, com o passar do tempo, cada vez mais foi se consagrando a necessidade de superar a ideia de Direito Natural em favor de um Direito construído racionalmente, um

Direito capaz de estabelecer, de maneira procedimental, a organização e os princípios políticos desvinculados de um pensamento moral unificado, o que o Direito Natural não prometia.

A emergência de correntes éticas que confirmam valor à natureza e visões anticapitalistas de mundo exige que pensemos nos termos do Direito Natural? Autores como Serres (1994), sustentam que devemos repensar o Contrato Social não mais destacado de seu cenário natural. Esta proposta pretende transformar a compreensão do Direito e da sociedade como um todo a partir da ideia de um Contrato Natural. Importa analisar melhor esse ponto de vista tomando como pano de fundo a busca por uma compreensão acerca do que é o não antropocentrismo e de que forma o Direito poria compreendido como não antropocêntrico.

(a) Contrato Social versus Contrato Natural: o não antropocentrismo pressupõe um Direito Natural?

A pergunta inscrita no título deste subtópico tem como intuito esclarecer as bases para uma ideia de Direito não antropocêntrico ou Direito pós-humano. E, por isso, ela pode ser também colocada da seguinte forma: o Contrato Social e, portanto, o Direito Positivo pode ser não-antropocêntrico? E o que significaria, nesse caso, ser não-antropocêntrico?

“Hoje, estamos diante de um renascimento do Direito Natural”, já que “Igualdade, liberdade e justiça ainda têm um gosto doce para muitos”, diagnostica Neumann (1964, p. 69, tradução nossa). Mas seria possível encontrar no Direito Natural elementos os progressistas inscritos na modernidade? Serres (1994) aposta em um Direito Natural a partir da reformulação do Contrato Social como Contrato Natural. Para ele, ao estabelecermos o Pacto Social, desvinculamos a nossa história da natureza à qual pertencemos. Ao contrário da teoria contratualista clássica, que define o estado de natureza como um estado de guerra, Serres (1994, p. 28) entende que “Devemos definir a guerra como uma das relações de direito entre os grupos ou as nações: estado de facto, claro, mas sobretudo de direito”, esclarecendo que onde antes existia violência, estabeleceu-se guerra através de um contrato de direito.

Para além desse estado de violência subjetiva, continua Serres (1994, p. 31), existe um estado de violência objetiva contra a natureza e, portanto, propõe pensarmos “Um novo pacto, um novo acordo prévio, que devemos estabelecer com o inimigo objetivo do mundo humano: o mundo tal e qual. Uma guerra de todos contra tudo”. Com isso, Serres (1994) faz uma crítica também aos filósofos do Direito Natural Moderno, pois estes teriam reduzido a natureza à razão humana. Como ressalta Neumann (1964, p. 90, tradução nossa), “Toda teoria do Direito Natural, seja otimista, pessimista ou agnóstica, seja conservadora, absolutista, revolucionária, democrática ou liberal, é baseada na visão de que o homem é uma criatura racional”. Por outro lado, seria necessária uma revisão radical da concepção que compreende apenas o ser humano como sujeito de direitos. Serres acredita na necessidade de estabelecermos um novo pacto, um pacto contra a violência objetiva, que interrompa a guerra da humanidade contra a natureza.

Essa perspectiva é enaltecida por Marques (2018), que entende a necessidade de fundarmos o contrato social no contrato natural de Serres, com a consequente superação da

democracia clássica em favor da biocracia, como desenvolve Terence Ball. A biocracia se torna, assim, um princípio de governo que estabelece a irredutibilidade da natureza e da vida como um todo ao sistema capitalista de acumulação de capital e de conversão da natureza em lucro. Para Marques (2018, p. 691), o contrato natural “[...] emana da exigência impreterível de conservação do que resta da biosfera, *sem a qual já não estamos mais apenas negando a sustentabilidade futura, mas a sobrevivência da sociedade atual*”.

Branco (2014) contrapõe-se a este tipo de raciocínio, pois considera que Serres concede à natureza uma racionalidade inexistente, já que “[...] na verdade, a natureza é avessa à lógica, regendo-se por tentativas ao acaso, as quais são objeto de posterior seleção” (BRANCO, 2014, p. 167). Isso significa dizer que a natureza trabalha a partir de uma lei própria, regida pela seleção natural, a partir de uma relação entre o ser vivo e seu ambiente e, portanto, irracional. Nesse contexto, a natureza não possui uma finalidade, um objetivo a ser alcançado. Estima-se que desde que foi povoada por seres vivos, há 3,5 milhões de anos, a Terra já passou por um número incontável de diversidade de espécies animais e vegetais. A vida na Terra é o resultado de inúmeras reinvenções, precedidas de extinções em massa de espécies, calculando-se que cerca de 30 bilhões de espécies já tenham surgido ao longo de todo o período. E mesmo com todos os eventos extintivos que ocorreram com o passar dos anos a vida se reinventou, não a espécies especificamente, mas a vida como um todo. E, por isso, Branco (2014, p. 224) ressalta que “[...] naturalmente, *novas* condições ambientais darão origem a *novas* espécies. Mas é muito pouco provável que um novo Homem venha a ressurgir das cinzas, depois de extinto em uma próxima catástrofe”, já que as condições para o seu surgimento “[...] há pouco mais de um milhão de anos, foram extremamente particulares e dificilmente se repetirão”.

Com isso, é possível perceber que a natureza, por si só, é não antropocêntrica. O surgimento do ser humano não se deu por um objetivo a ser alcançado, tampouco a natureza foi feita para ele. Não há um antropocentrismo inscritos na lei da natureza; o antropocentrismo é essencialmente uma construção humana, inscrita na racionalidade humana. A partir disso, o que se pretende chamar a atenção aqui é para o fato de que a busca por um direito natural ou um contrato natural acaba por conceder à natureza uma racionalidade inexistente, buscando a fuga do antropocentrismo para um direito fundado na natureza. Mas sendo o antropocentrismo uma construção humana, cabe à própria racionalidade e ao pensamento racional questionar a fundamentação e a perpetuação desse pensamento moral.

Para Branco, portanto, não faz sentido falarmos em uma ética natural ou o estabelecimento de um contrato com a natureza, pois um contrato exige duas partes contratantes, racionalmente conscientes das obrigações contratuais. Branco acredita na inclusão da proteção à natureza pelo próprio Contrato Social, salientando que o contrato natural proposto por Serres nada mais é do que o próprio Contrato Social, em toda a sua complexidade, já que ele pressupõe a sobrevivência da sociedade e, portanto, da natureza enquanto parte da sociedade. Seria, portanto, questionável a criação da ideia de um Contrato Natural, quando Neumann (1964, p. 76, tradução nossa) refere que, embora “[...] uma teoria do Direito Natural não leve necessariamente a uma doutrina do contrato social, uma teoria do

contrato social é logicamente impossível sem uma visão correspondente do Direito Natural, seja explícita ou implícita”.

Muito embora existam diversas restrições para que se possa compreender um contrato com a natureza, é possível pensar em outras possibilidades para uma ética que incorpore a natureza e os animais. Branco (2014) traça duras críticas às abordagens biocêntrica e ecocêntrica da ética, pois aponta que há nelas uma espécie de discriminação ecológica que propõe a proteção de certos animais ou ecossistemas e a desconsideração de outros. Em determinado momento, embora não concordemos exatamente com essa afirmação, Branco (2014, p. 166) ressalta que não faz sentido estabelecermos uma ética para com os animais que os condena à morte, já que, para ele, usá-los “[...] como alimento faz parte do direito natural do Homem e não pode ser contestado pelo direito civil, sob pena desse direito ser arbitrário ou antiético”. Aqui, Branco parece perpetuar o pensamento kantiano a respeito dos animais, pois não concede aos mesmos nenhuma consideração moral. Segundo Kant (1963), os seres humanos possuem apenas deveres indiretos para com os animais, na medida em que o tratamento dispendido aos mesmos vai refletir na própria sociedade humana. Portanto, devemos proteger os animais ou tratá-los de forma humanitária, pois isso significa exercer a própria ideia de sociedade humana, sendo que ao agredir fisicamente um ser senciente o ser humano estaria contribuindo para a barbárie e para a possibilidade de tratar da mesma forma outros seres humanos.

Contudo, Branco não faz uma análise específica das perspectivas éticas que incorporem valor à natureza ou aos animais, pois entende que a única perspectiva cabível é a ecologia humanista. Ademais, ele não problematiza as inúmeras questões que envolvem o consumo de animais nas sociedades de massa e a criação destes em fazendas industriais como se fossem meros objetos.

Note-se que Serres tira totalmente da equação a racionalidade como fundamento para o estabelecimento de um novo Contrato e, portanto, parece distanciar-se dos movimentos éticos não antropocêntricos, uma vez estes utilizam argumentos fundados na racionalidade para propor uma visão de mundo em que o humano não é central. Contudo, ao passo que a proposta de um Contrato Natural parece partir de um ponto zero para erguer um novo pensar, as visões éticas utilizam-se do percurso histórico do pensamento ocidental para estabelecer fundamentos racionais capazes de argumentar contra o antropocentrismo.

Desta perspectiva, é razoável defender argumentos éticos não-antropocêntricos e as suas consequências para a transformação das instituições já existentes, à maneira de Rodriguez (2019), sem precisar construí-las do zero. O não-antropocentrismo, portanto, não é uma negação da razão, mas exercício próprio da razão, como sugere Adorno (2009, p. 7), pois “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, com seu arquétipo”.

Lourenço (2019) analisa as três principais abordagens éticas que vêm utilizadas para conferir valor à natureza, destacando-se as correntes já salientadas na introdução, isto é, o sensocentrismo, o biocentrismo e o ecocentrismo, embora ele considere o sensocentrismo uma corrente do biocentrismo, denominando-a animalismo. Para Lourenço, contudo, “[...]”

entre as propostas apresentadas, aquela mais consistente e plausível é a centrada no valor dos animais. Embora o critério da senciência possa merecer ressalvas em alguns aspectos, ele oferece uma base segura para fundar uma teoria moral não antropocêntrica” (LOURENÇO, 2019, p. 413).

Isso porque, ao analisar a ética biocêntrica, que incorpora valor à vida de qualquer ser vivo, inclusive plantas, Lourenço sustenta que muitos seres não são dotados de uma perspectiva subjetiva, o que marca esta corrente de pensamento com incoerências difíceis de resolver. Assim, Lourenço (2019, p. 111) refere que “A dificuldade primeira do biocentrismo consiste em justificar a escolha pela vida, em sentido meramente biológico, como um critério válido e legítimo para a considerabilidade moral”. É difícil conceber, nesse sentido, um critério moral quando pensamos em comer uma cenoura. Nesse caso, estaríamos violando o interesse dessa cenoura em continuar vivendo, até que apodreça na terra? Conclui Lourenço (2019, p. 112), “Como edificar uma teoria do valor sobre seres incapazes de possuir interesses em sentido estrito?”. Por outro lado, a ética animal (sensocentrismo), é capaz de dar um critério moral racionalmente construído na senciência animal.⁴

No mesmo sentido do biocentrismo, Lourenço considera que ética ecocêntrica está marcada por problemas, tanto no tocante à falta de uma fundamentação teórica que leve em conta a ausência de subjetividade dos sistemas naturais, quanto pelo fato de que essa visão atribui um valor instrumental aos indivíduos, já que estes seriam meros instrumentos para a manutenção do todo. Ora, se atribuirmos valor à sistemas naturais e ecossistemas e em sendo os indivíduos apenas um instrumento deste todo, seria necessário reconhecer a possibilidade de sacrificar indivíduos, inclusive seres humanos, o que nenhuma corrente ética parece se arriscar a fazer, ao menos explicitamente, o que exige um retorno à visão antropocêntrica.

A incorporação no direito do valor da natureza e dos animais está em debate no âmbito do Direito e, em certa medida, já estão incorporadas ao Direito Positivo. Para além da dicotomia Positivismo/Jusnaturalismo, já assistimos à incorporação de direitos naturais ou de uma espécie de ética *para com* a natureza nos ordenamentos jurídicos ao redor do mundo, seja de forma explícita ou implícita, a exemplo do que ocorreu na Constituição do Equador de 2008, que reconhece direitos à natureza – *Pachamama*, e o já citado Código do Meio Ambiente do Estado do Rio Grande do Sul de 2020, que reconheceu os animais domésticos de estimação como sujeitos de direitos despersonalizados.

Ao invés de simplesmente negar estas demandas como incompatíveis com o direito ou almejar uma transformação utópica que não leve em conta as relações sociais e as instituições existentes, é possível propor uma crítica ao antropocentrismo que parta de um diagnóstico da

⁴ No ano de 2012, cientistas reunidos na *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, na Universidade de Cambridge, proclamaram a Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos, escrita por Philip Low (2012) e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch, concluindo o seguinte: “Nós declaramos o seguinte: ‘A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos’”. (tradução nossa). Note-se que os cientistas falam em muitas outras criaturas, cabendo questionarmos a inclusão de insetos na teia de preocupações morais.

lutas sociais contemporâneas e procure dialogar com elas entre o descritivo e o utópico, por assim dizer, lançando mão dos potenciais emancipatórios inscritos na própria realidade social e institucional com o objetivo de antecipar ou propor transformações possíveis. Isso significa lançar mão novamente dos pressupostos fundantes da dialética, revolvendo no percurso histórico aquilo que foi abandonado, do que foi perdido, como já propunha Adorno.

Conclusão: perspectivas para um direito pós-humano

A Terra é dividida pela ciência geológica em Eras, Períodos e Épocas, a partir de uma análise dos marcadores fósseis, que tem como função interpretar a história do planeta. Estamos, há aproximadamente 12 milênios, na Época do Holoceno, do Período Quaternário (1,6 milhões de anos), da Era Cenozoica (65 milhões de anos), que se caracteriza pela estabilização climática da Terra. (VEIGA, 2017). Mas, embora de maneira controversa, cientistas vêm afirmando que as ações humanas sobre a face da Terra, desde o início das práticas agrícolas, vêm “[...] marcando uma ruptura suficientemente distinta de qualquer das anteriores para que seja razoável admitir - ao menos no âmbito das ciências humanas - que já foi inaugurado um novo período que pode muito bem ser chamado de Antropoceno” (VEIGA, 2017, p. 242).

Embora esse debate venha ocorrendo, muitas vezes ele acaba adquirindo um tom de catastrofismo, em que duas possibilidades são colocadas, ou fazemos algo para mudar o rumo que estamos tomando, ou o planeta que conhecemos deixará de existir. Dentre as possibilidades do que pode ser feito, existe uma linha que, por assim dizer, mergulha de cabeça no Antropoceno e, portanto, no antropocentrismo, compreendendo a tecnologia como a solução para os problemas ambientais causados pelo ser humano.

Esse pensamento tem girado em torno da geoengenharia, ciência que estuda a possibilidade de intervenção tecnológica sobre a problemática ambiental, “[...] descrita como a manipulação intencional e em larga escala do clima, com a finalidade de combater e reduzir as alterações climáticas antropogênicas indesejadas, mais especificamente o aquecimento global causado pelas emissões de gases com efeito de estufa” (MARQUES, REIS, 2018, p. 346). Há grandes divergências sobre essa possibilidade, uma vez que os resultados deste tipo de intervenção são incertos, além da possibilidade de que sejam produzidos efeitos colaterais decorrentes da manipulação da natureza.

Sob um outro ponto de vista, a ética busca reconstruir as bases da sociedade a partir do questionamento do antropocentrismo, ou seja, de tudo aquilo que fundamenta a liberdade do ser humano em utilizar o que é natural, moldando a natureza à uma forma de viver desconectada dela. A dominação da natureza e dos animais se mostra, assim, como uma condição de possibilidade para a autoconservação do sujeito racional. Apresenta-se como um fio condutor para a continuidade da razão e do esclarecimento, perpetuando-se pela filosofia e pela história da cultura ocidental, de maneira a levar o ser humano ao extremo da exploração dos recursos naturais e dos animais. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985).

Desta perspectiva, questiona-se o modo de viver ocidental europeu, o modo de viver

colonizador e, também, mas não apenas, capitalista. É como se existissem duas diferentes formas de compreender o mundo, embora ambas pareçam permanecer embebidas pelos ideais iluministas. Isso porque, como ressaltado ao longo do texto, a natureza por si só não é antropocêntrica, ela não está subordinada à racionalidade humana, e, portanto, o antropocentrismo é uma construção estritamente humana e precisa/deve ser rediscutido pela própria racionalidade que lhe deu lugar. Isso significa que ao discutirmos o antropocentrismo e o não antropocentrismo, não precisamos sair dos ideais iluministas para dar lugar a uma racionalidade fundada na natureza, ou um contrato natural como discutido.

Há controvérsias entre estas visões da ética, embora todas questionem a superioridade humana. Muito embora seja possível concordar com os fundamentos éticos que elevam os animais não humanos a um patamar de sujeitos morais (ou pacientes morais), essa abordagem não parece ser suficiente para proteger a natureza em que esses indivíduos, assim como nós, vivem. Isso porque, ao compreendermos os indivíduos como dotados de valor moral, a natureza se transforma em um instrumento para que eles possam viver da melhor maneira possível.

A intenção aqui não é questionar a ética animal ou biocêntrica (que reconhecem valor moral aos seres individualmente), mas sim questionar essa proposta como um fundamento para repensarmos a efetiva proteção da natureza, como se estivéssemos estendendo o antropocentrismo também aos indivíduos não humanos. Por outro lado, as éticas ecocêntricas parecem propor o inverso, isto é, buscam apostar na natureza como dotada de valor moral. Mas, como já observado, isso pode significar a instrumentalização de indivíduos em face do todo.

Isto posto, é importante chamar a atenção para o assim denominado *giro biocêntrico* – que não é, necessariamente, a ética biocêntrica citada ao longo do texto, mas que, por falta de melhor designação vem sendo assim chamado – protagonizado por um movimento Latino-americano de incorporação de demandas, em especial dos povos originários, às constituições de diversos países. Por exemplo, o Equador que reconheceu em 2008 os direitos da Natureza em sua Constituição. Gudynas (2019, p. 117), em uma análise da Assembleia Constituinte daquele país, ressalta que não houve, de fato, a incorporação de correntes éticas ao texto da Constituição, mas “[...] uma elaboração em boa medida autônoma, que chega a concepções dos valores intrínsecos a partir de uma mescla heterogênea de atores e opiniões, com uma forte marca de sensibilidades originadas no movimento indígena”.

De qualquer forma, parece existir um grande abismo entre o pensamento – ou pensamentos – filosófico que fundamenta a emergência de uma preocupação ecológica, como as éticas ambientais, e a efetiva proteção da natureza. O âmbito prático aponta para a necessidade de estabelecermos planejamento, não um planejamento subordinado, mas sim capaz de “[...] questionar o *modelo econômico* ou o *modelo de desenvolvimento* adotado” (BRANCO, 2014, p. 236). Precisamos, com isso, aproximar o progresso e a economia a uma linha de raciocínio ecológica, buscando uma construção conjunta.

Assim, ao contrário de Branco (2014), talvez seja possível estabelecermos uma ética *para com* a natureza, fruto de reivindicações nascidas no âmago das sociedades; uma também uma ética informada pelo pensamento dos povos originários das Américas. De fato, é razoável

afirmar que a concepção antropocêntrica de mundo pode assumir feições etnocêntricas caso não se deixe transformar por outras maneiras de compreender o mundo e o papel do ser humano nele.

Assim, perspectivas críticas de um direito pós-humano poderiam ser pensadas não centradas no Estado soberano unitário, mas em um Estado multinormativo (RODRIGUEZ, 2019) que reconhecesse como jurídicas as normas que regulam formas de vida não-antropocêntricas. Precisamos pensar em uma redemocratização das demandas pós-humanas que leve em conta não apenas uma fundamentação ética, mas uma rediscussão dos limites do capitalismo e do progresso, uma vez que o antropocentrismo gira em torno de um sistema econômico que também aprisiona o ser humano, onde os Estados, antes detentores de uma certa autonomia, estão agora dependentes do mercado, sendo forçados a agir de conformidade com as necessidades desse e de forma contrária à sociedade.

As propostas que pensam alternativas ao que temos hoje estão soltas, sozinhas em suas próprias perspectivas. Pensamos ser necessário uma análise conjunta, tanto das proposições éticas, quanto da crítica ao capitalismo e ao progresso. E nesse caminho teremos que passar por um efetivo reconhecimento de outras forma de vida, iluminando-as em sua complexidade. Uma proposta multinormativa nesse sentido deve ser capaz de reconhecer o não antropocentrismo como uma perspectiva crítica do próprio sentido de ser humano, para que surjam novas formas de relações sociais que não precisem ser fundadas na centralidade humana e no pensamento dogmático positivado como um objetivo a ser alcançado. Isso proporciona a rediscussão da dogmática jurídica e sua abertura aos anseios sociais. Seria possível pensarmos uma dogmática aberta e em constante transformação; uma dogmática não antropocêntrica e, portanto, pós-humana.

Dar autonomia à sociedade soa, muitas vezes, como uma utopia, mas quando a própria sociedade reivindica sua autonomia, descemos para um grau de concretude. Não uma autonomia qualquer, uma autonomia de decidir sobre as próprias instituições que lhe organizam, as instituições formais do Estado de direito, que muitas vezes trabalham de costas para a sociedade, como ressalta Rodriguez (2019). Por isso, o Direito estatal formal precisa cada vez mais dar lugar a um Direito social autônomo, uma institucionalização do direito com origens novamente na sociedade, que seja capaz de traçar limites e de questionar e diversificar a dogmática jurídica positivada para uma constante inclusão de demandas e necessidades. E, para isso, a sociedade civil, incluindo Organizações Não Governamentais, tem papel fundamental e primordial, na concretização desse direito.

Isso poderá partir, por exemplo, da possibilidade de inclusão de novos sujeitos de direitos, com a proposta de um instituto aberto, irradiando a abertura de outros institutos ao redor. E não significa, necessariamente, que reconhecemos um valor moral para este ou aquele novo sujeito, mas que reconhecemos a possibilidade de os anseios sociais transformarem a sociedade e o Direito. Significa que reconhecemos, como iguais, pensamentos de outras origens, proporcionando um progresso para o lado; um olhar para o lado e para outras formas de vida, quase apagadas no percurso histórico. Questionar o antropocentrismo não é apenas reconhecer valor à natureza, é dar voz à outras formas de vida, sejam humanas ou não humanas.

Referências

- ADAMS, C. J. 2018. *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. 2. ed. São Paulo, Alaúde.
- ADORNO, T. W. 2009. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- ADORNO, T. W. HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- ALLEN, A. 2015. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. *Novos Estudos CEBRAP*, **103**:115-132.
- _____. 2016. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York, Columbia University Press.
- BRANCO, S. M. 2014. *Ecosistêmica*. 3. ed. São Paulo, Blucher.
- BRASIL. 2018. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso Especial nº 1713167*. Quarta Turma. Recorrente: L. M. B. Recorrido: V. M. A. Relator: Ministro Luís Felipe Salomão. Brasília, 9 out. Disponível em:
https://ww2.stj.jus.br/processo/revista/documento/mediado/?componente=ATC&sequencial=88441759&num_registro=201702398049&data=20181009&tipo=5&formato=PDF. Acesso em: 14 maio 2021.
- BUTLER, J. 2021. O corpo inorgânico do jovem Marx: um conceito-limite de antropocentrismo. *Práxis Educativa*, **16**:1-18, e2117270.
- DANOWSKI, D.; CASTRO, E. V. de. 2017. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2. ed. Florianópolis, Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- ENGELMANN, W. 2007. *Direito natural, ética e hermenêutica*. Porto Alegre, Livraria do Advogado.
- FLORES, M. P., ARAUJO, L. E. B. de; TYBUSCH, J. S. 2013. Sustentabilidade, globalização econômica e a ascensão do capitalismo verde. *Revista Eletrônica do Curso de Direito – UFSM*, **8**:786-798, 2013.
- GUDYNAS, E. 2019. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo, Elefante.
- GÜNTHER, K. 2020. Normative legal pluralismo: a critique. In: FABRA-ZAMORA, Jorge Luis (Ed.). *Jurisprudence in a globalized world*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- HABERMAS, J. 2012. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. rev. ed. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro.
- JAEGGI, R. 2018. *Critique of forms of life*. London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. 2019. Rumo à crítica imanente das formas de vida. *Problemata: Internacional Journal of Philosophy*, **10**(4):77-98.
- KANT, I. 1963. Duties to animals and spirits. In: KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Tradução de Louis Infield. New York, Harper and Row Publishers, p. 239-241.

- LATOURE, B. 2020. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. *O que nos faz pensar*, **29**(46):173-204.
- LOURENÇO, D. B. 2019. *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental*. São Paulo, Elefante.
- LÖWY, M. 2014. *O que é o ecossocialismo?* 2. ed. São Paulo, Cortez.
- LOW, P. et al. 2012. *The Cambridge declaration on consciousness*. Cambridge. Disponível em: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2021.
- MARQUES, A. R.; REIS, P. 2018. Geoengenharia do clima: uma controvérsia sociocientífica sobre a responsabilidade na manipulação do clima. In: CONRADO, D. M., NUNES-NETO, N. *Questões sociocientíficas: fundamentos, propostas de ensino e perspectivas para ações sociopolíticas* [online]. Salvador, EDUFBA, p. 345-362. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/n7g56/pdf/conrado-9788523220174-17.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2021.
- MARQUES FILHO, L. C. 2018. *Capitalismo e colapso ambiental*. 3. ed. revista. Campinas, Editora Unicamp.
- NEUMANN, F. 1964. *The democratic and the authoritarian state: essays in political and legal theory*. London, Collier-Macmillan.
- NOBRE, M. 1998. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo, Iluminuras.
- RIO GRANDE DO SUL. 2020. *Lei nº 15.434, de 09 de janeiro de 2020*. Institui o Código Estadual do Meio Ambiente do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Palácio Piratini. Disponível em: <https://estado.rs.gov.br/upload/arquivos//codigoambiental.pdf>. Acesso em: 14 maio 2021.
- RODRIGUEZ, J. R. 2019. *Direito das lutas: democracia, diversidade, multinormatividade*. São Paulo, Liber Ars.
- _____. 2009. *Fuga do direito: um estudo sobre o direito contemporâneo a partir de Franz Neumann*. São Paulo, Editora Saraiva.
- ROSENDO, D. et al. (Org.). 2019. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro, Ape'Ku, E-book.
- SAFATLE, V. 2019. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- SERRES, M. 1994. *O contrato natural*. Lisboa, Instituto Piaget.
- VEIGA, J. E. da. 2017. A primeira utopia do antropoceno. *Ambiente & Sociedade*, **20**(2):227-246.

Submetido: 07/04/2022

Aceito: 16/05/2025