

VIDA SEM DIGNIDADE? A BUSCA POR UM SENTIDO INTEGRATIVO EM DIGNIDADE PARA A NATUREZA, A CONDIÇÃO HUMANA E A CONDIÇÃO NÃO HUMANA

Patryck de Araujo Ayala¹

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) |

Jaqueline Sousa Correia Schwendler²

Centro Universitário Luterano de Palmas (CEULP) |

RESUMO

As ameaças existenciais à integridade da vida em todas as suas formas, aceleradas pela nova Época geológica, o Antropoceno, e advindas da contemporaneidade, suscitam a necessidade de se propor uma relação de aproximação entre o Direito e a Natureza, como condição indispensável ao enfrentamento de tais ameaças, a partir de soluções coerentes e com objetivos prioritários. Nesse contexto, identifica-se como a principal dificuldade para a transformação a necessidade de se reconhecer (e considerar) aqueles que não possuem voz e exigem proteção por seu valor per se. Assim, este artigo propõe investigar em que medida, por meio do conteúdo de dignidade, poder-se-ia, também, oferecer proteção para a vida não humana. Dessa forma, a partir do método indutivo e da pesquisa bibliográfica, com aporte em modelos teóricos e fundamentos normativos sobre o tema, considera-se a dignidade como veículo de humanidade e não de pessoalidade, premissa sobre a qual se acentua o sentido de dignidade integrativa, em que tudo o que tem valor deve também possuir dignidade.

Palavras-chave: dignidade da vida não humana; dignidade humana; dignidade integrativa; valor intrínseco.

LIFE WITHOUT DIGNITY? THE SEARCH FOR AN INTEGRATIVE SENSE OF DIGNITY FOR NATURE, THE HUMAN CONDITION AND THE NON-HUMAN CONDITION

ABSTRACT

The existential threats to the integrity of life in all its forms, accelerated by the new Geological Era, the Anthropocene, and those arising from contemporaneity, raise the need for proposing a relationship of approximation between Law and Nature, as an indispensable condition to face such threats, from coherent solutions and with priority objectives. In this context, the main difficulty for transformation is identified as the need for recognizing (and considering) those who have no voice and demand protection for their value per se. Thus, this paper proposes to investigate to what extent one could also offer protection to non-human life through the content of dignity. In this way, based on the inductive method and on bibliographic research, supported by theoretical and normative models on the subject, dignity is considered as a vehicle of humanity and not of personality, a premise on which the sense of integrative dignity is emphasized, in which everything with value should also have dignity.

Keywords: *dignity of non-human life; human dignity; integrative dignity; intrinsic value.*

INTRODUÇÃO

No contexto de uma época geológica assim denominada como Antropoceno, a natureza e os animais, suscitam dos sistemas de direito, iniciativas de consideração para além de modelos teóricos baseados em abordagens éticas, ou ainda, baseadas em um imperativo de compaixão que oriente deveres da comunidade humana. Requer-se, nesse contexto, uma consideração por meio de sua inclusão como partes de uma mesma comunidade de justiça.

Na atual configuração dos sistemas jurídicos de diversos Estados-nação, bem como do direito internacional público, a condição humana se encontra posicionada com prioridade para o fim de se justificar um conteúdo para a dignidade. Tal fenômeno decorre não somente de modelos teóricos hegemônicos que orientam a definição de um conteúdo para a dignidade, estabelecendo relação direta com um imperativo moral e jurídico emergente dos contextos pós-guerras, mas também da necessidade de uma resposta para conter estados de violações sistemáticas à identidade existencial da condição humana.

Embora, neste momento, diversas cartas constitucionais endossem os conteúdos de dignidade, seja como valor, seja por meio da definição de direitos a ela vinculados, sendo visível uma realidade na qual um mínimo de dignidade seria um valor universal comum, não poderia ser verdadeiro que a definição de seu conteúdo também pudesse ser comum. Cada comunidade de justiça detém liberdade para acomodar a concepção de dignidade de acordo com suas particularidades.

Diante desse cenário no qual a dignidade aproxima-se da condição de um imperativo de proteção (comum) da condição humana, este trabalho propõe investigar, por meio do método indutivo e de pesquisa bibliográfica, em que medida seria possível, por intermédio da dignidade humana, também oferecer proteção para a vida não humana, partindo-se da premissa de que a vida, seja de que natureza for, *deve ser sempre protegida*.

Para o desenvolvimento do problema, o texto encontra-se organizado ao longo de quatro seções que se valem de estratégias de descrição (primeira parte), justificação (segunda e terceira partes) e proposição (quarta parte).

Em um primeiro momento, busca-se traçar conexões gerais sobre o tema, de modo a descrever o conteúdo de dignidade nos sistemas de direito. Tais conexões serão apresentadas para sustentar, em um primeiro

momento, o argumento hegemônico de que a dignidade só teria sentido na medida em que proteja o homem e, por conseguinte, assegure o desenvolvimento da condição humana.

A segunda parte, por sua vez, dedica-se a apresentar uma possível mudança de tal paradigma jurídico por intermédio de instrumentos internacionais, transformações normativas e constitucionais, e experiências jurisprudenciais, para justificar que aquele modelo hegemônico se encontra exposto à iniciativas transformadoras. Percebe-se, em semelhante cenário, que as vidas que importam para o Direito já não se restringem mais às vidas humanas.

A terceira parte demonstra, no contexto de uma época geológica denominada como Antropoceno, o porquê da mudança de paradigma dos sistemas de direito com relação às outras dimensões da vida, natureza e animais não humanos. Sustenta-se que semelhante mudança pode ser justificada, entre outros argumentos, como uma necessidade de se organizar estratégias para o fim de se atribuir valor jurídico à condição daqueles que não possuem voz. Para o fim de se viabilizar a transformação dos modelos jurídicos nessa direção, propõe-se que o valor intrínseco não pode ser ignorado como caminho para atribuir um sentido em dignidade para a comunidade não humana.

Na última parte justifica-se um sentido de dignidade que alcance e se estenda para todas as demais formas de vida, e que esteja orientado pelas seguintes premissas: a) O primado da dignidade deve conduzir-se pela concepção de que tudo o que tem valor tem dignidade; b) Se todas as vidas possuem valor, elas merecem respeito e, conseqüentemente, devem possuir dignidade; c) O reconhecimento de que todas as formas de vida possuem dignidade pode ter seu sentido justificado a partir de uma concepção de *dignidade integrativa*. Nessa concepção, os valores protegidos – vidas humanas, vidas não humanas e a própria natureza – apresentam-se em unidade, embora sejam interdependentes.

1 A CONCEPÇÃO DE DIGNIDADE NOS SISTEMAS JURÍDICOS

Na exegese do tema da dignidade, embora não sejam as únicas, duas perspectivas podem ser destacadas: a tradição cristã e a filosofia kantiana. Foi sobretudo no discurso religioso, justificado na ideia de superioridade do homem em face das demais criaturas por sua semelhança com Deus,

que o conteúdo jurídico de dignidade da pessoa humana encontrou suas primeiras tessituras (SARMENTO, 2016, p. 51). É no livro sagrado dos cristãos, a Bíblia, que se encontra a máxima dessa hierarquia, a qual coloca o homem acima das demais criaturas. Em Gênesis, primeira parte do Velho Testamento, há uma imposição divina do homem em face às demais vidas na terra, na qual a comunidade humana é apresentada como aquela que deve possuir o domínio sobre “[...] os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (GÊNESIS, 1969, 1:26).

Essa concepção hierárquica do homem sofreu alteração de paradigma quando foi transposta para o contexto da filosofia, a qual, apartando-se da religião, possibilitou novos contornos a partir da prioridade para a autonomia da razão. Na filosofia, o tema da autonomia ganhou delineamentos de Galileu Galilei, René Descartes e Francis Bacon, com a eclosão de uma teoria fundamentada em procedimentos *empíricos-rationais*, conforme destaca Edgar Morin (2005, p. 24).

É também no Iluminismo que o pensamento de Immanuel Kant (1975) consolidou sua filosofia moral de dignidade, repercutindo com mais intensidade, especialmente na afirmação de um conteúdo jurídico, como destacam Ingo Sarlet e Tiago Fensterseifer (2014, p. 70). Em sua fundamentação da metafísica dos costumes, Immanuel Kant (1975, p. 213-238) trabalha com três componentes que permitem compreender o seu raciocínio: razão, liberdade e autonomia. Assim, independentemente de qualquer pacto, todo indivíduo dotado de capacidade racional é *um fim em si mesmo*, ou seja, se é racional, é livre, e se é livre, possui autonomia.

Na concepção kantiana, a autonomia da vontade é o elemento que distingue o ser humano dos demais seres, porque “é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (KANT, 1975, p. 213). O homem é, desse modo, o centro orientador da concepção de dignidade, uma vez que possui valor intrínseco.

A realidade de destruição massiva, de violação sistemática das liberdades humanas, e de degradação da condição humana, a qual foi materializada nos períodos de guerra, pôde ser compreendida, historicamente, como um motor relevante para justificar um esforço reconstrutivo de uma nova ordem jurídica. Nessa nova ordem jurídica se deveria considerar, em uma posição angular, um valor distintivo que identificasse uma humanidade que não mais poderia ser rompida ou violada pelas nações e pelos próprios homens. É nesse contexto que se assiste a uma iniciativa global de

reestruturação de conteúdo para os direitos humanos, e nele também se fez urgente a abertura dos sistemas constitucionais para valores como a dignidade (PIOVESAN, 2012, p. 41). Em resumo, após “sofrimentos indizíveis à humanidade” (BRASIL, 1945), o sentimento sobre o dever de proteger a pessoa humana passou a ser cultuado no íntimo de diferentes povos e nações. Desse modo, proteger a figura humana, após a barbárie presenciada e fomentada pela humanidade, tal qual pondera Ingo Sarlet (2005, p. 180), revitalizou e universalizou o primado da filosofia kantiana.

Nesse contexto, é importante mencionar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), dentre todos os movimentos e instrumentos normativos do pós-guerra, foi quem consolidou, na plataforma internacional, um modelo de proteção para a pessoa humana, no qual a igualdade e a dignidade são valores que devem ser reconhecidos e atribuídos a todos os seres humanos, sem quaisquer distinções. Ao mesmo tempo em que o documento internacional define tal concepção contemporânea para os direitos humanos, também acolhe a dignidade da pessoa humana e a posiciona como valor central do texto, que passou a se apresentar, por outro lado, como inspiração para os textos constitucionais a *posteriori* (PIOVESAN, 2003, p. 188).

Na mesma direção, Cármen Lúcia Antunes Rocha (2009, p. 72) destaca o fato de a dignidade da pessoa humana ter se infiltrado no constitucionalismo contemporâneo, o que, segundo a autora, passou a ser “[...] princípio e fim do Direito contemporaneamente produzido”. Assim, a dignidade humana, ao se impor como reação ao período do segundo pós-guerra mundial, consagrou-se como um valor compartilhado por distintas nações.

Embora se tenha demonstrado que um imperativo de proteção e de desenvolvimento da dignidade humana tenha se integrado no contexto da juridicidade global, em uma direção expansiva, é conveniente avaliar, quais são as consequências que decorreram de se afirmar que tal imperativo é universal. Se proteger e desenvolver a dignidade é um imperativo universal, é preciso compreender até onde o conteúdo de dignidade é alcançado.

1.1 Dignidade: um valor universal, porém antropocêntrico?

Ao tratar da universalidade do conceito de dignidade, Ingo Sarlet (2005, p. 180) explica que, mesmo havendo um conceito de dignidade universal, o qual se apresenta como expressão de consensos de pessoas e de lugares diversos, não seria possível evitar adversidades ou mesmo

conflitos. É inegável, pois, a ambiguidade e a porosidade do conceito jurídico de dignidade (ROCHA, 2009, p. 73).

Nesse sentido, Aharon Barak (2015, p. 101-112; p. 137-143) oferece contribuição a esse tema ao afirmar que toda sociedade terá uma posição sobre o conceito de dignidade humana e sobre o significado do que é *ser humano*, ainda que a dignidade possua aspectos universais que influenciarão qualquer democracia. Não obstante, outros aspectos são refletidos, como a história de cada sociedade, a cultura e a experiência humana. Assim, são esses os fatores, como reitera Aharon Barak, que contribuem para a identidade de como se concebe o que seja a dignidade.

A essa mesma linha do pensamento parece ter se filiado Ronald Dworkin (1998, p. 135), para quem qualquer sociedade civilizada possui padrões e convergências sobre o que constitui dignidade, sendo estes, critérios mutáveis conforme o local e as circunstâncias históricas. Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 18), por sua vez, pondera que a conflitualidade em torno do tema da universalidade pode ter sua razão de existir não só no conceito de direitos humanos, senão na própria noção de dignidade, pois, embora ambos os institutos reflitam pressupostos ocidentais, todas as culturas possuem concepções de dignidade.

Em todo caso, independentemente do conteúdo jurídico tutelado em dignidade pelos Estados-nação, na plataforma internacional já se encontra consolidada a proteção mínima no que diz respeito à dignidade, sem a qual a matéria perde a sua razão de ser: proteger a condição humana contra atos atentatórios à sua incolumidade física, psíquica, social e econômica. Em outras palavras, pode-se afirmar que é ela, enquanto valor, que atrai a realização dos direitos do homem (SILVA, 1998, p. 94).

Desse modo, é possível argumentar que o conteúdo de dignidade pode ser diferente não apenas na sua concepção, mas também no modo de seu reconhecimento pelo Estado (de Direito). Entretanto, há que se considerar a influência da concepção ocidental sobre o conteúdo de dignidade nos sistemas de direitos, uma vez que, na DUDH, está consolidado um mínimo do que necessita ser respeitado em dignidade, qual seja proteger a pessoa humana contra atos atentatórios ao seu valor intrínseco.

Nessa perspectiva, é importante mencionar que, nos últimos 50 anos, como destacam Erin Daly e James May (2015, p. 55-73), a dignidade entrincheirou-se em sistemas constitucionais de todo o mundo, seja como um valor fundamental, seja como um direito autônomo ou um direito associado a interesses particulares (por exemplo, trabalho) ou segmentos

da população (mulheres, pessoas com deficiência, pessoas sob custódia do Estado, etc.). Além disso, observa-se que mais de 160 nações incluem a dignidade de algum modo em seus textos constitucionais e dificilmente uma nova constituição é adotada sem ela.

Assim, as implicações quanto ao conteúdo de dignidade dependem do modo como o tema é recebido e considerado pelas Constituições nacionais. Na sistematização de Aharon Barak (2015, p. 103-112; p. 137-143), o reconhecimento da dignidade pode acontecer de duas formas: a) dignidade como um valor constitucional; e b) dignidade como um direito constitucional.

De forma ilustrativa, pode-se registrar que o Tribunal Constitucional Colombiano concluiu pela dupla natureza do conteúdo de dignidade, que pode se apresentar, tal como foi descrito por Aharon Barak, como valor e como direito. Na sistematização realizada pelo tribunal, a dignidade foi compreendida: a) como autonomia ou como possibilidade do ser humano de decidir sobre um projeto de vida, bem como de se autodeterminar de acordo com seus anseios e desejos; b) como implicada a certas condições materiais concretas da vida; e c) como valor intangível da integridade física e moral. Na compreensão de Erin Daly (2012, p. 49), ao caracterizar essas três dimensões, o tribunal corroborou a máxima de “viver como se deseja, vivendo bem e vivendo sem humilhação”.

Essas disposições demonstram e bem ilustram a compreensão conflituosa que se estabelece em torno de uma pretensão de conteúdo universal para a dignidade. Tal como é descrito pela filosofia kantiana, esse mínimo estabelecido na plataforma internacional e nas Constituições de diversos países encontra-se vinculado à condição humana e aos seres humanos. É o homem o objeto protegido e o centro do conteúdo de dignidade nas sociedades contemporâneas. Portanto, está em destaque seu conteúdo antropocêntrico.

Conforme explicam José Rubens Morato Leite e Maria Leonor Ferreira (2004, p. 28-29), o antropocentrismo caracteriza-se por sua preocupação única e exclusiva como o bem-estar do homem, uma visão que legitima sua superioridade sobre os animais e a própria natureza. É, então, o homem que possui capacidade para compor e deliberar as regras do contrato social de John Rawls (NUSSBAUM, 2013, p. 80). Por essa lógica, todos aqueles que são livres e racionais têm os atributos necessários para compor uma comunidade de justiça e, por conseguinte, têm dignidade.

Pelo exposto, o conteúdo de dignidade faz sentido, primeiro, na

proteção da vida humana, pois tanto como valor quanto como direito, sua importância tem sido desenvolvida pelos sistemas jurídicos, preponderantemente, para o fim de se prevenir e reparar danos à condição humana.

Desse modo, em um cenário onde a dignidade faz sentido para proteger o homem, questiona-se se esse mesmo conteúdo poderia também fazer sentido para proteger outras formas de vida. De outra forma também é relevante indagar-se como esse sentido poderia ser alcançado se a concepção jurídica de dignidade ainda é antropocêntrica.

A busca pela compreensão de uma concepção de dignidade compatível com a proteção para todas as formas de vida perpassa pelo sonho inspirador transcendido pela dignidade. É dizer, conforme expõe, Daniel Sarmento (2016, p. 340), o de uma sociedade na qual todos sejam tidos como nobres. Dessa forma, a próxima seção terá por objetivo justificar *o valor de todas as formas de vida* como um imperativo *atributivo de dignidade*.

2 A MUDANÇA DE PARADIGMA NOS SISTEMAS JURÍDICOS: A DIGNIDADE PARA ALÉM DA VIDA HUMANA

Como foi demonstrado na seção anterior, os sistemas de direito adotam ou se inspiram de algum modo, em *um mínimo em dignidade* para justificar a proteção por meio de direitos. Nessa seara, questiona-se como a dignidade pode fazer sentido perante um objetivo de proteção da natureza, e perante um segundo objetivo, de proteção de outras formas de vida se a sua orientação protetiva nos sistemas de direitos é, *prima facie*, antropocêntrica.

A Carta Mundial para a Natureza (ONU, 1982), adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, externa um anseio por respeito a todas as formas de vida, suscitando que “toda forma de vida é única, garantido o respeito, independentemente de valer a pena para o homem, e, a conceder outros organismos tal como reconhecimento, o homem deve ser guiado por um código moral de ação”. Dessa disposição, alguns elementos importantes merecem consideração: vida, respeito, reconhecimento e moralidade das ações.

Mais recentemente, a Carta da Terra (UNESCO, 1992), subscrita em 2000 no Palácio da Paz em Haia, Holanda, pressupôs a necessidade do cuidado e respeito pela comunidade da vida. O princípio 1º estabelece o reconhecimento de que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem seu valor, independentemente da sua utilidade para o ser humano.

Embora o documento não tenha o *status* jurídico nem mesmo de *soft law*, ele representa o consenso de pessoas, e de organizações sociais de todas as partes do mundo, as quais colaboraram de forma plural na atividade de sua redação (BOSSERMANN; TAYLOR, 2018, p. 171-173).

Na mesma direção, em 2010, a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra adotada em Cochabamba, Bolívia, assegura que a natureza é um “ser vivo, uma única comunidade, indivisível”, endossando um sentido de valores independentes, mas coexistente entre si, nos quais os direitos são “fonte da mesma existência” e todos os seres são deles titulares (BOLÍVIA, 2010). A limitação dos direitos deve ocorrer, desse modo, em detrimento dos direitos de outros seres, possibilitando a resolução de um possível conflito sem danos à integridade, ao equilíbrio e à saúde da mãe terra.

Sob uma perspectiva constitucional, algumas mudanças integrativas também podem ser descritas. Em 2002, a Alemanha tornou-se o segundo país membro da União Europeia a garantir dignidade para além do ser humano, obrigando, por meio de sua lei fundamental (1949), a proteção da condição não humana, ao incluir o excerto *e animais*, à cláusula que trata dos fundamentos naturais da vida. Com isso a disposição constitucional reforçou o conteúdo do art. 90 do Código Civil Alemão de 1990, o qual já assegurava que os “animais não são coisas, eles são protegidos por leis especiais” (ALEMANHA, 1990).

De um modo pouco mais abrangente, também é possível registrar o movimento na Suíça como uma experiência que conseguiu definir complexa e diferenciada proteção para a vida não humana, pois consagra, em sua Constituição, disposição especial. Além de possuir uma disposição constitucional – art. 80 – que se refere ao bem-estar e às ofensas à integridade dos animais vivos, o texto suíço consagra a descrição da *dignidade da criatura* em seu art. 120³.

Trata-se da manifestação de um biocentrismo único em todo o mundo, onde o termo *criatura* refere-se a todo ser vivo (CAMENZIND, 2013, p. 279). Na concepção de Vanessa Gerritsen (2013, p. 7-8), embora tenha sido assertivo o comando constitucional de proteção da dignidade – e não da vida –, respeitar os animais como seres vivos dotados de valor intrínseco ainda é um desafio restrito a um mínimo exitoso, quando não ignorado na Suíça.

Da mesma forma, a Constituição do Equador de 2008 definiu, em seu

3 Em conformidade com o texto constitucional, o Código Civil da Suíça determina, em seu art. 641, que os animais não são coisas.

art. 71, a natureza ou *Pacha mama* como detentora do “[...] direito à existência, manutenção e à regeneração de seus ciclos, funções e processos evolutivos” (ECUADOR, 2008). Porém, o reconhecimento de direitos à natureza não resolveu o conflito, uma vez que as inúmeras incoerências legislativas a tratam sob a condição de objeto (MARTINEZ; ACOSTA, 2017, p. 2930-2934). Assim, a aplicação prática da previsão normativa ainda é incipiente, de modo que a ética biocêntrica apresenta-se tímida em face da jurisprudência do Tribunal Constitucional equatoriano. Essa tendência foi revista apenas recentemente, por meio de duas decisões de seu tribunal constitucional⁴, nas quais se destaca a segunda, no assim denominado caso Los Cedros. Nesta ocasião o tribunal afirmou que, ao lado dos direitos humanos, a Constituição equatoriana, reconhece, de fato, direitos da natureza. Esses direitos complementam os direitos humanos, com eles não se confundem, e protegem ecossistemas e os processos naturais em si mesmos. (ECUADOR, 2021b).

Nesse mesmo sentido, há registros expansivos de um movimento de transformação sobre a valoração da condição não humana no contexto de uma comunidade de justiça. Desde 2010 até o momento, países como Bolívia⁵, França⁶, Índia⁷, Espanha⁸, Portugal⁹ e, mais recentemente, Uganda¹⁰ situam uma expansão da moralidade dos sistemas de direito para reconhecer que outros valores também são merecedores de proteção.

Em 2017, o Supremo Tribunal de Justiça colombiano, após a decisão proferida pelo tribunal constitucional, reconhecendo o rio Atrato como “sujeito de direitos à proteção, conservação e manutenção e à restauração ao encargo do Estado e das comunidades étnicas”, recebeu, apreciou e deferiu o pedido de liberdade em face do *habeas corpus* AHC 4806-2017, impetrado pelo urso Chuchó. Na ocasião, a justificativa da decisão de

4 A primeira decisão foi proferida no caso n. 22-18-IN (ECUADOR, 2021a).

5 A Lei dos Direitos da Mãe Terra considera que a Mãe Terra é “sagrada” e um sistema vivo dinâmica (BOLÍVIA, 2012).

6 O Código Civil da França, alterado em 16 de fevereiro de 2015, dispõe, em seu artigo 515-14, que os animais são seres vivos dotados de sensibilidade (FRANCE, 2015).

7 A Lei n. 135-B, que entrou em vigor em 23 de maio de 2014, tornou a Índia o primeiro país asiático a proibir a venda e importação de cosméticos testados em animais (ÍNDIA, 2014).

8 Em 2015, a Espanha realizou uma série de alterações no Código Penal. Desde 2015, vigora o aumento de molduras penais para atos atentatórios à integridade dos animais. Há, por exemplo, a criminalização de condutas que impliquem em “exploração sexual” dos animais (ESPAÑA, 2015).

9 Em Portugal, houve, em 2016, alteração do status jurídico dos animais. O Código Civil reconheceu a figura do animal enquanto “ser dotado de sensibilidade e objeto de relações jurídicas” (PORTUGAL, 2016).

10 O parlamento de Uganda reconheceu os direitos fundamentais da Natureza para ser, evoluir e regenerar na nova Lei Nacional do Meio Ambiente de 2019 (UGANDA, 2019).

libertação do urso do zoológico de Barranquilla encontrou respaldo em uma “moralidade universal, uma ordem pública ecológica global, outorgando o respeito que merecem [...]” (COLOMBIA, 2021), como reiterou o juiz Villabona.

Também na esteira da proteção da condição não humana, em 2019, o Superior Tribunal de Justiça (STJ), ao analisar o caso de guarda de animal silvestre, decidiu pela não reintegração do animal ao *habitat* natural. Em razão do bem-estar animal, a decisão fundamentou-se em uma perspectiva ecológica do princípio da dignidade da pessoa humana (BRASIL, 2019). e assim a Corte, ao trilhar por essa compreensão, fez adesão ao novo paradigma jurídico biocêntrico (SARLET e FENSTERSEIFER, 2019).

Também em 2019, o Tribunal Supremo de Bangladesh reconheceu o rio Turag como entidade viva e com direitos. A decisão foi embasada na doutrina da *public trust* e, por isso, considerou a responsabilidade do governo em proteger os rios. Dessa forma, o Tribunal, seguindo a decisão do rio Whanganui da Nova Zelândia¹¹, além de declarar o rio Turag detentor de direitos, também designou a Comissão Nacional de Proteção do Rio (NRPC) como sua guardiã.

No mesmo ano, o Conselho Tribal de Yurok aprovou a Resolução n. 19-40 e estabeleceu direitos para o rio Klamath, a saber “o de existir, florescer e evoluir naturalmente”. Assim, o rio, por meio do documento que enfatiza ser uma notificação por escrito aos Estados Unidos e ao Estado da Califórnia, passou a ter legitimidade em ações contra entidades violadoras da sua integridade.

Em um contexto geral, ambos os documentos e decisões demonstram a existência de um movimento jurídico, cujo anseio pode ser sintetizado na tentativa de integrar a natureza e a condição não humana. Para além de um dever moral de “amor ou compaixão dos seres humanos”, como dispensou John Rawls em sua teoria de justiça (RAWLS, 2016, p. 601-602), o que está sendo posto em evidência é a existência de outros valores que já não podem ser protegidos apenas e tão somente na medida em que se protege a condição humana.

Por que esses documentos retratam uma transformação na direção de uma preocupação com outras formas de vida para além da condição humana? A resposta para essa mudança nos sentidos jurídicos pode ser mais bem compreendida a partir de um cenário de limites descritos na época

¹¹ Por meio de acordo celebrado entre a comunidade de aborígenes do rio Whanganui e o governo da Nova Zelândia, o Rio Whanganui foi reconhecido como sujeito de direitos (NEW ZEALAND, 2017).

geológica denominada por Antropoceno. A proposta, que será desenvolvida na próxima seção, é justificada pelo fato de que as relações jurídicas modernas também podem ser compreendidas como lugares para engajar a luta por reconhecimento, pois, na consideração de Axel Honneth, viver com direitos suscita a oportunidade de viver com autorrespeito (HONNETH, 2003, p. 183-196).

3 ANTROPOCENO COMO ÉPOCA DE LUTAS: A JUSTIFICATIVA DA MUDANÇA E O RECONHECIMENTO DA VIDA NÃO HUMANA

Paul Crutzen (2002), laureado com o Prêmio Nobel em 1995, evidenciou que os seres humanos alteraram os sistemas atmosférico, geológico, hidrológico e biosférico do sistema terrestre. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que o ponto de não retorno e a não resiliência de processos ecológicos essenciais caracterizaram a sucessão do Antropoceno ao Holoceno, período iniciado há aproximadamente 10.000 anos atrás.

Enquanto, no Holoceno, a estabilidade e o equilíbrio eram as características de um planeta considerado até então detentor de recursos infinitos, no Antropoceno, por sua vez, reconhece-se que há limites planetários, e estes delimitam as tomadas de decisão, e as ações sobre o uso e o consumo de recursos naturais em um cenário de perda da biodiversidade, mudanças climáticas e perturbação dos fluxos biogeoquímicos (STEFFEN *et al.*, 2015).

É fundamental destacar que essa mudança no *status quo* do planeta trouxe implicações não somente sobre a viabilidade do desenvolvimento da vida humana, senão sobre todas as outras dimensões da vida. Há fragilização e ameaça à integridade da vida em todas as suas dimensões. Não por outra razão, emerge nesse cenário a necessidade de reformulação do valor, inclusive moral, que se atribui à natureza (AYALA, 2018, p. 148).

Nesse cenário, o Direito passa a lidar com problemas de justiça ecológica, em que a Biogeia – Vida e Terra – se posiciona como novo sujeito o qual passa a se fazer ouvir por aqueles que antes encobriam a sua voz (SERRES, 2017, p. 60-65). Porém, para além de estratégias jurídicas, é preciso que, nessa nova época, tais iniciativas representem uma realidade de transformação que não se limite à mera definição de modelos teóricos.

Deve-se ter espaço para uma ação transformativa, de modo que seja possível não somente transformar a nossa relação com a natureza, mas também transpor para o bojo do direito uma nova referência ética (KOTZÉ,

2012). Para tanto, suscita-se que o valor intrínseco também deve ser estendido para as demais formas de vida. Longe do caráter instrumental, deve significar possuir valores independentes dos interesses humanos (BUGGE, 2013, p. 7).

Se, por muito tempo, a condição não humana e a natureza estiveram excluídas de uma comunidade de justiça, no Antropoceno evidencia-se a necessidade de reconhecimento moralmente coerente, com vistas ao *enfrentamento da injustiça interespecies*. Todavia, além de complexa, a injustiça não se resolve apenas com a mera proliferação de normas protetivas ou consensos públicos baseados em decisões de maioria política. Ademais, ainda há uma grande dificuldade no reconhecimento da natureza e da condição não humana a partir de seu valor *per se*, seja pela centralidade ocupada pelo homem nos sistemas de direitos, seja pela dificuldade em justificar abordagens ecológicas (SCHLOSBERG, 2009, p. 109-113).

Por essa razão, a falta de justiça pode ser resolvida por meio de uma “noção tripartida de justiça”: a) reconhecimento, b) participação e c) distribuição (BOSELNANN, 2015, p. 118). É justamente a partir da falta de reconhecimento que este trabalho, mesmo compreendendo a importância dos demais componentes, dedicará esforços em argumentar, pois ela impede a oportunidade de participação, e também impede a viabilidade de uma distribuição equitativa.

Nessa esteira, observa-se que o reconhecimento, além de não expressar mera identificação do outro (SARMENTO, 2016, p. 242), associa-se à valorização e expressão de respeito. Por isso, sua negação, de acordo com Axel Honneth (2003, p. 159-160), pode ser configurada sinteticamente como desrespeito. Ao trabalhar o tema, o autor desenvolve três esferas intersubjetivas do reconhecimento: a) amor; b) direito; c) solidariedade.

Na esfera do amor, cria-se a autoconfiança, base para a autonomia do sujeito. Assim, Axel Honneth (2003, p. 175) assume o reconhecimento do amor em *ser-si-mesmo em um outro* de tal modo que seja recíproco *estar-consigo-mesmo* no outro. O autor situa, então, a violência, como a expressão mais grave de desrespeito, não se limitando apenas à integridade física, mas estendendo-se a qualquer violação que resulte em perda da autonomia.

No que tange ao direito, parte-se do pressuposto do desacoplamento entre reconhecimento jurídico e estima social. O reconhecimento jurídico não depende de o outro motivar estima, ou de seus atributos o elevarem a uma avaliação social positiva. Ele deve acontecer porque o indivíduo é capaz de se estabelecer em relações de reciprocidade, com autonomia, liberdade e igualdade.

Já a terceira e última esfera de reconhecimento, a solidariedade, abas-tece-se da estima social. O indivíduo é valorizado não apenas por ser um simples detentor de direitos, mas pelas suas particularidades. Dentro de uma perspectiva de estima social, o seu valor é medido pelo seu grau contributivo para a reação das predeterminações dos objetivos sociais (HONNETH, 2003, p. 200).

Vidas que não são humanas podem alcançar igual reconhecimento? A tradição hegeliana, a qual Axel Honneth se encontra filiado, pressupõe que o reconhecimento seja capaz de estabelecer uma relação recíproca ideal entre os sujeitos, na qual cada um vê o outro como seu igual; a própria extensão de si e não separado de si.

Nancy Fraser (2008, p. 86), ao contextualizar as lutas por reconhecimento, assegura que a política de reconhecimento é identificada como política de identidade, a qual se encontra equiparada por lutas de grupos sobre nacionalidade, etnia, raça e gênero. Assim, questiona-se, nesse sentido, como as vidas não humanas podem alcançar reconhecimento sem que isso decorra de uma *afirmação da especificidade*. (FRASER, 2008, p. 86).

Essa indagação pauta-se em duas importantes justificativas. Em primeiro lugar, no fato de que, embora as outras dimensões de vida sejam situadas na sociedade contemporânea como problemas diferenciados de justiça, elas assim o são, não porque o grau de importância de suas vidas difere do grau de importância da vida do ser humano, mas porque foram excluídas de apreciação pela comunidade de justiça. Em segundo lugar, considera-se limitada uma abordagem em que as outras dimensões de vida sejam justificadas em um grupo identitário apartado, pois, além de contribuir no estabelecimento das distâncias entre o mundo natural e o mundo humano, põe-se como prejudicial à ideia de integração.

O paradigma a ser alcançado é aquele no qual todas as formas de vida ostentem valores importantes, mas como justificar o reconhecimento de outras dimensões da vida (natureza e animais não humanos)? À primeira vista, a resposta de que a falta de reconhecimento provoca violação, privação de direitos e degradação (HONNETH, 2003, p. 213) ganha contornos de um caminho possível. Todavia, como justificá-los se Axel Honneth (2003), aqui escolhido para o debate do reconhecimento, relaciona o desrespeito ao caráter psicológico? Como provar esse reflexo de desrespeito sobre a imagem da natureza e também das outras dimensões de vida?

Nancy Fraser (2008, p. 68) adota sistematização essencialmente defensiva em face do problema em análise. A autora oferece, excluído o

estado psicológico do sujeito, três problemas da falta de reconhecimento: dominação cultural, não-reconhecimento e desrespeito. É este o caminho também adotado por David Schlosberg (2001, p. 14), para quem a natureza e as outras formas de vida sujeitam-se às três dimensões da falta de reconhecimento. Em sequência, o mesmo autor lista dois caminhos possíveis diante dessa conjuntura. O primeiro corresponde a um reconhecimento que, priorizando a integridade física da natureza, apresenta-se na forma de respeito pela incolumidade, desenvolvimento, autopoiese e capacidade. O segundo, por sua vez, limita-se ao valor extrínseco da natureza, isto é, ao reconhecimento direcionado ao valor da natureza para o ser humano (SCHLOSBERG, 2001, p. 15).

Elegeu-se o primeiro caminho não somente por enxergá-lo como mais compatível com as demandas do Antropoceno, senão, também, pelo fato de que ele é mais aberto ao sentido de integridade e, conseqüentemente, mais próximo de uma ideia de dignidade. Dirige-se, portanto, a busca por uma transformação para o problema posto, de modo que corrija os resultados injustos da falta de reconhecimento (FRASER, 1995, p. 82) e implique em reestruturação do quadro de lacunas estruturais ora apresentado.

Assim, constata-se que a busca pelo reconhecimento, começa pelo resultado transformativo de que as formas de vida não humanas também possuem valor. Talvez assim seja possível “um mundo sensível à diferença, em que a assimilação às normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço para o igual respeito” (FRASER, 2008, p. 83).

4 POR UMA CONCEPÇÃO DE DIGNIDADE INTEGRATIVA: A PROTEÇÃO DAS CONDIÇÕES HUMANA, NÃO HUMANA E DA NATUREZA

Se até aqui ficou evidente que a falta de reconhecimento, além de causar injustiça, agride e degrada a natureza e os animais não humanos, o que se pretende neste espaço é, a partir de um conteúdo para a dignidade, responder sobre como é possível reconhecer o valor intrínseco dessas formas de vida para além da vida humana. Retomando a conclusão que se fez na primeira parte desse trabalho, se o conteúdo de dignidade faz sentido para a condição humana, também ela pode alcançar novos contornos e exortar significado no interesse da proteção das outras formas de vida. Nessa perspectiva, observa-se que alguns caminhos são possíveis.

O primeiro deles procede das contribuições de Erin Daly e James May

(2017, p. 15-19), para quem o conteúdo de dignidade humana pode ser usado para promover melhores resultados ambientais. Todavia, a proposta oferecida pelos autores não propõe uma exata transformação no sentido de uma concepção de dignidade integrativa para outras formas de vida, pois, ao contrário, a ideia ainda seria alcançar melhor proteção ambiental amparando-se na proteção da condição humana.

Outro caminho, que se mostra mais propositivo, é aquele oferecido por Ingo Sarlet e Tiago Fensterseifer (2017, p. 91-116), os quais defendem a extensão do conteúdo de dignidade com acréscimo da dimensão ecológica sob a justificativa da qualidade da vida como um todo. Porém, assim como o primeiro caminho apresentado, a proteção jurídica da dimensão ecológica ainda possui vínculos, ainda que mitigados, com a proteção da pessoa humana.

Ambos os caminhos são acolhidos nesta oportunidade. Todavia, na tentativa de suscitar e contribuir para o debate, deseja-se que o conteúdo de dignidade encontre sua concepção *integrativa*, na direção de se *justificar a proteção da natureza e da condição não humana*, independentemente de haver interesse humano ou não a se proteger.

Nesse sentido, a mudança de paradigma, como se demonstrou até aqui, requer transformações sobre o conteúdo da dignidade e confirma uma premissa pela qual iniciativas jurídicas, *per se*, não têm condições de alcançar grandes feitos no contexto do Antropoceno. A busca pelo reconhecimento, orientada pelo senso de justiça, deve dirigir-se, adotando-se como premissa, o reconhecimento justificado a partir do valor intrínseco para além da vida humana

Dentro desse contexto, Hans Christian Bugge (2013, p. 7-8) elucida que, quando os valores intrínsecos da natureza são ameaçados, não há por definição nenhum interesse humano a ser protegido. Em seguida, questiona o autor se eles poderiam, no entanto, ser protegidos. Indaga-se, no mesmo sentido, se tal proteção seria tangível pelo conteúdo de dignidade.

Nessa conjuntura, demonstrar que o conteúdo de dignidade deve fazer sentido para as outras dimensões da vida é defensável, inclusive justificável, pelo argumento de que a comunidade não humana possui valor extrínseco, que não se resume em um valor voltado apenas para si, mas em um valor para o alcance de bem-estar material e espiritual do ser humano (BUGGE, 2013, p. 7-8). Se esse valor instrumental é ameaçado, supostamente aqueles que o apreciam e/ou dele dependem promoverão iniciativas a fim de conter tal ameaça.

O problema posto é que nem sempre as situações que degradam as vidas não humanas são importantes para o ser humano. Pelo contrário, na maioria das vezes é o homem a causa do problema. Nesse plano de argumentação, a justificativa do grau de importância da comunidade não humana para a comunidade humana pode ter seu lugar em uma abordagem em dignidade para todas as formas de vida, mas não pode ser o imperativo central.

Dessa forma, é importante destacar que o caminho em dignidade deve operar-se pela máxima de que todas as vidas são importantes, porque todas possuem valor. Consequentemente, todas as vidas merecem justificativas protetivas independentemente dos benefícios que ambas possuam entre si.

Por isso, uma concepção de dignidade capaz de abranger também as formas de vida não humanas necessita operacionalizar-se mediante algumas transformações que, juntas, podem ser sistematizadas da seguinte forma: a) diminuir as distâncias entre o mundo humano e o mundo natural; b) compreender que a proteção da natureza é inalcançável se a condição humana ainda continuar a se firmar com superioridade dentro de uma comunidade de justiça (BOYD, 2017, p. 33-34); c) desviar-se de qualquer racionalidade antropocêntrica, clássica ou alargada (MORATO LEITE; SILVEIRA, 2018, p. 101-111). No seu lugar, deve-se perceber a vida em todas as suas dimensões como âmbito de proteção.

Não se trata, portanto, de considerar o homem fora do conteúdo de dignidade, mas de entender que *outros valores são igualmente importantes*. Não apenas nossas leis, mas também nossas culturas suscitam uma reorientação fundamental, necessária para transpor os seres humanos, de conquistadores da natureza em membros da comunidade da vida do planeta (BOYD, 2017, p. 253-254).

Peter Singer (2010, p. 3) defende que o princípio ético sobre o qual se assenta a igualdade humana nos obriga a ter igual consideração para com os animais. No mesmo plano, Tom Regan (2004, p. 243-248) defende os animais como *sujeitos-de-uma-vida*, argumento que os tornam iguais do ponto de vista moral e, portanto, depositários do mesmo respeito e consideração, não podendo ser tomadas as suas vidas como um simples meio, mas sim como um fim em si mesmas.

Tais contribuições, em dignidade, podem ser complementadas com a superação daquilo que Michael Rosen (2015, p. 144) denomina como humanismo e platonismo. O dever básico de respeitar a dignidade da humanidade, em oposição aos termos transcendentais da filosofia moral de Kant,

deve ocorrer sem aceitar o *humanismo* de que aquilo que é caracterizado como bom assim o é por beneficiar o ser humano. De igual modo, deve-se superar o platonismo que impõe agir com respeito e reverência apenas em face daquilo que possui valor atemporal.

Assim, o dever de respeitar a dignidade consagra-se para além de uma compreensão de pessoalidade. Refere-se ao dever de respeitar a dignidade da humanidade como *um dever para conosco* (ROSEN, 2015, p. 144). Todavia, somos encarnações, diz o autor, de um valor transcendente, de tal modo que a humanidade presente em nós exige agir de modo a respeitar esse valor, ainda que respeitá-lo não resulte em benefício para nós ou para outrem. No mesmo sentido, Ronald Dworkin (2014, p. 3-4) chega a falar em uma dignidade indivisível. Para o autor, viver bem significa procurar uma vida boa para si e realizá-la com dignidade. No entanto, fazê-la com dignidade implica em ir além de si, porque somente é assim que se respeita a dignidade de outrem e a sua própria.

O pensamento de Michael Rosen (2015), adicionado às premissas do pensamento de Ronald Dworkin (2014), avoca a seguinte compreensão: a dignidade deve fazer sentido enquanto veículo de humanidade e não de pessoalidade. Desse modo, onde há valor, há um dever de respeito, e, portanto, há dignidade.

Essa compreensão abre caminho para uma proposição de *dignidade integrativa*, lugar onde todas as formas de vida são importantes porque possuem valor, demandam respeito, agem com respeito e compreendem dignidade. Assim, entende-se por *dignidade integrativa* o cuidado e o respeito pela comunidade da vida, premissa central da Carta da Terra, para a qual a vida humana, acoplada ao processo evolutivo, não pode ser entendida separada de outras formas de vida (BOSELNANN; TAYLOR, 2018, p. 173).

Diferente da lógica cartesiana a qual tende a se operacionalizar pela separação, uma concepção de *dignidade integrativa* suscita o pensamento ecológico para dentro e para fora do conteúdo de dignidade, pois adota a compreensão de que os homens, tal qual a condição não humana, possuem valor transcendental ecológico (CAPRA; MATTEI, 2015, p. 204-205). Desse modo, se a condição não humana e a natureza são seres ecológicos, também o homem assim deve ser considerado sujeito ou ser ecológico (GRANT; KOTZÉ; MORROW, 2013, p. 963), porque a dignidade deve configurar aquilo que a Carta da Terra traz de novo: a responsabilidade com a grande comunidade da vida (BOSELNANN, 2015, p. 223), de

onde decorre a importância do princípio da integridade ecológica e do princípio da sustentabilidade.

Em resumo, a proteção da *dignidade integrativa* deve acontecer não porque é racional e utilitarista ou porque é justificada no ser humano, mas porque possui valor intrínseco transcendental, inclusive ecológico. Acredita-se, desse modo, também ser possível permitir, por meio do reconhecimento do valor intrínseco de outras formas de vida (condição não humana e a natureza), a inclusão dessas comunidades dentro dos padrões de justiça, situando-os, como defende Martha Nussbaum (2013), como sujeitos de justiça, mesmo não sendo detentores de direitos autônomos¹².

Em linhas gerais, tal como a DUDH pôs fim à falta de reconhecimento jurídico do valor intrínseco do ser humano, busca-se, a partir do imperativo de que toda vida tem valor, pôr fim à falta de reconhecimento que, no Antropoceno, fere, agride e degrada a vida não humana (LATOURE, 2014, p. 23-25).

CONCLUSÃO

Guiado pelo objetivo de alcançar um resultado transformativo—de que o conteúdo de dignidade também pode fazer sentido na proteção de outros valores para além da condição humana, esse trabalho desenvolveu-se na direção de se justificar semelhante proteção a partir do reconhecimento de que a natureza e a condição não humana devem possuir um valor *per se*. Defendeu-se, em síntese, que não há mais espaço para um conteúdo de dignidade no qual somente a pessoa humana seja o centro orientador ou destino final de proteção.

Diante desse cenário, para o fim de se justificar reconhecimento, respeito e proteção para as vidas não humanas, argumentou-se a partir de uma perspectiva pela qual, tudo o que possua valor também deve ser respeitado e, por conseguinte, possuir dignidade. De igual modo, demonstrou-se como o conteúdo de dignidade também pode fazer sentido para a proteção das vidas não humanas e da própria natureza. Para tanto, sugeriu-se que todas as vidas exortam valor transcendental ecológico, a partir de um significado em dignidade que se denominou *dignidade integrativa*

Portanto, se o homem é um ser ecológico e assim também o é a

¹² Martha Nussbaum não trata da inclusão da natureza dentro de uma comunidade de justiça, porém acredita-se ser possível a extensão da sua teoria de justiça. NUSSBAUM, Martha C. Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 309-402.

natureza e o animal não humano, uma concepção de *dignidade integrativa*, na qual todas as vidas sejam reconhecidas, respeitadas e protegidas, deve e pode ter o seu lugar dentro de uma cultura jurídica, cujo primado seja a proteção de todos os valores importantes. Também se defendeu, ao longo deste artigo, que o reconhecimento por meio de semelhante compreensão conduz à integração da natureza e da condição não humana dentro de uma *comunidade de justiça*, de modo que seja possível a participação ou, em outras palavras, a defesa dos interesses das comunidades da vida.

Vê-se, por fim, potencialidade no conteúdo de dignidade para que seja luz para as vidas não humanas, as quais ainda padecem na escuridão da falta de reconhecimento, respeito e, conseqüentemente, de justiça.

REFERÊNCIAS

ALEMANHA. *Código Civil (BGB) de 1990*. Disponível em: <https://dejure.org/gesetze/BGB/90a.html>. Acesso em: 26 maio 2021.

ALEMANHA. *Lei Fundamental Alemã de 1949*. Tradução (inglês). Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/4e64d9a02.html>. Acesso em: 25 maio 2021.

AYALA, P. A. Constitucionalismo global ambiental e os direitos da natureza. In: MORATO LEITE, J. R. (Ed.). *A Ecologização do Direito Ambiental vigente: rupturas necessárias*. Rio de Janeiro: Lumes Juris, 2018.

BANGLADESH. *High Court of Bangladesh*. The High Court has given orders to give some legal rights to all the rivers in Bangladesh. Dhaka Tribune, 30 jan. 2019. Disponível em: <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/court/2019/01/30/turag-given-legal-person-status-to-save-it-from-encroachment>. Acesso em: 28 maio 2021.

BARAK, A. *Human Dignity: the constitutional value and the constitutional right*. translated from the Hebrew by Daniel Kayros. United Kingdom: Cambridge University, 2015.

BOLÍVIA. *Ley de 15 octubre de 2012 – Ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien*. Disponível em: <https://bityli.com/ElfHF>. Acesso em: 28 maio 2021.

BOLÍVIA. *Universal Declaration of Rights of Mother Earth*. Disponível em: <http://therightsofnature.org/universal-declaration/>. Acesso em: 26 maio 2021.

BOSELMANN, K. *O princípio da sustentabilidade: transformando direito e governança*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

BOSELMANN, K.; TAYLOR, P. *The significance of the Earth charter in international law*. A thematic essay on the significance of the earth charter for global law. Disponível em: <http://www.earthcharterinaction.com/invent/images/uploads/ENG-Bosselmann.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2018.

BOYD, D. R. *The rights of nature: a legal revolution that could save the world*. Toronto: ECW Press, 2017.

BRASIL. *Decreto n. 19.841, de 22 de outubro de 1945*. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 26 maio 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Acórdão de decisão que deu parcial provimento ao recurso no intuito de anular os autos de infração emitidos pelo Ibama e restabelecer a guarda do animal silvestre apreendido*. Recurso Especial n. 1.797.175-SP. STJ, 2ª Turma. Relator: Ministro Og Fernandes. 21 de março de 2019. Disponível em: <https://stj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/692205375/recurso-especial-resp-1797175-sp-2018-0031230-0/inteiro-teor-692205385>. Acesso em: 26 maio 2021.

BUGGE, H. C. Twelve fundamental challenges in environmental law: an introduction to the concept of rule of law for nature. In: VOIGHT, C. (Ed.) *Rule of law for nature: new dimensions and ideas in environmental law*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 3-26.

CAMENZIND, S. Dignity of creature: beyond suffering and further. In: RÖCKLINSBERG, H.; SANDIN, P. (Eds.). *The ethics of consumption*. Wageningen: Academic Publishers, 2013. p. 279-283.

CAPRA, F.; MATTEI, U. *The ecology of law: toward a legal system in tune with nature and community*. Oakland: Berrett-Koehler, 2015.

COLOMBIA. *Resolución n. 002*. Consejo Comunitario Mayor de

la Asociación Campesina Integral del Atrato COCOMACIA, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n12/n12a16.pdf>. Acesso em: 26 maio 2021.

COLOMBIA. *Corte Suprema de Justicia*. Disponível em: <https://justiciaambientalcolombia.org/habeas-corporus-oso-chucho/>. Acesso em: 26 maio 2021.

CRUTZEN, P. J. *Geology of mankind*. Nature, 415, jan. 2002. Disponível em: <http://www.nature.com/nature/journal/v415/n6867/full/415023a.html>. Acesso em: 26 maio 2021.

DALY, E. *Dignity rights: courts, constitutions, and the worth of the human person*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2012.

DALY, E.; MAY, J. Environmental dignity rights. In: MALJEAN-DUBOIS, S. (Ed). *The effectiveness of Environmental Law*. Cambridge: Intersentia, 2017. p. 125-148.

DWORKIN, R. *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la liberdade individual*. Barcelona: Ariel, 1998.

DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: WMF, 2014.

ECUADOR. *Constitución De La República Del Ecuador 2008*. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em: 10 dez. 2021.

ECUADOR. *Corte Constitucional del Ecuador*. Caso n. 22-18-IN. Sentencia. 8 set. 2021a. Disponível em: http://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhcNBldGE6J3RyYW1pdGUnLCB1dWlkOidiN2NkMjRmMS1hODMxLTQxMTEtODEzZi1iZTQyOWQ-0ZjQxYTMucGRmJ30=?eType=EmailBlastContent&eId=d68ec758-ce69-4ca0-97a1-9b63087ec4f7. Acesso em: 10 dez. 2021.

ECUADOR. *Corte Constitucional del Ecuador*. Caso n. 1149-19-JP/20. Sentencia. Revisión de garantías. 10 nov. 2021b. Disponível em: http://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhcNBldGE6J3RyYW1pdGUnLCB1dWlkOic2MmE3MmIxNy1hMzE4LTQyZmMtYjJkOS1mYzYzNWE5ZTAwNGYucGRmJ30=. Acesso em: 10 dez. 2021.

ESPAÑA. *Ley Orgánica 1/2015 – Ley que se modifica la Ley Orgánica*

10/1995, del Código Penal. Disponível em: <https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/03/30/1/con>. Acesso em: 26 maio 2021.

FRANCE. LOI n. 2015-17 du 16 février 2015 – Relative à la modernisation et à la simplification du droit et des procédures dans les domaines de la justice et des affaires intérieures. Disponível em: <https://bityli.com/xxcoc>. Acesso em: 26 maio 2021.

FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a post-socialist' age. *New Left Review*, n. 212, p. 69-149, 1995.

FRASER, N. La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, v. 4, n. 6, p. 83-99, 2008.

GENESIS. Capítulo 1, versículo 26. Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

GERRITSEN, V. Animal welfare in Switzerland-constitutional aim, social commitment, and a major challenge. *Global Journal Animal Law*, v. 1, p. 1-15, jan. 2016.

GRANT, E.; KOTZÉ, L. J.; MORROW, K. Human rights and the environment: in search of a new relationship: synergies and common themes. *Oñati Socio-Legal Series*, v. 3, n. 5, p. 953-965, 2013. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=2221302>. Acesso em: 10 dez. 2021.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos*. São Paulo: 34, 2003.

ÍNDIA. *Lei n. 135-B de 2014* – Prohibition of import of cosmetics tested on animals. Disponível em: <https://www.petaindia.com/wp-content/uploads/2014/10/final-ban-import.pdf>. Acesso em: 23 maio 2021.

KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1975.

KOTZÉ, L. J. *Reimagining global Environmental Law and governance in the anthropocene*. South Africa: Noordwes-Universiteit, Potchefstroom-kampus, 2012.

LATOUR, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

MARTÍNEZ, E.; ACOSTA, A. Los derechos de la naturaleza como puerta

de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito e Práxis*, v. 8, n. 4, p. 2927-2961, 2017.

MAY, J.; DALY, E. *Global Environmental Constitutionalism*. Cambridge University Press, 2015.

MORATO LEITE, J. R.; FERREIRA, M. L. P. C. Estado de Direito Ambiental: o antropocentrismo alargado e o direito da fauna. In: CURSCHMANN, J.; PAUL, W.; SANDEN, A. (Orgs). *Mitteilungen der deutsch-brasilianischen juristenvereinigung*. Regensburg: XXXIII Jahrestagung der DBJV, 2004.

MORATO LEITE, J. R.; SILVEIRA, P. G. A Ecologização do Estado de Direito: uma Ruptura ao Direito Ambiental e ao antropocentrismo vigentes. In: MORATO LEITE, J. R. *A ecologização do direito ambiental vigente: rupturas necessárias*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 101-143.

MORIN, E. Para além do Iluminismo. *Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia*, v. 12, n. 26, p. 24-28, 2005.

NEW ZEALAND. *Innovative bill protects Whanganui River with legal personhood*. New Zealand Parliament, 28 mar. 2017. Disponível em: <https://bityli.com/r6RPP>. Acesso em: 28 maio 2021.

NUSSBAUM, M. C. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ONU. *Carta Mundial para a Natureza – Resolução 37/7 das Nações Unidas de 28/10/1982*. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/39295>. Acesso em: 26 maio 2021.

PIOVESAN, F. *Direitos humanos e justiça internacional*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

PIOVESAN, F. Direitos humanos e princípio da dignidade da pessoa humana. In: LEITE, G. S. (Org.). *Dos princípios constitucionais: considerações em torno das normas principiológicas da Constituição*. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 141-154.

PORTUGAL. *Animais deixam de ser coisas em Portugal*. Pessoas-Animais-Natureza (PAN), Portugal, 2016. Disponível em: <https://www.pan.com.pt/animais-deixam-de-ser-coisas-em-portugal/>. Acesso em: 25 maio 2021.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REGAN, T. *The case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004.

ROCHA, C. L. A. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. *Jurisprudência Catarinense*, Florianópolis, v. 35, n. 117, abr./jun. 2009.

ROSEN, M. *Dignidade: sua história e significado*. São Leopoldo: UNISINOS, 2015.

SANTOS, B. S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, p. 11-32 1997.

SARLET, I. W. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, I. W.; ALEIXO, P. S. M.; ZANINI, R. D. (Orgs.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 13-43.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. *Direito Constitucional*. 5. ed. Ambiental. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2017.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. STJ, a dimensão ecológica da dignidade e direitos do animal não humano. *Revista Eletrônica Consultor Jurídico*, 2019. Disponível em: <https://bityli.com/7E6CU>. Acesso em: 03 jun. 2019.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, p. 69-94, 2014.

SARMENTO, D. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia*. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCHLOSBERG, D. *Defining environmental justice: theories, movements, and nature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCHLOSBERG, D. *Three dimensions of environmental and ecological justice*. Presentation prepared for the European consortium for political research annual joint sessions, Grenoble, France, p. 1-5, 2001.

SERRES, M. *Tempo de crise*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

SILVA, J. A. Dignidade da pessoa humana como valor supremo. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, 212, p. 89-94, abr./jun. 1998.

SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

STEFFEN, W. *et al.* Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. *Science*, v. 347, n. 6223, 2015. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/347/6223/1259855.full>. Acesso em: 26 maio 2021.

SWITZERLAND. *Federal Constitution of the Swiss Confederation, of 18 April 1999*. Disponível em: <https://bityli.com/f1O8E>. Acesso em: 26 maio 2021.

UGANDA. *The National Environment ACT*, 2019. Disponível em: <https://bityli.com/0daFv>. Acesso em: 25 maio 2021.

UNESCO. *A Carta da Terra – Acordo assinado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*, em 1992. Disponível em: <https://earthcharter.org/library/the-earth-charter-text/>. Acesso em: 26 maio 2021.

YUROK TRIBE. *Yurok Tribal Council Resolution 19-40. Establishing the Rights of the Klamath River*. Disponível em: <https://bityli.com/tPFc9>. Acesso em: 26 maio 2021.

Artigo recebido em: 22/06/2021.

Artigo aceito em: 16/12/2021.

Como citar este artigo (ABNT):

AYALA, P. A.; SCHWENDLER, J. S. C. Vida sem dignidade? A busca por um sentido integrativo em dignidade para a natureza, a condição humana e a condição não humana. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 18, n. 42, p. 11-37, set./dez. 2021. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/2184>. Acesso em: dia mês. ano.