



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gustavo da Silva Americano

**Consciência e emoção na filosofia moral de Hume: Reflexões sobre uma  
ética animal**

Rio de Janeiro

2024

Gustavo da Silva Americano

**Consciência e emoção na filosofia moral de Hume: Reflexões sobre uma ética animal**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

A512      Americano, Gustavo da Silva.  
              Consciência e emoção na filosofia moral de Hume: Reflexões sobre uma ética animal / Gustavo da Silva Americano. – 2024.  
              135 f.

              Orientador: Carlos Cardozo Coelho.  
              Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

              1. Direitos dos animais - Escócia - Teses. 2. Ética - Escócia - Teses. 3. Moralidade (Direito) - Escócia - Teses. 4. Hume, David, 1711-1776 - Teses. I. Coelho, Carlos Cardozo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 179.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Gustavo da Silva Americano

**Consciência e emoção na filosofia moral de Hume: Reflexões sobre uma ética animal**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 05 de julho de 2024.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Victor Garcia  
Centro de Ciências e Educação Superior a Distância do Estado do  
Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

## **DEDICATÓRIA**

Para Churras, Klis, Frida, Greg, Mia e Wili, meus amores animais.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Prof. Carlos Cardozo Coelho, por ter acreditado que daria certo, e por todo suporte, suave, sensível e assertivo.

E é precisamente nessa vida cotidiana que ele deverá buscar tender na direção desse modo de vida, que é totalmente estranho à vida cotidiana. Haverá assim um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais quais elas são do ponto de vista da natureza universal e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana. Esse conflito nunca poderá ser resolvido completamente.

*Pierre Hadot*

... viver em gratidão profunda para com a natureza e a vida que nos oferecem sem cessar, caso saibamos encontra-los, o prazer e a alegria.

*Pierre Hadot*

Amor, trabalho e conhecimento são as fontes de nossa vida. Deveriam também governá-la.

*Wilhelm Reich*

## RESUMO

AMERICANO, G. S. *Consciência e emoção na filosofia moral de Hume: reflexões sobre uma ética animal*. 2024. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

É possível possuir uma vida? Esta angústia, propulsora da presente reflexão, emergiu da constatação acerca da dominação exercida diariamente pelo ser humano sobre os animais não humanos, pelo sofrimento a estes impostos por aqueles, que são usados como meios para fins (desnecessários e supérfluos) humanos. Ao enfrentar essa constatação, identificou que pensadores seminais do campo da ética animal, como Peter Singer e Tom Regan, não abordaram o aspecto da posse (dos animais), porém Gary Francione sim. Da discussão baseada nos três autores, emergiu a hipótese de que o especismo seja uma ideologia, portanto violenta e dominadora. Sendo assim, após sugerir a possibilidade de que o ser humano não esteja capacitado para entender o mundo animal, chegou à questão de se, então, seria possível pensar uma ética para além da razão humana. A qual enfrentou com base na filosofia moral de David Hume, de onde teceu reflexões sobre a capacitação dos animais para o comportamento ético, chegando à conclusão de que é premente sua inclusão na comunidade moral.

Palavras-chave: animal; filosofia; ética; moralidade; Hume; especismo.

## ABSTRACT

AMERICANO, G. S. *Consciousness and emotion in Hume's moral philosophy: reflections on animal ethics*. 2024. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Is it possible to own a life? This anguish, the driving force behind this reflection, emerged from the realization of the domination exercised daily by human beings over non-human animals, through the suffering imposed on the later by the former, being used as means to (unnecessary and superfluous) human ends. When faced with this observation, we identified that seminal thinkers in the field of animal ethics, such as Peter Singer and Tom Regan, did not address the aspect of (animal) ownership, but Gary Francione did. From the discussion based on the three authors, a hypothesis emerged that speciesism is an ideology, which means violent and domineering. Therefore, after suggesting the possibility that human beings are not capable of understanding the animal world, we came to the question of whether it would be possible to think of ethics beyond human reason. We tackled this question based on David Hume's moral philosophy, from which we reflected on the capacity of animals for ethical behavior, coming to the conclusion that their inclusion in the moral community is urgent.

Keywords: animal; philosophy; ethics; morality; Hume; speciesism.

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Programação de compras da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro onde constam animais vivos para fins de pesquisa e abate .....	42
Tabela 2 – Resumo dos principais conceitos e conexões acerca da percepção, conforme Hume.....	70
Tabela 3 – Resumo dos principais conceitos e conexões acerca da moralidade, conforme Hume (cont).....	73
Tabela 4 – Síntese dos principais aspectos relacionados às ideias, emoções e à mente e definição dos respectivos critérios.....	135

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
1	<b>TEORIAS CLÁSSICAS EM ÉTICA ANIMAL: PETER SINGER, TOM REGAN E GARY FRANCIONE</b> .....	18
1.1	<b>Peter Singer e o utilitarismo preferencial</b> .....	18
1.2	<b>Tom Regan e os sujeitos-de-uma-vida</b> .....	20
1.3	<b>Posse: Uma Lacuna nas Teorias de Singer e Regan</b> .....	21
2.4	<b>Gary Francione e a noção de propriedade</b> .....	22
2	<b>FUNDAMENTOS DA NOÇÃO DE PROPRIEDADE (DE VIDAS)</b> .....	26
2.1	<b>Fundamentação filosófica</b> .....	26
2.2	<b>Liberalismo político</b> .....	32
2.3	<b>Liberalismo econômico ou capitalismo</b> .....	35
3	<b>ESPECISMO ENQUANTO IDEOLOGIA</b> .....	46
4	<b>PROBLEMATIZAÇÃO DA ÉTICA BASEADA NA RAZÃO</b> .....	52
4.1	<b>Incapacidade metafísica e epistemológica humana para compreensão dos animais</b> .....	53
4.2	<b>Breve Desvio Metodológico</b> .....	61
5	<b>REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA BASEADA NAS EMOÇÕES</b> .....	68
5.1	<b>David Hume e a ética baseada nas emoções sensíveis</b> .....	68
5.1.1	<u>Sobre impressões e ideias</u> .....	68
5.1.2	<u>Sobre moralidade</u> .....	70
5.1.3	<u>Sobre equivalência entre homem e animal</u> .....	73
5.2	<b>Discussão: dependência entre racionalidade ética e emoção, e a aproximação entre seres humanos e animais</b> .....	75
6	<b>CONSCIÊNCIA E EMOÇÕES: REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA ANIMAL</b> .....	79
6.1	<b>As emoções nos homens e nos animais</b> .....	80
6.1.1	<u>Evidências de emoções nos animais</u> .....	82
6.2	<b>A consciência nos homens e nos animais</b> .....	86
6.2.1	<u>Relação entre consciência e emoções</u> .....	87
6.2.2	<u>Conexão mente e corpo</u> .....	89

6.2.3	<u>Revisão das ciências “duras” sobre a consciência em animais humanos e não humanos</u> .....	90
6.2.4	<u>Evidências de consciência animal</u> .....	92
6.3	<b>Para além da sciência como critério de inclusão no universo moral</b> .....	94
6.4	<b>Teoria da Consciência Afetiva: união de emoções e consciência</b> .....	96
6.5	<b>Humanidade, Animalidade e o Sujeito Moral</b> .....	99
6.6	<b>Ética animal: reflexões sobre comportamentos éticos nos animais</b> .....	102
6.6.1	<u>Livre arbítrio animal e a razão como instinto</u> .....	104
6.6.2	<u>Altruísmo animal e o sujeito moral</u> .....	105
6.6.3	<u>Repulsa moral nos animais e julgamento ético</u> .....	106
6.6.4	<u>Equidade animal e a questão da posse de vidas</u> .....	107
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	110
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	113
	<b>APÊNDICE A - Crítica à razão e linguagem enquanto critérios qualificadores do comportamento ético</b> .....	120
	<b>APÊNDICE B - Breve digressão sobre inteligência artificial (IA)</b> .....	123
	<b>APÊNDICE C - Obras históricas do campo do direito animal</b> .....	130
	<b>APÊNDICE D - Discussão de conceitos e uniformização de glossário</b> .....	131

## INTRODUÇÃO

A presente reflexão é, antes de mais nada, fruto do que Tom Regan, em sua obra *Jaulas Vazias*, classificaria como um momento Damasceno, uma revelação precipitada por um sentimento de profunda empatia para com os animais não humanos. De toda forma, o autor do presente texto não é um Damasceno na plena acepção da definição, na verdade poderia ser melhor caracterizado como um Relutante, ou aquela pessoa que aos poucos, através de passos incrementais, se move na direção de uma compreensão e respeito cada vez maiores para com os animais não humanos.

Após a adoção de um felino abandonado, sua vida passou por uma marcante transformação. Envoltos por esse amor não esperado, foi chocante quando se deu conta da imoral conduta humana em relação aos animais. Quando uma pessoa desenvolve esse tipo de atenção o dia a dia passa a revelar incontáveis situações de vilipêndio dos animais não humanos, que outrora passariam na sua maioria despercebidas, e assim parecem ser para a esmagadora maioria das pessoas.

Um recente caso ilustrativo. Caminhava este escriba por uma via pública quando notou um morador de rua (que normalmente tratam seus companheiros animais melhor do que pessoas de classes abastadas, diga-se) a molestar um cão. Fez uma enfática intervenção de maneira a terminar com aquilo e preveniu o cidadão de que levaria o cão para um abrigo. Discussão com o perpetrador do ato à parte, o que mais causou espécie foi a intervenção de trabalhadores que atuam próximo ao local, que saíram em defesa do tipo com base no argumento de que o cão pertenceria ao sujeito. Ou seja, a “posse” do cão era mais importante do que o seu suplício. Quando e como a noção de posse passou a ser aplicável a uma vida animal? Essa é uma das reflexões propulsoras do presente trabalho.

Em sintonia com o que defendem pensadores como Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, entre outros, o autor declara também que rumo em direção a uma dieta vegana. Por ora ainda ovolactovegetariana, mas cujo objetivo final é o veganismo. Nesse sentido, é com regozijo que vale registrar que no exato momento em que essas linhas iniciais são escritas, uma empresa norte-americana acaba de receber o primeiro registro da autoridade sanitária daquele país para uma carne de frango cultivada por meio de células. Índícios de um futuro melhor para as aves de criação? Ainda não se pode afirmar se inovações como essa serão capazes de desafiar o imenso poderio financeiro das empresas de abate animal. Porém, não deixa de ser uma evidência de que a engenhosidade humana pode, sim, ser posta a favor da abolição da exploração animal.

Retomando um ponto já mencionado, é possível possuir uma vida? Tal pergunta, a princípio, é passível de severa censura nos dias atuais, se direcionada a seres humanos, por conta do recente acontecimento histórico da escravidão. Ademais, essa questão nunca é formulada explicitamente em relação aos animais não humanos. Porém, a situação parece ser reafirmada todos os dias, mesmo que não explicitamente, através de assertivas como “tenho um cão de estimação”, “meu gato”, ou coisa que o valha. Mesmo que, talvez, irreflexiva (será mesmo?), tal presunção causa espécie a qualquer pessoa que nutra um mínimo de empatia para com os animais não humanos. Seria mesmo essa vontade de “ter”, essa obsessão pela posse, demonstração de amor e respeito? E que ética seria essa?

Vale enfatizar o óbvio: a ilustração acima diz respeito aos animais não humanos sobre os quais (ainda) é esperada alguma demonstração de respeito, ou até de carinho. O que dizer, então, dos animais criados para alimentação, para pesquisas científicas, para diversão e para vestimenta? Que são diariamente vilipendiados e torturados sem a menor necessidade, apenas porque “não há outra alternativa”? Tal fenômeno (anti) ético resultou na formulação do conceito de Especismo por Richard Ryder e que um pouco mais tarde contribuiu para o trabalho seminal de Peter Singer, que é tido como a gênese do movimento pelos direitos dos animais. Segundo Ryder (1991):

“I use the word ‘specism’ to describe the widespread discrimination that is practiced by man against the other species, and to draw a parallel with racism. Specism and racism are both forms of prejudice that are based upon appearances – if the other individual looks different then he is rated as being beyond the moral pale. Racism is today condemned by most intelligent and compassionate people and it seems only logical that such people should extend their concern for other races to other species also. Specism and racism (and indeed sexism) overlook or underestimate the similarities between the discriminator and those discriminated against and both forms of prejudice show a selfish disregard for the interest of others, and for their suffering.”<sup>1</sup>  
(p. 40)

Precipitada pela questão específica da posse de vidas (animais), mas movida pela questão ampla da ética humana em relação aos animais não humanos, a presente pesquisa se baliza pela seguinte pergunta: é possível uma ética para além da razão humana? E busca uma resposta ao propor reflexões sobre uma ética baseada nas emoções e na consciência animais. De maneira geral, espera-se que uma discussão possa ser levada a cabo com o fito de jogar

---

<sup>1</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Utilizo a palavra “especismo” para descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra as outras espécies e para estabelecer um paralelo com o racismo. O especismo e o racismo são ambas formas de preconceito que se baseiam nas aparências - se o outro indivíduo tem um aspeto diferente, então é considerado como estando para além da moral. O racismo é hoje condenado pela maioria das pessoas inteligentes e compassivas e parece lógico que essas pessoas estendam a sua preocupação com outras raças também a outras espécies. O especismo e o racismo (e também o sexismo) ignoram ou subestimam as semelhanças entre o discriminador e o discriminado e ambas as formas de preconceito revelam um desprezo egoísta pelo interesse dos outros e pelo seu sofrimento”.

alguma luz, por menor que seja, sobre a (precária) condição ética humana, que em boa medida parece estar refletida no tratamento dispensado aos animais não humanos. Se tal intento for consumado, espera-se também que mais uma contribuição seja dada para que os animais sejam libertos do jugo opressor do ser humano. Nas palavras de Peter Singer:

“A distinção entre os seres humanos e todos os outros animais é fundamental para as atitudes éticas que temos em relação a nós mesmos, ao resto da natureza e aos problemas éticos da vida e morte.”  
(SINGER, Vida Ética, p. 106)

O restante do trabalho está organizado da seguinte forma. A seção 1.1 lista as principais obras de referência exploradas ao longo do desenvolvimento da pesquisa, enquanto na seção 1.2 serão apresentados alguns conceitos concernentes ao campo da Ética Animal com o intuito de prover uma uniformização terminológica. O Capítulo 2 faz uma síntese das teorias clássicas em Ética Animal de Peter Singer e Tom Regan, e aponta uma lacuna detectada em ambas: a questão da posse; para, então, introduzir o pensamento de Gary Francione, especificamente sua noção de propriedade, como sugestão de preenchimento desse vácuo. Na sequência, o Capítulo 3 aprofunda a discussão ao redor da posse ao detalhar três pilares sustentadores dessa noção. Em vista deste debate, no Capítulo 4, é defendida a proposição de que o especismo pode ser uma ideologia entranhada na sociedade ocidental, em relação a qual, no Capítulo 5, a ética baseada na razão (humana) é problematizada, incluindo uma discussão sobre o agente moral e as capacidades humanas de real apreensão do mundo animal. De maneira que o Capítulo 6 se propõe a refletir sobre a possibilidade de uma outra ética tendo como critério a emoção em detrimento da razão, usando como arcabouço a filosofia de David Hume. Por fim, o Capítulo 7 encerra reflexões sobre uma ética alicerçada na consciência e emoções animais. E o Capítulo 8 conclui o trabalho.

## ➤ OBRAS DE REFERÊNCIA

Horta (2015) dedicou sua pesquisa de mestrado ao escrutínio da principal obra de Peter Singer oferecendo uma detalhada explanação e discussão de aspectos filosóficos a respeito de Liberação Animal. Sendo assim, fica o registro de que foi um dos estudos a partir dos quais a presente reflexão se apoiou para, então, tentar avançar em reflexões diversas baseadas na obra não só de Peter Singer, mas também outros pensadores do campo como Tom Regan e Gary Francione. Além disso, outras duas obras no formato de compêndio contribuíram para a organização das ideias que estruturam o presente texto, são elas: *Os Animais Têm Direitos?* (Pedro Galvão - organizador) e *Éticas e Políticas Ambientais* (Cristina Beckert e Maria José Varandas - organizadoras).

No que diz respeito especificamente ao campo dos direitos animais, as obras representativas, livros e artigos, analisadas foram: *Libertação Animal* (Peter Singer); *Ética Prática* (Peter Singer); *Vida Ética* (Peter Singer); *Why Vegan?* (Peter Singer); *Jaulas Vazias* (Tom Regan); *Introduction to Animal Rights* (Gary Francione); *Animal Machines* (Ruth Harrison); *Animals and Why they Matter* (Mary Midgley); *Ética e Experimentação Animal* (Sonia T Felipe); *The Case for Animal Rights* (Tom Regan); *Specism Again: the Original Leaflet* (Richard Ryder); *The Dog in the Lifeboat* (Regan e Singer); *Animal Liberation or Animal Rights?* (Peter Singer); *A Dissertation on The Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* (Humphry Primatt); *Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress* (Henry Salt); *XVIII Teses Sobre Marxismo e Liberação Animal*; *Como é Ser um Morcego?* (Thomas Nagel); *The Right to Life* (H J McCloskey); *Da Igualdade* (Sonia T Felipe); *Abolicionismo: Igualdade Sem Discriminação* (Sonia T Felipe) e *Agência e Paciência Moral* (Sonia T Felipe).

Em relação às teorias éticas comumente discutidas pelos pensadores dos direitos dos animais, as seguintes obras contribuíram no aprofundamento das reflexões: *Princípios da Moral e da Legislação* (Jeremy Bentham); *Utilitarismo* (John Stuart Mill); *The Methods of Ethics* (Henry Sidgwick); *Tratado da Natureza Humana* (David Hume) e *Elementos de Filosofia Moral* (James Rachels).

Além dessas, alguns tratados históricos foram de grande valia para a contextualização da evolução da questão animal em meio às sociedades humanas: *Dois Tratados Sobre o Governo* (John Locke); *Do Contrato Social* (Jean-Jaques Rousseau); *Discurso Sobre as Ciências e as Artes* (Jean-Jaques Rousseau); *Discurso Sobre a Dignidade do Homem* (Giovanni

Pico Della Mirandola); Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano (Condorcet); A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals (Humphry Primatt) e Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress (Henry Salt).

Visando um aprofundamento da reflexão sobre as faculdades de consciência e emoção animal e sua aproximação com os humanos recorreu-se às seguintes obras: Animal Minds – Beyond Cognition to Consciousness (Donald R. Griffin); The Feeling of What Happens (Antonio Damasio); When Elephants Weep (Jeffrey Masson e Susan McCarthy); Beasts. What Animals Can Teach Us About the Origins of Good and Evil (Jeffrey Masson); A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais (Charles Darwin); O Pensamento de Animais e Intelectuais (Dennis Werner); Drawing the Line, Science and the Case for Animal Rights (Steven M. Wise); O Último Abraço da Matriarca (Frans De Waal); Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animal and Humans (Jaak Panksepp); What is An Animal (Tim Ingold) e Companion Encyclopedia of Anthropology – Humanity, Culture and Social Life (Tim Ingold), além das obras de Sonia T. Felipe citadas anteriormente.

#### ➤ DELIMITAÇÃO DO CAMPO DA ÉTICA ANIMAL

##### ✓ ÉTICAS ANIMAL, BIOCÊNTRICA E ECOCÊNTRICA

Versando sobre a organização do campo de estudos em ética ambiental, Varandas (2004) faz uma distinção entre os possíveis tipos de éticas, que variam de acordo com o nível de radicalidade em sua abordagem. São elas: éticas animais, éticas biocêntricas e éticas ecocêntricas. E a cada uma delas correspondem três universos de ação moral diferentes.

As éticas animais são fruto da aplicação de critérios e princípios da ética humana aos animais não humanos. Ou seja, é um alargamento do universo de consideração moral a outros seres que não apenas os humanos, no caso os animais. Já as éticas biocêntricas visam alargar ainda mais o universo ético para englobar todos os organismos vivos. Por fim, nas éticas ecocêntricas, também conhecidas como holismo ético, a consideração moral é devida a toda a natureza, incluído elementos inanimados do ecossistema. Uma variação mais radical desta última é a Ecologia Profunda que, apesar de comungar do holismo da ética ecocêntrica, difere em alguns aspectos relevantes pois se pretende uma ontologia, pregando não haver distinção entre o homem e os outros entes, vivos e não vivos.

## ✓ CONCEITOS AUXILIARES À ÉTICA ANIMAL

Essa seção apresenta alguns conceitos importantes que subsidiam as discussões sobre ética animal.

### Direto Legal versus Direto Moral

Pedro Galvão, na Introdução da obra *Os Animais Tem Direitos?* faz uma importante contextualização buscando sanar um dos pontos de maior divergência ao redor da discussão sobre os “direitos dos animais”. Segundo esse autor, “Quando alguém declara que os animais tem direitos, normalmente pretende dizer apenas que, entre os animais não humanos, *alguns* têm direitos.” E pergunta, “Mas de que direitos estamos a falar?”. E esclarece que a discussão ao redor dos animais não humanos se dá em relação a direitos morais, e não direitos legais como um debatedor menos atento poderia assumir. E arremata, “... [a questão] é a de saber como devemos tratar os animais não humanos se adotarmos um ponto de vista ético, independentemente do que as leis dizem a esse respeito.” (p. 9). Ou seja, propor que um ser tenha direitos é o mesmo que afirmar que esse ser tem estatuto moral. De maneira que sugerir que os animais não humanos tenham direitos não deve ser confundido com o contra argumento falacioso de que animais devam ter direito a dirigir, votar, ou coisas afins. Até mesmo os (poucos) direitos ao bem estar animal assegurados por lei são passíveis de críticas, como será debatido ao longo do texto.

Nesse sentido é relevante a citação abaixo retirada da obra de Henry Salt, que foi escrita em 1893, e dá conta de que já naquela época era preciso dar combate aos malabarismos retóricos inventados pelos homens na tentativa de negar direitos morais aos animais.

“Meantime, instead of committing the gross absurdity of taking of non-existence as a state which is good, or bad, or in any way comparable to existence, we might do well to remember that animals’ rights, if we admit them at all, must begin with the birth, and can only end with the death, of the animals in question, and that we cannot evade our just responsibilities by any such quibbling references to an imaginary ante-natal choice in an imaginary ante-natal condition. The most mischievous effect of the practice of flees-eating, in its influence on the study of animals’ rights at the present time, is that it so stultifies and debases the very *raison d’être* of countless myriads of beings – it brings them into life for no better purpose than to deny their right to life.”<sup>2</sup> (SALT, 1893; p. 62)

<sup>2</sup> O trecho correspondente na tradução é: “Entretanto, em vez de cometermos o absurdo grosseiro de considerar a não-existência como um estado que é bom, ou mau, ou de alguma forma comparável à existência, faríamos bem em lembrar que os direitos dos animais, se é que os admitimos, têm de começar com o nascimento e só podem terminar com a morte dos animais em questão, e que não podemos fugir às nossas justas responsabilidades através de quaisquer referências a uma escolha pré-natal imaginária numa condição pré-natal imaginária. O efeito mais perverso da prática de comer as pulgas, na sua influência sobre o estudo dos direitos dos animais na atualidade, é o fato de estultificar e rebaixar a própria razão de ser de incontáveis miríades de seres - trazê-los à vida sem qualquer outro objetivo que não seja o de negar o seu direito à vida”.

Por fim, é importante esclarecer que, num sentido mais estrito, os direitos são um traço das éticas deontológicas, não sendo, portanto, compatíveis com todas as perspectivas éticas. Por exemplo, o utilitarismo, a ética consequencialista por primazia, e a base do pensamento de Peter Singer, não é aderente à noção de direitos. Já os outros dois pensadores em foco, Tom Regan e Gary Francione, esses sim advogam uma ética deontológica e, portanto, alinhada à abordagem dos direitos dos animais.

#### ✓ BEM-ESTARISMO VERSUS ABOLICIONISMO

Segundo Felipe (2007b), a controvérsia filosófica ao redor do estatuto moral dos animais conta com três estratégias de argumentação. A primeira delas, a conservadora, segue a tradição moral sem questionamentos e se nega a fazer qualquer mudança na concepção do lugar dos animais no âmbito da moralidade humana. Ou seja, os conservadores não entendem que os seres humanos tenham quaisquer deveres, nem positivos nem negativos, em relação aos animais. A segunda estratégia é a abolicionista, que critica a filosofia moral tradicional no que diz respeito ao trato com os animais e sugere o fim de toda e qualquer forma de exploração animal. Nesse caso os sujeitos morais têm não apenas deveres negativos, ou seja, de não fazer mal, mas também deveres positivos, ou seja, de beneficência, para com os animais não humanos. Por fim, a posição bem-estarista também critica as formas tradicionais de lidar com os animais e defende reformas no sistema, porém não reconhecem que os humanos têm direitos positivos em relação aos animais não humanos, mas apenas deveres negativos de não lhes infligir sofrimento desnecessário.

Em relação ao bem-estarismo, Beckert (2004) sugere, ainda, três acepções possíveis dessa estratégia: a dos próprios exploradores, que defendem um bem-estar fictício dos animais não humanos, a do senso comum, que elabora uma diferenciação entre os animais de estimação e aqueles criados para consumo e, por fim, a do movimento de libertação dos animais, representada pela ética utilitarista de Peter Singer, que defende um conceito unitário e coerente de bem-estar.

Já no que diz respeito ao abolicionismo, essa mesma autora o vincula à perspectiva dos direitos, ou seja, como já discutido, a uma abordagem deontológica da ética (em oposição ao consequencialismo), sendo o seu maior expoente Tom Regan. Aqui o foco recai sobre a consideração devida à autonomia individual de cada um resultando em um necessário respeito incondicional pelos direitos de cada indivíduo. Ou seja, nenhum ser pode ser usado como meio para fins de outros. Por liberalidade, sugere-se inserir nesse grupo o pensador Gary Francione pois, como se poderá concluir das discussões subsequentes, também sustenta uma posição abolicionista.

## 1 TEORIAS CLÁSSICAS EM ÉTICA ANIMAL: PETER SINGER, TOM REGAN E GARY FRANCIONE

Com o fito de contextualizar as reflexões que a sucedem, essa seção apresenta de forma resumida os principais argumentos de Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione em relação à ética animal. Vale dizer que não se pretende realizar aqui um escrutínio detalhado de cada obra citada, já que outros pesquisadores se debruçaram sobre isso anteriormente<sup>3</sup>, mas sim apresentar os seus principais argumentos e postulações, que na sequência permitirão um debate mais aprofundado ao redor da pergunta de pesquisa.

### 1.1 Peter Singer e o utilitarismo preferencial

Logo no início de sua obra *Ética Prática*, Peter Singer, ao discutir o conceito amplo de ética, postula que a universalização é condição necessária à conduta ética. Em seguida, defende que a igualdade é outro conceito chave para as ações éticas. Como critérios para definição do que vem a ser a igualdade são traiçoeiros, uma vez que as pessoas são, de fato, diferentes umas das outras (e por isso mesmo enfatiza em *Libertação Animal* que a igualdade é uma ideia moral e não um fato dado), a saída proposta pelo pensador é operacionalizar a igualdade através da igual consideração de interesses com base na capacidade de sofrimento e de desfrute do outro. Ou seja, a senciência seria o único critério de demarcação possível para que a preservação do que vem a ser o interesse alheio possa ser posta em prática.

A passagem abaixo, retirada da obra seminal *Princípios da Moral e da Legislação*, de Jeremy Bentham, considerado o fundador do utilitarismo, e que é citação praticamente obrigatória pelos estudiosos da ética animal, é chave para entender a origem do argumento desenvolvido por Singer com base na capacidade de sofrimento, e é a partir dela que Singer constrói reflexões chave da sua teoria em *Libertação Animal*:

Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que se demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessam se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles *sofrer*? (p. 63)

---

<sup>3</sup> Cf. Horta (2015)

Retornando à Ética Prática, o filósofo trabalha um conceito que é outra peça chave da sua principal obra, *Libertação Animal*, qual seja, o de pessoa. Para Singer, auto consciência de si isoladamente não habilita prioridade de tratamento para nenhum ser. Então, segue-se a discussão do que viria a ser uma “pessoa”, já que auto consciência é um dos critérios comumente utilizados para que um ser possa ser enquadrado nessa classificação. Além dela, outras cinco características são elencadas, a saber, auto controle, senso de futuro e passado, capacidade de relacionamento, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade. Ao final, ele postula que racionalidade e auto consciência são as características definidoras do que viria a ser uma pessoa.

Todavia, pessoa não é sinônimo de ser humano. Através de uma discussão que faz uso de definições da biologia ao redor da categoria *homo sapiens*, Singer acaba por concluir que nem todo *homo sapiens* é uma pessoa, assim como alguns animais não humanos são pessoas. Seu exemplo clássico para ilustrar a primeira situação é de seres humanos com graves limitações mentais que lhes retiram a capacidade de serem racionais e/ou auto conscientes <sup>4</sup>, crianças muito novas também são citadas aqui, ou seja, seres que não deveriam, mas mesmo assim são considerados e tratados como pessoas pelos seres humanos. Ao passo que para o segundo caso, a ilustração clássica é a dos grandes símios a respeito dos quais já há larga evidência empírica e científica de que são racionais e auto conscientes de si, mas que são tratados como “animais” pelos seres humanos, quando na verdade atendem aos dois critérios para serem pessoas.

Talvez o principal resultado teórico das reflexões de Singer, considerados os pontos acima, culmine, em *Libertação Animal*, na proposição do que viria a ser o utilitarismo preferencial. Ao contrário do utilitarismo clássico de Bentham e Stuart Mill, que prevê um cálculo que pese entre a geração de maior felicidade possível (ou que evite o maior sofrimento possível) para o maior número de envolvidos e que baliza a ação ética, Singer propõe que esse cálculo passe a ser feito com base na preferência (de ter prazer e evitar sofrimento) do ser envolvido.

Por fim, vale destacar que outro resultado do raciocínio desenvolvido em *Libertação Animal* é uma postulação que veio a ser tida como ponto fraco da ética animal de Singer por outros pensadores, qual seja, a de concluir que existem situações onde a vida humana pode ser ponderada (calculada) como tendo mais importância do que a de animais não humanos, baseado no argumento de que seres humanos possuem noção de passado, presente e futuro e, por isso,

---

<sup>4</sup> Apesar de, como será debatido mais à frente neste trabalho, Damasio (1999) reportar que mesmo severas lesões cerebrais não são capazes de eliminar por completo a consciência.

sofreriam mais com a possibilidade da morte do que outros animais que, de acordo com o argumento, não possuem tal capacidade.

## 1.2 Tom Regan e os sujeitos-de-uma-vida

Em sua obra *Jaulas Vazias* Tom Regan deixa claro desde o início, no título, sua intenção: advogar pela completa abolição de qualquer tipo de exploração dos animais. De maneira que vai contra a ética consequencialista de Peter Singer; e, como tal, faz uso de uma argumentação ética deontológica, baseada na abordagem de direitos. Para o autor, a postura dos seres humanos em relação aos demais animais é fortemente influenciada pela cultura predominante (no caso a ocidental), que os vê em uma modalidade de “para nós”. A partir daí toda abordagem bem-estarista seria por natureza viciada e não surtiria efeito na real abolição do sofrimento animal.

Uma primeira delimitação importante que baliza o raciocínio desenvolvido é a de direitos morais, que seriam compostos por duas restrições: os outros não podem nos causar mal e os outros não podem interferir na nossa livre escolha. Quando aplicado aos seres humanos, o resultado combinado dessas duas dimensões resulta em que ninguém pode ser usado como meio para um fim alheio. Em termos práticos isso quer dizer que direitos como liberdade, vida e integridade física compõem limites individuais que não podem ser ultrapassados por ninguém, sendo estes os critérios de igualdade fundamentais, já que Regan admite, assim como Singer, que os seres humanos são diferentes uns dos outros. Daí conclui que o respeito é a unidade moral ética por excelência, conforme ilustra a passagem abaixo:

“Num sentido geral, os direitos discutidos neste capítulo (vida, liberdade e integridade física) são variações de um tema principal, que é o respeito. Eu mostro meu respeito por você respeitando esses direitos na sua vida. Você mostra seu respeito por mim fazendo a mesma coisa. O respeito é o tema principal, porque tratar um ao outro com respeito é *exatamente* tratar um ao outro de modo a respeitar os nossos outros direitos. Nosso direito mais fundamental, então, o direito que unifica todos os nossos outros direitos, é o nosso direito de sermos tratados com respeito.” (p. 51)

Nesse ponto do raciocínio Regan postula que, ao serem equiparados através de tais critérios de igualdade, unificados ao redor da noção de respeito, todos os seres humanos são sujeitos-de-uma vida, sendo este seu conceito chave.

Ora, animais não humanos possuem capacidade para terem interesses como a vida, a integridade física e a liberdade, logo estes são critérios que também lhes conferem direitos morais, ou respeito, já que direitos morais não podem ser negados por razões arbitrárias, preconceituosas ou moralmente irrelevantes, como já fora com a raça durante a escravidão, e no âmbito da ética animal, como a espécie o é. A conclusão é que os animais não humanos também são sujeitos-de-uma-vida e, portanto, merecedores de respeito em relação aos seu direito à vida, liberdade e integridade física. Em outras palavras, não podem ser usados como meios para fins dos seres humanos.

### 1.3 Posse: Uma Lacuna nas Teorias de Singer e Regan

Nas obras de ambos os autores referenciadas anteriormente, há uma constante: são citados como casos práticos de desrespeito aos animais três tipos de atividades: os criadouros, a pesquisa científica e o entretenimento (como vestuário, safaris, circos e afins). Apesar de tanto Singer, em *Ética Animal*, ao abordar o tema do agronegócio visando lucros, quanto Regan, em *Jaulas Vazias*, ao postular que a cultura ocidental vê os animais não humanos em uma base de “para nós”, ambos os pensadores não entram na discussão da posse dos animais.

Para Felipe (2007b), trata-se de um tema relevante pois, ao focar sua crítica na pesquisa científica com base em animais, a autora argumenta:

“Na propriedade de animais como objetos, temos, de um lado, um sujeito moral e, de outro, uma coisa. Ao estabelecer seu domínio sobre os animais, o homem finge desconhecer a liberdade constitutiva de suas naturezas para se autodeterminarem, proverem-se e perpetuarem suas espécies. A questão que se impõem responder é: pode um ser vivo, dotado de liberdade, ser objeto de *propriedade* de outro, ainda que ambos pertençam a espécies distintas?” (p. 26)

No âmbito da presente investigação, entende-se que o desafio lançado pela autora na forma de pergunta aplica-se também as atividades de criação animal para fabricação de comida assim como de entretenimento. Outro ponto que chama atenção na passagem acima, e que é caro à presente reflexão, diz respeito ao fato de o animal não ser entendido como um sujeito moral, mas como uma coisa. Ou seja, não participaria da comunidade ética (FELIPE, 2007a).

É nesse ponto da reflexão que vale introduzir outro pensador da ética animal: Gary Francione. Este ratifica a percepção apresentada mais acima de que a questão da posse não teria sido elaborada por Singer e Regan na medida em que sugere, na sua obra *Introduction to Animal Rights*, que um dos fundadores da ética animal, e pai da ética utilitarista, Bentham, apesar de ter rejeitado a escravidão humana, nunca chegou a desafiar a ideia de que animais eram

propriedade dos seres humanos. A partir daí todo o raciocínio utilitarista posterior, notoriamente de Singer, não teria considerado esse ponto, pois mesmo com toda reflexão acerca do tratamento humanitário baseado na senciência, animais ainda seriam vistos como coisas. Já em relação à Tom Regan, a lacuna apontada por Francione residiria no fato de que teria apoiado sua teoria do direito animal nos *Property Rights* (inglês e norte americano), o que, como será debatido mais a frente, assume que animais são propriedade dos seres humanos. Enfim, para Francione a ideia subjacente e perniciosa a ser combatida é a visão de que animais sejam recursos.

Em uma passagem de sua outra obra, *Animal, Property, and the Law*, o pensador deixa ainda mais clara sua ideia acerca do que deveria ser desafiado, se o fim visado é realmente o da libertação animal:

“In a sense, the benefits argument is not really different from the type of argument used in the context of anticruelty statutes. These statutes do not challenge the ‘domination’ that humans have over animals, **but require that such domination be exercised with care, unless there are human interests involved**. Similarly, the benefits argument never confronts the issue of animal rights: indeed, the argument avoids this issue by assuming that animals are property without rights and that their exploitation may be justified by reference to various benefits.”<sup>5</sup> (grifos nossos) (p. 170)

Mais especificamente, fica claro que o desafio proposto é o de desconstruir a ideia de que benefícios para os seres humanos, quaisquer que sejam eles, justifiquem a utilização de animais como recursos ou propriedade dos seres humanos.

#### 2.4. Gary Francione e a noção de propriedade

“My position is simple: we are obligated to extend to animals **only** one right – the right no to be treated as a property of humans.”<sup>6</sup> (Introduction to Animal Rights, p. xxxi)

De Tom Regan foi dito que sua ética deontológica se opunha ao utilitarismo de Peter Singer. No que diz respeito a Gary Francione, pode-se dizer o mesmo de sua posição em relação a Peter Singer, já que sua abordagem também é deontológica e baseada em direitos. Todavia,

---

<sup>5</sup> O texto correspondente na tradução é: “De certa forma, o argumento dos benefícios não é realmente diferente do tipo de argumento utilizado no contexto dos estatutos anticrueldade. Estes estatutos não desafiam o “domínio” que os humanos têm sobre os animais, mas exigem que esse domínio seja exercido com cuidado, a menos que haja interesses humanos envolvidos. Da mesma forma, o argumento dos benefícios nunca confronta a questão dos direitos dos animais: de fato, o argumento evita esta questão ao assumir que os animais são propriedade sem direitos e que a sua exploração pode ser justificada por referência a vários benefícios”.

<sup>6</sup> O texto correspondente na tradução é: “A minha posição é simples: somos obrigados a estender aos animais apenas um direito - o direito de não serem tratados como propriedade dos humanos”.

isso não quer dizer que o pensador seja totalmente alinhado a Tom Regan, uma vez que entende que este se apoia na teoria dos direitos, porém na *Theory of Property Rights* anglo saxã que, como será apresentado, não coaduna com a ideia de direitos dos animais defendida por ele.

Para Francione, o direito também é visto como uma forma de interdição, ou seja, um mecanismo que assegura certos interesses individuais que não podem ser ultrapassados pelos outros. Contra intuitivamente para um defensor da abordagem dos direitos, Francione parte de um conceito que admite ter sido gestado na obra do utilitarista Bentham, qual seja, o Princípio do Tratamento Humanitário (*Humane Treatment Principle*). Tal princípio se baseia em duas dimensões distintas de necessidade, uma positiva e outra negativa: a primeira que diz que os humanos têm precedência de necessidades (em relação aos animais não humanos), porém que não devem infligir sofrimento desnecessário a estes mesmos animais não humanos.

E aqui entra seu exemplo clássico, e que é fio condutor da sua obra *Introduction to Animal Rights*: o da casa em chamas. De forma sintética, se uma casa está em chamas com um ser humano e um animal não humano dentro, quem deve ser salvo? Segundo o Princípio do Tratamento Humanitário, não seria reprovável se a resposta fosse a favor do humano, já que possuiria precedência sobre o animal. Não é o objetivo aqui debater sobre essa questão em si, mas o que Gary Francione discute é que são raríssimas as situações de tamanha emergência em que tal decisão se faça necessária. Ao contrário, a maioria do uso que se faz dos animais não humanos passa muito longe de tal tipo de emergência e não atende ao referido princípio, uma vez que, sim, se inflige sofrimento desnecessário aos animais. Em outras palavras, seria um argumento falacioso o da casa em chamas.

O outro argumento chave do raciocínio de Francione é o Princípio da Igual Consideração (*Principle of Equal Consideration*), segundo o qual julgamentos morais devem ser universais (assim como a definição de Ética sugeria por Singer) e não baseados em interesse próprios ou de uma “elite” ou grupo “especial” (assim como criticam tanto Regan quanto Singer). O Princípio do Tratamento Humanitário assumiria naturalmente o Princípio da Igual Consideração na medida em que seres humanos e animais não humanos têm interesses iguais em não sofrer. O principal argumento utilizado por Francione para igualar seres humanos e animais não humanos é de que a sentiência pressupõe auto consciência, porque significa que o ser se reconhece como aquele ser. O trecho abaixo ilustra e resume bem esse ponto da igualdade entre os seres:

“... we saw that the principle of equal consideration requires that we treat likes alike. The humane treatment principle recognizes that humans and animals, however different, are alike in that they are sentient and have an interest in not suffering. The principle of equal consideration says that if we are going to take this interest seriously,

we must extend to animals the basic right not to be treated as things unless there is some reason that justifies this differential treatment. We must provide a reason that is neither arbitrary nor a violation of the principle of equal consideration why we accord this basic right to all humans yet deny it to all nonhumans, despite the fact that they, like us, are sentient.”<sup>7</sup> (p. 103)

Já que o Princípio da Igual Consideração igualaria seres humanos e animais não humanos, a consequência seria a existência de um direito básico universal de que nenhum ser deve ser tratado como meio para fins alheios, incluídos aí os animais pelos humanos. A isto Francione chama de *Equal Inherent Value* (ou Igual Valor Inerente), que na prática resulta na proibição de ser tratado como um recurso. Ou seja, até esse ponto, tudo muito próximo ao raciocínio desenvolvido por Tom Regan. Todavia, a partir daqui ocorre um desvio fundamental na proposta de Francione.

Para Gary Francione há uma grande inconsistência entre o que se fala e o que se faz na prática em relação aos animais não humanos, no sentido de que mesmo quem defende o direito dos animais na prática não age assim. O cerne desse problema reside na evolução da cultura ocidental para a qual os Direitos de Propriedade (*Property Rights*) são, literalmente, sagrados. O peso desse direito (que não é básico) na cultura ocidental (no caso, liderada pelos dos Estados Unidos da América) preclui ambos os princípios já expostos e também o direito básico de não ser tratado como recurso, conforme atestam as duas passagens abaixo.

“The status of animals as property is particularly important in Western culture for two reasons. First, property rights are accorded a special status and are considered to be among the most important rights we have... Second, the Western concept of private property, or the system whereby resources are regarded as separate objects that are assigned and belong to particular individuals who are allowed to use the property to the exclusion of everyone else, is explicitly linked to the status of animals as resources that were given to us by God.”<sup>8</sup> (p. 51)

“If we regard animals as our property, we will disregard their interests whenever it is in our interest to do so. This is particularly true in countries such as United States, which regards property ownership as a natural right – a right that has its origins in religious

---

<sup>7</sup> O texto correspondente na tradução é: “...vimos que o princípio da igualdade de consideração exige que tratemos os semelhantes da mesma forma. O princípio do tratamento humano reconhece que os seres humanos e os animais, embora diferentes, são iguais no fato de serem sensíveis e terem interesse em não sofrer. O princípio da igual consideração diz que, se vamos levar este interesse a sério, temos de estender aos animais o direito básico de não serem tratados como coisas, exceto se houver alguma razão que justifique este tratamento diferenciado. Temos de apresentar uma razão, que não seja arbitrária nem uma violação do princípio da igual consideração, para concedermos este direito básico a todos os seres humanos e o negarmos a todos os não-humanos, apesar do fato de eles, tal como nós, serem sencientes”.

<sup>8</sup> O texto correspondente na tradução é: “O estatuto dos animais como propriedade é particularmente importante na cultura ocidental por duas razões. Em primeiro lugar, o direito de propriedade tem um estatuto especial e é considerado um dos direitos mais importantes que temos... Em segundo lugar, o conceito ocidental de propriedade privada, ou o sistema através do qual os recursos são considerados objetos separados que são atribuídos e pertencem a indivíduos específicos que estão autorizados a usar a propriedade com exclusão de todos os outros, está explicitamente ligado ao estatuto dos animais como recursos que nos foram dados por Deus”.

doctrine and that it is considered as absolutely essential cornerstone of social organization.”<sup>9</sup> (p. 75)

Em outras palavras, os animais não humanos são desde o nascimento das leis norte-americanas tratados como propriedade, e é essa a característica distintiva da abordagem de Francione. Sendo assim, a propriedade sempre foi e ainda é mais importante que o balanço de necessidades apregoado pelo Princípio do Tratamento Humanitário. Sempre que houver dúvida em relação ao benefício do “proprietário” em prejuízo da “propriedade” sai-se melhor o primeiro, já que uma propriedade nem poderia ser possuidora de direitos. Logo, até mesmo as leis de proteção dos animais simplesmente não funcionam como deveriam, uma vez que os direitos de propriedade sempre têm precedência. E, até como consequência lógica do acultramento e da falta de mecanismos impeditivos, o comportamento dos seres humanos acaba por refletir esse estatuto de proprietários dos animais não humanos. Para Francione, apenas o fato de trazer animais à vida para fins humanos já demonstra total falta de consideração pelos seus interesses e os exclui da esfera moral, considerando-os recursos, sempre uma propriedade de alguém.

---

<sup>9</sup> O texto correspondente na tradução é: “Se considerarmos os animais como nossa propriedade, ignoraremos os seus interesses sempre que tal for do nosso interesse. Isto é particularmente verdade em países como os Estados Unidos, que consideram a propriedade como um direito natural - um direito que tem as suas origens na doutrina religiosa e que é considerado como uma pedra angular absolutamente essencial da organização social”.

## 2 FUNDAMENTOS DA NOÇÃO DE PROPRIEDADE (DE VIDAS)

Como forma de examinar mais a fundo o que poderia estar por trás da noção de propriedade dos animais uma análise sobre três vertentes será realizada. São elas: fundamentos filosóficos, o liberalismo político e o liberalismo econômico, ou capitalismo. Do primeiro é possível depreender a noção de superioridade do ser humano em relação aos animais. No liberalismo político destaca-se a questão da escravidão, ou seja, a possibilidade de utilização do outro para fins alheios. E, por fim, o capitalismo, que recrudescer esse nível de exploração ao operacionalizar os animais (e tudo mais, diga-se) como recursos, ou seja, insumos para geração de lucro dos negócios.

### 2.1 Fundamentação filosófica

Essa sessão pretende traçar um breve histórico da evolução do pensamento filosófico acerca dos seres humanos em relação aos animais não humanos com o fito de demonstrar que a noção de superioridade tem raízes há muito no tempo, nos fundamentos próprios do pensamento ocidental. Conforme Singer (2010), as atitudes ocidentais em relação aos animais têm raízes em duas tradições: o judaísmo e a antiguidade grega, que confluem no cristianismo e é por meio dele que se torna dominante na Europa. Nas palavras do autor:

“O Cristianismo trouxe ao mundo romano a ideia da singularidade da espécie humana que herdou da tradição judaica, mas na qual insistia com grande ênfase em razão da importância que conferia à alma imortal do ser humano. Aos humanos – e só a eles, entre todos os seres vivos na Terra – estava destinada uma vida após a morte do corpo. Essa noção introduziu a ideia cristã do caráter sagrado da vida humana.” (p. 277)

Segundo Marques (2018), o fundamento filosófico antropocêntrico tem seu início na Grécia antiga, mais especificamente com Platão (428 – 348 AC) e Aristóteles (384 – 322 AC). O primeiro teria sido responsável por elaborar uma zoogonia a partir da ideia do *Urtier* – o protótipo do animal humano masculino – que deu origem a uma demarcação entre homens e animais, porém nesse primeiro momento ainda os tratando como seres transitivos. Entretanto, seria com Aristóteles que a hierarquia dos seres a partir do macho humano consolidar-se-ia, tornando, inclusive, o homem a razão de ser dos não humanos. Já que, apesar de ter atribuído a todos os seres vivos uma *ânima*, ou alma, também postulou que apenas o homem possuiria uma alma intelectual e racional, o que pode levar à conclusão de que o homem teria transcendido a animalidade (SCHÖPKE, 2017). O que, por sua vez, implicaria uma inexistência de direito para

o não homem, portanto, uma inexistência de obrigação ética do “macho-humano-livre” em relação às demais criaturas. De Platão e Aristóteles, principalmente deste último, as Escolas gregas adotariam a noção de que todos os animais seriam dotados de alma vegetativa e sensitiva, cabendo apenas ao homem também a alma racional (MARQUES, 2018).

Conforme Felipe (2007a), a hierarquia aristotélica dos seres vivos ficou definida da seguinte forma: “plantas servem os animais e estes, do mesmo modo que os escravos, incapazes de conceber um princípio racional e submetidos à lei – da natureza e do proprietário – existem para servir aos homens.” (p. 69). Sendo assim, nem plantas, nem pessoas escravizadas e nem animais entrariam na comunidade moral humana, uma vez que seriam destituídos da racionalidade que caracterizaria o “homem”, sendo que este, para Aristóteles, era alguém do sexo masculino, nascido em Atenas, proprietário e livre para decidir o que diz respeito à sua propriedade e aos negócios públicos. “Apenas por via indireta, por representarem um valor patrimonial ou afetivo para os homens, plantas, animais e escravos devem ser preservados: para seu uso e benefício.” (p. 70). No primeiro trecho acima é interessante notar a semente da equivalência entre racismo e especismo quando Aristóteles iguala pessoas escravizadas à animais, os colocando numa posição inferior ao “homem”, tema que será melhor explorado mais à frente; conforme Singer (2010), é notória a apreciação de Aristóteles pela escravidão; além disso, merece destaque a noção de racionalidade como sendo definidora do “homem”. Enquanto no segundo trecho, é interessante destacar, no contexto da presente reflexão, que já nessa quadra histórica atribuía-se alta relevância à questão patrimonial.

Segundo Singer (2010), é mais apropriado basear a construção da visão cristã posterior à antiguidade grega em São Tomás de Aquino (1225 – 1274 DC) do que na visão dos primeiros padres da Igreja, já que teria baseado seu pensamento em grande medida em Aristóteles. Um primeiro ponto relevante no pensamento de Tomás de Aquino é o de que a proibição cristã de não matar não se aplicaria a outras criaturas que não o ser humano, já que todas as demais formas de vida seriam para o homem. Não é o caso para São Tomás que matar para obtenção de alimentos seja necessária, mas sim que as criaturas mais perfeitas, o homem, podem assim fazê-lo, e com justiça. Mesmo assim, conforme McCloskey (1975), Aquino, na sua principal obra, *Suma Teológica*, ao analisar passagens do Velho Testamento, sugere que nem mesmo a vida humana seria inviolável, já que sendo propriedade de Deus, poderia ser retirada por comando Deste: “If this view is accepted as correct, to take life at God’s command, is not to invade the right to life; it is simply to assist God in the management and control of his

property.”<sup>10</sup> (p. 405). De fato, é notável como uma tal fixação em possuir (uma vida) vem causando interpretações no mínimo espúrias ao longo do tempo.

De toda forma, não deixa de ser curioso que Humphry Primatt, classificado por Felipe (2007a) como o autor que inaugurou o debate sobre a ética animal, já em 1776, no seu tratado *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, defendia o respeito para com os animais, em bases eminentemente religiosas, como a passagem abaixo bem ilustra.

“The sum of the whole is this. In the scripture account of the original constitution of men and brutes, the very same terms are applied to both. Are the brutes of the dust of the ground? So is man. Have men the breath of life in their [ilegível]? So have brutes. Are the one living souls? So are the other. For the Lord GOD formed both man and brute of the dust of the ground, and breathed into their [ilegível] the breath of life, and so man and brute became LIVING SOULS, or LIVING SUBSTANCES.”<sup>11</sup> (p. 99)

De maneira mais geral, a moralidade defendida por Tomás de Aquino era baseada na divisão em três tipos de pecados: contra Deus, contra si próprio e contra os semelhantes. Ou seja, claramente excluindo da esfera moral os não humanos, portanto não tratando a crueldade contra animais como um pecado, por exemplo. Até mesmo a caridade não abrangeria as criaturas não humanas. A conclusão de seu pensamento é de que a única razão para se evitar a crueldade contra os animais seria que isso poderia levar à crueldade de humanos contra seus semelhantes: “Nenhum argumento poderia revelar mais claramente a essência do especismo” (SINGER, 2010, p. 284).

Já no que diz respeito ao judaísmo, o segundo pilar a confluir para a cristandade ocidental juntamente com a antiguidade grega (SINGER, 2010), Felipe (2007b) chama atenção para o fato de que não existe em suas leis qualquer indicação do que poderiam ser direitos atribuídos aos animais visando o seu bem estar. O princípio da *tza'ar ba'alei hayyim*, não violência, na tradição judaica, não funda qualquer conceito de direitos dos animais, sejam estes de ordem moral ou legal. Além disso, apesar de haver nas Leis Sabáticas menção ao necessário descanso animal, não haveria consenso entre os judeus a esse respeito. Inclusive havendo o entendimento de que tal preocupação teria a ver com zelo pelo patrimônio (mais uma seminal evidência da correição da posse de vidas pelos seres humanos). Na mesma toada, não haveria ponto pacífico ao redor do abate, e da maneira como fazê-lo sem crueldade, para alimentação.

<sup>10</sup> O texto correspondente na tradução é: “Se este ponto de vista for aceite como correto, tirar a vida por ordem de Deus não é invadir o direito à vida; é simplesmente ajudar Deus na gestão e controle da sua propriedade.”

<sup>11</sup> O texto correspondente na tradução é: “O resumo de tudo isso é o seguinte. No relato das Escrituras sobre a constituição original dos homens e dos brutos, os mesmos termos são aplicados a ambos. Os brutos são do pó da terra? Assim é o homem. Os homens têm o sopro da vida em seus [ilegível]? Os brutos também. São os brutos almas vivas? Assim são os outros. Porque o Senhor Deus formou o homem e o bruto do pó da terra, e soprou nos seus [ilegíveis] o fôlego da vida, e assim o homem e o bruto se tornaram ALMAS VIVAS, ou SUBSTÂNCIAS VIVAS”.

Para os teólogos judeus os animais não têm direito à vida, e nem sequer o interesse em terem suas vidas protegidas.

Ainda conforme Felipe (2007b), um ponto chama atenção na ética judaica para com os animais por novamente guardar relação com a questão da posse: o lucro é legítimo e apresentado como uma necessidade e um bem dos seres humanos, e pode ser fomentado mesmo que com o uso da força. Daí a conceber que os animais podem ser o meio para esse fim, bastou que o judaísmo bebesse da fonte aristotélica no que diz respeito a ideia de que todas as espécies animais foram criadas para benefício do homem. Todavia, destaca a autora (FELIPE, 2007b), o judaísmo ainda assim não defende a inflicção de dor e sofrimento aos animais, uma vez que defendem a *shehitah*, o abate indolor.

Tempos após São Tomás de Aquino ter desenvolvido suas ideias, e passado o período do humanismo renascentista, que nada tinha a ver com agir de modo humanitário, mas sim com colocar o homem no centro do universo (SINGER, 2010), a mais cruel consequência das doutrinas cristãs surgiria na primeira metade do século XVII, fruto da filosofia de René Descartes (1596 – 1650 DC), notoriamente um cristão. Nas palavras de Schöpke (2017): “a mais abominável cisão entre o homem e o animal.” (p. 292)

Conforme Marques (2018), foi com Descartes que a separação ontológica inaugural entre homens e animais se processou através da distinção entre alma (*res cogitans* ou coisa cogitante, exclusiva do homem) e o corpo (*res extensa*). Com base nessa ideia, o filósofo reduz o não humano a corpos cujo único atributo seria a extensão, desprovidos de alma, o que leva os animais a serem concebidos como entidades puramente mecânicas, portanto, desprovidas, inclusive, de sentiência.

Ao realizar uma discussão acerca da sentiência e da consciência dos animais à luz das noções cartesianas, Regan (2004) explicita a posição mecanicista de Descartes, para quem os animais não seriam mais do que autômatos, desprovidos da capacidade de sentir de dor e de serem conscientes, uma vez que seriam tão somente partes de uma engrenagem como um objeto qualquer, sendo seu exemplo clássico o do relógio, que determinaria as horas de maneira mais precisa que o homem, mas nem por isso seria melhor do que este, uma vez que não possuiria *res cogitans* em sua constituição. Sobre esse ponto, Singer (2010) afirma: “Assim, na filosofia de Descartes, a doutrina cristã de que os animais não possuem alma imortal tem a extraordinária consequência de levar à negação de que eles tenham consciência.” (p. 291). Seria com base em tais noções cartesianas, nessa distinção primordial entre seres humanos, providos de uma alma imortal, e animais não humanos, desprovidos desta, que toda a metafísica ocidental posterior seria pensada, inclusive no que diz respeito a ciência (SCHÖPKE, 2017).

Tempos depois, outro filósofo cristão, John Locke (1632 – 1704 DC), daria uma contribuição fundamental para o aprofundamento da ideia de animais como propriedade, e estabeleceria as bases do desenvolvimento do que viria a ser os *Property Rights*: pode parecer natural a assunção de que o direito de propriedade seja subordinado à uma lei maior, porém para Locke o direito de propriedade era “natural” e, portanto, estaria acima de todas as demais instâncias normativas (FRANCIONE, 2010). Uma discussão mais detida sobre esse ponto específico será levada a cabo mais à frente.

As principais ideias de Locke que interessam à presente reflexão se encontram no Livro II de sua obra *Dois Tratados Sobre o Governo*. De fato, o ponto de partida de seu raciocínio é o da superioridade dos seres humanos, sempre sob os desígnios de Deus, sendo inclusive tratados como sua propriedade, daí não causar surpresa que uma das consequências de suas reflexões seja a de que animais são propriedade dos homens:

“Pois sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios são **propriedade** de Seu artífice... não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros, como se fossemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as **classes inferiores de criaturas são para o nosso uso.**” (grifos nossos) (p. 285)

Para Locke o homem teria vindo ao mundo por obra de Deus sujeito à lei da natureza, portanto o filósofo se dedica à tarefa de estabelecer uma doutrina que propicie ao homem dominar a natureza e conter os ímpetus dos próprios homens que pudessem vir a ser prejudiciais aos seus iguais, já que, enquanto obras de Deus, seria contraditória qualquer medida que prejudicasse a humanidade:

“Tratando-se assim de uma agressão contra toda a **espécie** e contra sua paz e segurança proporcionadas pela lei da natureza, todo homem pode, por essa razão e com base no direito que tem de preservar a humanidade em geral, restringir ou, quando necessário, destruir o que seja nocivo a ela...” (grifo nosso) (p. 387).

Inclusive, ao refletir sobre a questão dos direitos, Locke toma o cuidado de enfatizar o cuidado para com seus iguais:

“... assim todo homem tem o poder de punir o crime para evitar que este seja cometido novamente, *em virtude do direito que tem de conservar a toda a humanidade* e de fazer tudo o que for razoável para atingir tal fim.” (p. 389)

Todavia, a parte do pensamento de Locke que mais interessa aos propósitos da presente reflexão encontra-se no Capítulo V, “Da Propriedade”. É aqui que Locke desenvolve a tese de que, se a natureza foi dada por Deus ao homem visando propiciar sua subsistência, “... comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência – ou a *revelação* – que nos

relata as concessões que Deus fez do mundo para Adão, Noé e seus filhos...” (p. 405), há de se estabelecer algum critério de propriedade, uma vez que tudo não pode pertencer a todos, “... *deu a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum... parece ser da maior dificuldade, para alguns, entender como pode alguém chegar a ter *propriedade* de alguma coisa.” (p. 406).

Desta feita, o pensador segue no seu intento de elaborar um critério que conferisse propriedade a alguém (dos meios naturais): “... haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular.” (p. 407). A passagem abaixo vale ser citada na íntegra, pois justamente sintetiza a conclusão a que Locke chegou:

“Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais.” (p. 409)

Para além da questão da propriedade, é muito interessante notar outros dois aspectos da passagem acima. O primeiro, a ênfase atribuída por Locke ao trabalho, o que mais à frente na história subsidiaria o desenvolvimento da lógica protestante, que Max Weber associou à gênese do capitalismo, e que será tema de reflexão mais abaixo. O segundo ponto encontra-se ao final do trecho onde Locke faz a ressalva de que todo o raciocínio se aplica enquanto houver suficientes recursos (naturais) para todos, aspecto que, como discutido em outra parte desse texto, não parece ser mais a realidade do planeta Terra (teria chegado, então, o momento de rever o conceito de propriedade?). Uma última passagem sintetiza o argumento de Locke para que o homem possua a natureza, inclusive os animais: “O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas.” (p. 410).

Por fim, um último pensador que precisa ser citado por conta da influência de suas ideias na evolução da relação entre seres humanos e animais é Immanuel Kant (1724 – 1804 DC). Felipe (2007b) situa em 1785, quando da publicação da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o desenvolvimento da pedra angular do pensamento de Kant sobre a temática da constituição diferenciada do ser humano. Segundo a autora, foi ali que Kant definiu o âmbito da moralidade como fim absoluto dos seres racionais, ou seja, os humanos, que além de

racionais seriam dotados de vontade livre, capazes de agir em nome da razão e de demover-se de ação não baseadas nela.

Dessa forma, para Kant, as ações morais operariam acima de outros valores do dia a dia com o fito de direcionar o homem na busca da felicidade. Ou seja, as ações morais são específicas da natureza humana, e aos seres morais (e racionais) Kant chamou de pessoas, atribuindo-lhe um status não passível de compartilhamento com outros seres, cujas vontades não teriam se libertado das forças da natureza por meio da razão. E, às pessoas, somente a elas, autônomas moralmente, Kant atribui a qualificação da dignidade.

## 2.2 Liberalismo político

Singer (1998), ao defender sua já comentada noção de igualdade como base do comportamento ético, sugere o paralelo entre exploração animal e escravização das pessoas. Para o autor trata-se de preconceito difundido o fato de não se considerar os interesses dos animais, o mesmo tipo de preconceito infundado que, a seu tempo, habitava a mente dos proprietários de pessoas escravizadas em relação ao povo africano. Afinal, o comportamento ético não preconiza que a preocupação com o outro deva depender de como são, ou de suas aptidões. Ou seja, balizar a moralidade pela espécie é especismo, assim como foi (e ainda, infelizmente, ainda o é no Brasil) a escravidão com a noção raça.

Felipe (2008) não só corrobora a postulação de Singer: “Humanos, ao se proclamarem proprietários da vida de outros seres, aos quais consideram inferiores a si, instituem relações violentas. Escravização, violação física e emocional e maus tratos são práticas indissociáveis.” (p. 90), como vai além. Para a autora todas as formas de escravização do corpo de animais, humanos e não humanos, se desdobram em formas de violação moral física e emocional, que acabam protegidas pelo estatuto da “tradição”, o que, talvez, Singer chamou de preconceito. Por isso, postula que tradição não é sinônimo de ética.

“A moral tradicional é a matriz cognitiva a partir da qual práticas violentas e discriminadoras são mantidas como se fossem legítimas, do ponto de vista ético, par a par com as práticas que efetivamente preservam o *valor inerente* dos que estão sujeitos a elas. Para ser ética, uma prática institucional ou individual precisa demonstrar o benefício que representa para os que são diretamente afetados por ela. Nos costumes tradicionais não se requer essa prova.” (FELIPE, 2008; p. 90)

Por fim, a autora se debruça sobre a questão de como a escravidão no Brasil foi difícil de ser abolida pelos motivos que, hoje, podem parecer os mais torpes possíveis, porém são os mesmos que hoje seguem justificando a exploração animal.

Mesmo Jeremy Bentham, pai do utilitarismo, e pensador seminal para a teoria de Singer, escrevendo já em 1789, em algum momento da sua principal obra, *Princípios da Moral e da Legislação*, achou por bem, em uma nota de rodapé, fazer o paralelo entre escravização de pessoas e exploração animal, como segue.

“Entretanto, haverá algum motivo para se tolerar que os atormentemos? Sim, vários (...), houve um tempo – lamento dizer que em muitos lugares ele ainda não passou – no qual a maior parte da nossa espécie, sob a denominação de escravos, foram tratados pela lei exatamente no mesmo pé que, por exemplo, na Inglaterra, as raças animais inferiores são tratadas hoje. *Pode* vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados, se não fosse por tirania.” (p. 63)

Como já debatido anteriormente, Gary Francione critica Bentham por ter rejeitado a escravidão humana, mas não a animal. Dessa forma, talvez a citação acima expresse mais a sua preocupação com as pessoas escravizadas do que com os animais em si. De toda forma, o que mais importa para o argumento em desenvolvimento é que a relação entre escravidão e exploração animal não é recente.

Com efeito, John Stuart Mill, um discípulo de Bentham, e outro utilitarista seminal, parece sofrer da mesma indecisão entre se posicionar contra a escravidão, “Ora, uma sociedade de seres humanos – exceto na relação de senhor e escravo – é manifestadamente impossível se não repousar no princípio de que os interesses de todos serão consultados.” (p. 61), compará-la com o sofrimento animal, porém, no fim, não atacando a questão animal de frente, “[sobre aperfeiçoamentos sociais] ... foi o que ocorreu com as distinções entre escravos e homens livres, entre nobres e servos, patrícios e plebeus; o mesmo ocorrerá, e em parte já ocorre, com as aristocracias de cor, raça e sexo”. (p. 97). Faltou somente mencionar espécie.

Mas, qual a relação das reflexões acima sobre a escravidão com o liberalismo político? Apesar de não parecer evidente em um primeiro momento, dada a noção (erroneamente, como se argumentará) difundida de que liberalismo político representa democracia e de que democracia representa igualdade, a relação entre liberalismo e escravidão, inferiorização do outro, é íntima. Com efeito, Foucault (2008), a respeito do ideal liberal, já alertava sobre o desenrolar rumo a uma dominação exercida sobre os corpos, o que parece ter culminado na necropolítica formulada mais recentemente por Mbembe (2018).

Losurdo (2006) elabora uma radiografia histórica elucidativa de como a escravidão estava presente no âmago do liberalismo. O filósofo italiano desafiou a disseminada noção de

que os ideais liberais privilegiariam bases igualitárias e democráticas e assim logrou argumentar que isso não se verificava e que, na verdade, a sociedade liberal precisou travar diversas lutas para estabelecer a democracia em bases minimamente altruístas de convivência. Nesse sentido, enfatiza que os Pais Fundadores da Democracia Norte Americana, ao se posicionarem contra o despotismo monárquico inglês, reivindicava, principalmente, além do autogoverno, o gozo tranquilo da sua propriedade, incluídos aí as pessoas escravizadas e servos. E define:

“Podemos então chamar de liberal aquela tradição de pensamento que com maior rigor circunscreveu um restrito espaço sagrado no âmbito em que vigoram as regras da limitação do poder; é uma tradição de pensamento caracterizada, mais do que pela celebração da liberdade ou do indivíduo, pela celebração daquela comunidade dos indivíduos livres que define o espaço sagrado” (p. 357)

Ou seja, ao contrário do que faz parecer, o liberalismo nasce como uma forma de privilegiar uns poucos escolhidos, e não a igualdade entre todos. Ainda conforme Losurdo (2006), não por acaso os países clássicos da tradição liberal são aqueles nos quais, por meio do puritanismo, o Antigo Testamento interferiu mais profundamente, e aqui fica clara a conexão com o debate sobre os fundamentos filosóficos realizado acima.

Mais especificamente, o filósofo enfatiza que o racismo ganha força, embora de maneira inconsciente, à reboque da Revolução Americana, o que quer dizer que a “comunidade dos livres” estava propensa a abolir a escravidão, apenas a hereditária, mas não todas as formas de trabalho forçado, o que situou as populações de origem colonial, os semiescravos e servos fora da comunidade moral: “... ao amadurecer uma autoconsciência orgulhosa e exclusivista, a comunidade dos livres que o habita é levada a considerar legítimas a escravização ou subjugação mais ou menos explícita, imposta à grande massa dispersa pelo espaço profano.” (LOSURDO, 2006, p. 396).

A título de qualificação dos Pais Fundadores dos Estados Unidos da América e da própria estrutura inicial do país, WISE (2003), faz um breve, mas contundente, panorama sobre o seu perfil. Cinco dos seus sete primeiros presidentes possuíam pessoas escravizadas. Por 50 dos seus 65 primeiros anos de existência o país foi presidido por um dono de pessoas escravizadas; por 28 dos seus primeiros 35 anos de existência o país teve um chefe do Congresso que era dono de pessoas escravizadas. Até a Guerra Civil, o presidente do Senado daquele país, bem como a maioria do gabinete presidencial e da Suprema Corte eram compostos por donos de pessoas escravizadas. Por fim, nomes icônicos como George Washington, Thomas Jefferson, Andrew Jackson e John Marshall todos eram donos de pessoas nessa mesma situação.

Um fator que teve muita influência na dinâmica liberal e com resultados bastante palpáveis até os dias de hoje, defendido por Francione (2010) e já abordado anteriormente, foi

a hegemonia lograda pela *Property Law* no ocidente. O pensador defende a tese de que John Locke teve papel fundamental nesse processo ao engendrar a ideia de que o direito à propriedade seria um direito “natural” concedido por Deus, a criaturas, os homens, por ele criadas e com mandato para dominar a natureza. Essa argumentação teria gerado uma extraordinária influência na *Common Law* inglesa, que por sua vez teria sido absorvida pelos Estados Unidos, quando da quadra histórica do nascimento do liberalismo. De fato, Zak (1991) corrobora essa ideia ao exemplificar que o congresso americano aprovou em 1966 o *Laboratory Animal Welfare Act*, que não visava apenas prover tratamento humanitário aos animais, mas sim proteger os donos de cachorros e gatos para que não tivessem “seus” animais roubados para uso em pesquisa, e chama a atenção para o vocabulário usado no Lei, a enquadrar os animais sempre como propriedade.

De toda sorte, e à título de encerramento e resumo dessa seção, intenciona-se concordar com Schöpke (2017), que ao defender a tese de que a separação ontológica entre homem e animal teria sido a mãe de todos os demais “ísmos”, racismo, sexismo, nazismo e afins, acaba por prover uma ilustrativa ligação entre os fundamentos filosóficos averiguados anteriormente e dinâmica da gênese liberal revisitada na presente seção. Para tanto, a citamos:

“Sem dúvida, é a mesma moral que fez o homem se colocar acima da natureza que explica também a escravidão que ele impôs à sua espécie e às outras, pois foi em seu sonho civilizatório que o homem se pensou como um deus e impôs a todos sua dominação impiedosa, não sem contar com aqueles que legitimavam este poder arbitrário, os chamados “mestres da verdade”, os sacerdotes, que sempre deram respaldo teórico aos delírios megalômanos dos déspotas divinos, e que depois foram substituídos pelos intelectuais, pensadores e cientistas que continuaram perpetuando a ideia do humano como um ser superior, acima da natureza.” (p. 281)

### 2.3 Liberalismo econômico ou capitalismo

“O modo de transcendência do capitalismo *não é implacável, apenas radicalmente irresponsável*, incapaz de responder por seja lá o que for. Ele não tem nada a ver com ‘materialismo’ com o qual as pessoas de fé o associam. Em contraste com Gaia, ele deveria é ser associado com um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas.” (STENGERS, 2015, p. 46)

Essa seção pretende abordar a vertente capitalista da posse dos animais sob dois prismas. O primeiro deles mais geral, lançando um olhar para o fenômeno enquanto sistema socioeconômico e o segundo mais focado na questão animal em si. Sendo que na primeira abordagem o argumento é dividido em duas partes, quais sejam, de que se trata de um sistema baseado na desigualdade e de que é de natureza destrutiva.

Sendo assim, é instrutivo começar traçando uma ligação com o liberalismo político analisado anteriormente. Para tanto, nada melhor que recorrer a passagem abaixo de Losurdo (2006), que desconstrói de largada a fantasia da “mão invisível do mercado” proposta por Adam Smith (e tão, erroneamente, diga-se, interpretada e evocada nos dias atuais) ao pontuar que há sim um agente bastante visível responsável pelo dito “mercado”, além de ser um fenômeno datado historicamente:

“Muito ingênua revela-se no plano filosófico a celebração da espontaneidade do mercado, como se sua configuração historicamente determinada não fosse resultado da ação política! Por séculos o mercado do Ocidente liberal tem permitido a presença da escravidão-mercadoria e a compra-venda de servos brancos por contrato. Até a linha de demarcação, que separa as mercadorias de um lado e a figura do comprador/vendedor de outro, é o resultado de intervenções políticas e até militares, por séculos detestados como sinônimo de artificioso e violento construtivismo.” (p. 328)

Além do trecho acima, outro excerto merece ser citado na íntegra por ser uma excelente definição histórica do “mercado”:

“Em relação à economia: ao tomar claramente distância de toda insípida utopia de uma harmonia social milagrosamente isenta de qualquer elemento de contradição, de conflito e de tensão, o pensamento liberal tem insistido com força sobre a necessidade da competição entre os indivíduos no âmbito do mercado, com a finalidade de desenvolver a riqueza social e as forças produtivas. Trata-se de um ulterior e grande mérito histórico que deve ser reconhecido. Mas, também neste nível emergiram assustadoras cláusulas de exclusão que já conhecemos. Longe de ser o lugar onde todos os indivíduos se encontram livremente como vendedores e compradores de mercadoria, por séculos o mercado liberal tem sido o lugar da exclusão, da desumanização e até do terror.” (p. 396)

Das passagens acima depreende-se que a gênese do capitalismo tem ligação direta com o desenvolvimento do liberalismo político, que, por sua vez, nunca abdicou de considerar outras vidas como recurso para fins alheios ao seu próprio bem estar. Então, segundo Merkel (2014), capitalismo e democracia (na definição não liberal do conceito) não poderiam ser mais antagônicos, uma vez que esta seria a busca pelo bem comum enquanto aquele se distanciaria disso, principalmente na sua corrente versão neoliberal, ainda mais agressiva em termos de competitividade e individualismo (BROWN, 2019).

Além de não ser afeito à igualdade, o capitalismo é um sistema destrutivo em dois sentidos. O primeiro diz respeito às suas consequências. Por exemplo, como sugere Anders (2013), a dinâmica entre crescimento econômico e consumo levou a uma situação onde se produz bens dos quais simplesmente não se necessita. Ou, como coloca Lowy (2015), uma total inversão dos valores de uso e de troca dos produtos, tendo este último tomado a precedência em relação ao primeiro. Ou seja, enquanto não se sabe por que se consome, também não se sabe

por que se produz, e, segundo Kocka (2016), tal dinâmica de permanente expansão drena os recursos naturais e culturais do planeta<sup>12</sup>. O segundo aspecto destrutivo, diz respeito ao próprio capitalismo. Conforme Harvey (2017) e Streeck (2016), trata-se de um sistema inerentemente autodestrutivo e sujeito a crises constantes devido as suas contradições internas, e também destrutivo por ser gerador de escassez e não de abundância, como faz parecer (BELUZZO & GALÍPOLO, 2019).

Para além da questão mais ampla dos malefícios do capitalismo, já que sistema baseado em desigualdade e destruição, importa descer de nível e analisá-lo sob o prisma da questão animal, com foco nas suas consequências deletérias para os animais não humanos, que só vem recrudescendo à medida que o capitalismo, após ter sido gestado no seio do liberalismo político, vem se modificando rumo a versões cada vez mais agressivas ao longo do tempo (STREECK, 2016; BROWN, 2019).

Mas antes de entrar na questão do capitalismo versus a exploração animal, é válida uma breve discussão de algumas ideias aplicadas ao contexto um pouco mais amplo da ética ambiental. Aldo Leopold (1989) percorre quatro dimensões que julga serem importantes para explicar a relação destrutiva do homem em relação à natureza. São elas, interesse próprio, posse, lucro e negócios. Embora o autor não discuta diretamente o capitalismo, é clara a associação dessas quatro vertentes à sua lógica. Para o autor, não há possibilidade de reversão desse quadro enquanto as consciências individuais, através da educação, não expurgarem tais “verdades” e adotarem um sincero respeito para com a natureza. Em um mundo onde cada vez mais as escolas e instituições de ensino passam a ser dominadas por grandes grupos econômicos, as perspectivas de melhoras não parecem muito animadoras para os animais em específico e o mundo natural como um todo.

Marques (2018) tangibiliza um pouco mais esse debate ao sugerir que existem duas frentes possíveis de frear o ímpeto destruidor do capitalismo via regulação. São elas: contenção de agentes que funcionam com base apenas nos mecanismos de mercado e regulação negociada que fuja justamente do âmbito de mercado. De toda forma, nota-se que o autor diz “frear” e não parar o capitalismo, já que assume uma posição cética em relação a tamanha capacidade de mudança. Fica claro ao longo da obra que capitalismo e sustentabilidade são impossíveis de andarem juntos, sendo essa umas das teses do pesquisador, que, por sua vez, se apoia em outras duas teses, ou ilusões, segundo ele. Sendo a segunda a crença tenaz, outrora razoável, de que

---

<sup>12</sup> A esse respeito ver também Marques (2018).

quanto mais excedente gerarmos, mais segura será a nossa existência e, por fim, a ilusão antropocêntrica.

A principal sugestão do autor (MARQUES, 2018) para reverter tal estado de coisas seria o combate direto ao ímpeto de crescimento insaciável do capitalismo através da adoção de metas de decrescimento. Valendo ressaltar, não se trata de crescer menos, mas sim de se traçar taxas concretas de involução quantitativa. Klein (2015) parece concordar com a tese de que capitalismo e respeito ao meio natural são irreconciliáveis, pois argumenta que simplesmente seus pressupostos (como discutido até aqui) não comportam um ataque sério à destruição do planeta. Ou seja, para a autora, assim como para Stengers (2015), é impossível se falar seriamente em sustentabilidade tendo como pano de fundo o capitalismo.

Todavia, é Ruth Harrison (2013), em sua obra seminal *Animal Machines*, que primeiramente denunciou o início da associação entre criação animal e negócio capitalista. A autora desnuda com riqueza de detalhes como a criação de animais para alimentação humana começava à época a se transformar em um *business*. Baseado em um mercado consumidor cada vez amplo, as fazendas de criação passaram a adotar preceitos de eficiência econômica capitalista visando lucros cada vez maiores (passadas décadas desde a publicação da obra, pode-se acrescentar outra variável que virou lugar comum no mundo dos negócios: a busca por taxas de crescimento, que não cessam de aumentar, ou, nas palavras de Marques (2018), “o tamanho ideal do capitalismo é, por definição, o infinito.” (p. 476)). Uma frase da autora muito citada pelos estudiosos do campo resume bem a ideia de como os animais passaram a ser tratados no âmbito do capitalismo: “For the factory farmer and the agri-industrial world behind him, cruelty is acknowledged only where profitability ceases.”<sup>13</sup> (p. 17). Estava inaugurada e era da crueldade animal em larga escala visando o lucro. Além disso, a autora também elabora em cima de outra dualidade típica do capitalismo: qualidade x quantidade, ao demonstrar que o volume da criação de animais provocava uma queda proporcional na sua qualidade enquanto alimento.

Singer (2010) reforça esse alerta argumentando que as fazendas de criação não são mais controladas por pessoas simples do interior, mas que passaram a ser geridas como grandes empresas através de métodos de linha de montagem, o que transformou a agricultura em agronegócio. À época da primeira edição da obra de Singer o mercado de ações ainda não era o que se tornou na atualidade. Isto para acrescentar que, hoje, o problema vai além do ponto de as fazendas de criação terem se tornado apenas negócios, mas sim por serem negócios e com ações cotadas em bolsa de valores. Tipicamente, tais organizações são cada vez mais

---

<sup>13</sup> O texto correspondente na tradução é: “Para o agricultor industrial e para o mundo agroindustrial que o apoia, a crueldade só é reconhecida quando o lucro deixa de existir”.

concentradas nas mãos de poucos grupos gigantescos (muitas vezes financeiros) que necessitam apresentar lucros cada vez maiores para que suas ações percam valor. Isso significa que quanto mais eficiência se busca, a mais crueldade os animais estão sujeitos. A opinião de Singer é que o caminho possível frente a esse estado de coisas seria uma redução no consumo de carne animal, pois assim esses negócios se tornariam menos lucrativos, o que traz implícita a consequência final de que, talvez, no futuro passassem a ser tão desinteressantes financeiramente que seriam abandonados pelos capitalistas.

Felipe (2008) tem uma passagem interessante que define e situa historicamente o agronegócio nacional à luz da escravidão:

“Se o interesse agrícola foi, nos séculos da escravização, o grande obstáculo à ascensão moral dos brasileiros, em cujas mãos estava o poder de abolir a escravidão, o agronegócio representa hoje, no Brasil, o mesmo entrave à consideração moral da dor e sofrimento dos animais produzidos em escala industrial, no sistema de confinamento completo, para abastecer o mercado de carne e laticínios.” (p. 115)

Apenas a título de ilustração, vale apresentar algumas informações sobre o “maior produtor de proteínas do mundo e a segunda maior empresa de alimentos do mundo” ([www.jbs.com.br](http://www.jbs.com.br) – referenciando Bloomberg), cujo foco é a criação e abate animal, a brasileira JBS. Essa organização, que na página de abertura de seu sítio eletrônico se gaba, “Alimentando o mundo com que há de melhor.” ([www.jbs.com.br](http://www.jbs.com.br)), de acordo com seu Relatório da Administração de 2022, faturou neste ano R\$ 375 BILHÕES e lucrou quase R\$ 16 BILHÕES. O mais interessante, para não dizer tragicômico, é se declarar uma empresa preocupada com a sustentabilidade “A JBS tem a missão de alimentar o mundo em equilíbrio com o planeta.” ([www.jbs.com.br](http://www.jbs.com.br)). Como é sabido, essa assertiva é nada mais do que pura dissimulação, já que a indústria de “proteína animal” é, de longe, uma das principais responsáveis pelo desequilíbrio ecológico mundial, de tão ineficiente energeticamente que é (ESHEL e MARTIN, 2006; ESHEL *et al.*, 2014; WELLESLEY *et al.*, 2015).

Entre as várias atividades lucrativas baseadas na exploração animal a JBS destaca “processamento de carnes bovina, suína, ovina e de frango, e também atua na produção de alimentos de conveniência e valor agregado. Além disso, comercializa produtos de couros, higiene e limpeza, colágeno, embalagens metálicas, biodiesel, entre outros” ([www.jbs.com.br](http://www.jbs.com.br)). O que viria a ser “valor agregado” permanece um mistério. Valor agregado às vidas ceifadas, talvez? Outra peculiaridade é provar ao acionista sua “eficiência” nos negócios através da diversificação, uma vez que até no ramo de couros passou a atuar, por exemplo.

Outro ponto que chama a atenção é a definição de Qualidade e Inovação da empresa: “Investimentos em pesquisa e tecnologia, aliados ao monitoramento das mudanças de perfis de

consumo, fazem da JBS uma empresa pioneira no desenvolvimento de alimentos inovadores.” ([www.jbs.com.br](http://www.jbs.com.br)). “Alimentos inovadores”?! Apenas se for com base na exploração das vidas animais. Querer que tanta inovação fosse aplicada na busca por alternativas à carne animal, seria puro devaneio. Afinal, o que importa são “as mudanças de perfis de consumo”, que não nos parecem estar dando sinais de migração para uma alimentação livre de carne animal.

Por fim, é interessante notar que, apesar de o pesquisador não ter varrido extensamente o sítio eletrônico da JBS, frise-se, chama a atenção que em nenhuma área se visualizou menção direta a criação e abate dos animais no ambiente das fazendas industriais. As menções são sempre com palavras ambíguas como “processamento”, “unidades de produção”, etc. Apenas na área do histórico da empresa pode-se visualizar referência à “planta de abate”. Ademais, é instrutivo que não se puderam localizar fotos das fazendas de criação. Como o ponto aqui foi o de simular livremente a navegação de um visitante leigo buscando informações sobre a empresa na internet, considera-se que o testemunho relatado acima é relevante nesse sentido.

A outra vertente mais visível de negócios baseada na exploração animal é da pesquisa científica. Segundo Felipe (2007b), cifras astronômicas giram ao redor da pesquisa com base em animais, especialmente nos Estados Unidos. Não somente de investimentos a incentivar esse tipo de pesquisa em si, mas também o faturamento de toda uma cadeia de negócios que se formou ao redor, como, por exemplo, fornecedores de equipamentos e criadores de animais. Segundo a autora, esses tipos de negócios atingiram um tamanho tão grande que os interesses econômicos envolvidos são enormes, o que dificulta sobremaneira que novas formas de pesquisa sejam levadas à frente. A título de exemplificação, Zak (1991) apresenta uma lista do que seriam tais frentes que não requerem a utilização de animais: micro-organismos; tecidos, órgãos e cultura celular; sistemas físicos e químicos que mimetizam funções biológicas; programas de computador e modelos matemáticos que simulam interações biológicas; banco de dados epidemiológicos; e estudos clínicos.

Tal poder financeiro certamente cria barreiras de desinformação para que o status quo da pesquisa animal seja seriamente questionado em termos éticos e epistemológicos. Francione (2010) lista alguns argumentos que facilmente desconstroem a arraigada ideia de que, acima de todo sofrimento animal, trata-se de um método eficaz de pesquisa e, portanto, indispensável para o bem estar humano. São eles (1) se toda a pesquisa até aqui foi baseada em animais, como saber que há relação causal das descobertas, uma vez que não se testou de outra forma? (2) alegar que animais são necessários para a saúde humana não é a mesma coisa que dizer que não há outras maneiras de resolver os problemas de saúde dos seres humanos, (3) há considerável evidência empírica que desafia a noção de experimentação animal como necessária aos

propósitos de saúde humana, na verdade há muitas evidências de que o uso de animais poder ser contra produtivo, por fim, (4) mesmo que se admitissem alguns tipos de pesquisa com animais, há de se concordar que muitos tipos de experimentos são simplesmente bizarros e macabros, e sem um objetivo definido.

Ainda segundo Francione (2010), pior seria o caso de testes realizados em animais visando o desenvolvimento de produtos químicos, cosméticos, etc. já que (1) não há consenso em como extrapolar os resultados desses tipos de testes para humanos, (2) os resultados não são fidedignos, uma vez que os níveis de toxicidade podem variar grandemente dependendo do método, e (3) já há inúmeras outras alternativas a esse tipo de testes em animais. Ou seja, tanto a pesquisa quanto os testes em animais parecem ter se tornado negócios tão grandes e influentes que simplesmente o desenvolvimento de possibilidades alternativas são bloqueadas.

Novamente, é válida a citação de um exemplo local como recurso de aproximação à realidade Brasileira. A Tabela 1 foi extraída do Portal Nacional de Contratações Públicas – PNCP, do Governo Federal (<https://www.gov.br/pncp/pt-br>), e apresenta a programação de compras de materiais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Ao contrário do exemplo anterior, em que pese o fato de no contexto desse trabalho considerar-se que o valor de uma vida não pode ser precificado, aqui as cifras não são o principal aspecto para o qual se pretende chamar a atenção. Até porque trata-se de uma programação pontual de apenas uma universidade, ou seja, os valores envolvidos nas compras recorrentes de animais para pesquisa por várias entidades são muitíssimo maiores.

O que mais causa espécie nesse exemplo é a descrição dos “Itens”, classificados como “Animais vivos, não criados para a alimentação.”. Tudo é chocante. Inclusive a frieza da condicional “não criados para a alimentação”, porque poderiam sê-lo (como já foi visto no caso dos criadouros), e porque certamente já desde o nascedouro são “preparados” para servirem de cobaias. Mas o pior são as descrições em si, como é cruel notar todas essas vidas especificadas nos mínimos detalhes, como se máquinas que pudessem ser montadas o fossem, para depois serem compradas e, então, destruídas, não sem antes muito sofrer, todavia. Como trata-se de uma entidade pública, é de se imaginar como ocorre a licitação para compra dessas vidas: será que um licitante pode ser desclassificado do certame se o seu “item” (o animal) não estiver dentro das especificações...? Propositamente foram deixadas algumas linhas adicionais para que se visualize com que tipo de insumos os animais são equiparados.

Tabela 1 – Programação de compras da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro onde constam animais vivos para fins de pesquisa e abate

Categoria do Item	Nome da Futura Contratação	Nome da Classificação Superior (Classe/Grupo)	Descrição do Item	Quantidade Estimada	Valor Unitário Estimado (R\$)	Valor Total Estimado (R\$)
Material	3028 - MATERIAL DE PROTEÇÃO E SEGURANÇA	VESTUÁRIO EXTERNO MASCULINO	MATERIAL CORPO: BRIM, MODELO: TOUCA ÁRABE, COR: CAQUI, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: FECHAMENTO FRONTAL EM VELCRO	10	13,91	139,10
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, FÊMEA, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: MEIO-SANGUE F1 DE LARGE WHITE X LANDRACE, IDADE: 5 A 6, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: MINIMO DE 7 PARES DE TETOS FUNCIONAIS, PESO: 90 A 100	17	1.696,80	28.845,60
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: AVE, APLICAÇÃO: PESQUISA, RAÇA: CAPIRA, IDADE: 1, LINHAGEM: REDBRO PLUMÉ, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: PINTO MACHO	300	5,78	1.734,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: OVINO, RAÇA: DORPER, IDADE: 12 A 15, LINHAGEM: MOCHOS, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: MACHO CASTRADO, VACINADO, PESO: 40	2	1.500,00	3.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: CAPRINO, MACHO, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: BOER, IDADE: 12 A 24, LINHAGEM: PO (PURO DE ORIGEM), CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: REGISTRADO	2	4.799,99	9.599,98
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: CAPRINO, FÊMEA, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: BOER, IDADE: 7 A 14, LINHAGEM: PO (PURO DE ORIGEM), CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: REGISTRADO	4	4.799,99	19.199,96
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, MACHO, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: PIETRAIN, IDADE: 6 A 7, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: 7 PARES DE TETOS E TESTÍCULOS SIMÉTRICOS E PROPORC, PESO: 120 A 140	1	7.300,00	7.300,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, FÊMEA, APLICAÇÃO: PESQUISA, RAÇA: LANDRACE, IDADE: 6 A 8, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: REGISTRADO, PESO: 90 A 120	5	2.000,00	10.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: AVE, APLICAÇÃO: PESQUISA, IDADE: 112 A 120, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: PINTINHA DE POSTURA, GRANJA	1.000	20,00	20.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, MACHO, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: LARGE WHITE, IDADE: 6 A 7, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: 7 PARES DE TETOS E TESTÍCULOS SIMÉTRICOS E PROPORC, PESO: 120 A 140	2	3.500,00	7.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, MACHO, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: DUROC, IDADE: 6 A 7, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: 7 PARES DE TETOS E TESTÍCULOS SIMÉTRICOS E PROPORC, PESO: 120 A 140	1	4.000,00	4.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, FÊMEA, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: PIETRAIN, IDADE: 5 A 6, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: MINIMO DE 7 PARES DE TETOS FUNCIONAIS, PESO: 90 A 100	2	2.496,80	4.993,60
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: AVE, APLICAÇÃO: PESQUISA, IDADE: 1, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: PINTO PARA CORTE	4.000	8,20	32.800,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: AVE, APLICAÇÃO: PESQUISA, RAÇA: COTURNIX JAPONICA, IDADE: 35, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: CODORNA FÊMEA	500	8,00	4.000,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: AVE, APLICAÇÃO: PESQUISA, RAÇA: CAPIRA, IDADE: 1, LINHAGEM: REDBRO PLUMÉ, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: PINTO MACHO	500	5,78	2.890,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: LEPORÍDEOS, APLICAÇÃO: PESQUISA, RAÇA: COELHO, IDADE: 4, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: MACHO, PESO: APROX. 4,5	5	80,00	400,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: GALINHA POEDEIRA, APLICAÇÃO: AVICULTURA, IDADE: 100, LINHAGEM: SEMIPESADA (BROWN), CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: ATESTADO DE VACINAÇÃO E EXAMES CONFORME CATALOGO T	100	43,67	4.367,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: GALINHA POEDEIRA, APLICAÇÃO: AVICULTURA, IDADE: 100, LINHAGEM: SEMIPESADA (BROWN), CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: ATESTADO DE VACINAÇÃO E EXAMES CONFORME CATALOGO T	1.000	43,67	43.670,00
Material	30.08 - ANIMAIS PARA PESQUISA E ABATE	ANIMAIS VIVOS, NÃO CRIADOS PARA ALIMENTAÇÃO	ESPÉCIE: SUÍNO, FÊMEA, APLICAÇÃO: REPRODUTOR, RAÇA: DUROC, IDADE: 5 A 6, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: MINIMO DE 7 PARES DE TETOS FUNCIONAIS, PESO: 90 A 100	2	2.399,00	4.798,00
Material	5233 - EQUIPAMENTOS PARA AUDIO, VIDEO E FOTO	PEÇAS E ACESSÓRIOS PARA COMPUTADORES	APLICAÇÃO: COMPUTADOR, CARACTERÍSTICAS ADICIONAIS: AUDIO 2.0 SÁDIA PARA FONE DE OUVIDO E CONTROLE DE, POTÊNCIA: POR CANAL 3, VOLTAGEM: 5 VDC	30	53,54	1.606,20
Material	30.04 - GÁS ENGARRAFADO	PRODUTOS QUÍMICOS	ASPECTO FÍSICO: LÍQUIDO, NOME: HÉLIO, MASSA MOLECULAR: 4,00, GRAU DE PUREZA: TEOR MÍN. 99% V/V, FÓRMULA QUÍMICA: HE, NÚMERO DE REFERÊNCIA QUÍMICA: CAS 7440-59-7	200	314,57	62.914,00
Material	30.21 - MATERIAL DE COPA E COZINHA	CUTELARIA E TALHERES	COMPRIMENTO: 35	4	7,53	30,12

Fonte: Portal Nacional de Contratações Públicas – PNCP

Por fim, o outro tipo de negócio mencionado anteriormente é do chamado entretenimento com base na exploração de animais. Regan (2006) traz uma completa e contundente radiografia desse setor, que seria composto por três segmentos, conforme o autor em “Transformando Animais em Roupas, Artistas e Competidores.” Não se almeja aqui entrar a fundo nesses três subsegmentos, bastando apenas citar os principais pontos abordados na referida obra para se ter uma ideia da magnitude e crueldade de cada tipo de negócio. No caso da indústria de pele animal, são também produzidas em larga escala mediante criação em confinamento e/ou abate de animais, principalmente a lã e o couro. Há ainda a questão conexa da captura mais ligada às peles exóticas, desde a tortura da captura com armadilhas, passando pela caça em regiões remotas e culminando com utilização de cães e gatos. Esse tipo de negócio, por ser ligado à indústria da moda, é de proporções financeiras gigantescas e extremamente lucrativo.

O outro subsegmento definido por Regan (2006) é o do uso de animais “artistas”, ou seja, em circos, parques, zoológicos e afins, nos quais o autor destaca a questão das dimensões da privação impostas aos animais. Tais como, limitações de espaço, perda da estrutura social e prejuízo ao comportamento normal. Há também o ponto do sofrimento deliberadamente imposto com vistas ao treinamento dos animais. Por fim, e talvez as mais vis e covardes das atividades de entretenimento, a caça, o rodeio, a corrida de cães, ou animais como “competidores”. Em relação à primeira, também uma indústria voltada aos endinheirados, chama a atenção a tentativa dos caçadores de transmutarem a atividade em um tipo de esporte, coisa que Regan afasta e desconstrói incisivamente. De fato, dizer que caçar animais confinados em um parque fechado destinado apenas para que pessoas ricas possam ir lá atirar neles e matá-los é um “esporte” soa absurdo para qualquer pessoa sensata. No que diz respeito ao rodeio, destacam-se os maus tratos e as consequências mortais desse tipo de atividade, feita muitas vezes em nome da “tradição”. Por fim, as corridas de cães onde é utilizada a raça Galgo, quando novamente aos animais é imposta uma rotina de sofrimento e confinamento, e isso para aqueles “competitivos”, porque aos que não o são o destino reservado é ainda pior. Enfim, isso tudo, roupas, exposições e (falsas) competições, existe porque há um mercado consumidor, muitas vezes ávido e propenso a pagar altas somas, por consumir esse tipo de crueldade. Nada mais capitalista.

A título de ilustração desse tipo de atividade, o sítio eletrônico Ambiente Brasil (<https://ambientes.ambientebrasil.com.br/>), publicou uma matéria sobre o tráfico de animais silvestres no Brasil que dá conta do volume de dinheiro movimentado por essa atividade criminal, a qual entre seus principais fins visa suprir o desejo das pessoas possuírem um animal

exótico, seja como *pet* ou para coleções particulares, ou seja, puro entretenimento. Mundialmente esse mercado gira ao redor de 10 a 20 BILHÕES de Dólares anualmente, e o Brasil participa com 15% disso, ou seja, cerca de US\$ 900 MILHÕES. Cerca de 70% dos animais capturados são para “consumo” interno e o restante é “exportado” para outros países. Os principais animais “de estimação” visados são: jiboia, tartaruga, arara-vermelha e tucano-toco. Já os animais para coleção são: arara-azul-de-lear, papagaio-de-cara-roxa, mico-leão-dourado e jaguatirica.

Ao unir os três tipos de negócios apresentados acima, criadouros, pesquisas, e testes e entretenimento, temos a exploração dos animais como recursos para o lucro, ou seja, como propriedade. Nesse sentido, Felipe (2007b), faz uma análise interessante com base na economia política de Karl Marx ao destacar que na concorrência entre interesses humanos e dos animais reside o fato de que os humanos estão em posição de vantagem e impõem àqueles em desvantagem (os animais) que cedam seus benefícios, o que seria justamente o processo de expropriação de mais-valia capitalista desenvolvido e denunciado por Marx. E postula que em relação aos animais ainda estaríamos com uma mentalidade do século XIX, ou seja, quando a classe capitalista explorava de maneira atroz o trabalhador assalariado. O manifesto XVIII Teses sobre o Marxismo e Libertação Animal parece coadunar com a autora, uma vez que define:

“A sociedade capitalista moderna reconhece os animais apenas como portadores materiais de valor e como um meio de produção do capital, como meio de trabalho e como sujeitos de trabalho fornecidos pela natureza gratuitamente, desde que nenhum trabalho humano seja usado para captá-los.” (p. 181)

O problema prático que se imporia, então, é como viabilizar que a ética animal seja incorporada no dia a dia de uma sociedade capitalista. Ou, de maneira mais ampla, como desafiar a hegemonia do capitalismo e seu ímpeto insaciável pelo crescimento infinito? (LOWY,2015). Segundo Streeck (2016) essa é uma tarefa árdua uma vez que um dos principais argumentos em seu favor é o singelo “there is no alternative” (ou “não há alternativa”), ou seja, não se pode abrir mão do sistema capitalista simplesmente por que não haveria nada melhor a ser colocado no lugar. Posição esta que parece encontrar respaldo na proposição de Fukuyama (1992) de que a história teria chegado ao fim. Ou, como coloca Stengers (2015): “Em geral, aqueles que nos dizem ‘Marx está ultrapassado’, com um sorrisinho obscuro de satisfação, evitam nos dizer por que o capitalismo, tal como nomeado por Marx, já não seria um problema. Eles subentendem apenas que ele é invencível.” (p. 45).

Como se pode perceber desde a publicação de Fukuyama (1992), o liberalismo e o livre mercado parecem estar longe de ter resumido a experiência humana no planeta, ao contrário, seu desenrolar desafia o ocidente, que se arroga “estar do lado certo da história” (SANDEL, 2020). Ao que Streeck (2016) argumenta que não é necessário se ter algo melhor para abandonar uma coisa que simplesmente não está funcionando, uma vez que interstícios dessa natureza são positivos para a evolução da sociedade. Polanyi (2012) nos lembra que uma vez a economia já esteve embebida na sociedade, e não contrário. Fica a esperança de que um dia esteja embebida na natureza.

Apesar de não constituir objetivo do presente trabalho e tampouco se pretenda tamanha ousadia de discutir ou propor uma alternativa de sistema econômico antiespecista em oposição ao capitalismo, mesmo assim, e a título de conclusão dessa seção, fica uma provocação para reflexões futuras baseada na opinião de Bobbio (1995), para quem à esquerda do espectro político “a igualdade é a regra e a desigualdade a exceção” (p. 23), disto segue que “para o indivíduo de direita, vale exatamente o contrário, ou seja, que a desigualdade é a regra” (p.23). O que coaduna com a interessante proposta sustentada no já referenciado manifesto XVIII Teses sobre o Marxismo e Libertação Animal, onde se lê:

“...a classe trabalhadora e os animais têm uma história em comum na qual ambos enfrentam as classes dominantes de formas antagônicas enquanto seres humilhados, oprimidos, sofredores e abandonados; a primeira como sujeitos, os segundos como objetos de libertação.” (p. 181)

O manifesto avança sugerindo que o Marxismo é uma via para a abolição da exploração animal argumentando que a teoria de Marx e Engels traz elementos que seriam antiespecistas por natureza. E conclama: “... qualquer um que aspire a criar um mundo sem exploração, dominação e sofrimento socialmente produzidos e objetivamente evitáveis deve também reconhecer o sofrimento dos animais e lutar pela sua abolição”. (p. 181).

### 3 ESPECISMO ENQUANTO IDEOLOGIA

De toda essa discussão emerge a hipótese de que o pensamento ocidental possa ser inerentemente especista, trazendo consigo a naturalização da posse dos animais. De fato, Singer (1998) em uma singela passagem parece corroborar essa proposição: “A crença na superioridade humana é uma crença deveras fundamental e está na base do nosso pensamento em muitas áreas sensíveis” (p. 3). Além disso, há uma ideia subliminar nesse trecho sobre a qual pretende-se desenvolver uma reflexão para marcar o ponto de quão entranhada está na sociedade a exploração animal, qual seja, a de que, talvez, o especismo possa ser uma ideologia.

Na verdade, a ideia não é original, uma vez que o próprio Singer (2010) sugeriu ser a exploração animal uma ideologia. Em *Libertação Animal* o autor alerta para a natureza “claramente ideológica” das nossas justificativas para o abuso dos animais. Segundo ele, apesar da visão de mundo dos seres humanos ser diferente do que já foi no passado, nada mudou em termos práticos nas atitudes em relação aos animais não humanos. Na sua opinião, apenas mediante o rompimento “radical” com mais de dois mil anos de pensamento ocidental poderia constituir uma base para a abolição da exploração animal. Todavia, o pensador não vai além na sua proposição e não se aprofunda nesse debate.

Partindo desse ponto, a presente análise pretende contribuir para o avanço dessa discussão e sugere como arcabouço a proposta de Chauí (2017) sobre o que é uma ideologia<sup>14</sup>, de maneira que se buscará identificar elementos de aproximação entre a tese da autora e a questão da opressão animal. Segundo a autora, é comum que se confunda ideologia com

---

<sup>14</sup> Uma outra lente sobre a ideologia que poderia ter sido utilizada de maneira tão aderente ao debate e proficua em termos de reflexões quanto à de Marilena Chauí são as propostas de Roland Barthes sobre Ideosfera (defendida na obra *O Neutro*) e sobre o Mito (defendida na obra *O Rumor da Língua*). Segundo Barthes (2003) a definição de Ideosfera é derivada de ideologia, mais especificamente do linguajar desta, ou seja, é um tipo de discurso. Enquanto ferramenta de dominação, várias ideosferas coexistem ao mesmo tempo, cada uma a defender interesses específicos em determinados momentos: “A ideosfera tende a constituir-se em doxa, ou seja, em ‘discurso’ (sistema particular de linguagem) que é vivenciado pelos usuários como um discurso universal, natural, que não precisa de explicação, cuja tipicidade não é percebida, em que tudo o que seja ‘exterior’ é relegado como margem, desvio: discurso-lei não percebido com lei” (p. 184). Esta citação é suficiente para que se perceba, por tudo que vem sendo debatido, como o discurso especista se enquadraria perfeitamente no conceito de ideosfera, no caso a defender os interesses dos humanos em detrimento dos animais. Além disso, o autor ressalta a conexão da ideosfera com formas de violência, o que mais uma vez é emblemático da postura humana em relação aos animais, dado que nada mais é de que violência em estado puro. Por fim, a ideosfera é “inextricavelmente ligada a uma fé -> fórmula das intolerâncias” (p. 188), e o que não é o especismo além de uma fé (intolerante) na superioridade humana? Já em Barthes (2012), o autor postula o conceito revisado de Mito Contemporâneo, que seria (1) uma representação coletiva, um reflexo, (2) tal reflexo é invertido: converte cultura em natureza, o histórico em “natural”, (3) é descontínuo: já não faz uso de narrativas constituídas, mas apenas em “discursos” e (4) se liga a uma semiologia. Aqui é evidente a aderência dessa definição à atual quadra histórica do mundo e do Brasil, onde o mito fascista graceja obedecendo rigorosamente a essas quatro características. Mais especificamente sobre o que nos interessa aqui, também é bastante clara a ligação com a inversão de valores em relação à natureza catapultada pelo mito da superioridade da espécie humana.

“conjunto sistemático e encadeado de ideias”, o que, na verdade, é a definição de ideário. Todavia, a ideologia seria um ideário histórico, social e político, que oculta a realidade, e esse ocultamento é uma forma de garantir e perpetuar a exploração, a desigualdade social e a dominação política. Em que pese o foco primordial da autora ser nas classes sociais, o paralelo com toda a fundamentação teórica acerca da questão da posse animal debatida até esse ponto é claro, uma vez que já se abordou tal qual as características da exploração e dominação animal; e quanto à desigualdade, já foi até aqui debatido o quanto os animais são desrespeitados por serem os “diferentes”, o que justificaria serem tratados como propriedade.

Ainda segundo Chauí (2017), para que uma ideologia seja produzida é necessário que pensadores não estejam conscientes da realidade social e histórica ao formular suas teorias. Quando isso ocorre, as teorias são desconectadas da história e não ajudam a compreender a realidade de onde surgiram, mas mesmo assim se acreditam verdadeiras para todos os tempos e lugares, ou seja, é nesse ponto que nasce a ideologia. Por exemplo, é sabido todo o embasamento teórico desenvolvido pelos Nazistas a justificar a superioridade da raça ariana. Naquele momento histórico da Alemanha esse arcabouço foi assumido acriticamente como verdadeiro não só por intelectuais, mas por boa parte da população. Hoje parece óbvio para qualquer pessoa que tudo aquilo não fazia sentido, porém naquele momento tal ideologia cumpriu o papel desejado pelo comando Nazista. Oxalá chegará o tempo onde a exploração animal será vista como sem propósito.

Para que se mantenha essa reflexão sempre próxima à questão animal, vale trazer à baila uma citação de Singer (2010):

“Eles (os filósofos) não questionaram as pressuposições sobre nossas relações com outras espécies. A maior parte daqueles que trataram dessa questão revelou concordância com os pressupostos definidos pela maioria dos seres humanos, e suas afirmações confirmaram os confortáveis hábitos especistas dos leitores.” (p. 344)

Ou seja, os filósofos, pensadores por excelência, de acordo com a hipótese aqui em debate, poderiam ter criado e, mais provavelmente, vêm perpetuando o especismo. No que tange à ética prática tomada mais amplamente, ela mesma poderia estar tão somente refletindo interesses de grupos dominantes, se assumida acriticamente (SINGER, 2022).

Uma última citação de Chauí (2017) é cara ao debate mais geral do presente trabalho, uma vez que faz uma conexão com o ponto já abordado acerca do uso de animais como meios para fins alheios tendo como base a dualidade matéria versus alma:

“Assim, a concepção mecânica da Natureza como causalidade eficiente necessária a ser dominada e transformada pela ciência e técnica e a concepção de liberdade da vontade, que atua na ética e na política, pressupõem-se a separação entre matéria

(corpos) e espírito (almas), separação que exprime a divisão social entre os corpos que trabalham e as almas que mandam, decidem, vigiam, punem e usam os frutos produzidos pelos corpos. Os trabalhadores ‘livres’ fazem parte da Natureza, enquanto os burgueses constituem a sociedade” (CHAUÍ, 2017, p. 20)

Substitua-se a palavra “trabalhadores” por “animais”, e nenhuma diferença de todo arcabouço especista filosófico, político e econômico discutido até aqui e que subsidia o uso dos animais como recursos será notada. Um aspecto da passagem que vale enfatizar diz respeito à intencionalidade da dominação do diferente, do indefeso, pelo mais forte. Além disso, é interessante observar que a autora atribui à classe dominante a determinação de que os trabalhadores não teriam alma (mesmo sendo seres humanos), fato que encontra respaldo na reflexão já realizada em outro lugar desse trabalho sobre ser a separação ontológica do homem em relação à natureza e aos animais a possibilidade primeira de todos os preconceitos subsequentes. Ou seja, mesmo que o “diferente” seja um ser humano, não é impossível que aos olhos dos dominadores possam não ter alma (ou pelo menos que assim eles se ocupem em propalar), como já foi abordado no paralelo com o racismo. Tudo isso convenientemente mantido sob o manto da ideologia. De fato, é muito difícil imaginar, por exemplo, que algum dos negócios multimilionários apresentados anteriormente, baseados na exploração animal, abrissem mão de seus “recursos” e passassem a admitir que os animais são merecedores da mesma consideração e portadores da mesma dignidade que os seres humanos...

Partindo do pressuposto, então, de que o preconceito em relação aos animais apresenta características típicas de uma ideologia, passar-se-á a uma breve exploração de possíveis elementos de conexão com as ideias em foco neste trabalho. Isso será feito tendo como base as três características apontadas por Chauí (2017) e evidenciadas mais acima, quais sejam, exploração, desigualdade e dominação, já que seriam estes os objetivos últimos da ocultação proporcionada pela ideologia.

No que diz respeito ao ponto da exploração, vale retornar brevemente ao debate sobre o liberalismo político, quando se pode constatar sua intimidade com o racismo. Losurdo (2006) propõe que a Revolução Americana fez com o que o racismo se tornasse uma ideologia “mais ou menos nítida e mais ou menos bruta, mas já difusa.”. Ao pegar carona na expansão mundial do liberalismo, essa ideologia racista fez “desaparecer a reflexão autocrítica e a consciência do limite que haviam caracterizado as vozes mais altas da cultura europeia e ocidental” (p. 366). Ou seja, já estaria presente nesse momento histórico a semente do elemento racista da ideologia especista.

Ainda no que tange ao viés da exploração, Francione (2012) parece comungar da mesma ideia até aqui desenvolvida quando defende que o status de propriedade dos animais:

“Rather, the property status of animals is hidden in the background, and even those who are aware of that status and who accept its legitimacy rarely justify their exploitation explicitly or exclusively in the property status of animals... The **property paradigm** gets played out in the context of **institutional structures** that protect the preordained outcome of the balancing process while still maintaining that animal welfare is an important part of the calculus.”<sup>15</sup> (grifos nossos) (p. 165)

Essa passagem é muito interessante não somente por corroborar o ponto aqui discutido, mas também por trazer elementos práticos de como se operaria essa ideologia da opressão e exploração ao sugerir um “paradigma de propriedade” que estaria entranhado nas estruturas institucionais. Tal paradigma não somente apaga a realidade por trás da exploração como busca manter as aparências de respeito para com o bem estar animal. De maneira que a tese mais abrangente do autor é a de que os instrumentos normativos que visam proteger o bem estar animal, na verdade acabam por obscurecer a verdadeira discussão moral a respeito do tema, uma vez que implicitamente consideram a noção de propriedade acima do tratamento humanitário que dizem dever aos animais.

A subsidiar tal exploração parece estar o direito à dominação gerado por uma pretensa superioridade da raça humana. Felipe (2007b), ao criticar a posição de pensadores conservadores em relação à abolição animal, sugere a existência de uma “tradição antropocêntrico-especista”:

“Com esse termo sintetizo a tese central tão cara aos conservadores na ética: a de que o ser humano, por sua condição biológica especial, na qual nascem a razão e a linguagem, deve ser o fim (Aristóteles) para o qual tudo o mais existe e, pois, todos os demais seres, quaisquer que sejam seus interesses, necessidades, beleza, genialidade e habilidades, devem ser discriminados quando tais interesses concorrem contra os de quaisquer seres humanos. Tal posição ética caracteriza-se por ser antropocêntrico-especista, quer dizer, a espécie humana é referência absoluta. Daí o direito humano de dominar tiranicamente todas as demais formas de vida.” (p. 31)

A presente seção se iniciou com a citação de uma passagem dando conta da disseminada ideia da superioridade da raça humana e aqui esse ponto aparece novamente, todavia, mais diretamente ligado ao que a autora chamou de “tradição”, e que atribuiu a uma posição deliberada de pensadores conservadores. Porém, de acordo com a reflexão aqui sugerida, é factível incorporar tal tradição ao conceito mais amplo de uma ideologia especista, o que quer dizer que essa forma de pensar não seria privilégio de uns poucos, mas sim de boa parte da sociedade, mesmo que operando subliminarmente.

---

<sup>15</sup> O texto correspondente na tradução é: “Em vez disso, o estatuto de propriedade dos animais está escondido em segundo plano, e mesmo aqueles que estão conscientes desse estatuto e que aceitam a sua legitimidade raramente justificam a sua exploração explícita ou exclusivamente com base no estatuto de propriedade dos animais... O paradigma da propriedade é jogado no contexto de estruturas institucionais que protegem o resultado preestabelecido do processo de equilíbrio, mantendo ao mesmo tempo que o bem-estar dos animais é uma parte importante do cálculo”.

Marques (2018) suscita um debate interessante acerca do conceito de antropocentrismo quando alerta para o fato de que a forma como o homem vê a natureza de uma maneira geral é antropocêntrica e não poderia ser de outra forma, pois é a sua visão, no sentido de ser única à espécie humana. Ou seja, o ponto de vista a partir do qual o homem vê o mundo não poderia ser outro, senão antropocêntrico. Isso quer dizer que estamos enclausurados dentro do princípio lógico da identidade ao enxergar o mundo, porém esse antropocentrismo não deveria designar o conteúdo dessa identidade. E sustenta: “O antropocentrismo não se resume, portanto, ao princípio de identidade, pois identidade e presunção de superioridade não são sinônimas”. Trata-se de uma colocação interessante, pois contrapõe epistemologia à ontologia. Ou seja, perceber o mundo como seres humanos que somos, nada mais natural, todavia, daí a se creditar superioridade em relação ao mundo, é outra questão.

Schöpke (2017) ajuda a elucidar a possível motivação desse tipo de postura ao enfatizar a crônica condição de insatisfação metafísica do homem, que vive em guerra não só contra a natureza, mas contra si próprio. E no desespero de uma luta contra a vida como um todo se arma de todas as formas. Ademais, o homem invejaria a felicidade animal, pois que em paz com vida, e sua revanche viria na incorporação ao arsenal dessa guerra contra tudo da noção de diferença em relação à natureza a justificar sua dominação (por uma raça superior).

Por fim, cabe sugerir que essa noção de superioridade por vezes é articulada de forma deliberada (articulada no sentido de formalmente proposta, o que não quer dizer que a ideologia especista seja explicitada. Muito pelo contrário, uma vez que chegam a ser notáveis alguns esforços retóricos que tentam justificar o injustificável, tentando se evadir do pano de fundo especista do argumento). Um exemplo é o raciocínio desenvolvido por McCloskey (1975). Nesse artigo o objetivo do autor é refletir sobre o direito à vida e a certa altura passa a usar à vida animal como contraponto à humana. Mesmo admitindo a capacidade de senciência dos animais, defende que eles não têm direito à vida com base no argumento de que aqueles que os defendem estariam antropomorfizando os animais, atribuindo a eles características humanas como consciência, reflexão, identidade, etc. Sendo assim, apesar de admitir que infligir sofrimento aos animais não é correto, acaba por concluir que eles não têm direito à vida.

“It is the heart of my contention that those who attribute rights to animals without anthropomorphizing them are misusing, misapplying, or revising the concept of a right. That is why I am concerned to suggest that animals which lack the relevant human excellences noted here cannot be possessors of rights, and hence, the right to life. To look now at the case for ascribing the right to life to rational, autonomous beings.”<sup>16</sup> (p. 416)

---

<sup>16</sup> O texto correspondente na tradução é: “É o cerne da minha argumentação que aqueles que atribuem direitos aos animais sem os antropomorfizar estão a usar mal, a aplicar mal ou a rever o conceito de direito. É por isso

Ou seja, a impressão (deveras tautológica) que fica é de que é construída toda uma retórica ao redor do conceito de direitos, a justificar que seriam atribuíveis apenas aos humanos, tão somente para se concluir que os animais não têm direito à vida. O que causa certa consternação porque “direito à vida” poderia ser substituído apenas por “vida”, e concluir que a vida não merece respeito é algo, no mínimo, controverso.

A partir desse ponto a indignação propulsora das reflexões precedentes, qual seja, a da posse de outros seres vivos dará lugar a uma discussão mais ampla. Isso se dá porque, partindo desse recorte, o desenvolvimento das ideias acabou por suscitar uma necessária ampliação do horizonte de reflexão, uma vez que remeteu à questão estruturante do especismo que, por sua vez, suscita um debate acerca dos padrões ético humanos de forma mais ampla. Sem abandonar a busca por respostas sobre a motivação para a posse dos animais, ao final do estudo o tema será revisitado à luz do que se segue.

---

que me preocupo em sugerir que os animais que não possuem as excelências humanas relevantes aqui referidas não podem ser detentores de direitos e, conseqüentemente, do direito à vida. Vejamos agora o caso da atribuição do direito à vida a seres racionais e autônomos”.

#### 4 PROBLEMATIZAÇÃO DA ÉTICA BASEADA NA RAZÃO

“A verdadeira racionalidade está aberta e dialoga com o real que lhe resiste. Ela opera uma ligação incessante entre a lógica e o empírico; ela é o fruto de um debate argumentado de ideias, e não a propriedade de um sistema de ideias. A razão que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade, a vida, é irracional. É preciso levar em conta o mito, o afeto, o amor, a mágoa, que devem ser considerados racionalmente. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo, do mecanismo; sabe que o espírito humano não poderia ser onisciente, que a realidade comporta o **mistério**.” (grifo nosso) (MORIN & KERN, 1995; p. 157)

A citação acima foi escolhida para iniciar este capítulo pela provocação que faz em relação ao entendimento comum sobre o que viria a ser a racionalidade, indo na direção de uma tal faculdade mais inclusiva, tanto em sentido técnico, ao abraçar outras dimensões que não apenas a inteligência e a lógica, quanto no sentido sistêmico, ao considerar uma abordagem muito mais ampla do seu campo de aplicação, englobando, de fato, o todo da vida. É imperioso destacar que a concordância com ela é integral.

Dito isso, da seção anterior poder-se-ia concluir que, em que pese a imensa barreira erigida na sociedade pela exploração animal como ideologia, pensadores como Singer e Francione, entre outros, trariam algum alento à causa abolicionista na medida em que seriam a ponta de lança de uma mudança desse *status quo*, já que não apenas denunciam e combatem os abusos contra os animais, mas porque estariam cientes das dificuldades relativas ao especismo estar impregnado subliminarmente na sociedade, e, sendo assim, seriam capazes de alguma forma reverter isso. Mas será mesmo?

Uma análise mais atenta da reflexão entabulada na seção anterior, bem como das ideias desses pensadores já detalhadas anteriormente, permite que se especule em outra direção, qual seja, a de que a ética defendida por Singer, Regan e Francione, talvez, não desse conta de tamanho desafio, isto porque todos os três têm a razão como condição básica para a conduta ética. Com efeito, Freeman e Mensch (1991) afirmam que Peter Singer e Tom Regan usam como referências para seus argumentos estruturas analíticas ocidentais, a saber, o utilitarismo de Bentham e a deontologia Kantiana, e sugere que dessa forma é inócuo o esforço para reverter um problema que está no cerne da percepção da sociedade. No contexto do presente trabalho, por liberalidade, insere-se nesse grupo Gary Francione, uma vez que também usa de abordagem deontológica.

Baird e Rosenbaum (1991) apresentam um panorama adicional desse argumento:

“Philosophers have thought their moral and metaphysical views are rooted in reason itself and thus have thought that their best intellectual efforts floated ethereally above cultural norms and practices... Thus, Peter Singer and Tom Regan tend to be impatient

with theological rationale, while they tend to be more patient with the philosophical tradition represented by Aristotle, Descartes, and Kant...”<sup>17</sup> (p. 13)

Por exemplo, Singer (1998), ao dissertar sobre a autobiografia de Benjamin Franklin, cita que este teria observado que uma das vantagens de ser racional é que se pode encontrar uma razão para tudo que se quer fazer. E segue dissecando o argumento em que muitas pessoas se apoiam de que se os animais matam outros animais para se alimentar, não haveria nada de errado em os seres humanos fazerem o mesmo. Todavia, o autor contrapõe que os animais, por não possuírem razão, não podem ser responsáveis pelo que fazem. Ao passo que julga estranho que os humanos venham buscar orientação moral nos animais, a quem normalmente atribuem um comportamento “selvagem”, sempre que lhes convém. Com efeito, Felipe (2001, 2004) chama a atenção para a incoerência entre as ideias, convicções, decisões e ações do agente moral contemporâneo<sup>18</sup> (FELIPE, 2007a).

De toda forma, isto não quer dizer que a razão seja totalmente descartável quando o tema é a ética. Nesse sentido, vale retornar aos autores cuja citação abriu essa seção (MORIN & KERN, 1995), pois advogam em prol de uma renovada definição de racionalidade, para além da vigente hoje no mundo ocidental, nas seguintes bases, as quais nos parecem apontar para uma luz no fim do túnel:

“Tornar-se consciente disso nos convida a romper com a ilusão propriamente ocidental, de crer-se proprietário da racionalidade, e com o hábito de julgar toda cultura pela medida de suas performances tecnológicas. Em toda sociedade, mesmo arcaica, juntamente com mitos, magia e religião, há presença de racionalidade... Em nossas sociedades modernas, há também presença de mitos, de magia, de religião, inclusive um mito providencial que se camufla sob o nome de razão, e inclusive uma religião do progresso. A plena racionalização rompe com a razão providencialista e com a ideia racionalizadora do progresso garantido”. (p. 158)

#### **4.1 Incapacidade metafísica e epistemológica humana para compreensão dos animais**

Assumindo a proposição de que, tendo o especismo características de uma ideologia, não seria com base tão somente na razão que uma ética inclusiva poderia ser erigida, e somando

---

<sup>17</sup> O texto correspondente na tradução é: “Os filósofos pensaram que os seus pontos de vista morais e metafísicos estavam enraizados na própria razão e, por isso, pensaram que os seus melhores esforços intelectuais flutuavam etereamente acima das normas e práticas culturais... Assim, Peter Singer e Tom Regan tendem a ser impacientes com a racionalidade teológica, enquanto tendem a ser mais pacientes com a tradição filosófica representada por Aristóteles, Descartes e Kant...”.

<sup>18</sup> Segundo Felipe (2007a), a agência moral se baseia na razão e o agente moral tem os mesmos deveres em relação a todos os pacientes morais sencientes, incluindo direitos positivos e negativos. A paciência moral, por sua vez, é caracterizada pela vulnerabilidade, no sentido de que o paciente moral é aquele sujeito às ações do agente moral e sofredor das suas consequências.

a isso o exemplo imediatamente acima sobre a incoerência do comportamento humano quando o tema são os animais, sugere-se que lhes seja facultado o benefício da seguinte dúvida: seria possível que o ser humano de alguma forma simplesmente não consiga apreender o mundo (ou a vida) animal? Apesar de não ser justificativa, corrobora essa possibilidade todas as incoerências do dia-a-dia no que diz respeito ao trato dos animais. Por exemplo, crianças sendo educadas com livros onde vaquinhas e porquinhos são apresentados como nossos amigos, porém quando chegam em casa esses mesmos “amigos” estão nos seus pratos; ou os anúncios de frigoríficos na televisão que mostram felizes vacas e perus, que só podem estar tão felizes por viverem uma vida de luxo e conforto nas fazendas industriais, nada mais longe disso; ou alegres anúncios de parques temáticos, nos quais os golfinhos, baleias e focas lá enclausurados certamente escolheram de bom grado trocar a imensidão do mar por um aquário diminuto por livre espontânea vontade! Vale notar que estes são exemplos factuais não instruídos sobre o tema, por óbvio, e por isso mesmo se pretende em seguida qualificar e aprofundar a discussão sobre a capacidade de compreensão humana do mundo animal.

Um primeiro ponto a ser explorado diz respeito à capacidade de autoconsciência dos humanos em relação a dos animais. Singer (1998) se dedica a desmontar o argumento de que essa faculdade seria um diferencial a pesar a favor dos interesses humanos em desfavorecimento aos dos animais. Mais especificamente o filósofo argumenta contra a assunção de que autoconsciência gere a capacidade de pensamentos conceituais, normalmente associados à linguagem, rebatendo essa tese citando que muitos animais são capazes de comportamentos “extraordinariamente difíceis”, quando não “categoricamente impossíveis”, de serem explicados sem que se assuma que estão pensando conceitualmente. Ou seja, nesse ponto, sem entrar na discussão específica sobre linguagem, Singer está a defender que autoconsciência não deve implicar necessariamente pensamentos conceituais que justifiquem a diferenciação entre homens e animais. Se animais possuem consciência de si ou não, será alvo de reflexão em outra parte desse trabalho. Importante para a presente discussão é perceber que um ser (o humano), que, supostamente, é consciente de si e do mundo ao redor, crê ser o único capaz de ter essa faculdade.

Talvez uma possível explicação para esse fenômeno possa vir do cientista Richard Dawkins. Em sua obra *O Capelão do Diabo*, ele reflete sobre o tema do especismo à luz da ciência natural e afirma que “muitas pessoas consideram simplesmente evidente, *indiscutível*, que os humanos têm direito a um tratamento especial.” (p. 44), e sustentar que isso é devido ao (baixo) valor atribuído à vida dos animais em comparação ao valor “infinito e incalculável” atribuído à vida humana é uma incoerência lógica, que o autor chama de “mente descontínua”

(no caso, a humana). A incoerência representada pelo adjetivo “descontínuo” se relaciona ao fato de os humanos terem se apartado completamente da continuidade que caracteriza a vida natural: “‘Humano’, para a mente descontínua, é um conceito absoluto. Não pode haver meio-termo. E disso decorrem muitos danos” (p. 47). Assumindo, por ora, uma equivalência entre mente e consciência como interpretação do que quis dizer o pensador, e à luz da discussão acima sobre consciência de si, fica a pergunta sobre o nível de qualidade dessa faculdade dos seres humanos, que se fechou em si mesma.

Não parece ser sem pesar que Dawkins (2005) faz a constatação acima, pois, como cientista crente da seleção natural, admite que ela é “... a única força conhecida capaz de produzir a ilusão de finalidade que tanto impressiona a todos aqueles que observam a natureza.” (p. 28). Todavia, alega que como ser humano não concorda que o darwinismo deva dirigir os assuntos humanos, pois ele até pode ter relegado aos seres humanos um cérebro avolumado ao ponto de se tornar capaz de compreender a própria origem, de deplorar essa origem e de lutar contra isso (nada mais multifacetado e conflituoso, até), mas não deveria ser uma desculpa para o domínio do ser humano sobre as outras espécies, já que por conta da própria evolução essa espécie em específico foi brindada com a capacidade de entender e interferir no processo evolucionário.

Tal capacidade existe, segundo Dawkins (2005), porque apenas a espécie humana teria o dote natural do discernimento (“produto da realidade virtual simulada que chamamos de imaginação humana”), capacidade que, se compreendida de maneira adequada poderia fazer com que planejássemos o contrário da destruição (o que traz implícita a ideia de que energia imaginativa do ser humano é de natureza destrutiva e/ou dominadora). Em outras palavras, a seleção natural de maneira aleatória nos legou uma capacidade específica que não necessariamente, devido a sua própria característica projetiva, precisaria ser a fonte de dominação da espécie humana sobre as demais. Esse ponto é importante no contexto do presente trabalho, pois essa definição de “discernimento” enquanto imaginação será elaborada mais à frente, quando da análise da filosofia de David Hume. Além disso, é notável que Dawkins não a correlacione com inteligência ou razão, mas sim com imaginação.

Felipe (2007b) parece corroborar essa percepção de superioridade autoatribuída ao postular que:

“Não é por que outras mentes são de um tipo no qual não gostaríamos de ver a nossa própria mente se transformar, em outras palavras, por que são de um tipo que não apreciamos, que tais mentes são de menor valor ou têm um valor menor para aqueles que as possuem.” (p. 168)

E a autora é rápida ao rebater essa pretensa superioridade argumentando que considerar deficiente a mente de um animal tomando como base padrões de sobrevivência biológica dos humanos, mas irrelevantes para a sobrevivência de outras formas de vida, não faz sentido biológico nem ético. E vai além, pois rebate o que os humanos julgariam ser “atrofias” da mente animal. Segundo a autora (FELIPE, 2007b), atrofias são “impedimentos irreversíveis da função de um órgão.” Para ela, “a mente dos animais não é atrofiada nem deficiente, apenas diferente da nossa”, aparecendo de modo único em cada espécie. Além disso, se considerarmos deficiente de maneira geral um sujeito no qual falta uma habilidade específica em vez de considerá-lo inábil apenas naquele quesito, não se percebe as habilidades “extraordinárias que sua mente desenvolve para compensá-lo daquela restrição.” Por fim, a faculdade da sensibilidade se insere nesse contexto, já que “o que aparece como deficiente pode ser apenas um aspecto particular da sensibilidade, mas isso a torna apenas singular.” De maneira que não se pode inferir com base na “nossa própria existência” que uma configuração sensível que nos é alheia não satisfaria, ou teria pouca validade moral.

Essa discussão, ao jogar luz na questão de que o ser humano entende sua mente como superior à dos animais, é cara ao presente trabalho, pois no que segue reflexões serão feitas acerca das capacidades cognitivas e emocionais dos animais vis a vis a sua inclusão na comunidade moral. Além disso, no que diz respeito à reflexão proposta para a presente seção, pode-se concluir que se torna muito difícil compreender o outro (no caso os animais), pois, se existe *a priori* toda uma presunção de superioridade intelectual e sensível em relação ao outro, no mínimo será com desdém que qualquer esforço nesse sentido possa ser empreendido.

Acima foi debatido que não faz sentido o ser humano julgar sua mente superior à dos outros animais, mas, mesmo se fosse assumido um interesse genuíno, e quanto à capacidade do ser humano entender os outros animais? Seria possível, de qualquer forma? Pergunta para a qual Midgley (1998) daria a seguinte resposta:

“Even where we know most clearly that another person is alarmed, or has seen the river, we can never share their experience. The barrier to sharing it is already a complete one with human beings, so it cannot be made any more complete by adding the species-barrier to it... The barrier does not fall between us and the dog. It falls between you and me.”<sup>19</sup> (p. 130)

Com essas palavras a autora enfatiza que a experiência individual já é única mesmo dentro da espécie humana, ou seja, o famoso dito popular de se colocar no lugar do outro, nem

---

<sup>19</sup> O texto correspondente na tradução é: “Mesmo quando sabemos claramente que outra pessoa está alarmada, ou que viu o rio, nunca podemos partilhar a sua experiência. A barreira para a partilhar já é completa entre os seres humanos, pelo que não pode ser tornada mais completa se lhe acrescentarmos a barreira da espécie... A barreira não se coloca entre nós e o cão. Cai entre eu e você”.

entre nós funciona, quem dirá compreender exatamente o que se passa na vida de um animal de outra espécie. Conforme a autora, é comum o pensamento de que é mais fácil se colocar no lugar de outro ser humano do que de um animal, todavia isso é irrelevante já que uma impossibilidade não piora a outra: ambas continuam sendo impossíveis do mesmo jeito.

Desafiando essa constatação, se parássemos por um instante para tentar pensar em como outras espécies experienciam a vida, mesmo assim, conforme Zak (1991), seria no mínimo complicado, uma vez que a vida dos vários tipos de animais se diferencia de forma radical por conta de sua constituição física e ambientes diferentes. De maneira que vidas não deveriam ser avaliadas, já que a vida de um ser deve ser considerada não somente como única, mas também entendida como a única vida pertencente aquele determinado ser. Para além da questão de se devemos ou não, se tencionamos ou não, entender a vida de um animal, Freeman e Mensch (1991) argumentam que, mesmo se quiséssemos, nem seríamos capazes:

“How do we know the Other? To deprive the claim that our instrumental rationality is the sole path to knowledge serves to underscore the variousness of perception itself: variety in the world is not just variety of ‘things out there’ but variety of perceptual experience, of consciousness itself.”<sup>20</sup> (p. 172)

Com efeito, segundo Nagel (2013), tal dificuldade gerada por uma possível multiplicidade de consciências se daria por conta do “caráter subjetivo da experiência”: um organismo tem estados mentais conscientes se somente se existe algo que é como ser esse organismo. Sem a capacidade de saber o que seja o caráter subjetivo da experiência de um determinado ser, é impossível experienciar o ponto de vista singular daquele ser. Ao ponto de “Os fatos a respeito do que é ser como um X são muito peculiares, tão peculiares que algumas pessoas podem se sentir inclinadas a duvidar da sua realidade ou da importância das asserções sobre eles.” (p. 248). Então, ao tentar imaginar como seria a vida de um determinado animal, isso apenas diria como é para o ser humano comportar-se como aquele animal, mas nada diria sobre o que é para aquele animal ser ele mesmo. Essa barreira é intransponível simplesmente por nos faltar recursos mentais para tal empreitada. E o fato de não termos instrumentos linguísticos para acomodar tais descrições, não deve nos impedir de reconhecer que outras espécies podem ter experiências idênticas às dos humanos. Por fim, segundo o autor, não é tanto o problema epistemológico de que nós não possamos conhecer como é ser um outro animal,

---

<sup>20</sup> O texto correspondente na tradução é: “Como é que conhecemos o Outro? Privilegiar a afirmação de que a nossa racionalidade instrumental é o único caminho para o conhecimento serve para sublinhar a variedade da própria percepção: a variedade no mundo não é apenas a variedade das “coisas lá fora”, mas a variedade da experiência perceptiva, da própria consciência”.

mas sim que não é possível conceber de como é ser aquele animal, já que é impossível adotar o seu ponto de vista.

Francione (2010) também reconhece a limitação da mente humana para saber o que se passa na dos animais e usa como exemplo um caso extremo que é caro à sua argumentação, o da hipotética situação de vida e morte entre um humano e um animal (no caso, um cão). O autor assume que não seria anormal alguém escolher salvar um humano em detrimento de um animal, pois imagina que se identifica (no sentido de saber) com o que a angústia da morte é para um igual. Porém, ele reconhece de pronto que isso se dá tão somente pela nossa incapacidade de identificação com os sentimentos do animal, de maneira que, ao fim e ao cabo, a escolha favorece o humano apenas porque cremos dessa forma (sem ter como saber), o que não quer dizer que a vida do animal valha menos do que a do humano.

Mas será mesmo que não teríamos a capacidade epistemológica, como argumentado por Nagel (2013) para, no mínimo, conhecer como é ser um animal? Em outras palavras, seria a ciência desenvolvida pelo ser humano incapaz de tal empreitada? Como filosofia da ciência não é o tema do presente trabalho, algumas breves reflexões precipitadas por essas questões serão realizadas, sem muito se aprofundar, com o fito apenas de prover insights adicionais à presente discussão. Aqui novamente vale recorrer a Dawkins (2005), pois, como cientista que é, ele faz uma defesa da ciência, porém sem se abster de reflexões alinhadas como as que sugere a presente discussão. Senão vejamos:

“De que maneira deveriam os cientistas responder à alegação de que a nossa ‘fê’ na lógica e na verdade científica não é nada além disso – fê – e não conta com nenhum ‘privilégio’ (palavra da moda favorita) em relação a outras verdades alternativas? O mínimo que se pode responder é que a ciência produz resultados.” (DAWKINS, 2005, p. 35)

Em que pese a defesa clara da ciência, a passagem acima sugere que questionar a ciência não é nenhuma excrescência intelectual, como ficará mais claro logo abaixo. Na verdade, como mencionado, o cientista segue seu raciocínio desafiando dois aspectos controversos da ciência que normalmente não são discutidos, muitas vezes nem notados. O primeiro deles é a crença de que nossas percepções sensoriais nos revelariam a verdade do mundo. A que o autor contesta argumentando que são nada mais do que hipóteses não refutadas sobre o mundo, e suscetíveis de mudança. E conclui afirmando que a fê indiscriminada em nossos sentidos não é um guia infalível em direção à verdade. Já o segundo desafio é lançado justamente em relação ao conceito científico de verdade, uma vez que a ciência ela própria “não é nem de longe um sinônimo de senso comum” (p. 41). Os próprios avanços da física já teriam ensinado que os

olhos e mente humanos da maneira como se desenvolveram não podem dar conta de inúmeros fenômenos, que ainda existem.

Face a esses pontos levantados por Dawkins, vale resgatar uma passagem emblemática de Luiz Henrique Lopes dos Santos no ensaio introdutório sobre o Tratado Lógico-Filosófico de Ludwig Wittgenstein: “Não há razão lógica que possamos alegar como base para nossa crença de que o Sol se levantará amanhã; de fato, não sabemos se ele realmente se levantará. Agimos como se soubéssemos porque não temos coisa melhor para fazer.” (SANTOS, 2020, p. 93)

Ainda sobre se a ciência é capaz de revelar a verdade do mundo natural, Francione (2012) argumenta que há um crescente reconhecimento de que a ciência, como um conjunto de conhecimentos, não deveria ser entendida como representando a “verdade” em um sentido abstrato, ou de que seria epistemologicamente superior a qualquer outro tipo de conhecimento. Segundo o filósofo, existem três razões que buscam justificar a ciência como “verdade”. A primeira delas seria que a ciência meramente descreveria o mundo físico baseando-se em observações empíricas. A segunda que o conhecimento científico seria testável. E a terceira que o conhecimento científico seria o resultado de imperativos institucionais visando aportar neutralidade entre os cientistas. O autor rebate a essas três reivindicações com base em que a ciência cada vez mais é vista como uma empresa política que se afasta da objetividade. Felipe (2007b) corrobora com esse argumento ao afirmar que até pouco tempo a ciência era defendida com base na sua objetividade e neutralidade na investigação da natureza, porém, hoje, se sabe que a teoria escolhida pelo cientista para amparar suas hipóteses tendem a definir de antemão o que será “descoberto” no final da pesquisa.

De um ponto de vista histórico, os benefícios da atividade científica também parecem estar longe da unanimidade. Rousseau, em seu Discurso Sobre as Ciências e as Artes, já alegava que: “Se nossas ciências são vãs no objetivo que propõem a si mesmas, elas são ainda mais perigosas pelos efeitos que produzem. Nascidas no ócio, elas, por sua vez, o alimentam; e a perda irreparável do tempo é o primeiro prejuízo que necessariamente causam à sociedade.” (p. 54). O pensador ainda vai além ao afirmar que as ciências são nocivas às qualidades morais, pois “é desde os nossos primeiros anos que uma educação insensata ornamenta nosso espírito e corrompe nosso juízo” (p. 62). Em que pese a incisão das colocações de Rousseau, é interessante notar que sua preocupação reside no fato de que a crença estrita na atividade científica traz como consequência um abandono, ou prejuízo, das capacidades emocionais, ou artísticas, das pessoas. Se considerada a crueldade e frieza de muitas pesquisas e testes realizados com animais, seria impossível não concordar com isso.

Ainda sobre possíveis efeitos deletérios da atividade científica vis a vis a razão Morin & Kern (1995) são ainda mais enfáticos ao afirmarem:

“A ciência não é apenas elucidadora, é também cega sobre seu próprio dever e contém em seus frutos, como a árvore bíblica do conhecimento, ao mesmo tempo o bem e o mal... A palavra razão significa não somente a racionalidade crítica, mas também o delírio lógico da racionalização, cego aos seres concretos e à complexidade do real.” (p. 91)

Ainda nessa toada, Freeman & Mensch (1991) também são incisivos em suas críticas à ciência tendo como argumento que a justificativa para seu “instrumentalismo arrogante” é baseado na tradição ocidental, particularmente na visão Baconiana, que por sua vez se inspirou no mecanicismo cartesiano, da natureza como uma força para ser dominada e controlada: “Often using imagery depicting man as the aggressive scientific inquirer and nature as a woman to be subdued and exploited...”<sup>21</sup> (p. 167). O resultado dessa forma de ver o mundo seria que o conhecimento da natureza só poderia ser construído através da sua segregação e manipulação em ambiente laboratorial controlado. Essa colocação corrobora uma das teses aqui levantadas, a saber, de que o preconceito para com outras espécies operaria como uma ideologia. E mais, que a atividade científica não estaria imune a ele, muito pelo contrário, poderia ser até um impulsionador na medida que ajudaria a transmitir essa ideia de superioridade e descontinuidade do homem em relação ao todo natural.

Novamente, cabe ressaltar que o objetivo dessa breve reflexão, não foi o de debater em profundidade sobre a ciência, muito menos o de criticá-la. Todavia, já foi explorado em outra parte desse trabalho o efeito negativo da aceitação de ideias de forma acrítica. Então, o que mais interessa à presente investigação é pontuar que verdades científicas não são imunes a críticas no que diz respeito ao seu efetivo poder de explicação do mundo natural, incluídos aí os animais não humanos. Entre suas fraquezas estaria justamente a necessidade de se apoiar na capacidade humana de observação da natureza, o que não necessariamente pode ser bom no sentido de revelar a “verdade”, dadas nossas debilidades sensoriais para tal empreitada. Ademais, como vem sendo debatido, outros animais podem ter capacitações sensoriais similares ou até melhores que as do homem para a compreensão do mundo natural<sup>22</sup>.

Além disso, saindo do plano fisiológico e indo para o intelectual, como sugere a discussão acima, a atividade científica não só é passível de vieses técnicos como, mais alarmante, de interferências bastante personalistas por parte dos pesquisadores. Ou seja, se foi

---

<sup>21</sup> O texto correspondente na tradução é: “Utilizando frequentemente imagens que retratam o homem como o investigador científico agressivo e a natureza como uma mulher a ser subjugada e explorada...”.

<sup>22</sup> A esse respeito ver DROSCHE (1971): “*The Magic of the Senses*”.

discutido anteriormente que o especismo parece estar entranhado na sociedade humana, seria uma consequência direta que cientistas também sofressem de vieses especistas ao proporem e trabalharem nas suas pesquisas.

## 4.2 Breve Desvio Metodológico

Nesse ponto, faz-se necessária uma breve digressão sobre método a justificar o que se seguirá. Mais à frente, citações a trabalhos científicos serão utilizadas como forma de embasar as reflexões filosóficas propostas acerca dos animais, seu comportamento ético e sua inclusão na comunidade moral. Mas, se acima foi sugerido que a ciência não possui o potencial necessário para explicar o mundo natural e os animais, como poderia, então, ser utilizada para subsidiar os debates aqui propostos? Não haveria aí uma contradição?

Para que uma resposta adequada seja oferecida à tais questionamentos, é suficiente que se explore brevemente o entendimento que aqui é assumido sobre a atividade científica, sua utilidade, limitações, alcance e importância. Para tanto, tomará emprestado de Morin (2007) e Polanyi (1969) alguns argumentos iniciais, uma vez que apresentam um panorama da atual quadra histórica da atividade por meio de algumas críticas, as quais se julga serem pertinentes. Por exemplo, para Morin (2007) a observação científica inicial dos seres no seu ambiente natural permitiu a descoberta de sua natureza, todavia a atividade evoluiu através do emprego de métodos cada vez mais isolacionistas que destruíram a inteligibilidade da vida. Em outras palavras, passou a progredir estatisticamente, pelo número das investigações e, por mais contra intuitivo que possa parecer, não logicamente. Valendo aqui uma citação literal do autor.

“Dizer complexo significa, por fim, que devemos sempre considerar os dados particulares em relação com o todo que fazem parte e, de igual modo, considerar o todo em relação com as partes. É preciso evitar especializações compartimentadas e considerar especializações capazes de situar seu objeto no seu contexto”. (MORRIN, 2007, p. 63)

De fato, como ainda será mais explorado abaixo, nos parece que a ciência atualmente virou sinônimo de especialização, de estudos cada vez mais recortados, assumindo a complexidade como sendo tão somente a utilização de métodos matemáticos cada vez menos acessíveis, mais complexos e etéreos, e que pouco parecem explicar os mecanismos<sup>23</sup> do mundo natural, ou da realidade, se assim se preferir.

---

<sup>23</sup> Para um aprofundamento da discussão epistemológica ao redor da capacidade explanatória de mecanismos, no âmbito das ciências sociais, em detrimento do paradigma positivista, ver BUNGE (2017).

Polanyi (1969) parece prover alguma explicação acerca desse rumo ao debater a questão de a verdade científica não apresentar mais um embasamento filosófico, mas sim se alicerçar naquilo que os cientistas afirmam ser a verdade. Ou seja, mais uma evidência de afastamento do mundo real em prol de um confinamento ao redor da atividade científica per se, já que: “In effect, Nagel implies that we must save our belief in the truth of scientific explanations by refraining from asking what they are based upon”<sup>24</sup>. (p. 73). Ainda segundo o autor, e ponto muito importante na nossa avaliação, a dinâmica responsável por tal estado de coisas teria sido proporcionada pela dominância do positivismo lógico, que objetiva tão somente uma estrita definição de validade e significação, mesmo que já tenha ficado clara a impossibilidade de tal empreitada. Porém, como nenhuma alternativa epistemológica teria sido oferecida na busca da verdade científica, não haveria nenhuma teoria válida de conhecimento científico em voga.

Nesse ponto, face à menção de “verdade científica”, uma ressalva parece pertinente. Chama a atenção a recorrência das assertivas “verdades científica” ou “prova de conhecimento” quando o tema é a ciência, seja para defendê-las ou criticá-las (MORRIN, 2007; POLANYI, 1969; CHALMERS, 2017; LAKATOS & MUSGRAVE, 1970, POPER, 2002; DAWKINS, 2005; SANTOS, 2020; FRANCIONE, 2012), o que é caro à presente reflexão uma vez que, ao fim e ao cabo, diz respeito às crenças das pessoas. Como será apresentado a seguir, a doutrina positivista preconiza um afastamento do sagrado e da metafísica, o que pode ser entendido como uma burla deliberada do incompreensível (e o que é a vida senão algo incompreensível?). Ideia com a qual certamente Paul Feyerabend não concordaria, já que para este autor a ciência não está acima de outras formas de conhecimento como a magia e o xamanismo, por exemplo. Ao cristalizar a expressão “*everything goes*” em relação às opções de métodos de pesquisa científica Feyerabend causou desconforto no mundo científico (BROAD, 1979; THEOCHARIS & PSIMOPOULOS, 1987), e por isso parece válida uma citação sua no que diz respeito à defesa de uma ciência mais aberta, e menos enclausurada em si mesma:

“Necessitamos de um padrão externo de crítica, necessitamos de um conjunto de pressupostos alternativos, ou, já que esses pressupostos serão basicamente gerais, constituindo, por assim dizer, um mundo alternativo inteiro, *necessitamos de um mundo imaginário a fim de descobrir as características do mundo real que pensamos habitar* (e o qual, na verdade, talvez seja apenas outro mundo imaginário)” (FEYERABEND, 2011, p.46).

Além do apelo à abertura ao novo e diferente, a passagem acima também é interessante ao propor um “mundo alternativo” e um “mundo imaginário”, pois dialoga exatamente com a

---

<sup>24</sup> O texto correspondente na tradução é: “De fato, Nagel implica que devemos salvar a nossa crença na verdade das explicações científicas, abstendo-nos de perguntar em que é que elas se baseiam”.

noção do afastamento da ciência daquilo que não pode ser conhecido (ou que o homem acha que pode conhecer), o que no nosso entendimento pode ser traduzido como, simplesmente, o misterioso, ou o mistério do mundo e da vida. De toda forma, como restará claro ao final dessa seção, não se trata de concordar integralmente com Paul Feyerabend, já que reconhecemos o valor e as contribuições da ciência. Porém, há de se admitir que explicações sobre a natureza, o mundo e a vida podem tomar formas bastante diferentes dependendo do local e da época onde foram forjadas. Portanto, entendemos que há espaço para uma ciência mais humilde, que reconheça seus próprios limites e, aliás, que se proponha objetivos menos totalizantes, o que não quer dizer abandonar os auspícios. A audácia e o desafio nas pesquisas nos parecem muito bem vindos (principalmente no contexto de se buscar melhor entendimento da vida dos animais), contanto que o fim desejado não seja utilitário.

Retornando à argumentação de Polanyi (1969) acerca dos impactos do paradigma positivista na ciência, tais critérios demarcatórios em busca da verdade levaram a uma perda dos princípios tácitos em que repousa a própria atividade. Em outras palavras, o método se torna o objetivo mesmo da investigação. A comprovar tal obliteração do conhecimento tácito, porém ao mesmo tempo sustentar sua real importância, o autor cita um exemplo aparentemente contraditório baseado no conceito de plausibilidade. De acordo com o exemplo, apenas ideias plausíveis serviriam para serem discutidas e testadas. Porém, o fato é que, *ex post*, uma vez provada uma ideia, todas pareceriam ter atendido ao critério de plausibilidade. Todavia, *ex ante*, no momento em que o cientista abraça um projeto, esse cálculo é impossível de ser feito sem se levar em consideração muitos fatores tácitos<sup>25</sup>. Ou seja, por mais que se busque incessantemente objetividade no método científico, ainda assim o tácito desempenha papel de importância.

De fato, ao analisar a obra fundadora do positivismo, O Discurso Sobre o Espírito Positivo, de Auguste Comte, é difícil não concordar com as avaliações reportadas acima. Sem intentar de forma alguma desmerecer o movimento positivista, que na nossa avaliação aportou um paradigma importante no tocante à ciência, como restará claro na conclusão dessa seção, chama a atenção algumas características totalizantes e deveras utilitárias, como pode ser depreendido das citações abaixo:

“Numa palavra, a revolução fundamental que caracteriza a virilidade de nossa inteligência consiste essencialmente em substituir, por toda parte, a inacessível determinação das *causas propriamente ditas* pela simples pesquisa das leis, isto é, das relações constantes que existem entre os fenômenos observados”. (COMTE, 2020, p. 22)

---

<sup>25</sup> Kuhn (1997) também discute esse aspecto no contexto mais amplo dos paradigmas científicos.

“Assim, o genuíno espírito positivo consiste sobretudo em ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais”. (COMTE, 2020, p. 22)

“A ordem natural resultante, em cada caso prático, do conjunto das leis dos fenômenos correspondentes, deve evidentemente nos ser primeiramente bem conhecida para que possamos modificá-la em nossa vantagem ou, pelo menos, adaptar a ela nossa conduta, se qualquer intervenção humana for impossível intervirmos nela, como se dá em relação aos acontecimentos celestes”. (COMTE, 2020, p. 33)

Tomados em conjunto os excertos acima permitem duas conclusões. A primeira, um deliberado abandono da busca pelas causas dos fenômenos. Apenas leis parecem importar, como se tais leis não fossem fruto de relações de causa e efeito. E a segunda, tal busca por leis objetivam tão somente a possibilidade de previsão e, portanto, de manipulação dos fenômenos (em prol da humanidade). De maneira geral, fica patente o posicionamento de superioridade da espécie humana em relação ao todo natural e o rebaixamento dos objetivos puros da ciência, da curiosidade científica em si, ao nível mais utilitário da técnica.

Com efeito, em outro trecho do Discurso, Comte admite que “como exata representação do mundo real, nossa ciência não é certamente suscetível de uma plena sistematização, em virtude de uma inevitável diversidade entre os fenômenos fundamentais” (p. 31), para, então, frente a essa dificuldade, propor que “Não devemos mais então conceber, no fundo, senão uma única ciência, a ciência humana, ou mais exatamente, social, da qual nossa existência constitui ao mesmo tempo o princípio e o fim, e na qual vem fundir-se o estudo racional do mundo exterior” (p. 31). Ou seja, mais uma vez fica evidente a intenção de distanciar a atividade científica do seu contexto amplo em relação à natureza, em prol de um foco estrito ao redor dos assuntos humanos, seja lá como isso pode ser feito isolando-se do resto do mundo; e fazendo uso de uma indefinida “racionalização” do mundo exterior, o que corrobora as críticas de Morin (2007) e Polanyi (1969) apresentadas acima. Em outras palavras, o método positivista propunha um total abandono do mistério do mundo e da vida.

Realmente, Comte classifica os dois estágios da humanidade anteriores à proposição de sua doutrina como teológico e metafísico, e certamente que tece críticas a eles buscando alicerçar a sua proposta, ao posicionar o positivismo como ápice da humanidade (racional). Ao que vale acrescentar que a noção de progresso é intensamente abordada por ele. Todavia, no nosso entendimento, aí parece residir o principal impacto negativo do positivismo na ciência: um abandono radical de qualquer outro tipo de conhecimento que não o “racional”, sistematizado, doutrinário e descontextualizado.

O que nos leva à proposta de Chalmers (1983). Sem entrar nas discussões específicas levadas à cabo ao longo da obra em relação às vantagens e limitações dos métodos indutivo e

dedutivo de pesquisa científica, já que esse não é o foco aqui, mas ressaltando que ambos têm prós e contras, a conclusão final do autor é aderente à premissa que aqui se assume em relação à ciência. E por isso o citamos:

“Podemos avaliar nossas teorias do ponto de vista da extensão em que lidam com sucesso com algum aspecto do mundo, mas não podemos ir mais além e avalia-las do ponto de vista da extensão em que descrevem o mundo como ele realmente é, simplesmente porque não temos acesso ao mundo independentemente de nossas teorias, descrições”. (CHALMERS, 1983, p. 207).

O mais importante nessa citação é o subliminar apelo por uma postura de humildade da ciência (e do ser humano) frente ao mundo natural, o que na nossa interpretação remonta ao tema da admissão da existência do mistério: há fenômenos a que talvez jamais tenhamos acesso, muito menos às suas relações causais. Mas por que isso deveria ser um problema? Na própria gênese do pensamento ocidental, na Grécia antiga, os primeiros filósofos, principalmente estoicos e epicuristas, não encaravam o mistério do mundo com uma barreira a ser vencida, mas sim como um fenômeno merecedor de respeito e, uma vez aceito, motivo de fruição da vida (HADOT, 2014).

Sendo assim, epistemologicamente, não somos contrários aos métodos dedutivos de pesquisa germinados pelo positivismo<sup>26</sup>, entendemos que os resultados desse tipo de teste têm seu mérito por apontarem caminhos, hipóteses, na acepção não técnica do conceito. Porém, não concordamos que expliquem os fenômenos naturais. Embora o próprio Comte (2020) tenha sugerido que não se buscassem mais causas, não é assim que as pesquisas dedutivas são encaradas na prática hoje<sup>27</sup>. Já do ponto de vista ontológico, julgamos temerário o afastamento da realidade do mundo natural proposto pelo positivismo e hoje adotado como paradigma da ciência, com base nos argumentos apresentados a seguir. Isto implica que também defendemos

---

<sup>26</sup> Entre os quais a falsificação de hipóteses proposta por Karl Popper é até os dias de hoje a mais emblemática representante. E aproveitamos para citá-lo acerca de sua visão mais geral da ciência: “*And yet, I am quite ready to admit that there is a method which might be described as the ‘one method of philosophy’. But it is not characteristic of philosophy alone; it is, rather, the one method of all **rational discussion**, and therefore of the natural sciences as well as of philosophy. The method I have in mind is that of stating one’s problem clearly and of examining its various proposed solutions **critically**. I have italicized the words ‘**rational discussion**’ and ‘**critically**’ in order to stress that I equate the rational attitude and the critical attitude.*” (POPPER, 2002, p. xix).

<sup>27</sup> E aqui vale citar outra passagem emblemática de Chalmers (1983), até porque guarda relação com a discussão sobre influências ideológicas na ciência e de posições conservadoras a justificar o injustificável levadas à cabo anteriormente: “Sugiro, em retrospectiva, que a função mais importante da minha investigação seja combater aquilo que pode ser chamado de ideologia da ciência, tal como funciona em nossa sociedade. Essa ideologia envolve o uso do conceito dúbio de ciência e o conceito igualmente dúbio de verdade, frequentemente associado a ele, geralmente na defesa de posições conservadoras.” (p. 213). Também Griffin (2013) dá uma contribuição nesse sentido, porém mais focada nas pesquisas sobre comportamento animal, ao defender, mesmo sem fazer menção direta ao especismo nem à ideologia, que há ampla “doutrinação” no meio científico no que diz respeito a não permitir que animais sejam concebidos como próximos aos seres humanos como objetos de pesquisa.

a validade científica de métodos indutivos de pesquisa, quando não visam caráter confirmatório. Em síntese, deveria haver espaço para que a ciência comportasse ambas as abordagens epistemológicas<sup>28</sup>, sendo primordial, porém, que se abandonasse a visão ontológica da busca por uma verdade “humana” universal. E que, na dúvida, prevaleça a postura conservadora de respeito ao mistério, e a todos os entes.

Dito isto, cabe frisar que não julgamos ser essa concepção tarefa fácil de se operacionalizar, principalmente no contexto da pesquisa sobre consciência e comportamento animal. Por exemplo, Griffin (2013) é da opinião de que a impossibilidade de conhecer absolutamente tudo sobre algo não diminui a significância de se buscar um conhecimento parcial e útil a respeito dele. Ou seja, assume a debilidade da ciência em relação à busca de uma verdade absoluta, mas julga que isso não é motivo para abandoná-la. Todavia, critica que esse posicionamento parece se aplicar a praticamente todas as áreas de pesquisa científica, menos quando o objeto de investigação é a consciência animal, nesse caso é exigido do pesquisador uma perfeição científica que não é necessária para todas as demais áreas.

Também Masson & McCarthy (1995), que se debruçam sobre a questão das emoções animais, tecem críticas muito similares no que diz respeito às barreiras institucionalizadas, autoimpostas, ou preconceito nas suas palavras, pelos cientistas. Citam, por exemplo, que a empatia (do cientista para com os animais) é vista à muito contragosto pela comunidade científica, embora seja crítica para o estudo dos animais na natureza. Outro. Evidências de emoções em animais cativos ou domesticados são tidas como irrelevantes (apenas experimentos controlados são válidos), todavia emoções são emoções esteja a pessoa ou animal preso ou em seu habitat. Na verdade, poderiam justamente comprovar como um animal antes solto na natureza e depois mantido em cativeiro se sente. Enfim, são exemplos do tipo de preconceitos que desencorajam pesquisadores a perseguir estudos que poderiam elucidar esse tipo de aspecto

---

<sup>28</sup> Sobre os vários posicionamentos existentes e métodos possíveis, e a possibilidade (ou necessidade) de sua convivência mútua no ambiente científico, citamos na íntegra uma passagem elucidativa de Lakatos & Musgrave (1970). Em que pese a nítida preferência, ou vantagem, atribuída aos empiristas clássicos e ao método dedutivo, é interessante notar a falta de consenso e que em todos os casos podem ser identificadas vantagens, desvantagens e limitações: “According to the **‘justificationists’** scientific knowledge consisted of proven propositions. Having recognized that strictly logical deductions enable us only to infer (transmit truth) but not to prove (establish truth), they disagree about the nature of those propositions (axioms) whose truth can be proved by extra-logical means. **Classical intellectualists** (or ‘rationalists’ in the narrow sense of the term) admitted very varied – and powerful – sorts of extra logical ‘proofs’ by revelation, intellectual intuition, experience. These, with the help of logic, enabled them to prove every sort of scientific proposition. **Classical empiricists** accepted axioms only a relatively small set of ‘factual propositions’ which expressed the ‘hard facts’. Their truth-value was established by experience and they constituted the empirical basis of science. In order to prove scientific **theories** from nothing else but the narrow empirical basis, they needed a logic much more powerful than the deductive logic of the classical intellectualists: **‘inductive logic’**. All justifications, whether intellectualists or empiricists, agreed that a singular statement expressing a ‘hard fact’ may **disprove** universal theory; but few of them thought that a finite conjunction of factual propositions might be sufficient to **prove** ‘inductively’ a universal theory”. (p. 93).

sobre os animais e, muito provavelmente aproximá-los (mais ainda) dos seres humanos, sob pena de não evoluírem na carreira científica.

“It is customary today to represent the process of scientific inquiry as the setting up of a hypothesis followed by its subsequent testing. I cannot accept these terms. All true scientific research starts with hitting on a deep and promising problem, and this is half discovery. Is a problem a hypothesis? It is something much vaguer.”<sup>29</sup>  
(POLANYI, 1969, p. 118)

Fazendo uma síntese à luz da estrutura sobre a qual se desenrola a presente reflexão, a provocação é que um dado fenômeno não possa ser excluído *a priori* por não ser classificado como algo passível de ser pesquisado (ou porque não se enquadre nos requisitos técnico-científicos da vez, como o de plausibilidade discutido anteriormente). Por exemplo, vemos uma tartaruga a se entreter com uma bola. Seria isso prazer? Alegria? Jogo? O que seria? Não sabemos, porém excluir de pronto que algo ocorre ali, não nos parece científico, no sentido da abordagem aqui defendida. Seja como for, ao longo do texto citaremos vários experimentos com o fito não de comprovar, mas sim de apontar fatos, levantar dúvidas, sugerir teorias, sempre com o objetivo final, filosófico, de refletir sobre a riqueza do comportamento (ético) animal. Já que assumimos que, na dúvida, o mais correto nos parece ser respeitar.

---

<sup>29</sup> O texto correspondente na tradução é: “Hoje em dia, é habitual representar o processo de investigação científica como o estabelecimento de uma hipótese seguida da sua subsequente testagem. Não posso aceitar estes termos. Toda a verdadeira investigação científica começa com a descoberta de um problema profundo e promissor, e isto é meia descoberta. Um problema é uma hipótese? É algo muito mais vago”.

## 5 REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA BASEADA NAS EMOÇÕES

**Como consequência da problematização desenvolvida na seção anterior, o presente trabalho se desafia a refletir sobre a seguinte questão: é possível se pensar uma ética para além da razão humana?** E se inspira nas palavras de Freeman e Mensch (1991), “A first step toward formulating a more sensitive (even sensible) ethics must be, instead, a recovery of humility.”<sup>30</sup> (p. 175), ou seja, almeja contribuir para a proposição de uma ética sensível, e capaz de trazer os animais para dentro do círculo moral onde a posse de suas vidas não fizesse sentido, sugerindo para tanto um olhar alternativo, decerto humilde, sobre os conceitos que alicerçam o comportamento ético.

Primeiramente é válido demarcar contra o que tal proposição se opõe, e para tanto nada mais elucidativo do que a definição de Rachels (2003) sobre o que é moralidade:

“Por conseguinte, se quisermos descobrir a verdade, devemos tentar deixar nossos sentimentos serem guiados o máximo possível pelos argumentos, que podem ser dados pelos pontos de vista opostos. A moralidade é, em primeiro lugar, uma questão de consultar a razão. A coisa certa a se fazer moralmente, em qualquer circunstância, é aquela para qual há as melhores razões.” (p. 12)

Na presente reflexão se buscar-se-á argumentar na direção contrária, a de que os sentimentos são critérios tão validos quanto a razão na determinação do comportamento ético. E o principal embasamento teórico ao qual se recorre para tal missão é a defesa que David Hume faz em seu Tratado da Natureza Humana de uma equivalência entre homens e animais rumo à uma ética baseada nas emoções.

### 5.1 David Hume e a ética baseada nas emoções sensíveis

#### 5.1.1 Sobre impressões e ideias

O fundamento do raciocínio de Hume se inicia na separação das percepções da mente humana entre IMPRESSÕES e IDEIAS, a diferença entre ambas consistindo nos graus de força e vividez em que atingem a mente e penetram no pensamento ou consciência. As impressões são aquelas percepções que entram com mais força e violência, são as sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Já as ideias são as pálidas imagens dessas

---

<sup>30</sup> O texto correspondente na tradução é: “Um primeiro passo para a formulação de uma ética mais sensível (ou mesmo sensata) deve ser, pelo contrário, uma recuperação da humildade”.

impressões no pensamento e no raciocínio. Uma segunda divisão em relação às percepções é que podem ser SIMPLES ou COMPLEXAS, o que também se aplica tanto às impressões quanto às ideias. Percepções simples são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas, ao contrário, podem ser distinguidas em partes.

Em relação às impressões, Hume chama de impressões ORIGINAIS aquelas que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre órgãos externos; e de impressões SECUNDÁRIAS aquelas que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias. Do primeiro tipo seriam todas as impressões dos sentidos, incluindo dores e prazeres corporais; do segundo, as paixões e emoções semelhantes capazes de gerar um afeto ou ideia.

Uma primeira consequência do raciocínio anterior é a grande semelhança entre impressões e ideias, a não ser pelos seus graus de força e vividez; donde se infere que as ideias parecem ser reflexos das impressões. Ou seja, todas as percepções da mente seriam duplas, aparecendo como impressões e ideias, as quais pareceriam sempre se corresponder mutuamente. Todavia, isso não é verdade no caso das percepções complexas, já que muitas ideias complexas não possuem impressões que lhes correspondam, e que muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como ideias. Em suma, não é uma regra universal que impressões e ideias complexas sejam cópias exatas uma das outras. Já no que diz respeito às percepções simples, sim, toda ideia simples tem uma impressão simples a que se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente. Como as percepções complexas se formam a partir das simples, pode-se afirmar de um modo geral que as duas espécies de percepções são correspondentes. Proposição geral: “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.” (p. 28)

As impressões, por aparecerem primeiro, são as causas das ideias, e não o contrário. E as ideias podem produzir imagens de si mesmas em novas ideias, mas continua sendo verdade que todas as nossas ideias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes. Tal conclusão desafia a noção de que ideias seriam inatas.

Em relação às impressões, podem ser de duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. A primeira nascendo originalmente na alma, de causas desconhecidas; e a segunda derivando em grande medida de nossas ideias, todavia antecedendo apenas suas ideias correspondentes, mas não posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas. Quando uma determinada impressão fica presente na mente, e ali reaparece sobre a forma de ideia, pode

ser de duas maneiras: retendo sua nova aparição o grau de vividez original, uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia (MEMÓRIA); ou perdendo inteiramente a vividez, tornando-se uma perfeita ideia (IMAGINAÇÃO). A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição. Segundo princípio: “A liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias.” (p. 34). Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação.

Porém, as ideias não são totalmente soltas e desconexas, caso fosse assim seria impossível que ideias simples se agrupassem em ideias complexas. As qualidades associativas que permitem a conexão entre ideias são: SEMELHANÇA, CONTIGUIDADE (no tempo ou no espaço) e CAUSA e EFEITO. Sendo esta última, a causalidade, a de maior extensão. Dentre os efeitos dessas associações de ideias, as mais notáveis são as ideias complexas, que são os objetos de nossos pensamentos e raciocínios.

Tabela 2 – Resumo dos principais conceitos e conexões acerca da percepção, conforme Hume

CONCEITO	DEFINIÇÕES E RELAÇÕES
PERCEPÇÃO	Qualquer ação empreendida pela mente
IMPRESSÕES	Atingem a mente com força e violência (sensações, paixões e emoções)
Simples	Não admitem distinção ou separação
Complexas	Admitem distinção ou separação em partes
Originais	De origem física e sentidas no corpo
Secundárias	Procedem das originais, geram um afeto ou ideia
IDEIAS	imagens fracas das impressões na mente e no raciocínio
Simples	Não admitem distinção ou separação
Complexas	Admitem distinção ou separação em partes (são os objetos do pensamento e raciocínio)
IMPRESSÕES	São causas das ideias
IMPRESSÕES COMPLEXAS	Podem ser formar a partir das impressões simples
IDEIAS SIMPLES	São reflexos diretos de impressões simples
IDEIAS COMPLEXAS	Podem ser formar a partir das ideias simples
SENSAÇÃO	Impressão de causa desconhecida
REFLEXÃO	Impressão derivada das ideias
MEMÓRIA	Impressão retida na mente que reaparece sobre a forma de ideia com a mesma vividez original
IMAGINAÇÃO	Impressão retida na mente que reaparece sobre a forma de ideia perdendo totalmente a vividez (é uma ideia perfeita)

Fonte: elaboração do autor

### 5.1.2. Sobre moralidade

Como já abordado, segundo Hume, qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo PERCEPÇÃO, “consequentemente, esse termo não se aplica menos aos juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal morais que a qualquer outra operação da mente.” (p. 496). Como as percepções se dividem em impressões e ideias, tem-se a questão:

“Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável?” (p. 496).

Fazendo um contraponto, caro à presente reflexão, em relação aos sistemas morais baseados na razão, o pensador afirma:

“Aqueles sistemas que afirmam que a virtude não passa de uma conformidade com a razão; que existe uma eterna adequação e inadequação das coisas, e esta é a mesma para todos os seres racionais que as consideram; que os critérios imutáveis do que é certo e do que é errado impõem uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria Divindade – todos esses sistemas concordam que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente por meio das ideias, de sua justaposição e comparação.” (p. 497)

E desafia que a veracidade de tais sistemas é fácil de ser verificada, bastando apenas a consideração de se é possível distinguir entre o bem e mal morais utilizando apenas a “simples” razão, ou se seria preciso a concorrência de outros princípios para fazer essa distinção. E emenda:

“Se a moralidade não tivesse naturalmente nenhuma influência sobre as paixões e as ações humanas, seria inútil fazer tanto esforço para inculca-la, e nada seria mais vão que aquela profusão de regras e preceitos tão abundantes em todos os moralistas. A filosofia comumente se divide em especulativa e prática. Como a moral se inclui sempre nesta última divisão, supõe-se que influencie nossas paixões e ações, e vá além dos juízos calmos e impassíveis do entendimento.” (p. 497)

Disso segue que a moral, ao influenciar as ações e os afetos, não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é impotente quanto a esse aspecto. Logo, as regras da moral não são conclusões de nossa razão.

Tal incapacidade da razão se baseia no argumento de que se trata da descoberta da verdade ou da falsidade, que por sua vez consistem no acordo ou desacordo seja quanto à relação real de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais. E, considerando que paixões, volições e ações são incapazes de serem operadas dessa forma, uma vez que fatos e realidades completos em si mesmos, não implicando outras paixões, volições e ações, tem-se que é impossível classificá-las como verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão. Logo, a razão nunca pode produzir ou impedir uma ação, reprovando-a ou aprovando-a, tampouco pode ser a fonte da distinção entre bem e mal. Sendo assim, as distinções morais não são frutos da razão. Nas palavras de Hume: “Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional... A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou o sentido moral.” (p. 498)

Buscando provar sua tese, Hume analisa uma série de exemplos e contraexemplos lançando mão do raciocínio acima. Em um deles, ao analisar o incesto entre os homens e no reino animal em geral, assumindo que no primeiro é considerado algo imoral e no segundo não, argumenta que, “Pois, antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem que existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão.” (p. 507). A conclusão é que todo animal dotado de sentido, apetite e vontade, tem de ser suscetível das mesmas virtudes e vícios que nos levam a julgar os humanos. Toda a diferença consiste em que nossa razão superior pode servir para descobrir o vício ou virtude, porém tal descoberta assume, ela mesma, uma existência separada entre o ato (moral ou imoral) e o seu julgamento posterior. De maneira que animais e homens são suscetíveis das mesmas relações e, portanto, capazes da mesma moralidade. Com efeito, os animais, por não possuírem um determinado grau de razão, podem não perceber os deveres e obrigações da moral, o que não quer dizer que esses deveres não existam, uma vez que para serem percebidos, eles têm de existir previamente. “A razão deve encontrá-los, mas não pode nunca produzi-los.” (p. 508)

Então, sobre vício e virtude Hume resume:

“Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento (*a feeling or sentiment*) de censura quando o contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções da mente.” (p. 508)

Segue dessa conclusão que nada poderia ser mais real do que nossos sentimentos de prazer e desprazer, e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais seria preciso para regular nossa conduta e comportamento.

Como o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados. Como nossas decisões acerca da moral são percepções; e, como todas elas são ou impressões ou ideias, a exclusão da segunda resulta na primeira. “A moralidade, portanto, é mais sentida que julgada.” (p. 510). Sendo a impressão derivada da virtude agradável, e a procedente do vício desagradável. Portanto, a resposta à questão “Por que uma ação ou sentimento, quando são contemplados ou considerados de uma forma geral, produzem em nós uma certa satisfação ou desconforto?” (p. 515) é que permitirá mostrar a origem da retidão ou depravação dessa ação ou sentimento, evitando que se recorra a relações e qualidades incompreensíveis, que jamais existiriam na natureza, e nem em nossa imaginação.

Tabela 3 – Resumo dos principais conceitos e conexões acerca da moralidade, conforme Hume (cont)

CONCEITO	DEFINIÇÕES E RELAÇÕES
MORALIDADE	É fruto da impressão e influencia as ações e paixões (afetos)
DEVERES e OBRIGAÇÕES MORAIS	Antecedem o seu julgamento pela razão (esta não os produz)
VIRTUDES e VÍCIOS	Não são qualidades dos objetos em si, mas sim a percepções da mente; e são possuídos por todos os animais dotados de sentido, apetite e vontade
SENTIMENTO DE PRAZER (ou DESPRAZER)	Regulam a virtude (ou o vício) e, por consequência, a conduta e o comportamento

Fonte: elaboração do autor

### 6.1.3 Sobre equivalência entre homem e animal

“Quase tão ridículo quanto negar uma verdade evidente é realizar um grande esforço para defendê-la. E nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens. Os argumentos nesse caso são tão óbvios que não escapam nem aos mais estúpidos e ignorantes.” (HUME, 2009, p. 209)

A passagem acima deixa bem clara a defesa deveras enfática que Hume faz da capacidade dos animais enquanto seres “racionais”, mesmo que o conceito de racionalidade aplicado pelo filósofo possa ser considerado dúbio em um primeiro momento, uma vez que ele mesmo admite que “... ressaltando naturalmente nosso conhecimento e inteligências superiores [em relação aos animais não humanos].” Mas, como ficará claro em seguida, de fato, Hume associa razão ao instinto, e não a ideias ou inteligência. De toda forma, a justificativa para essa defesa de uma racionalidade animal se baseia em que os seres humanos têm consciência de serem guiados pela razão e por um propósito quando adaptam os meios visando o fim da autopreservação, obter prazer e evitar a dor. E como vemos “milhões de exemplos” de outras criaturas fazendo o mesmo, não há outra conclusão senão a de que o fazem por motivos e causas semelhantes.

Segundo o pensador, o defeito comum a todos os sistemas filosóficos que buscam explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassam a capacidade dos simples animais, mas até de crianças e pessoas comuns. Tal complexidade prova a falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade. Os animais nunca perceberiam nenhuma conexão real entre objetos, mas sim pela experiência que inferem uns dos outros. Ou seja, são incapazes de concluir que objetos que nunca experimentaram se assemelham àqueles que já tiveram experiência. Portanto, seria unicamente por meio do costume (ou hábito) que a experiência operaria sobre eles.

Porém, ao contrário do que poderia parecer, isso não é algo negativo, pois “...a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto

de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares.” (p. 212). Sendo assim, nada mostraria melhor a força que o hábito exerce sobre os homens ao fazê-los aceitarem um fenômeno qualquer como dado, como seria o exemplo de sua própria razão, ao passo que admiram o instinto dos animais e tem dificuldades de explicá-lo, pelo simples motivo de que não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios. Conclusão, o hábito é tão somente um dos princípios da natureza, e extrai toda sua força dessa origem. Nesse ponto, fica mais clara a equivalência que Hume faz entre homens e animais com base na racionalidade, já que instinto natural.

De toda forma, o fio condutor do raciocínio rumo à uma ética baseada nas emoções é justamente o de localizar no corpo e não na mente a origem das emoções, já que mesmo aquelas percepções elaboradas pela mente são fruto de prazer ou desprazer físicos. Em relação à algumas emoções, os animais teriam até vantagem em relação aos seres humanos, pois não seriam suscetíveis à imaginação, e sendo assim só julgariam os objetos pelo bem ou mal sensíveis que podem produzir, e seria a partir disso que regulariam sua afeição por eles. Por fim, uma passagem é interessante para ilustrar o pensamento do filósofo sobre a dualidade corpo – alma: “Dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente; mas que surgem na alma, ou no corpo (como se preferir), originalmente, sem nenhum pensamento ou percepção.”

**Dessa exposição sobre as teses de Hume, uma síntese do que mais importa à presente reflexão é (1) a noção de que razão não é a única responsável pelo comportamento ético, na verdade (2) impressões originadas no corpo são mais importantes do que a razão e, considerando que (3) a razão nada mais é do que um instinto natural – portanto compartilhado por homens e animais, e que (4) ambos podem sentir prazer ou dor, logo (5) homens e animais possuem capacitação moral<sup>31</sup>; a hipótese**

---

<sup>31</sup> Nesse quesito é importante não se furtrar ao debate proposto por Nuyen (1998), uma vez que, também com base no Tratado da Natureza Humana, defende a tese de que Hume não atribui moralidade aos animais. Para o autor, Hume, apesar de propor que animais possuem razão e simpatia, não os qualifica como seres morais, já que virtudes e vícios poderiam ser naturais (compartilhados pelos animais) e artificiais (apenas os homens possuiriam, pois guardaria relação com a simpatia pelo todo da humanidade, e não apenas com o indivíduo); além disso, o senso das virtudes e vícios seria uma capacidade reservada apenas aos humanos (já que relacionado apenas à versão artificial), sendo tal senso o propulsor das ações morais. Todavia, a presente reflexão adota postura contrária a esse raciocínio, com base nos seguintes termos. Antes de mais nada, o próprio Nuyen (1998) faz a ressalva e cita vários autores que nas suas leituras do Tratado concluem que, sim, Hume deveria admitir que animais possuem moralidade, já que são racionais e possuem simpatia e daí emergiria a moralidade, uma vez que a simpatia desinteressada (ou seja, mediada pela razão) seria a gênese do comportamento moral. Tais autores demandariam de Hume que, para não cair em inconsistência em relação ao seu próprio raciocínio, reconhecesse algum nível de moralidade aos animais por conta disso. E esta é a posição adotada pelo presente trabalho. Ademais, parece importante pontuar que, no contexto específico e caro à

**subjacente a este argumento é (6) existe uma estreita conexão (de natureza não determinada) entre mente e corpo na definição do comportamento moral dos animais, incluindo o homem.**

## **5.2 Discussão: dependência entre racionalidade ética e emoção, e a aproximação entre seres humanos e animais**

“Se nos faltasse a capacidade de empatia – de colocar-se no lugar do outro e ver que seu sofrimento é semelhante ao nosso – então o raciocínio ético não levaria a lugar nenhum, pois se a emoção sem a razão é cega, então a razão sem a emoção é impotente.” (SINGER, 2002, p. 16)

Tomando como base a apresentação das teses de David Hume sobre uma ética baseada nas emoções, esta seção destina-se a debater a dicotomia razão x emoção com base em pensadores que de alguma forma já abordaram esse tema. Apesar do que foi anteriormente sugerido sobre Peter Singer em relação à razão, o trecho acima foi selecionado para abertura dessa seção, pois ressalta a importância da conexão entre razão e emoção no âmbito do comportamento ético. Condorcet (1993), escrevendo centenas de anos antes, também já propusera que “[o homem] é um ser sensível, capaz de formar raciocínios e de adquirir ideias morais.” (p. 145). Ou seja, a sensibilidade já era incluída como uma faculdade pertencente à discussão sobre moralidade. Por seu turno, Alves Junior (2010) identifica nos sentimentos o elo de afinidade entre homem e animais na medida em que remetem às condições da corporeidade e da mortalidade, comuns a ambos.

Ainda segundo Alves Júnior (2010), é ancestral a aliança entre razão e dominação da natureza na cultura ocidental, cujo ápice é a disponibilização dos animais à autoconservação dos “sujeitos racionais”. A tradição filosófica ocidental teria contribuído para tal estado de coisas a medida em que encampou essa ideia e promoveu a separação do homem do animal com base na noção kantiana de dignidade humana, que se contrapõe à indignidade do animal,

---

presente reflexão, um dos argumentos de Nuyen (1998) em prol do senso de virtude, e, portanto, do comportamento moral, é ilustrado pelo advento da justiça e das leis, que normalmente são positivos (prazerosos) apenas para alguns, o que sempre implica serem desfavoráveis para outros, mas que seria aprovado por todos em nome da “simpatia pela humanidade”. Não concordamos, pois aqui se defende que a atual edificação institucional do mundo apresenta variados vícios morais. Por exemplo, em relação à própria justiça e leis já foi defendido, com base em Francione (2010, 2012), que os *Property Rights* ocidentais, germinados pelo pensamento de Locke em relação à posse da natureza, acabaram se sobrepondo à *Common Law*. E que isto vem sendo demasiado danoso não só para os animais em particular, mas também para a sociedade em geral, como pode ser depreendido da discussão entabulada sobre as características deletérias generalizadas do capitalismo, para o qual a questão da posse é crítica. Se este raciocínio é válido, pode-se até sugerir uma contradição interna do argumento de Nuyen (1998).

quando deveria ser justamente o contrário “Trata-se de pensar a dignidade humana na sua semelhança ao animal”. (p. 92). Dentre as emoções passíveis de reversão desse quadro, o autor desataca a compaixão, que seria capaz de aproximar o homem do animal, e promover o compartilhamento da dignidade, abandonando a visão idealista de que essa característica no homem é puro espírito. O autor propõe que “Ao atribuir subjetividade aos animais estaríamos preparados para uma relação qualitativamente diversa com a natureza, a qual poderia até mesmo afetar nossa autocompreensão ética como espécie”. (p. 94). Ou seja, o refúgio idealista na noção de uma dignidade divina deveria ser trocado por uma relação mais materialista-emocional de aproximação com os animais: corpo e emoções como componentes da dignidade.

Felipe (2007b) também discute sobre a noção de dignidade humana e observa que as distintas espécies existentes na natureza não prescrevem aos seres humanos quaisquer padrões de hierarquias morais, pois cada ser, com sua própria natureza, tem sua própria dignidade. Já o homem parece ter a necessidade de fazer o exato oposto a isso, ou seja, classificar os demais seres, pois sua dignidade dependeria da inferioridade dos outros para ser reconhecida. Considerando a discussão proposta para a presente seção, então, pode-se dizer que uma operação “racional” do ser humano gera, na verdade, uma indignidade que os animais “irracionais” não são capazes de produzir.

Essa mesma autora, em outra obra, Felipe (2001), salienta a dificuldade em se provar, com base na racionalidade apenas, que alguém ou alguma coisa deva ter direitos. De maneira que seria imperioso reconhecer a importância e a necessidade dos sentimentos para o comportamento moral. Midgley (1998) parece coadunar com essa proposição, porém emprestando uma nuance adicional acerca de como os seres humanos muitas vezes chegam ao ponto de menosprezar as emoções quando o tema é o comportamento ético em relação aos animais:

“What does it mean to say scruples on behalf of animals are merely emotional, emotive or sentimental? What else ought they to be? Charges of this kind are a very common way of dismissing these scruples, and other scruples as well. Just what these charges mean however, is not so clear as one might suppose. We badly need to get it clear, because the relation between emotions and reason is a very central crux of our lives.”<sup>32</sup> (p. 33)

---

<sup>32</sup> O texto correspondente na tradução é: “O que é que significa dizer que os escrúpulos em relação aos animais são meramente emocionais, emotivos ou sentimentais? Que mais deveriam ser? Acusações deste gênero são uma forma muito comum de rejeitar estes escrúpulos, e outros escrúpulos também. No entanto, o significado destas acusações não é tão claro como se poderia supor. Precisamos muito de o esclarecer, porque a relação entre emoções e razão é um ponto fulcral das nossas vidas”.

Ou seja, com o fito de justificar o seu comportamento antiético perante os animais, o ser humano opta por (des) qualificar qualquer preocupação nesse sentido como “emocional”, “emotiva”, etc. E prossegue a autora contra-argumentando que sentimentos fortes são cruciais para nossas crenças em temas importantes. Sua falta seria problemática, na verdade, porque: “...*morality does require feeling.*” (MIDGLEY, 1998, p. 35). Para além do conflito com a racionalidade, Schöpke (2017) questiona também a pretensa superioridade espiritual de um ser desprovido de compaixão, pois que esta seria um bom parâmetro do nível de caráter (humano) quando dispensada aos animais.

O problema dos “emotivistas” seria o de separar às emoções do pensamento, ao qual, na verdade, pertencem, e sendo assim defendem que as emoções não têm importância alguma. Por exemplo, no que concerne à simpatia, Midgley (1998) destaca que se trata de um sentimento resultante justamente da similaridade de emoções entre humanos e animais, portanto sendo muito importante para o comportamento ético. E citando um exemplo de cunho evolucionário, a autora destaca o papel primordial que a imaginação exerce para a sobrevivência, já que como seres sociais os animais precisam interpretar sinais e não apenas percebê-los, por exemplo, perceber movimentos corporais e ruídos emitidos não seria o mesmo que concluir que há raiva em jogo.

Ryder (1991) é ainda mais enfático na defesa da importância da simpatia para uma ética mais inclusiva:

“Whether or not moral schemes are based upon faith, enlightened self-interest or compassion, changes in moral outlook often have been based upon some extension of sympathy so that individuals (such as foreigners, slaves, those of other races) whose rights and interests had not previously been recognized or respected, gain this acknowledgement; they are as it were, included in the moral group.”<sup>33</sup> (p. 35)

Felipe (2007b) cita medo, ciúme e raiva como emoções tipicamente compartilhadas por todos os animais dotados de sensibilidade. Tais emoções variariam apenas em intensidade, frequência e motivações. Segundo a autora, a racionalidade como fator de diferenciação entre animais e seres humanos teria entrado no jogo dos filósofos morais tradicionais apenas para permitir a operacionalização do conceito de justiça, que prega tratar de modo semelhante somente o semelhante. E vai além ao afirmar que animais têm emoções e que seriam os seres humanos os despossuídos de capacidade intelectual e científica, além de disposição moral, para

---

<sup>33</sup> O texto correspondente na tradução é: “Quer os esquemas morais se baseiem ou não na fé, no interesse próprio esclarecido ou na compaixão, as mudanças na perspectiva moral baseiam-se frequentemente numa certa extensão da simpatia, de modo a que os indivíduos (como os estrangeiros, os escravos, os de outras raças) cujos direitos e interesses não tinham sido anteriormente reconhecidos ou respeitados, obtenham esse reconhecimento; são, por assim dizer, incluídos no grupo moral”.

percebê-las. **De toda forma, sinaliza com algum alento ao reportar que já existem filósofos trocando razão e linguagem por sensibilidade e consciência como critérios propulsores do comportamento ético.**

O que nos parece ser mais do que tempestivo tendo em vista de que razão e linguagem já em 1776 foram elencadas por Humphry Primatt, um defensor dos animais, diga-se, como critérios de superioridade dos homens em relação aos animais, nas bases abaixo, e parecem não terem sido desde então propriamente desafiadas. Além disso, é notável o temor do autor em relação aos animais se virarem contra os homens exatamente nas mesmas bases com que estes fizeram com aqueles.

“It is an instance of the wisdom of goodness of GOD, that the brutes should be animals irrational and dumb, As to brutes of ferocity, it is certain, that if beside their strength, swiftness and sharpness of tooth or talon, they were ensued with the powers of reasons and speech; Men, who are animals naturally defenseless, and comparatively flow of motion, would live in perpetual fear and dread of them. And with regard to brutes of humanity, particularly the large and laborious kind, were they capable of reason, the reflection upon their subordinate and servile condition would render them very unhappy in themselves and perhaps less tractable, and consequently less useful to us. And is to the power of reason, we suppose them likewise ensued with the power of speech, the inconvenience to men would be much greater. For these brutes, by the united faculties of reason and speech, would be able to enter into combinations and conspiracies against mankind. Nor need we doubt but that this is in fact would frequently be the case. By their constant intercourse with men, they would soon discover our natural weakness, and their own stature and strength; and the sense of their hard slavery, and of the injurious treatment they meet with from us, would probably awaken their resentment to a general insurrection, if not to the total throwing off the human yoke. It is therefore a peculiar advantage of men that the brutes have not the faculties of reason and speech.”<sup>34</sup> (PRIMATT, 1776; p. 136)

---

<sup>34</sup> O texto correspondente na tradução é: “É um exemplo da sabedoria e da bondade de DEUS, que os brutos devam ser animais irracionais e mudos, Quanto aos brutos da ferocidade, é certo que, se além de sua força, rapidez e agudeza de dentes ou garras, eles fossem acompanhados dos poderes da razão e da fala; os homens, que são animais naturalmente indefesos e comparativamente fluidos de movimento, viveriam em perpétuo medo e pavor deles. E no que diz respeito aos brutos da humanidade, particularmente os grandes e laboriosos, se fossem capazes de raciocinar, a reflexão sobre a sua condição subordinada e servil torná-los-ia muito infelizes em si mesmos e talvez menos tratáveis, e conseqüentemente menos úteis para nós. E se, ao poder da razão, os supuséssemos igualmente dotados do poder da fala, o inconveniente para os homens seria muito maior. Pois esses brutos, pelas faculdades unidas da razão e da fala, seriam capazes de entrar em combinações e conspirações contra a humanidade. Nem precisamos duvidar de que isso é, de fato, frequentemente o caso. Por seu constante intercurso com os homens, eles logo descobririam nossa fraqueza natural, e sua própria estatura e força; e o senso de sua dura escravidão, e do tratamento injurioso que eles encontram de nós, provavelmente despertaria seu ressentimento para uma insurreição geral, se não para o total lançamento do jugo humano. É, portanto, uma vantagem peculiar dos homens o fato de os brutos não terem as faculdades da razão e da fala”.

## 6 CONSCIÊNCIA E EMOÇÕES: REFLEXÕES SOBRE UMA ÉTICA ANIMAL

“Assim, a análise de nossos sentimentos nos faz descobrir, no desenvolvimento de nossa faculdade de sentir prazer e dor, a origem de nossas ideias morais, o fundamento das verdades gerais que, resultando dessas ideias, determinam as leis imutáveis necessárias do justo e do injusto; enfim, os motivos de conformar nossa conduta a isso, extraídos da própria natureza de nossa sensibilidade, daquilo que se poderia chamar, de alguma maneira, de nossa constituição moral.” (CONDORCET, 1993, p. 150)

É com essas palavras que o Marquês de Condorcet, um importante reformador francês, já no Século XVIII descrevia a origem do comportamento ético, e, talvez por uma ironia histórica, em uma obra dedicada a esmiuçar e enaltecer o progresso humano<sup>35</sup>. Por tudo que já foi debatido até aqui, é imperioso concordar e tomá-las como inspiração para proceder às reflexões que se seguirão.

Antes de mais nada, reproduz-se logo abaixo a principal passagem estruturante da presente reflexão com o fito de prover um breve panorama do raciocínio desenvolvido até esse ponto. Valendo ressaltar que, como já deve estar claro a essa altura e, conforme já citado com base em Felipe (2007b), o presente trabalho se situa no campo das reflexões que entendem emoções e consciência como critérios qualificadores do comportamento ético em detrimento daqueles que defendem ser a razão e a linguagem, como será defendido mais abaixo.

Do Tratado da Natureza Humana, de David Hume, emergiu o seguinte raciocínio (1) a noção de que razão não é a única responsável pelo comportamento ético, na verdade (2) impressões originadas no corpo são mais importantes do que a razão e, considerando que (3) a razão nada mais é do que um instinto natural – portanto compartilhado por homens e animais, e que (4) ambos podem sentir prazer ou dor, logo (5) homens e animais possuem capacitação moral; a hipótese subjacente a este argumento é (6) existe uma estreita conexão (de natureza não determinada) entre mente e corpo na definição do comportamento (moral) dos animais, incluindo o homem.

Tomando como base as proposições acima, o restante da reflexão buscará responder à pergunta de pesquisa. E, para tanto, buscará elementos adicionais nas seguintes obras:

- Darwin, C. (A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais: atenção, memória, imaginação e razão), com foco nas emoções de maneira geral.
- Masson, J. F. & McCarthy, S. (When Elephants Weep – The Emotional Lives of Animals) no que diz respeito às emoções animais em particular.

---

<sup>35</sup> Em que pese a crítica feita por Morin (2007) ao conceito de progresso defendido pelo referido Marques, a qual endossamos, pois teria sido concebido como uma lei histórica, mecânica e indefinida do devir humano. De toda forma, ainda segundo Morin (2007) a ideia de progresso não deve ser abandonada, mas sim o determinismo por trás dela. É preciso conservar a possibilidade de progresso.

- Damasio, A. (*The Feeling of What Happens – Body and Emotion in the Making of Consciousness*), visando a consciência de maneira geral.
- Griffin, D. R. (*Animal Minds*), sobre consciência animal em particular.
- Wise, S. M. (*Drawing the Line, Science and the Case for Animal Rights*), para uma discussão ao redor da consciência.
- Panksepp, J. (*Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animal and Humans*), Ingold.
- T. (*What is An Animal?* e *Companion Encyclopedia of Anthropology – Humanity, Culture and Social Life*), Felipe, S. (*Agência e Paciência Moral, Da Igualdade e Dos Direitos Morais aos Direitos Constitucionais*) e De Waal, F. (*O Último Abraço da Matriarca*) visando uma integração do raciocínio rumo à uma ética animal.

## 6.1 As emoções nos homens e nos animais

“Sem dúvida, enquanto considerarmos o homem e todos os outros animais como criações independentes, não avançaremos em nosso desejo natural de investigar até onde for possível as causas da Expressão.” (DARWIN, 2000, p. 19).

Essas palavras são utilizadas por Charles Darwin logo no início da sua obra *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* para deixar claro, ao que parece, o caminho que pretendia trilhar ao longo de seu raciocínio: emoções, e por consequência as expressões, são compartilhadas por homens e animais e se desenvolveram ao longo da evolução natural, ou seja, são inatas<sup>36</sup>. Sendo as expressões fruto das mais variadas emoções e sensações, que na sua origem eram iguais para homens e animais, tem-se que ambos possuem a capacidade de experimentar emoções. Tanto é que na conclusão da obra pode-se ler: “vimos que o estudo da teoria das expressões confirma até certo ponto a conclusão de que o homem descende de alguma forma de animal inferior, e reforça a crença na unidade específica ou subespecífica das inúmeras raças.” (DARWIN, 2000, p. 311). Ou seja, situa as emoções como um dos critérios definidores da evolução do homem a partir dos animais.

De fato, um ponto que chama a atenção ao longo da obra é o pensador fazer inúmeras referências ao “estado de espírito” dos animais, já que coloquialmente a expressão é utilizada para designar o humor dos seres humanos. Todavia, “estados de espírito”, nesse contexto, guardam relação direta com emoções e, por conseguinte, com as suas expressões

---

<sup>36</sup> Para uma concepção diferente, de que as emoções são construtos sociais, ver Barrett (2017).

correspondentes: “ações de todos os tipos, acompanhando regularmente algum estado de espírito, são de pronto reconhecidas como expressivas... Até os insetos exprimem raiva, terror, ciúme a amor com sua estridulação.” (DARWIN, 2000, p. 297). É notável que Darwin tenha ido tão longe até o ponto de afirmar que os insetos experimentam emoções.

Um paralelo interessante com a noção de David Hume já analisada anteriormente de que a razão seria um hábito compartilhado por homens e animais é que Darwin faz menção ao papel do hábito na repetição de expressões, que até podem parecer inúteis no momento atual, mas que são sempre acionadas mediante a lembrança da emoção que a desencadeava no passado, quando fazia algum sentido evolutivo. Alguns exemplos de emoções atribuídas aos animais por Darwin são: prazer, dor, fúria, terror, raiva, medo, afeição, amor, alegria e espanto.

A essas atribuições feitas por Darwin poderíamos acrescentar um interessante apanhado de traços que homens e animais compartilham, segundo Masson (2015), um importante pesquisador das emoções animais cuja obra principal será explorada mais adiante: sexual infidelity, compassion, dignity, forbearance (with children), gentleness, indulgence (with children), long-suffering (for children), protectiveness of young, self-sacrifice for young, tenderness, toleration e yearning for freedom<sup>37</sup> (as expressões foram deixadas na língua original da publicação para evitar que seu significado pudesse se perder, se traduzidas livremente). Além dessas, uma outra obra do mesmo autor, Masson (2022), traz alguns interessantes relatos anedotais de pessoas comuns que foram ouvidas pelo pesquisador sobre os últimos momentos dos cães de estimação com os quais conviviam. São ilustrações muito interessantes por se tratarem de emoções experienciadas pelos animais frente à iminência da morte, as quais reproduzimos textualmente a partir da página 157 da referida obra:

“Ele lutou com unhas e dentes a cada momento.”

“Ele olhava para mim incrédulo, como se perguntasse ‘como isso aconteceu?’”

“Ela choramingou e me lançou um olhar desamparado.”

“Ela parecia conformada, mas profundamente triste.”

“Ele tremia inteiro.”

“Ela apenas suspirou, como se estivesse aliviada.”

---

<sup>37</sup> O texto correspondente na tradução é: infidelidade sexual, compaixão, dignidade, tolerância (com os filhos), gentileza, indulgência (com os filhos), longo sofrimento (com os filhos), proteção dos jovens, auto-sacrifício pelos jovens, ternura, tolerância e desejo de liberdade.

Uma outra ilustração interessante com base na obra *O Último Abraço da Matriarca*, do biólogo e primatologista Frans de Waal, é merecedora de citação. Nesse livro constam os seguintes capítulos: “Janela da alma – Quando os primatas riem e sorriem”, “De corpo a copo – Empatia e compaixão”, “Emoções que nos tornam humanos – Nojo, vergonha, culpa e outros desconfortos”, “Vontade de poder – Política, assassinato e guerra” e “Inteligência emocional – Sobre equidade e livre arbítrio.” Considerando que a obra é dedicada a traçar um minucioso paralelo entre as emoções de animais e homens, tais títulos dão pistas do raciocínio desenvolvido pelo pesquisador na direção de que homens e animais compartilham de vidas extremamente complexas do ponto de vista emocional.

De toda forma, para o raciocínio aqui em desenvolvimento, mais do que a aproximação emocional entre homens e animais, o que já é uma constatação digna de nota e importante para a presente reflexão, a principal noção que se pretende frisar é a de que animais possuem capacidade emocional, e não apenas de experimentar emoções simples, ou universais<sup>38</sup>, mas também as complexas, a exemplo do ciúme entre os insetos citado acima, como será explorado mais a fundo na próxima seção.

### 6.1.1 Evidências de emoções nos animais

“Thinking about feelings has proven to be a valuable way of thinking about behavior.”<sup>39</sup>  
(MASSON & MCCARTHY, 1995, p. 5)

Como forma de aprofundamento da discussão precedente o foco da análise passa agora para as emoções animais propriamente ditas, o que se dará através da introdução da obra *When Elephants Weep*, de Jeffrey Masson e Susan McCarthy, onde, de largada, se enfatiza o extenso inventário de emoções animais que será apresentado e que foi construído com base no relato dos autores.

Antes, porém, é interessante destacar que os autores também entendem as emoções como propiciadoras de vantagem evolutiva uma vez que motivam “*survival behavior*”, embora nem todas as ações geradas por uma emoção tenham tal valor de sobrevivência. Ou seja, os animais, assim como os humanos, diga-se, podem agir com base em emoções sem estarem

---

<sup>38</sup> Conforme Damasio (1999), são elas, felicidade, tristeza, medo, raiva, surpresa e desgosto.

<sup>39</sup> O texto correspondente na tradução é: “Pensar sobre os sentimentos provou ser uma forma valiosa de pensar sobre o comportamento”.

visando sobrevivência, como inúmeros casos analisados ao longo da obra demonstram. Até porque “emotion can exist with or without understanding the reasons for it.”<sup>40</sup> (p. 180). O que na verdade depõe a favor da aproximação entre homens e animais no que diz respeito a possuírem emoções, já que ambos se beneficiam delas visando sua sobrevivência, mas também por ocasionar comportamentos de certa forma aleatórios, pois é sabido que muitos comportamentos humanos que são considerados até estúpidos são baseados em determinadas emoções.

De Waal (2021) concorda que as emoções, ao propiciarem a ação, conferem vantagem evolutiva e vai até mais além ao afirmar que elas dão significado a tudo, que fazem tomar partido e que, por isso, estruturam a sociedade. E que os animais, assim como os humanos, possuem capacidade de supressão de seus impulsos, embora muitos deles acometam aos animais e aos seres humanos de maneira não deliberada, como apresentado no parágrafo acima. Exemplos interessantes citados pelo autor dão conta de expressões claras de emoções em roedores e de prazer (riso) em aves que estão a brincar. Para o autor, o prisma funcionalista utilizado pelo homem em relação ao mundo animal ofusca a existência de uma rica experiência emocional, nas bases socialmente estruturantes mencionadas acima. Valendo citar os seguintes pares de exemplos que, para o autor, dizem respeito a mesma emoção, porém classificadas de maneira funcional quando são identificadas nos animais: autoestima (homem) x dominância (animal); vergonha (homem) x submissão (animal) e política (homem) x hierarquia (animal).

Além disso, para Masson & McCarthy (1995), assim como os humanos, os animais também são distintos, uma vez que, entre espécies, alguns podem ter algumas emoções e outras não; e dentro da mesma espécie, alguns indivíduos podem experimentar determinadas emoções enquanto outros não. Apesar dessa aproximação, os autores pontuam que animais podem ter, inclusive, atributos não encontrados nos humanos, o que eventualmente até os situaria em um nível superior no quesito emocional.

Passemos agora ao mencionado inventário de emoções baseado nos extensos e ricos relatos de Masson & McCarthy (1995) sobre o comportamento animal. Antes disso, duas notas técnicas. Alguns termos são apresentados em Inglês visando evitar problemas de compreensão por conta da tradução. Quando se entendeu que a tradução para o Português não prejudicaria o entendimento da ideia, assim foi feito. Além disso, como se pode ver abaixo, a lista é extensa, então cabe esclarecer que esse compilado não foi baseado na inferência do pesquisador ou coisa do gênero, mas sim que são excertos, todos eles citados textualmente pelos autores.

---

<sup>40</sup> O texto corresponde na tradução é: “a emoção pode existir com ou sem a compreensão das suas razões.”

FEAR (NO SENTIDO DE TERROR), HOPE, PESADELO, FEAR (COM BASE EM HISTÓRIA INDIVIDUAL E ASSOCIAÇÕES), LONELINESS, FEAR (DERIVADO DE EXPERIÊNCIA E RACIOCÍNIO), EMPATIA, BRAVERY (OU CORAGEM), HOPE (SONHO E PROJEÇÃO DE FUTURO), LOVE, FRIENDSHIP, NOBREZA, CARE, AFFECTION e ADMIRARION (EM GRUPOS SOCIAIS), ROMANCE, SORROW, FIDELIDADE, DEVOÇÃO, GRIEF, SADNESS, LUTO, FRUSTRAÇÃO, DEPRESSÃO, HELPLESNESS, EMOTIONAL TEARS, JOY, HAPPINESS, DELIGHT, TENDERNESS, PRIDE, DIGNIDADE, PLAY, BORED, ANGER, MAKING WAR, AGRESSÃO, ESTUPRO, CRUELDADE, TORTURA, HATE, JEALOUSLY, ALTRUÍSMO, COMPASSION, GENEROSIDADE, EMPATIA, DISPASSION, GRATIDÃO, GRUDGE HOLDING, REVENGE, SHAME, BLUSH, SHYNESS, MODÉSTIA, EMBARRASSMENT, GUILT, REMORSO, (SENSE OF) BEAUTY, (SENSO DE) ESTÉTICA (COM BASE EM HEARING, VISION, TASTE e SMELL)

Nesse ponto algumas palavras merecem ser ditas a respeito de observações dos autores acerca de emoções e comportamentos derivados que são importantes para a reflexão vindoura sobre uma ética animal. Como pode ser visto no inventário exibido acima, humanos e animais se aproximam não só em emoções positivas, mas também em negativas, como ódio, crueldade e agressão, por exemplo. Todavia, ainda segundo Masson & McCarthy (1995), “... animal cruelty does not approximate the human standard.”<sup>41</sup> (p. 43). Talvez os autores sejam dessa opinião porque “Other than humans, no animal runs torture experiments on other animals.”<sup>42</sup> (p. 107). De fato, De Waal (2021), outro observador arguto do comportamento animal, reporta casos de crueldade e assassinatos entre os símios, embora não fique claro se as mortes infligidas algumas vezes com extrema violência visassem a tortura propriamente dita<sup>43</sup>.

De toda forma, Masson & McCarthy (1995) se preocupam em debater a evidência anedótica do gato e do rato, comumente citada em contraposição à essa ideia de uma singularidade da maldade do ser humano. Nesse caso, explicam os autores, o que está em jogo não é o prazer do gato em infligir sofrimento ao rato, mas sim a prática da sua necessária

---

<sup>41</sup> O texto correspondente na tradução é: “...a crueldade contra os animais não se aproxima do padrão humano”.

<sup>42</sup> O texto correspondente na tradução é: “Para além dos humanos, nenhum animal realiza experiências de tortura noutros animais.”

<sup>43</sup> A respeito da crueldade ser a mesma capacidade tanto em homens quanto em animais, um debate interessante poderia ser entabulado fazendo uso do critério da sofisticação, traço humano bastante presente nas obras do Marquês de Sade. Se aplicado ao contexto da alimentação, matar para comer, poder-se-ia dizer que sim, há diferença entre homens e animais no quesito crueldade, uma vez que estes lançam mão de artifícios de sofisticação em relação ao abate animal (ver exemplo citado por Tom Regan nas linhas iniciais de Jaulas Vazias) ao passo que aqueles não.

capacidade de caça em termos evolutivos, o que pode parecer até antiético, uma vez que nem sempre o rato é comido ao fim. Porém, a morte em si parece não ser prazerosa para o gato, já que em situações onde o rato está gravemente ferido os gatos costumam nem se aproximar (mesmo que numa ratoeira, por exemplo), donde se conclui que visam tão somente a exercitar o hábito da caça. Como consequência classificam como falácia antropomórfica o discurso da competição e crueldade do mundo animal comumente proferido: “That some people may be this way [cruel] does not make animals this way.”<sup>44</sup> (MASSON & MCCARTHY, 1995, p. 176)

Uma citação de outra obra do mesmo autor (MASSON, 2002) sobre este exemplo do gato que ataca o rato é de interesse por dar conta de aspectos do comportamento ético do animal (o gato) versus o que seria a antiética humana no que diz respeito a crueldade:

“É verdade que os gatos brincam com os ratos antes de os matarem. Todavia, para os considerarmos cruéis, teríamos que acreditar que os gatos sentem prazer quando veem os ratos sofrer. Um sádico sente prazer com o sofrimento do outro indivíduo, mas os gatos não são sádicos, pois não existem provas (já agora, não há provas disso em nenhum ramo do mundo animal) de que um animal seja sádico, segundo essa definição. O gato pode ser cruel segundo os padrões humanos (segundo padrões felinos, nós somos bastante cruéis), mas não segundo os seus.” (MASSON, 2002, p. 242)

Por fim, não se poderia fechar essa sessão sem citar o reporte que Masson & McCarthy (1995) fazem sobre os animais possuírem o que eles chamam de *self aware emotions*, são elas, *shame, shyness e embarrassment*. O primeiro ponto digno de nota é que, sim, elas as possuem. Além disso, eles denominaram essas emoções como “*self aware*” porque elas pressupõem que o animal tem consciência de que está sendo observado, caso contrário elas não poderiam existir naquele ser. Ao que vale complementar com a noção avançada por De Waal (2021) acerca das Emoções Cronológicas, ou seja, emoções baseadas no passado e no futuro, e que são recorrentes nos animais. Como, por exemplo, esperança e preocupação no que diz respeito ao futuro e vingança, perdão e gratidão no que diz respeito ao passado. Segundo o pesquisador, animais não são escravos do presente na medida em que planejam o futuro. Nesse ponto encontra-se um excelente gancho para se passe à uma análise mais pormenorizada da consciência, já que um argumento corriqueiro em desfavor dos animais é que apenas seres conscientes podem ter noção do *self* e dos conceitos de passado e futuro.

---

<sup>44</sup> O texto correspondente na tradução é: “O fato de algumas pessoas poderem ser assim [cruéis] não faz com que os animais sejam assim”.

## 6.2 A consciência nos homens e nos animais

“I suspect consciousness prevailed in evolution because knowing the feelings caused by emotions was so indispensable for the art of life, and because the art of life has been such a success in the history of nature.”<sup>45</sup> (DAMASIO, 1999, p. 31)

A passagem acima, cunhada pelo neurologista Antonio Damasio em sua obra *The Feeling of What Happens*, foi selecionada como abertura desta sessão pois fornece um bom resumo de dois aspectos cruciais do que será apresentado abaixo com base nessa mesma obra, a saber, que a consciência, assim como já visto ser o caso das emoções, também é um processo evolutivo e que guarda relação com as emoções na medida em que permite o reconhecimento dos sentimentos causados por elas. Tanto é assim que o autor é categórico ao afirmar que consciência e emoções não são separadas (DAMASIO, 1999). E aqui temos, então, um ponto relevante a favor da defesa da tese mais ampla em desenvolvimento, qual seja, a da dupla emoção – consciência como qualificadores do comportamento moral, uma vez que tratar-se-iam de capacitações integradas.

De maneira geral, a consciência seria parte do processo mais amplo chamado de mente, sendo que este se relaciona ainda com o comportamento e as funções fisiológicas do organismo. Mais especificamente, existiriam dois tipos, ou níveis, de consciência. A primeira delas, *Core Conscience* (ou Consciência Base), sendo o senso do eu acerca de um momento específico: aqui e agora. Enquanto a *Extended Conscience* (ou Consciência Estendida) seria responsável por um senso elaborado do eu: passado e futuro. Com relação à primeira, o pesquisador é assertivo ao postular que animais a possuem, uma vez que não depende de memória, razão ou linguagem; já com relação à segunda, destaca que, como depende da memória e atinge seu pico com a linguagem, apenas alguns animais não humanos a possuiriam (DAMASIO, 1999).

Ou seja, animais possuem consciência, mesmo que em um nível mais simples. Além disso, e talvez mais representativo, a não existência da *Extended Conscience*, não significa a perda da *Core Conscience*. Pelo contrário, pode-se ter a *Core Conscience* sem a *Extended Conscience*, mas não o contrário. Em outras palavras, os animais seriam possuidores do tipo mais importante de consciência, uma vez que sem esse nível mais básico sua versão estendida não seria viável. De fato, como já mencionado anteriormente, o autor situa a consciência como precedente à linguagem, inferências e interpretações, por exemplo. Isto porque, basicamente, a

---

<sup>45</sup> O texto correspondente na tradução é: “Suspeito que a consciência prevaleceu na evolução porque conhecer os sentimentos causados pelas emoções era tão indispensável para a arte da vida, e porque a arte da vida tem sido um sucesso na história da natureza.”

consciência permite que o organismo tenha o senso de *self*, operando em conjunto com os mesmos mecanismos cerebrais que mantêm a estabilidade do organismo necessária à vida. Ou seja, vida, consciência e o eu são indelevelmente interligados (DAMASIO, 1999). Nesse sentido faz-se imperativo mencionar que o autor apresenta relatos detalhados de vários casos de enfermidades que levaram as pessoas a perderem o nível mais avançado de consciência, porém, ao seguirem possuindo o nível mais elementar, ainda foram capazes de possuir um “eu”. Portanto, se seres humanos com graves lesões cerebrais ainda assim não perdem sua “humanidade” (ou animalidade?), por que animais, que possuem o mesmo tipo de consciência, são vistos de forma totalmente diversa?

Nesse ponto algumas distinções conceituais são importantes. *Consciousness* diz respeito ao conhecimento de um objeto (em relação ao organismo) ou a uma ação do eu (*self*), enquanto *Conscience* diz respeito ao bem ou mal inerente a objetos ou ações. Sendo assim, a *Consciousness* é localizada na parte da mente que tem relação com o senso do eu e de conhecimento (*knowing*), enquanto a Mente (*Mind*) é mais e maior que a consciência: pode haver mente sem consciência. O principal ponto aqui diz respeito à tradução de *Consciousness* para o Português, já que “consciência” pode significar tanto a faculdade mental aqui em análise, quanto aludir a uma pessoa “ter consciência” no sentido de cometer um ato de bondade ou maldade, por exemplo. Que reste claro que a discussão nesta seção diz respeito à faculdade mental da consciência.

### 6.2.1 Relação entre consciência e emoções

Em relação às emoções, Damasio (1999) é compelido a explorá-las, mesmo não sendo o foco primário da sua obra, uma vez que, como afirma, são inseparáveis da consciência e da vida. E coaduna com a argumentação introdutória baseada em Darwin ao sustentar que não é um fenômeno restrito aos seres humanos, ao que avança o postulado de que sentimentos (*feelings*), que são internos, privados e dependentes da *core conscience*, propiciam o impacto das emoções, que são externas e públicas, na mente. Além disso, afirma que esse nível de consciência é um recurso central do ser em relação à vida, já que engloba modalidades sensoriais (ao passo que a *Extended Consciousness* não). Ou seja, a consciência é responsável pelo ser situar no seu eu a percepção do sentimento de determinada emoção, já que a emoção em si não requer consciência, mas o sentimento dela sim. Ou, na definição de De Waal (2021) sobre esse ponto, os sentimentos são a consciência das emoções.

Em outras palavras, a consciência seria o elo de ligação entre o ser ter uma emoção e sentir que a tem. Tanto é que Damasio (1999) faz a ressalva de que criaturas não humanas podem ter emoções sem ter o tipo de consciência humana, nesse caso teriam sentimentos apenas não sabendo (uma vez que não têm noção do eu) que os têm. Como emoção e consciência são baseados na representação corporal, tem-se que influenciam a razão e a tomada de decisão, pois isso faz parte da lógica da sobrevivência do ser. Sendo este outro ponto fundamental para a reflexão mais ampla sugerida no presente trabalho, uma vez que a influência da consciência e das emoções no comportamento do ser seria de grande relevância, o que se alinha com o que vem sendo defendido especificamente sobre o comportamento ético com base na filosofia de David Hume.

Como já abordado em outra parte deste trabalho, a questão da consciência é muito relevante no âmbito da ética animal. E a discussão de Damasio (1999) sintetizada acima sobre consciência e emoções é instrutiva a esse respeito na medida em que o autor explora o tema da dor. Na sua concepção, é possível existir a dor, um dano qualquer no organismo, mas não necessariamente o ser vai senti-la. Isso ocorre porque a dor é uma reação automática enquanto o sentimento dela requer a combinação com a *core conscience*, porque nas palavras do autor: “If there is no you and there is no knowing, there is no way for you to know.”<sup>46</sup> (p. 73), Nesse caso, não haveria forma do ser saber que é ele quem sofre a dor, pois, em não havendo o entendimento de que ele é um “eu” (um corpo relacionado a outros corpos e objetos), não teria como dar-se o respectivo sentimento daquela dor.

Essa conclusão é relevante, pois permite uma forma de raciocínio reverso em cima do sofrimento animal: atualmente poucos são aqueles que defendem que os animais não sentem dor, e se isso é assim, então, de acordo com teoria de Damasio, eles possuem também consciência, no mínimo a *core conscience*. O que, isso sim, ainda é um tabu (GRIFFIN, 2013; DE WAAL, 2021).

Outro insight interessante guarda relação com a Ética Utilitarista discutida anteriormente, isto porque, ainda segundo Damasio (1999), a emoção relacionada à dor lida com avarias no organismo, sejam internas e externas, ou seja, o ser vai tentar evitá-las, seja de maneira consciente (com sentimento dela) ou não (apenas reagindo mecanicamente). Já a emoção relacionada ao prazer leva o organismo a atitudes e comportamentos que propiciem a manutenção da homeostase, ou seja, uma espécie de antecipação para evitar problemas, e novamente pode ser consciente ou não, a depender se o ser possui a *core conscience*, ou seja, o

---

<sup>46</sup> O texto correspondente na tradução é: “Se não há você e não há saber, não há forma de você saber”.

senso de *self*. O ponto aqui é: uma abordagem estritamente funcional do utilitarismo não parece refletir a realidade, pois animais podem, sim, rechaçar situações de dor ou buscar situações prazerosas de maneira consciente e deliberada. À guisa de síntese, frise-se a existência do circuito emoção – consciência – sentimento nos homens e animais (DAMASIO, 1999), o que é uma conclusão cara à reflexão aqui ensejada.

### 6.2.2 Conexão mente e corpo

“Feelings cannot be duplicated unless flesh is duplicated, unless the brain’s actions on flesh are duplicated, unless the brain’s sensing of flesh after it has been acted upon by the brain is duplicated.”<sup>47</sup> (DAMASIO, 1999, p. 315)

Como pode ser depreendido da discussão anterior, há uma importante conexão entre mente e corpo a impactar nas emoções e na consciência (e, portanto, nos sentimentos das emoções). Vale dizer que a passagem acima foi extraída de uma parte da obra de Damasio (1999) onde o autor discute a possibilidade de se copiar a consciência e, portanto, os sentimentos humanos, uma vez que a ciência avança no mapeamento neurológico desses fenômenos<sup>48</sup>. Como fica patente na passagem acima, a resposta do autor é um retumbante não. Não, porque cada corpo é um corpo, o que enseja emoções, consciência e sentimentos únicos, sendo desnecessário a essa altura ainda observar que isso se aplica tanto para animais como para humanos.

Como espera-se que já esteja pacificado, segundo a teoria de Damasio (1999), boa parte dos animais possuiriam o nível de consciência mais simples e importante, a *core conscience*, valendo então citar outra passagem que deixa clara a relação desse tipo de consciência com a corporeidade: “It is the very evidence, the unvarnished sense of four individual organism in the act of knowing.”<sup>49</sup> (DAMASIO, 1999, p. 125). Assertiva com a qual certamente Griffin (2013) concordaria uma vez que para ele a noção do próprio corpo faz parte do nível mais básico de consciência nos animais. Segundo Damasio (1999), isso acontece porque a imagem dos objetos

---

<sup>47</sup> O texto correspondente na tradução é: “Os sentimentos não podem ser duplicados a não ser que a carne seja duplicada, a não ser que as ações do cérebro sobre a carne sejam duplicadas, a não ser que a sensação do cérebro sobre a carne depois de ter sido agida pelo cérebro seja duplicada.”

<sup>48</sup> Ver Apêndice B– Breve digressão sobre inteligência artificial.

<sup>49</sup> O texto correspondente na tradução é: “É a própria evidência, o sentido puro e simples de um organismo individual no ato de conhecer”.

formados pela consciência é individual, e cada objeto passa a ter uma relação com o “*knowing*” do organismo acerca da sua própria existência, “*feeling of you*”, ou *self*. E, como a estabilidade do indivíduo é requisito para o eu, a integridade corporal e as fronteiras biológicas do ser são de extrema importância. “*One person, one body; one mind, one body.*” (DAMASIO, 1999, p. 142). Em outras palavras, uma e apenas uma mente por corpo, e sem corpo não há mente.

Também para De Waal (2021) as emoções são “enraizadas” no corpo, já que é este quem executa as ações no meio ambiente. Apenas existe um preconceito em relação a essa noção por conta da cultura ocidental de amor à mente, o que relega as emoções à inferioridade.

Por fim, a título de síntese das elaboradas ideias de Damasio (1999) debatidas acima, seguem algumas citações emblemáticas.

Sobre a definição de *Core Conscience*:

“Occurs when the brain representation devices generate an imaged, non verbal account, of how the organism’s own state is affected by the organism’s processing of an object, and when this process enhances the image of the causative object, thus placing it saliently in a spatial and temporal context.”<sup>50</sup> (p. 169)

Sobre o título da obra: “What’s happening? What’s the relation between images of things and this body? The feeling of knowing is the beginning of the answer.”<sup>51</sup> (p. 182)

Sobre o mundo vis a vis o corpo: “if these images have the perspective of this body I now feel, then these images are in my body, they are mine.”<sup>52</sup> (p. 183)

### 6.2.3 Revisão das ciências “duras” sobre a consciência em animais humanos e não humanos

Com o fito de complementar as reflexões anteriores acerca das emoções, consciência, e sentimentos nos animais não poderíamos deixar de apresentar a que talvez seja a referência mais surpreendente nesse sentido, a “Declaração de Cambridge Sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos”, escrita por Philip Low e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch, que em 2012 reuniu

---

<sup>50</sup> O texto correspondente na tradução é: “Ocorre quando os dispositivos de representação cerebral geram um relato imagético, não verbal, da forma como o estado do próprio organismo é afetado pelo processamento de um objeto pelo organismo, e quando este processo melhora a imagem do objeto causador, colocando-o assim de forma saliente num concurso espacial e temporal”.

<sup>51</sup> O texto correspondente na tradução é: “O que é que está a acontecer? Qual é a relação entre as imagens das coisas e este corpo? A sensação de saber é o início da resposta”.

<sup>52</sup> O texto correspondente na tradução é: “se estas imagens têm a perspectiva deste corpo que sinto agora, então estas imagens estão no meu corpo, são minhas”.

um proeminente grupo internacional de neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais cognitivos na Universidade de Cambridge para reavaliar os substratos neurobiológicos da experiência consciente e comportamentos relacionados em animais humanos e não humanos.

Em que pese a opinião negativa de Nagel (2013), para quem “a consciência é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável.” (p. 245), o grupo signatário da Declaração parece ter concluído diferentemente, e em linha com o argumento defendido no presente trabalho. Senão vejamos as seguintes constatações, citadas literalmente devido à sua alta representatividade para a reflexão proposta neste trabalho:

“De fato, redes neurais subcorticais estimuladas durante estados afetivos em humanos também são criticamente importantes para gerar comportamentos emocionais em animais. A estimulação artificial das mesmas regiões cerebrais gera comportamentos e estados emocionais correspondentes tanto em animais humanos quanto não humanos.”

“Além disso, circuitos neurais que suportam estados comportamental-eletrofisiológicos de atenção, sono e tomada de decisão parecem ter surgido evolutivamente ainda na radiação dos invertebrados, sendo evidentes em insetos e em moluscos cefalópodes (por exemplo, polvos).”

“As aves parecem apresentar, em seu comportamento, em sua neurofisiologia e em sua neuroanatomia, um caso notável de evolução paralela da consciência. Evidências de níveis de consciência quase humanos têm sido demonstradas mais marcadamente em papagaios-cinzentos africanos. As redes emocionais e os microcircuitos cognitivos de mamíferos e aves parecem ser muito mais homólogos do que se pensava anteriormente. Além disso, descobriu-se que certas espécies de pássaros exibem padrões neurais de sono semelhantes aos dos mamíferos, incluindo o sono REM e, como foi demonstrado em pássaros mandarins, padrões neurofisiológicos, que se pensava anteriormente que requeriam um neocórtex mamífero.”

“Evidências de que as sensações emocionais de animais humanos e não humanos surgem a partir de redes cerebrais subcorticais homólogas fornecem provas convincentes para uma *qualia* afetiva primitiva evolutivamente compartilhada.”

E fecham a declaração da seguinte forma:

"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 com 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".

Se pudéssemos resumir constatações tão complexas em poucas palavras, teríamos que (1) humanos e animais, em que pese eventuais diferenças de constituição física, fruto da evolução, são capazes de experimentarem consciência e emoções, (2) consciência e emoções

estão intimamente interconectadas e resultam em comportamentos intencionais, por fim (3) se torna evidente a aproximação cognitiva e emocional entre homens e animais.

Ou seja, para o presente trabalho que, apesar de contar com várias referências científicas, tenciona ser uma reflexão filosófica e, portanto, de natureza não conclusiva, tal relatório empresta uma relevante contribuição advinda do campo das ciências “duras” no sentido de corroborar as teses aqui defendidas.

#### 6.2.4 Evidências de consciência animal

“A major philosophical issue is the problem of other minds, that is, how we can come to understand minds other than our own, including those of other species. Finally, our ethical judgments about how we should treat members of other species are strongly influenced by what we believe about their consciousness.”<sup>53</sup> (GRIFFIN, 2013, p. ix)

Donald Griffin dedica sua obra *Animal minds, beyond cognition to consciousness* a um detalhado escrutínio de comportamentos de vários animais, incluindo insetos, frise-se, com o fito de demonstrar que possuem consciência. Já que uma defesa da capacidade de consciência animal de forma mais ampla já foi realizada com base na teoria de Damasio (1999), esta seção busca enfatizar a extensa lista de ilustrações que Griffin (2013) reporta.

“If a particular species of animal is capable of some type of conscious experience that our brains cannot generate, how can we even hope to learn what it is?”<sup>54</sup> (GRIFFIN, 2013, p. 6)

Inicialmente, é relevante que se façam alguns apontamentos de ordem mais conceitual sobre as ideias do autor em relação ao tema. Primeiramente, é interessante mencionar que ele também situa a consciência como um fenômeno material e não imaterial, ou “divina” nas suas palavras, e tece uma crítica com base nisso afirmando que por se acreditar que a consciência se trata de algo “divino” é que a cognição animal tem passado a ser mais aceita, enquanto a consciência não. De fato, alguns estados seriam representativos da cognição animal, tais como aprendizado, lembrança, resolução de problemas, formação de regras e conceitos, percepção e reconhecimento. Todavia, a consciência iria mais longe (GRIFFIN, 2013).

---

<sup>53</sup> O texto correspondente na tradução é: “Uma questão filosófica importante é o problema das outras mentes, ou seja, como podemos compreender outras mentes para além da nossa, incluindo as de outras espécies. Finalmente, os nossos juízos éticos sobre a forma como devemos tratar os membros de outras espécies são fortemente influenciados por aquilo em que acreditamos sobre a sua consciência”.

<sup>54</sup> O texto correspondente na tradução é: “Se uma determinada espécie de animal é capaz de um tipo de experiência consciente que os nossos cérebros não conseguem gerar, como é que podemos sequer esperar aprender o que é?”.

Assim como para Damasio (1999), conforme apresentado anteriormente, Griffin (2013) também entende que existem dois níveis de consciência, a perceptual e a reflexiva, o que numa comparação livre e pouco precisa poder-se-ia dizer ser o equivalente, respectivamente, à *core conscience* e à *extended conscience* teorizadas por Damasio (1999). Outro ponto de alinhamento diz respeito ao entendimento de Griffin (2013) de que animais possuem ao menos “*simple thoughts*” (ou *pensamentos simples*), o que pressuporia algum nível de consciência. Por fim, o autor também vê a consciência como vantagem evolutiva e cita o que para ele seriam as evidências práticas desse processo: versatilidade, comportamento comunicativo e neuropsicologia. De maneira que a diferença entre cérebros e mentes de humanos e animais seria meramente de conteúdo, mas não da capacidade de ter consciência em si. Uma nota do autor digna de menção é a conclusão, a princípio singela, de que os animais agem, fazem coisas espontaneamente; o que é caro ao raciocínio aqui desenvolvido uma vez que reforça a interface com as emoções e também, ao agirem deliberadamente, propiciam o debate sobre serem vistos como possíveis agentes morais.

De maneira geral, Griffin (2013) reporta uma série de habilidades e capacidades detectadas nos animais que seriam confirmatórias da sua consciência. São elas: habilidade de classificação e de pensar em categorias; capacidade conceitual e de generalização; de avaliação e classificação de informações sensoriais; expectativas e antecipação (“think in ‘if, then’ terms”<sup>55</sup>, p. 131); competência numérica e em regras abstratas; habilidade de aprendizado, incluindo conceitual; versatilidade de comportamento e capacidade de comunicação visando expressar pensamentos e sentimentos (GRIFFIN, 2013).

Visto isso, reportaremos abaixo a gama de evidências apresentadas pelo autor, que classificou suas observações em Achando Comida, Predação, Construção de Artefatos e Ferramentas e Dispositivos Especiais. Duas notas se fazem necessárias. A primeira delas. A lista de características que será reportada não tem a pretensão de ser uma lista de “exemplos de consciência”, mas sim são ilustrativas do que o autor julgou interessante trazer à baila para subsidiar a reflexão, podendo ser uma ação, um sentimento, uma característica, um sentido, ou mesmo uma situação específica, ou seja, não são fruto de um processo de classificação de acordo com algum critério rígido; muito menos querem dizer que Griffin (2013) tenha afirmado que todas elas são exemplos de consciência, embora essa seja a tônica da obra e, portanto, para onde o raciocínio dele acaba por confluir. A segunda nota. Como já feito anteriormente, boa parte dos termos foram deixados propositalmente em Inglês para evitar problemas de

---

<sup>55</sup> O texto correspondente na tradução é: “pensar em termos de “se, então””.

compreensão por conta da tradução. Quando se entendeu que a tradução para o Português não prejudicaria o entendimento da ideia, assim foi feito.

- ACHANDO COMIDA: VERSATILITY, INGENUITY, TRADE OFFS, OTIMIZAÇÃO, ESPECIALIZAÇÃO, OLFACTION, VISION, HEARING E APRENDIZADO SOCIAL.
- PREDACÃO: ADJUST (OF BEHAVIOR), ADAPTATIVE (VERSATILITY), AWARENESS, INVENTIVENESS, COOPERAÇÃO, SUBTLE DISTINCTIONS E PERCEPÇÃO DISCRIMINATIVA (DO COMPORTAMENTO DE UM TERCEIRO).
- CONSTRUÇÃO DE ARTEFATOS: INGENUITY, VERSATILITY, ADJUST (OF BEHAVIOR), PENSAMENTO, ANTECIPAÇÃO, COGNITION, RACIONALIDADE, EXPERIÊNCIA, DESEJO, INTENÇÃO, PREFERÊNCIA, SENSO ESTÉTICO, APRENDIZADO E GOAL-DIRECTED BEHAVIOR.
- FERRAMENTAS E DISPOSITIVOS ESPECIAIS: PREPARAÇÃO, CONSTRUÇÃO, AWARENESS, ACCOMPLISH (NO SENTIDO DE TER UM OBJETIVO) INDEPENDÊNCIA E VERSATILITY.

### **6.3 Para além da sciência como critério de inclusão no universo moral**

Nesse ponto do raciocínio, uma questão pode emergir: então, no circuito emoção – consciência – sentimento onde entraria e qual a participação da sciência, o critério ético utilitarista por primazia?

Com o fito de jogar alguma luz sobre essa questão buscou-se respaldo na obra *Drawing the Line – Science and the Case for Animal Rights*, de Steven M. Wise. Como o próprio nome dá a entender, o autor se debruça em esmiuçar casos representativos do comportamento animal na busca pela definição de um critério, ou “linha”, (o mais objetiva possível, poder-se-ia dizer) capaz de lhes conferir direitos. Aqui vale pontuar que a área de expertise do autor é a do Direito, sendo, portanto, este o viés da sua proposta. Nesse sentido, segundo ele, na prática, a sciência não é levada em conta nos tribunais, por isso a necessidade de se avançar em relação a esse conceito, se a intenção é que os animais passem a ter seus direitos (ao não sofrimento) assegurados.

Em termos de arcabouço legal, a Lei Ocidental (*Western Law*) é baseada em dois pilares. O primeiro deles a Equidade, de natureza comparativa (“likes be treated alike”, ou “iguais tratados igualmente”) e o segundo a Liberdade, de natureza absoluta (“because of what you

are”, ou “por causa do que você é”). Esta última se baseia nas capacidades de Autonomia e Autodeterminação dos sujeitos. Por sua vez, a autonomia se concretiza em função da existência de desejos, da intenção de satisfazê-los e do senso de auto suficiência (WISE, 2003). Quando a capacidade de autonomia apresenta essas três funções, o autor a define como Autonomia Prática. Não faz parte do escopo do estudo a análise da equidade ou da autodeterminação, uma vez que o recorte do autor recai apenas sobre a autonomia. Porém, o pesquisador entende que a Autonomia Prática engloba consciência e sentiência, e sua preocupação primordial se resume ao fato de ter notado que a sentiência nunca é levada em conta nos tribunais, enquanto a autonomia sim. Daí estar em busca da definição de um novo critério que possa conferir direitos (de fato) aos animais.

Dito isto, a partir dos casos de comportamento animal analisados pelo autor (para quem boa parte das espécies animais possuem pelo menos algum nível simples de consciência) ele constrói uma escala de classificação em que, dependendo do nível de Autonomia Prática de cada espécie, a mesma faria jus a uma classificação mais ou menos elevada, o que deveria ser levado em consideração na elaboração (e respeito) das leis de proteção animal. Porém, isso não é o mais importante para a reflexão aqui em desenvolvimento, mas sim o fato de a Autonomia Prática caminhar de alguma forma na mesma direção do raciocínio em desenvolvimento, em que pese que o presente trabalho proponha uma abordagem filosófica do tema. Isto porque avalia a ideia de que um critério que englobe consciência e sentiência (ou a capacidade de sentir, ou sentimentos) é relevante para a libertação animal.

De opinião semelhante parece ser De Waal (2021) ao sugerir que a sentiência não é uma qualificação suficiente para a inclusão de alguns animais na comunidade moral. A sentiência seria melhor utilizada como uma referência geral para experienciar as coisas, mas sabendo-se que pode ser feito de modo totalmente inconsciente, por exemplo. De maneira que, pelo menos para espécies com cérebros substanciais, como mamíferos e aves, precisa-se acrescentar a consciência como opção, não só para memórias e pensamentos, mas também para suas vidas emocionais. Sendo assim, analisando à luz do que já foi discutido, essa dupla consciência – sentiência, na verdade poderia ser alargada para o circuito emoção – consciência – sentimento defendido anteriormente. Ou seja, não se trata de sugerir que a sentiência não seja um critério ético importante para a questão animal, mas sim de ampliá-la ao englobar as emoções e a consciência animal, o que confere respaldo ao raciocínio aqui desenvolvido.

#### 6.4 Teoria da Consciência Afetiva: união de emoções e consciência

Esta seção tem fito de realizar uma amarração final, ao apresentar uma defesa da tese aqui defendida de que emoção, consciência e sentimentos, propiciadas pela integração entre mente e corpo, não só estão presentes como operam em profunda sintonia nos animais. Para tanto, optou-se pelo conceito de Consciência Afetiva (*Affective Consciousness*), desenvolvido por Pankseep (2005), uma vez que essa teoria engloba vários dos aspectos discutidos anteriormente. Como será visto abaixo, a pergunta mais ampla que guia o pesquisador é o dilema central do debate entre a neurociência e a psicologia “...to what extent do affective experiences play a part in the many things organisms do?”<sup>56</sup> (p. 13). Questão que, a propósito, poderia muito bem guiar qualquer reflexão filosófica sobre ética.

Pankseep (2005) parte do princípio de que os sentimentos das emoções (*emotional feelings*) podem estar ancorados em sistemas cerebrais de ações instintivas que promovem comportamentos emocionais incondicionais. Na verdade, trata-se de um artigo de viés claramente epistemológico, pois o objetivo final do autor é buscar nos mamíferos uma proxy aplicável à atividade cerebral humana no que diz respeito à consciência e às emoções. Nesse sentido se opõem declaradamente à escola neurocomportamental que ganhou proeminência nos anos 80 e segue até hoje cerceando uma visão científica mais ampla do comportamento animal ao apoiar uma abordagem reducionista de pesquisa baseada em “rewards and punishments” (ou “recompensas e punições”), que, na visão do autor, traduzem uma visão ontológica limitada do mundo natural, não aceitando a riqueza psicológica da vida animal. Isto porque, segundo ele, existem motivos para crer que a experiência afetiva pode refletir uma forma primitiva de consciência, que pode ter provido uma plataforma evolucionária para níveis mais complexos de consciência.

Ou seja, já de início podem-se detectar alguns aspectos alinhados com toda a discussão precedente, quais sejam, consciência e emoções como fenômenos materiais e de natureza evolutiva, a existência de mais de um nível de consciência e a proximidade entre homens e animais nos quesitos emoções, consciência e sentimentos. Além de uma faculdade não explorada até aqui, mas que nos parece ser crítica para à reflexão ética pretendida, o afeto, como bem ilustrado na passagem abaixo:

“The experience of affect may be an intrinsic ‘language’ of the brain, one that allows value-laden internal guidance of behavior. Thus, higher brain cognitive processes

---

<sup>56</sup> O texto correspondente na tradução é: “...em que medida é que as experiências afetivas desempenham um papel nas muitas coisas que os organismos fazem?”.

provide information about the external world, but affects provide internal value codes (various forms of 'goodness' and 'badness') that guide and sustain on going behavior, and affects presumably could not do their job if they were unfelt, deeply unconscious, even though they can easily lead to habit structures that become streamlined and largely unconscious."<sup>57</sup> (PANKSEEP, 2005; p. 17)

Note-se: o afeto guiando comportamentos bons e maus. Também não é demais enfatizar que não se restringe a uma faculdade humana, mas sim animal de uma forma geral (homens e animais). E apesar do foco do pesquisador ser nos mamíferos, ele cita que outras espécies podem ter arranjos diferentes nessa relação entre afeto, emoções e ações, todavia sendo aderentes a sua triangulação "psycho-neuro-ethological" (ou "psico-neuro-etológica) (p. 32). Um exemplo muito interessante encontra-se em um outro artigo do autor (PANKSEPP & BURGDORF, 2003) onde reportam o achado de que ratos riem quando estão felizes por estarem brincando, nesse caso se tratando de um mamífero. O que poderia, como concluem, indicar um antecedente da risada nas crianças quando estão brincando.

Os comportamentos emocionais encontrados pelo autor, fruto dos sentimentos das emoções, são definidos em seis sistemas: Procura (*seeking*), Medo (*fear*), Raiva (*rage*), Luxúria (*lust*), Cuidado (*care*) e Brincadeira (*play*). E, resumidamente, respondem ao seguinte fluxo (1) estímulos externos impactam no sistema emocional, (2) sistemas emocionais podem gerar reações motoras, (3) moduladores sensoriais promovem incentivos aos estímulos, (4) sistemas emocionais podem sustentar estados emocionais mesmo depois que já passaram, (5) esses sistemas emocionais podem ser modulados pela cognição, (6) os sistemas emocionais podem modular de volta a cognição. Para além da lista de sistemas emocionais, que não deixam dúvidas na sua proximidade com os comportamentos observáveis nos seres humanos, é interessante notar que o fluxo engloba corpo, emoções e consciência, como já debatido.

No artigo, Pankseep (2005), explora mais a fundo o sistema de Procura / Expectativa, que fornece uma interessante ilustração de sua teoria. Segundo o autor, esse sistema, que ele define como "an energizing, hedonically positive functional system of the brain"<sup>58</sup> (p. 17), demonstra que animais perseguem muitas coisas com energia e que demonstram compreensão dos seus objetivos, e quando barreiras são impostas eles insistem de maneiras flexíveis. Se nada

---

<sup>57</sup> O texto correspondente na tradução é: "A experiência dos afetos pode ser uma "linguagem" intrínseca do cérebro, que permite uma orientação interna do comportamento carregada de valores. Assim, os processos cognitivos cerebrais superiores fornecem informações sobre o mundo exterior, mas os afetos fornecem códigos de valores internos (várias formas de "bondade" e "maldade") que orientam e sustentam o comportamento em curso, e os afetos presumivelmente não poderiam fazer o seu trabalho se não fossem sentidos, se fossem profundamente inconscientes, embora possam facilmente levar a estruturas de hábitos que se tornam simplificadas e em grande parte inconscientes".

<sup>58</sup> O texto correspondente na tradução é: "um sistema funcional do cérebro energizante e hedonicamente positivo".

funciona, eles exibem frustração e raiva e eventualmente desistem, mas raramente esquecem. A esse complexo funcionamento se oporia a visão limitada da teoria comportamental, segundo a qual o animal é guiado tão somente por uma expectativa de recompensa, o que, de fato, é uma explicação bem mais simplória do que a provida pelo pesquisador, e que nos parece retratar bem a realidade para qualquer um que já tenha tido algum contato com animais. Nas palavras do autor: “It is more straightforward to think about such behavior in terms of animals are aspiring to find or achieve (the active organism perspective) than simply in terms of guidance provided by stimuli that have impinged on them in the past (passive receivers information).”<sup>59</sup> (p. 18). Em síntese, mamíferos possuem cérebros equipados com um “general-purpose seeking system” (ou “sistema de busca de propósito”) desenhado para que interajam com mundo, especialmente no que diz respeito a recursos para sua sobrevivência.

Por fim, é imperioso terminar o debate acerca da teoria da Consciência Afetiva (PANKSEEP, 2005) salientando o que a essa altura já deve estar claro: a interação entre emoções e consciência. Como já debatido em outro lugar desse trabalho, o autor também advoga pela tese de que emoções sem consciência seriam ferramentas limitadas da mente. Para ele, assim como para Damasio (1999) e Griffin (2013), as emoções são o início do processo de consciência e se dão em níveis mais simples dela: “Many of our ‘cognitive’ decisions are regulated by a deep self-awareness of the potential affective consequences of our actions.”<sup>60</sup> (p. 33). Além disso, não se poderia deixar a conexão destas com o corpo de fora, já que o pesquisador também a cita: “Background bodily feelings and moods may reflect the overall status of the various neurochemistries of affects.”<sup>61</sup> (p. 36). Em vista disso, entende-se que a proposta de se defender o comportamento (ético) dos animais baseado no circuito emoção – consciência – sentimento está suficientemente embasado para que se possa avançar para as reflexões filosóficas finais.

---

<sup>59</sup> O texto correspondente na tradução é: “É mais simples pensar neste comportamento em termos do que os animais aspiram encontrar ou alcançar (a perspectiva do organismo ativo) do que simplesmente em termos de orientação fornecida por estímulos que os afetaram no passado (informação de receptores passivos)”.

<sup>60</sup> O texto correspondente na tradução é: “Muitas das nossas decisões “cognitivas” são reguladas por uma profunda autoconsciência das potenciais consequências afetivas das nossas ações”.

<sup>61</sup> O texto correspondente na tradução é: “Sentimentos de fundo e humores corporais podem refletir o estado geral das várias neuroquímicas dos afetos”.

## 6.5 Humanidade, Animalidade e o Sujeito Moral

“No leque das questões abertas à reflexão crítica contemporânea há um desafio, tão antigo quanto relegado ao esquecimento pela maioria dos filósofos morais tradicionais, que deve ser encarado: o de redefinir, por um lado, o lugar devido aos animais no âmbito da comunidade moral; e o de indicar, por outro, o caminho a ser tomado pelo sujeito moral e os princípios que o podem iluminar.” (FELIPE, 2004, p. 59)

Finalmente, a presente seção dá início a discussão de casos mais concretos e reflexões acerca do comportamento ético de homens e animais. É imperioso destacar que, nesse ponto do trabalho, duas características resumem a discussão precedente baseada nos pensadores analisados, são elas (1) a conexão entre emoção, consciência e sentimentos mediada pela interação entre mente e corpo e (2) por dinâmica evolutiva, essa tríade se apresenta tanto em homens como nos animais. De maneira que comecemos propondo uma reflexão: o que é ser humano e ser animal?

Buscando enfrentar essa questão, recorreu-se às obras de Ingold (1988, 2003), uma vez que o antropólogo se dedica a perseguir uma resposta à pergunta “What is an animal?” (ou “O que é um animal?”). No compêndio por ele organizado (INGOLD, 1988), e que traz essa questão como título, o objetivo foi a tentativa de jogar alguma luz sobre possíveis respostas. Curiosamente, logo no início desta obra o autor reporta que postulou exatamente essa indagação para vários pensadores de disciplinas diversas como antropologia, arqueologia, biologia, psicologia, filosofia e semiótica, e que não houve consenso sobre que viria a ser um animal. Pelo contrário, muitos pontos de descenso foram detectados. Para sua surpresa, o curso das discussões revelou um elevado grau de paixão que apontou para apenas duas direções as quais todos pareceram concordar. Primeira, existe uma forte toada emocional ao redor de nossas ideias sobre a animalidade (reforce-se, “emocional” – não racional – vis a vis “animalidade” ...) e, segunda, submeter tais ideias a um escrutínio crítico é explicitar o aspecto muito sensível e pouco explorado do nosso entendimento sobre a nossa própria humanidade. Ou seja, há uma recursividade entre o que é ser (um) humano e ser (um) animal, e para termos clareza de uma dessas duas naturezas, é necessário que se pense a outra<sup>62</sup>.

Segundo Ingold (1988, 2003) as ideias das pessoas sobre o que é a humanidade moldam sua percepção e atitudes em relação aos animais e entre si mesmos, e dão origem a um paradoxo. Por um lado, a animalidade é vista como ausência de tudo o que se pensa ser bom nos humanos (língua, razão, intelecto e consciência moral), por outro lado é consentido que o homem é

---

<sup>62</sup> Buffon (2020) já dizia que se não existissem animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível do que é.

um animal. Tal contradição promove uma confusão entre duas perguntas “What a human being is?” (ou “O que é um ser humano?”), que é diferente de “What it means to be human?” (ou “O que significa ser humano?”). Ainda trabalhado no campo das questões estruturantes do pensamento, a pergunta natural “What makes humans animals of a particular kind?” (ou “O faz dos humanos animais de um tipo particular?”) foi equivocadamente torcida para “What makes humans different in kind from animals?” (ou “O que faz dos humanos um tipo diferente dos animais?”), o que promove de largada uma separação clara dos homens em relação ao mundo animal.

Conforme Ingold (2003), a propiciar esse tipo de equívoco apresenta-se a centralidade do pensamento ocidental<sup>63</sup> e sua tradicional característica dicotômica: animalidade x humanidade, natureza x cultura, corpo x mente, emoção x razão, instinto x arte, o que resulta numa percepção de um ser humano dividido em sua condição física (animal) e moral (humana). Ou, nas palavras de Morin (2007): “O pensamento ocidental só sabe operar por disjunção ou redução.” (p. 102). Assim, o paradoxo descrito anteriormente seria resolvido da seguinte forma: *human being* é um indivíduo de uma espécie, ao passo que *being human* é existir moralmente (como pessoa). Mas, se todos somos frutos da evolução natural, o que impede algumas espécies de evoluírem e adquirirem características que hoje julgamos ser exclusividade dos humanos? De maneira que não dedicar a todos os animais (seres vivos, plantas, talvez?) a mesma consideração e atribuição de dignidade dispensados aos seres humanos nos parece ser de largada um comportamento antiético, já que homens e animais compartilham do fato de estarem ambos vivos. Porém, ao passo que os animais não apresentam sinais de quererem exterminar o ser humano, este sim dispensa a eles e a seus habitats a um tratamento destrutivo.

Talvez isso aconteça devido à visão de uma “emergent humanity” (ou “humanidade emergente”), ou entendimento de que o ser humano é um avanço (biológico e histórico), ao invés de uma extensão da animalidade, o que só será derrotado quando pararmos de interpretar as diferenças de outras espécies como debilidades, como sinal de inferioridade (INGOLD, 1998). Isto porque, conforme Clarck (1988), a essência mesma do ser humano é a variabilidade, já que geneticamente não existem dois seres humanos iguais. A evolução operando a longuíssimo prazo e a passos lentos está a promover alteração genéticas nesse exato momento dentro do âmbito da própria espécie humana. Ou seja, não há o errado, o inferior.

Em vista disso, e trazendo a discussão para o campo da ética, como é possível sustentar que o ser humano é o agente moral por primazia? Não nos parece que um ente tão dedicado a

---

<sup>63</sup> Alves Júnior (2010) também faz referência a esse arquetípico sujeito racional ocidental.

pensar e agir com base na diferença, que se julga superior, que classifica, por exclusão, como inferiores os demais seres poderia suprir os critérios éticos de universalização, generalização e aplicação (FELIPE, 2001, 2004), mesmo em relação aos seres humanos. De fato, abundam no mundo exemplos diametralmente contrários a tais critérios, pois, como foi debatido acima, a mente dicotômica do ocidental (INGOLD, 2003), ao não se identificar com sua animalidade, gera consequências comportamentais deletérias. Por exemplo, direitos básicos não são horizontalmente universalizados para todo o planeta, muito menos generalizados para todos os indivíduos e povos e, até por consequência, não são aplicados (de maneira universal e generalizada).

Em outras palavras, parece haver uma “... incoerência entre as ideias do sujeito moral, suas convicções, decisões e ações.” (FELIPE, 2001, p. 32). Por isso, é bem-vinda a presente reflexão sobre comunidade, agência e paciência morais nesse contexto de imbricamento entre humanidade e animalidade. Para Felipe (2007a), a vulnerabilidade deveria ser o critério de inclusão na comunidade moral, ou seja, os animais, vulneráveis, entrariam na comunidade como pacientes morais, ou sofredores das ações humanas. Todavia, uma outra obra da autora (FELIPE, 2004) nos parece ser mais aderente à tese aqui defendida, uma vez que sugere que a consciência, qualquer que seja o tipo, seria um critério muito mais inclusivo do ser na comunidade moral; e, como já discutido, animais possuem consciência. Ainda segundo Felipe (2004):

“As éticas tradicionais, ao buscarem a justificativa moral na posse de racionalidade por parte do agente, permitem que tudo seja ajuizado de acordo com um valor estipulado por este agente racional calculador. Mas, se cada um adota a medida que julga ser mais ‘justa’ aos seus interesses particulares, não há, então, princípio verdadeiramente universal na moral.” (p. 65)

De maneira que aqui se defende que os animais sejam incorporados na comunidade moral. Não tanto pela similaridade entre homens e animais, pois isso jogaria estes no grupo daqueles, incoerentes. Mas sim porque os animais, como debatido anteriormente, balizariam suas condutas éticas nas emoções e consciência, além da razão. Assevere-se que a dúvida sobre a natureza (humana / animal) dos entes envolvidos favorece a ousadia de tal especulação. Pois, como foi reportado mais acima, quando um grupo seleto de pensadores de diferentes campos do conhecimento não sabem definir o que é um animal e discutem apaixonadamente o que poderia ser, então, o humano, nos parece que há algo errado em atribuir a esse ser indefinido uma tal capacidade ética<sup>64</sup>. Pois se não há nem um entendimento do ser em si, como classificar

---

<sup>64</sup> O que por consequência lógica, é imperioso admitir, também dificultaria a atribuição de comportamento ético aos animais.

seus comportamentos como bons ou maus? Em relação a que? E mais, como e por que excluir o resto do mundo animal desse círculo, já que sobre o que eles são também não há consenso? Nos parece uma intersecção de dois conjuntos vazios, ou seja, nada em seu interior.

Por fim, vale notar que o próprio raciocínio aqui desenvolvido parece não ter conseguido se desvencilhar do paradoxo sugerido por Ingold (2003) na medida em que foi precipitado pela noção de que homens e animais não se distanciam em sua constituição e comportamentos, mas se desenvolveu justamente na direção de constatar que o homem se vê como superiormente destacado do mundo animal. Ou seja, seria uma conclusão contrária à hipótese da proximidade com os animais, já que não há indícios ou provas de que estes pensem e ajam da mesma forma que os seres humanos. Por outro lado, como debatido, corroboraria que o (incoerente) ser humano racional não poderia ser igualado ao (coerente) consciente e emocional. Nessa hipótese, os animais teriam conservado a constituição necessária ao comportamento ético, ao passo que homem “evoluído” as teria perdido pelo caminho.

Na verdade, é imperioso ressaltar que se está a falar do homem ocidental e capitalista, já caracterizado em outra parte desse trabalho, pois (ainda) existem exemplos da espécie *Homo sapiens* que pensam e agem diferente, como as tribos ameríndias onde impera o animismo reportado por Viveiros de Castro (2018), para quem a natureza de homens e animais se confunde. De maneira que nos resta supor que a tese de Dawkins (2005) apresentada anteriormente parece complementar o presente raciocínio na medida em que, se o homem, por um acidente biológico, acabou equipado (ao que nos parece) com o único cérebro (racional?) capaz de compreender a evolução natural e, portanto, de agir sobre suas forças alterando-as com o objetivo de não estabelecer uma relação de domínio para com o restante do mundo natural, assim não o fez. A nosso juízo, parece ter ido até além e na direção contrária ao optar justamente por intensificar essa posição de dominação e incrementá-la com atitudes de crueldade. Um tal sujeito dificilmente seria gabaritado para o cumprimento dos critérios de universalização, generalização e aplicação próprios ao sujeito moral. Mas, se os animais passassem a ser incorporados na comunidade moral, haveria casos de comportamentos éticos animais?

## **6.6 Ética animal: reflexões sobre comportamentos éticos nos animais**

Essa última seção do presente trabalho toma como base a obra *O Último Abraço da Matriarca*, de Frans De Waal, em que as observações minuciosas do pesquisador sobre o comportamento animal redundaram em relatos de situações moralmente representativas.

Porém, antes que se passe aos casos concretos, faz-se necessário abordar alguns aspectos de ordem mais geral debatidos pelo autor, uma vez que se alinham ao raciocínio desenvolvido até aqui.

Como já citado anteriormente, para De Waal (2021), a tríade consciência – emoções – sentimentos é uma realidade entre os animais, assim como o fato de que a conexão entre mente e corpo exercem papel crítico no seu funcionamento. Ao discutir a emoção da empatia o autor fornece um argumento de grande aderência à tese aqui defendida, qual seja, a de que se trata de uma emoção dependente do corpo. Cita como exemplo a situação de uma pessoa que assiste a um leão esfaquear um cachorro. Por que temos uma “reação visceral” a um tal episódio (até mesmo ao imaginá-lo) se trata-se de dois animais distantes da nossa espécie? A resposta: “Precisamos de um objeto de identificação, um corpo e um rosto reais para abrir a porta do nosso coração.” (p. 129).

E isso também é verdade para os animais, pois De Waal (2021) avança a noção de “contágio emocional através do canal corporal”, ou seja, a capacidade de sentir o que o outro sente, que seria muito antigo e compartilhado por homens e animais. E usa como exemplo a sincronização corporal dos cães ao mencionar a situação na qual o cão de um amigo que quebrou a perna ter começado a arrastar uma de suas pernas, inclusive a do mesmo lado, a direita. O cão coxeou dessa forma por semanas, mas parou milagrosamente assim que seu amigo tirou o gesso. Isso ocorre porque os cães, assim como muitos mamíferos, estão perfeitamente sintonizados com os corpos dos outros. Ou seja, cães assim como mamíferos, são capazes de empatia, que pode ser definida como a atração pelo sofrimento alheio (DE WAAL, 2021).

De maneira que a empatia, também detectada em ratos, e profundamente dependente do toque tanto para homens como para animais, é uma emoção clara de contrariedade à autopreservação e que afasta peremptoriamente a tese do egoísmo no mundo animal (DE WAAL, 2021), uma vez que ao se aproximar de algum outro ser em perigo ou em sofrimento o ator coloca sua própria vida em risco. O que nos leva à uma conclusão interessante. Ao mesmo tempo que se trata de uma emoção considerada nobre pelos humanos, de acordo com as constatações acima, precipitaria comportamentos irracionais, o que normalmente não agrada às pessoas: imaginar que agem irracionalmente.

Todavia, o que mais importa aqui é que homens e animais são capazes de sentir empatia por conta da sua corporeidade e não por serem racionais ou possuírem uma alma ou por outra obra divina qualquer. Porém, no que parece um movimento contraditório, De Waal (2021) frisa que a empatia é uma emoção neutra, nem boa nem má, o que também ajuda a explicar a crueldade humana, já que para ser um torturador sádico a pessoa necessita ter ideia do que a

outra sente<sup>65</sup>. Ou seja, a capacidade tanto de homens quanto de animais para desempenharem o papel de agente moral no contexto da empatia é clara. Portanto, é notável a aderência dessa noção da corporeidade gerando emoções capazes de precipitarem comportamentos bons ou maus à filosofia de David Hume destrinchada anteriormente, uma vez que remete aos mesmos pontos: (esvaziamento da) razão, (ascendência das) impressões, (papel dos) instintos, do prazer e da dor na capacidade ética de homens e animais, todos fundamentados em seus corpos.

#### 6.6.1 Livre arbítrio animal e a razão como instinto

Mesmo que não possa ser classificado como um comportamento ético propriamente dito, é interessante que se aborde a questão do livre arbítrio animal sob o prisma da pesquisa de De Waal (2021), uma vez que se trata de uma característica comumente atribuída somente aos seres humanos e que seria uma possível responsável pelos seus comportamentos (deliberados) maus e bons. E por isso mesmo costuma ser concebido como o oposto das emoções, o que não é verdade, pois o livre arbítrio opera justamente quando o corpo molda a mente, em contraposição à ideia equivocada de que se pode deixar o corpo (desejos e emoções) de lado e nos elevarmos acima dele. E é dessa forma que “... animais fazem escolhas todos os dias.” (DE WAAL, 2021; p. 303).

“... [os animais] não podem se permitir correr cegamente atrás de seus impulsos... é por isso que todos eles têm autocontrole... lutar contra o impulso de tomar uma linha de ação e substituí-la por outra que promete resultado melhor é um sinal de ação racional.” (DE WAAL, 2021, p. 313)

O ponto chave aqui é a capacidade animal de supressão de determinados impulsos. Todas as reações baseadas em emoções passam pelo filtro de uma avaliação, ao passo que os instintos, esses sim, são reações automáticas. De maneira que as emoções se tornam adaptáveis, uma espécie de instinto inteligente. E, segue o raciocínio, as emoções não são o oposto de cognição, pois ambas andam necessariamente juntas, resultando em que as emoções animais são um sinal de inteligência (inteligência emocional, assim como nos humanos) (DE WAAL, 2021). De maneira que há uma curiosa interface com a faculdade da razão, uma vez que esta é característica humana reclamada como sendo única e responsável pela ética. Porém, pelo raciocínio aqui reportado, não se trata desse tipo de “razão”, mas sim nos parece novamente

---

<sup>65</sup> Nesse sentido, ver também a reflexão sugerida mais acima sobre a crueldade humana ser caracterizada pela sofisticação, conforme explicitado nas obras do Marquês de Sade.

muito mais alinhada à noção de David Hume, qual seja, de que a razão nada mais é do que um instinto (no caso, “inteligente”) compartilhado por homens e animais.

### 6.6.2 Altruísmo animal e o sujeito moral

“Para sobreviver, precisamos comer, fazer amor e amamentar. A natureza tornou todas essas atividades prazerosas, por isso nos entregamos a elas com facilidade e de forma voluntária. A natureza fez o mesmo com a empatia e a ajuda mútua ao fazer com que nos sintamos bem quando praticamos o bem – o efeito ‘brilho cálido’ do altruísmo. O altruísmo ativa um dos mais antigos e essenciais circuitos cerebrais dos mamíferos, ajudando-nos a cuidar dos que nos são próximos, ao mesmo tempo que construímos as sociedades cooperativas das quais depende nossa sobrevivência. Ao buscar a origem do altruísmo humano em sua expressão mais antiga e convincente, resolvemos seu enigma.” (DE WAAL, 2021; p. 147).

Ao abordarmos a empatia, ficou claro que se trata de uma emoção neutra, já a compaixão, que deriva dela e do altruísmo (que é a capacidade física de sentir bem), não é uma emoção neutra, segundo De Waal (2021), mas sim positiva (porque visa a melhora da situação do outro) e é voltada para a ação. Por exemplo, estudos verificaram que ratos ficam aflitos quando percebem aflição em outros ratos e partem para a ação tentando ajuda-los. Aqui é pertinente a ligação com a proposição da Teoria da Consciência Afetiva de Pankseep (2005) discutida anteriormente, segundo a qual o afeto é a emoção básica a guiar bons e maus comportamentos.

Como já comentado acerca da empatia, De Waal (2021) sugere que animais com cérebros grandes, como os símios, seriam capazes de atos cruéis similares aos humanos. Todavia, nem todo o mundo animal funcionaria dessa forma, pois animais de cérebros pequenos, como tubarões e cobras, não são capazes de fazer mal sabendo que o estão fazendo. É um resultado que pode parecer cruel quando atacam uma presa, mas que não foi propositalmente planejado para ser cruel. De toda forma, retomando brevemente a reflexão acerca do sujeito moral, não se está a defender que homens sempre são maus e animais bons, mas sim que ambos possuem a capacitação para fazerem parte de uma comunidade moral ampla.

Por fim, nos parece interessante trazer uma citação de Leonardo Boff, pois nos convoca a uma reflexão adicional sobre a espiritualidade face ao comportamento moral (abstendo-se de entrar no mérito da religião), de maneira que dos animais poder-se-ia dizer que gozam, inclusive, de espiritualidade. No mínimo, como será debatido mais à frente, há evidências de que os animais quebram com a lógica da posse visando a comunhão das coisas. Além disso, qualquer um que já tenha convivido com um animal de estimação, por exemplo, pode atestar o

quanto estes contemplam o mundo, num exercício de pura fruição, em contraposição ao humano que está sempre a buscar alguma finalidade.

“A espiritualidade vive da gratuidade e da disponibilidade, vive da capacidade de enternecimento e de compaixão, vive da honradez em face da realidade e da escuta da mensagem que vem permanentemente dessa realidade. Quebra a relação de posse das coisas para estabelecer uma relação de comunhão com as coisas. Mais do que usar, contempla.” (BOFF, 2001; p. 71)

### 6.6.3 Repulsa moral nos animais e julgamento ético

Como se pode depreender da discussão precedente, para De Waal (2021) argumentos racionais são insuficientes (ao que se poderia acrescentar a questão de se não seriam, ao menos, necessários) para se chegar a princípios morais. Segundo o autor, a própria sociabilidade humana seria fruto da biologia, isto porque as emoções seriam equivalentes a órgãos, são biológicas e essenciais à vida. E são elas que estruturam a sociedade e não a razão. Sentimentos podem variar, mas emoções não<sup>66</sup>. E isto é assim pelo menos para o grupo dos mamíferos, homens incluídos. Segundo o autor:

“É isso que enfrentamos em qualquer discussão sobre emoções animais. Temos essa ilusão de um espírito humano flutuante mal ligado à biologia, mais proeminente em um gênero e que está radicalmente afastado de tudo o que veio antes. Nós celebramos o cerebral, acreditamos em algo como a ‘razão pura’, e temos uma opinião pouco elogiosa sobre as emoções, o corpo e qualquer espécie que não seja a nossa. Esses preconceitos culturais e religiosos estão conosco há milênios e, portanto, não são facilmente apagáveis. Contudo, precisaremos nos distanciar deles antes de considerar seriamente que as emoções animais são um sinal de inteligência, como defenderei aqui.” (DE WAAL, 2021; p. 281)

Um exemplo interessante de sociabilidade, ou de comportamento ético, citado pelo autor diz respeito a origem da reação humana de repulsa da agressão contra a mulher, que seria integralmente ligada a corporeidade animal e nada teria a ver com motivos intelectuais ou racionais, pois no mundo animal, seja entre os cavalos, símios ou leões, por exemplo, o macho sempre restringe seu poder físico quando diante de uma querela com uma fêmea. De maneira que essas inibições se encontram nas profundezas da psique humana e reagimos naturalmente a uma violação a elas. Por isso, “No cinema, por exemplo, não é muito perturbador ver uma mulher bater no rosto de um homem, mas ficamos constrangidos quando ocorre o contrário.” (DE WAAL, 2021; p. 237)

---

<sup>66</sup> Como já apontado anteriormente, Lisa Barrett, em sua obra *How Emotions Are Made*, não concordaria com essa posição na medida em que defende a visão contrária, qual seja, a de que as emoções não são geradas por impulsos, mas sim criadas através da educação, e variam de acordo com a cultura e a época.

A conclusão clara da explanação acima é que animais são capazes de comportamentos éticos em relação aos seus, mas seriam eles sensíveis a comportamentos antiéticos de outras espécies? Ou seja, seriam capazes de repulsa moral quando confrontados com atos de maldade de outras espécies? Ao citar o resultado de uma pesquisa levada a cabo pela Universidade de Kyoto, De Waal (2021) atesta que sim. Na pesquisa em questão macacos-prego foram expostos a duas situações, uma onde um pesquisador ajudava um coadjuvante que simulava problemas para abrir um recipiente, e a outra onde o pesquisador fingia não ver que o coadjuvante estava em dificuldades a passava direto. Ao fim, os macacos se recusaram a estabelecer relações com o pesquisador “mau”, ao passo que aderiram à interação com o pesquisador “bom”.

Importante salientar que não se está aqui a defender que todo o mundo animal teria capacidade de repulsa moral à comportamentos maus de outras espécies. Afinal, se acerca do próprio homem não podemos afirmar que tenha essa capacidade, não poderia ser a intenção afirmar isso de maneira generalizada. Todavia, como já debatido em outra parte desse trabalho no que diz respeito às amarras da ciência em relação ao comportamento animal, também não nos parece apropriado simplesmente ignorar uma evidência como essa. O mais interessante, nos parece, seria usar de uma abordagem indutiva buscando aprofundamento sobre o tema, antes de simplesmente atestar (ao melhor modo conclusivo e dedutivista) que animais não fazem julgamentos éticos de nenhuma sorte. De toda forma, o propósito final dessa discussão no âmbito do presente trabalho é pontuar que animais possuem capacidade de julgamento ético, ou repulsa moral.

#### 6.6.4 Equidade animal e a questão da posse de vidas

Agora, como foi acordado a certa altura do trabalho, retornaremos a um ponto caro à presente reflexão, o da posse de vidas, visto pelo prisma da equidade.

“Temos dificuldade de imaginar a equidade como uma característica evolutiva, em parte pela forma como retratamos a natureza. Usando frases evocativas como ‘sobrevivência do mais apto’ e ‘unhas e dentes vermelhos da natureza’, enfatizamos a crueldade da natureza, não deixando espaço para a equidade, apenas para o direito do mais forte. Nesse meio-tempo, esquecemos que com frequência os animais dependem uns dos outros e sobrevivem através da cooperação. Na verdade, eles lutam muita mais contra o meio ou contra a fome e a doença do que uns contra os outros.” (DE WAAL, 2021; p. 284)

Apesar da passagem acima fazer referência ao discurso corrente do neoliberalismo, ou capitalismo financeiro (selvagem), sobre a competição a qualquer custo e como um fim si mesmo, como já detalhado anteriormente, a equidade talvez seja uma das qualidades éticas mais

alardeadas atualmente, em que pese o nefasto resultado de tal sistema socioeconômico no aumento brutal das desigualdades. De fato, não chega a ser uma surpresa à luz da incoerência do agente moral humano discutida anteriormente que muito se fale sobre equidade, mas que na prática pouco se faça nessa direção. Ao menos no mundo animal as coisas parecem ser diferentes.

Primeiramente, segundo De Waal (2021), mais uma vez, a equidade não é produto da razão nem da lógica e não é exclusivamente humana, mas trata-se de uma transformação intelectual de uma emoção e que é compartilhada com outros primatas, caninos e aves. O dado factual chave, como resta claro na citação introdutória desta seção, é que animais colaboram entre si para a sobrevivência. Porém, no que parece ser mais uma contradição do campo das emoções, quando analisado mais a fundo tal comportamento tem origem no sentimento moral da inveja. Ocorre que a longo prazo a inveja, que ao olhar mais desatento poderia parecer uma emoção mesquinha, impede que alguém da sociedade em questão seja enganado, já que o lesado tende a reclamar. Daí decorre o desenvolvimento de uma sensibilidade para a distribuição de recompensas, o que garante o retorno para ambas as partes, e que, por fim, perpetua a colaboração.

Sendo assim,

“o senso de equidade é um grande exemplo de como avançamos de ‘sentimentos morais’, como o filósofo escocês David Hume os chamou, para princípios morais complementares desenvolvidos. O ponto de partida é sempre uma emoção. Nesse caso, a emoção é a inveja.” (DE WAAL, 2021; p. 290).

Desnecessário frisar a conexão com a filosofia de David Hume. Além disso, vale repisar o argumento do autor: “Argumentos racionais são insuficientes para se chegar a princípios morais.” (DE WAAL, 2021; p. 298).

“Os gatos não são donos de nada. Às vezes tomo consciência desse fato, quando me preocupo em como pagar a nossa casa dispendiosa e tudo o que temos nela e, de repente, vejo meus cinco gatos sem nada vestido, sem possuírem nada e, de certa forma, sem precisarem de nada para além daquilo com que nasceram, exceto comida e abrigo... As posses não controlam os gatos, nem os definem, tal como acontece com seres humanos.” (MASSON, 2002, p. 138)

Ou seja, sobre o ponto específico da posse, os animais, em primeiro lugar, parecem ter sim essa noção, porém na exata medida das suas necessidades de sobrevivência mais prementes, já que suas comunidades funcionam na base da equidade. Em segundo lugar, e por isso mesmo, não parece crível que a posse se aplique às vidas de outros seres. Cumprindo com a honestidade intelectual de praxe, vale lembrar que Griffin (2013) relata que certos tipos de formigas mantêm alguns insetos no que parece ser uma forma de “fazenda”, pois deles se utilizam de algumas

substâncias que produzem. Porém, não afirma que elas se julguem “donas”<sup>67</sup> de tais insetos, muito menos que os comercializem, por exemplo. Por outro lado, nem todos os seres humanos priorizam a posse em detrimento da equidade. Por exemplo, Suzman (2022) faz um interessante relato antropológico de tribos de caçadores-coletores que ainda hoje funcionam no que ele descreve como economia de alto giro, ou de curto prazo, onde não se acumulam bens. Dessa forma, todos dividem de imediato o resultado da coleta e da caça, mesmo com aqueles que por escolha não desempenharam essas atividades, de maneira que todos se beneficiam na medida da sobrevivência, sem acumular nada, e a comunidade segue em equilíbrio e harmoniosa. De toda forma, é com pesar que se pode constatar que tais comunidades equânimes são cada vez mais raras entre a espécie *Homo sapiens*.

---

<sup>67</sup> De toda forma, não nos parece possível que assim pudesse ser, uma vez que a noção do que é “ser dono” se enquadraria em uma forma de vida tipicamente humana operacionalizada pela *praxys* ligada aos jogos de linguagem sugeridos por Wittgenstein (FRANCISCO & VASCONCELOS, 2020).

## CONCLUSÃO

Precipitada pela indignação em relação ao ser humano se achar no direito de possuir as vidas dos animais, o que seria exemplar de um comportamento antiético, a presente reflexão se desafiou a investigar a condição moral do ser humano tendo como pano de fundo sua relação com os animais. Para tanto partiu da análise das teorias clássicas em ética animal e identificou uma lacuna específica acerca da posse. Ao localizar em Gary Francione um pensador que introduziu o tema no âmbito das discussões sobre ética animal, buscou destrinchar os antecedentes filosóficos, políticos e econômicos subsidiários a essa noção. Ao fazer isso se deparou com um contexto que levou à conjectura de que o especismo, ou o preconceito baseado na espécie, seria uma ideologia; e indo mais além sugeriu que isso se dá por conta de as éticas animais serem elas mesmas baseadas exclusivamente na razão (humana), o que levaria à conclusão de que apenas o homem pode ser um sujeito moral, e por outro lado especulou que o ser humano parece ter profundas barreiras e dificuldades para a compreensão do mundo animal. Em vista disso, se desafiou com a questão: é possível se pensar uma ética para além da razão humana?

Com o objetivo de responder a esta questão buscou-se respaldo teórico na filosofia de David Hume, que defende uma moralidade com base nas emoções em detrimento da razão. Apoiado, então, nos conceitos de Hume realizou uma discussão sobre as faculdades da consciência e emoções dos animais com o fito de desafiar os temas específicos do sujeito moral humano versus animal e do comportamento ético dos animais. O que, ao cabo, nos permite responder afirmativamente à questão de pesquisa. Ou seja, sim, nos parece que não só é possível como urgente pensar uma ética para além da razão humana. É possível apontar com exatidão qual o caminho? Todavia, não. Porém, uma pista é ter o comportamento animal como estrela guia, uma vez que sua ética seria baseada primordialmente nas emoções (que são uma faculdade compartilhada com os humanos). De toda forma, a pesquisa permite reivindicar a inclusão dos animais na comunidade moral, já que as diferenças entre estes e os seres humanos não são relevantes no quesito de comportamento moral, pois que ambos agem com base nas emoções e com consciência.

Como pode ser depreendido de algumas partes do trabalho, será apenas quando as pessoas abandonarem a racionalidade dicotômica ocidental, do ganhador versus perdedor, que um renovado caminho ético se descortinará. E fica subentendido que na atual quadra histórico-geológica da humanidade será apenas se voltando para suas emoções (para sua animalidade)

que tal inflexão nos parece possível. Ou seja, é imperativo que se desafie a primazia da “razão”. Menos certezas e mais perguntas. De toda forma, enquanto o sistema socioeconômico predominante for o capitalismo, isso não nos parece ser possível, uma vez que ele interdita qualquer tipo de ação coerente dos agentes morais humanos. O agente “moral” neoliberal, desamparado emocional que é, claramente não está capacitado para esse avanço ético. Ademais, enquanto a natureza e os animais forem passíveis de “precificação”, seja para qual finalidade for, e não respeitados simplesmente porque estão vivos e por isso tem interesse na manutenção de suas vidas e bem-estar, não haverá avanço ético. Em um sentido biológico mais amplo, é notável a incoerência do ser humano, que diante do cataclisma climático eminente não se move um milímetro, em escala planetária, para evitar sua própria extinção. Na verdade, há sim uma coerência moral identificável, qual seja, a do desprezo pela vida, que nesse caso inclui a sua própria e não apenas as dos outros seres.

Já tivemos que suplantar a escravidão e a inferiorização das mulheres, para ficar em apenas dois preconceitos, e é mais do que chegada hora de liberarmos os animais do jugo opressor humano. É preciso que o homem faça melhor uso de seu cérebro diferenciado pela evolução rumo a um mundo mais harmonioso biologicamente. Que o use para se desafiar e não apenas com um viés de confirmação da sua pretensa superioridade. Já que essa “inteligência superior” foi a responsável por desbalancear a dinâmica da evolução, que seja agora melhor utilizada para restaurar o equilíbrio. E quando isso acontecer, pelo que foi aqui discutido, vislumbra-se um incremento ético inclusive nas relações com os da sua própria espécie. Não ao estilo funcional citado anteriormente de o homem se tornar menos bruto, mas sim porque quando esse momento chegar o diferente definitivamente não será mais um inferior. É com grande expectativa que se espera, inclusive, que o conceito de diferente passe a não ter mais o sentido dicotômico inter e intra espécies atual.

Mantendo compromisso com a boa tradição da humildade acadêmica, algumas ressalvas precisam ser feitas. Como debatido em alguns momentos, é discutível se os animais possuem razão e/ou inteligência, todavia fugiria do escopo do presente trabalho se aprofundar no tema, de maneira que esse ponto permanece em aberto, o que configura uma possível avenida para futuras pesquisas. O que importa para o argumento em foco é a constatação da primazia das emoções a guiar o comportamento ético dos animais. Além disso, ao adotar uma abordagem que lançou mão de aspectos biológicos e fisiológicos, ou seja, das ciências naturais, pode-se ter aberto frentes que não foram apropriadamente enfrentadas. Por exemplo, se homens e animais (símios, por exemplo), por terem cérebros de tamanhos parecidos, são iguais em comportamento, podendo ser cruéis e benevolentes, seria então mais ético um tubarão, que como foi visto, por ter cérebro menor, não age com crueldade? Essa é uma questão não tratada. Por fim, compreende-se que nem todos os possíveis comportamentos éticos foram abordados, uma vez que a opção pelo conjunto final analisado recaiu sobre alguns comportamentos reportados por um dos pensadores citados.

Já em termos de futuras pesquisas, como já mencionado, seria interessante reflexões adicionais sobre os animais possuírem razão e/ou inteligência, mesmo que essas noções não se enquadrem nos conceitos humanos atribuídos a eles. Ou uma ampliação da análise para outros tipos de comportamentos morais não analisados. Talvez até reflexões embasadas pelo comportamento de animais em relação aos humanos, já que estes se saem pessimamente em termos éticos em relação àqueles. Ademais, invertendo o prisma de análise, seria interessante perguntar se os seres humanos poderiam então ser classificados como pacientes morais perante o mundo natural. Não seríamos nós os vulneráveis perante a Gaia de Isabelle Stengers, por exemplo?

Por fim, é importante ressaltar que ao cabo dessa reflexão não se reivindica a supremacia de uma ética animal sobre a humana, o que seria até contraditório, já que os comportamentos são similares, mas sim que há necessidade de o ser humano finalmente assumir verdadeiramente e humildemente sua condição animal no sentido de compreender que seus comportamentos bons e maus são em boa medida frutos de sua natureza biológica, e não somente por obra de uma razão ou mente elevada. É imperioso alinhar o pensamento, discurso e ações desse pretense agente moral tão incoerente. E, se possível, nas bases abaixo:

“Logo, a ética consiste nisso: em que eu sinta a necessidade de pôr em prática, diante de toda vontade de viver, a mesma reverência pela vida que sinto diante da minha própria. Nisso encontro o necessário princípio fundamental da moralidade. Manter e fomentar a vida é bom; destruir e impedir a vida é mau.” (SCHWEITZER, 1929; p. 246)

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Martins Fontes. 2003.

ALVES JÚNIOR, D. G. À semelhança do animal: mimesis e alteridade em Adorno. **Remate de Males**, v. 30.1, p. 87-98. 2010.

AMBIENTE BRASIL. Disponível em: <https://ambientes.ambientebrasil.com.br/>. **Tráfico de Animais Silvestres**. Disponível em: [https://ambientes.ambientebrasil.com.br/fauna/trafico\\_de\\_animais\\_silvestres/trafico\\_de\\_animais\\_silvestres.html](https://ambientes.ambientebrasil.com.br/fauna/trafico_de_animais_silvestres/trafico_de_animais_silvestres.html). Acessado em: 19 de julho de 2023.

ANDERS, G. Teses para a Era Atômica. **Sopro**, n. 87. 2013.

BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. **Animal experimentation: the moral issues**. Contemporary issues. 1991.

BARRETT, L. F. **How emotions are made: The secret life of the brain**. Pan Macmillan. 2017.

BARTHES, R. **O Neutro**. Martins Fontes. 2003.  
\_\_\_\_\_. **O Rumor da Língua**. WMF Martins Fontes. 2012.

BBC NEWS. **AI 'Godfather' Geoffrey Hinton Warns of Dangers as he Quits Google**. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-65452940>. Acessado em: 16 de junho de 2023.

BECKERT, C.; VARANDAS, M. J. **Éticas e Políticas Ambientais**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2004.

BELLUZZO, L. G.; GALIPOLO, G. **Escassez na abundancia capitalista**. Editora Contracorrente. 2019.

BENGIO, Y. **How Rogue AIs May Arise**. Disponível em: <https://yoshuabengio.org/2023/05/22/how-rogue-ais-may-arise/>. Acessado em: 16 de junho de 2023.

BENTHAM, J. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural. 1979.

BOBBIO, N. **Direita e Esquerda**. Editora Unesp. 1995.

BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Sextante. 2001.

BROAD, W. J. Paul Feyerabend: Science and the Anarchist. **Science**. v. 206(2), p. 534-537. 1979.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. Editora Filosófica Politeia. 2019.

- BUFFON, G. L. *História Natural*. Editora Uniesp. 2020.
- BÜNDNIS MARXISMUS UND TIERBEFREIUNG, GODINO, C.; VÁZQUEZ BOUZÓ, X.; CAICEDO SALCEDO, A. XVIII Tesis sobre marxismo y liberación animal. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, v. 6(2). 2019.
- BUNGE, M. **The sociology-philosophy connection**. Routledge. 2017.
- CAMUS, A. **O Homem Revoltado**. Editora Record. 2020.
- CENTER OF AI SAFETY. **Statement on AI Risk**. Disponível em: <https://www.safe.ai/statement-on-ai-risk#open-letter>. Acessado em: 16 de junho de 2023.
- CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** Brasiliense. 1983.
- CHAUÍ, M. **O que é ideologia**. Brasiliense. 2017.
- CLARK, S. R. L. Is humanity a natural kind? In: INGOLD, T. (org.) **What is an animal?** Routledge. 1988.
- COMTE, A. **Discurso Sobre o Espírito Positivo**. Lafonte. 2020.
- CONDORCET, J. A. N. D. C. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**, trad. CAR Moura, Editora Unicamp. 1993.
- DAMASIO, A. R. **The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness**. Houghton Mifflin Harcourt. 1999.
- DARWIN, C.; LORENZ, K. **A expressão das emoções no homem e nos animais**. Companhia das Letras. 2000.
- DAWKINS, R. **O capelão do diabo: ensaios escolhidos**. Companhia das Letras. 2005.
- DE CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Ubu Editora LTDA-ME. 2018.
- DE WAAL, F. **O último abraço da matriarca: As emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós**. Schwarcz-Companhia das Letras. 2021.
- DELLA MIRANDOLA, G. P. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. Leya. 2019.
- DROSCHER, V. B. **The Magic of the Senses**. W. H. Allen. 1971.
- ESHEL, G.; MARTIN, P. A. Diet, energy, and global warming. **Earth interactions**, v. 10(9), p. 1-17. 2006.
- \_\_\_\_\_. SHEPON, A.; MAKOV, T.; MILO, R. Land, irrigation water, greenhouse gas, and reactive nitrogen burdens of meat, eggs, and dairy production in the United States. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 111(33), p. 11996-12001. 2014.

EX MACHINA. Direção: Alex Garland. 2014. Universal Pictures.

FELIPE, S. T. Da Igualdade. Peter Singer e a Defesa Ética dos Animais Contra o Especismo. **Philosophica: International Journal for the History of Philosophy**, v. 9(17/18), p. 21-48. 2001.

\_\_\_\_\_. Dos direitos morais aos direitos constitucionais, o status dos animais na perspectiva ético-jurídica de sujeitos de direitos. In: BECKERT, C.; VARANDAS, M. J. **Éticas e Políticas Ambientais**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2004.

\_\_\_\_\_. Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. **ethic@-An international Journal for Moral Philosophy**, v. 6(3), p. 69-82. 2007<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. **Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas**. Ed. da UFSC. 2007b.

\_\_\_\_\_. Abolicionismo: Igualdade sem discriminação. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 3(4). 2008.

FEYERABEND, P. **Contra o Método**. Editora Unesp. 2011.

FOUCAULT, M. **The Birth of Biopolitics**. Palgrave Macmillan. 2008.

FRANCIONE, G. **Introduction to animal rights: Your child or the dog?** Temple University Press. 2010

\_\_\_\_\_. **Animals, Property, and the Law**. Temple University Press. 2012.

FRANCISCO, J. G.; VASCONCELOS, T. Formas de Vida: A Incomunicabilidade Entre Homens e Leões em Ludwig Wittgenstein. **Revista Tabulae**, v. 14(29), p. 23-36. 2020.

FREEMAN, A.; MENSCH, B. Animal experimentation: the moral issues. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. **Contemporary issues**. (1991)

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rocco. 1992.

GALVÃO, P. **Os animais têm direitos?** Dinalivro. 2010.

GANGULI, D.; HERNANDEZ, D.; LOVITT, L.; ASKELL, A.; BAI, Y.; CHEN, A.; CLARK, J. Predictability and surprise in large generative models. In: **2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency**. p. 1747-1764. 2022.

GRIFFIN, D. R. **Animal minds: Beyond cognition to consciousness**. University of Chicago Press. 2013.

HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. É Realizações. 2014.

HARRISON, R. **Animal machines**. Cabi. 2013.

HARVEY, D. **17 contradições e o fim do capitalismo**. Boitempo Editorial. 2017.

HENDRYCKS, D.; MAZEIKA, M. X-risk Analysis for AI Research. **arXiv preprint arXiv:2206.05862**. 2022.

\_\_\_\_\_. Natural Selection Favors AIs Over Humans. **arXiv preprint arXiv:2303.16200**. 2023.

HORTA, R. J. **Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não humanos**. Dissertação de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). 2015.

HUBINGER, E.; VAN MERWIJK, C.; MIKULIK, V.; SKALSE, J.; GARRABRANT, S. Risks from learned optimization in advanced machine learning systems. **arXiv preprint arXiv:1906.01820**. 2019.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**-2a Edição. Unesp. 2009.

INGOLD, T. (org.) **What is an animal?** Routledge. 1988.  
 \_\_\_\_\_ (org.) **Companion encyclopedia of Anthropology. Humanity, culture and social life**. Routledge. 2003.

JBS. **Relatório da Administração 2022**. Disponível em: <www.jbs.com.br>. Acessado em 19 de julho de 2023.

KLEIN, N. **This changes everything: Capitalism vs. the Climate**. Simon and Schuster. 2015.

KOCKA, J. **Capitalism: A short history**. Princeton University Press. 2016.

KUHN, T. S. **The structure of scientific revolutions**. University of Chicago Press. 1997.

LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Eds.) **Criticism and the Growth of Knowledge: Volume 4: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965**. Cambridge University Press. 1970.

LENT, R. **Cem bilhões de neurônios. Conceitos fundamentais de neurociência**. Atheneu. 2010.

LEOPOLD, A. **A Sand County almanac, and sketches here and there**. Oxford University Press. 1989.

LOCKE, J. **Dois tratados do governo civil**. Martins Fontes. 2020.

LOSURDO, D. **Contra-história do liberalismo**. Ideias e Letras. 2006.

LOW, P. **Declaração de Cambridge Sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos**. Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and Non-Human Animals, at Churchill College, University of Cambridge, UK. 2012.

LÖWY, M. **Ecosocialism: A radical alternative to capitalist catastrophe**. Haymarket Books. 2015.

MARQUES, L. **Capitalismo e Colapso Ambiental**. Editora da Unicamp. 2018.

MASSON, J. M.; MACCARTHY, S. **When elephants weep: The emotional lives of animals**. Delta. 1995.

\_\_\_\_\_. **A Vida Emocional dos Gatos. Uma Viagem ao Coração dos Felinos.** Sinais de Fogo. 2002.

\_\_\_\_\_. **Beasts: What animals can teach us about the origins of good and evil.** Bloomsbury Publishing USA. 2015.

\_\_\_\_\_. **Companheiros que partiram. Como lidar com a perda de um animal de estimação.** Best Seller. 2022.

MBEMBE, A. **Necropolítica.** n-1 edições. 2018.

McCLOSKEY, H. J. **The right to life.** *Mind*, v. 84(335), p. 403-425. 1975.

MERKEL, W. Is capitalism compatible with democracy? **Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft**, v. 8(2), p. 109-128. 2014.

MIDGLEY, M. **Animals and why they matter.** University of Georgia Press. 1998.

MILL, J. S. **O utilitarismo.** Iluminuras. 2020.

MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-Pátria;** Sulina. 1995.

\_\_\_\_\_. **O Ano I da Era Ecológica. A Terra Depende do Homem que Depende da Terra.** Piaget. 2007.

NAGEL, T. Como é ser um morcego? **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 19(1), p. 109-115. 2013.

NEW YORK TIMES. **'The Godfather of A.I.' Leaves Google and Warns of Danger Ahead.** Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/05/01/technology/ai-google-chatbot-engineer-quits-hinton.html>. Acessado em: 16 de junho de 2023.

NUYEN, A. T. Hume on Animals and Morality. **Philosophical Papers**, v. 27(2), p. 93–106. 1998.

PANKSEPP, J.; BURGDORF, J. “Laughing” rats and the evolutionary antecedents of human joy? **Physiology & behavior**, v. 79(3), p. 533-547. 2003.

\_\_\_\_\_. Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans. **Consciousness and cognition**, v. 14(1), p. 30-80. 2005.

POLANYI, M. **Knowing and Being: Eessays by Michael Polanyi.** The University of Chicago Press. 1969.

\_\_\_\_\_. **A Grande Transformação.** Elsevier. 2012.

POPER, K. **The Logic of Scientific Discovery.** Routledge. 2002.

PORTAL NACIONAL DE CONTRATAÇÕES PÚBLICAS – PNCP. Disponível em: <https://www.gov.br/pncp/pt-br>. Acessado em: 18 de julho de 2023.

PRIMATT, H. **A dissertation on the duty of mercy and sin of cruelty to brute animals.** Forgotten books. 1776.

RACHELS, J. **Os elementos da filosofia moral.** Manole. 2003.

REGAN, T.; SINGER, P. **The Dog in the Life Boat: An Exchange**. The New York Review of Books. 1995.

\_\_\_\_\_. **The case for animal rights**. University of California Press. 2004.

\_\_\_\_\_. **Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais**. Lugano. .2006.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social ou princípios do direito político**. BOD GmbH DE. 2017.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Ubu Editora. 2020.

RYDER, R. Specism. In: **Animal experimentation: the moral issues**. Contemporary issues. 1991.

\_\_\_\_\_. Speciesism again: The original leaflet. **Critical Society**, v. 2(1), p. 2. 2010.

SALT, H. S. **Animal's rights considered in relation to social progress**. George Bel and Sons. 1893.

SANDEL, M. J. **A tirania do mérito: O que aconteceu com o bem comum?** Editora José Olympio. 2020.

SANTOS, L. H. L. **Tractus Logico-Philosophicus**, Ludwig Wittgenstein. edUSP. 2020.

SCHÖPKE, R. O Vitalismo Libertário de Gilles Deleuze: Anti-Humanismo e Etologia dos Afetos: A Animalidade Restituída. In: OLIVEIRA, J., *et al.* **Filosofia animal: humano, animal, animalidade**. PUC-PRess. 2017.

SCHWEITZER, A. **The Philosophy of Civilization**. A&C BICK. 1929.

SIDGWICK, H. **The methods of ethics**. Good Press. 2019.

SINGER, P. **Animal liberation or animal rights?** The Monist, v. 70(1), p. 3-14. 1987.

\_\_\_\_\_. **Ética Prática**. Martins Fontes. 1998.

\_\_\_\_\_. **Vida Ética**. Ediouro. 2002.

\_\_\_\_\_. **Libertação Animal**. Martins Fontes. 2010.

\_\_\_\_\_. **Why Vegan? Eating Ethically**. Liveright Publishing. 2020.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. CosacNaify. 2015.

STREECK, W. **How will capitalism end? Essays on a failing system**. Verso Books. 2016.

SUZMAN, J. **Trabalho. Uma história de como utilizamos nosso tempo, da Idade da Pedra à era dos robôs**. Vestígio. 2022.

THEOCHARIS, T.; PSIMOPOULOS, M. Where science has gone wrong. **Nature**, v. 329(6140), p. 595-598. 1987.

THE GUARDIAN. **'Godfather of AI' Geoffrey Hinton Quits Google and Warns Over Dangers of Misinformation**. Disponível em:

<https://www.theguardian.com/technology/2023/may/02/geoffrey-hinton-godfather-of-ai-quits-google-warns-dangers-of-machine-learning>. Acessado em 16 de junho de 2023

UND TIERBEFREIUNG, B. M.; GODINO, C.; BOUZÓ, X. V.; SALCEDO, A. C. XVIII Tesis Sobre Marxismo y Liberación Animal. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, v. 6(2). 2019.

WEI, J.; TAY, Y.; BOMMASANI, R.; RAFFEL, C.; ZOPH, B.; BORGEAUD, S.; FEDUS, W. Emergent Abilities of Large Language Models. **arXiv preprint arXiv:2206.07682**. 2022.

WELLESLEY, L.; HAPPER, C.; FROGGATT, A. Changing climate, changing diets. **Chatham House Report**. 2015.

WERNER, D. **O pensamento de animais e intelectuais: evolução e epistemologia**. Editora UFSC. 1997.

WISE, S. M. **Drawing the Line. Science and the Case for Animal Rights**. Perseus Books. 2003.

ZAK, S. Ethics and Animals. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. Animal experimentation: the moral issues. **Contemporary issues**. 1991.

## APÊNDICE A – Crítica à razão e linguagem enquanto critérios qualificadores do comportamento ético

“Cada vez mais acredito que todas as emoções com as quais estamos familiarizados podem ser encontradas de um jeito ou de outro em todos os mamíferos, e que a variação ocorre apenas nos detalhes, nas elaborações, nas aplicações e na intensidade. Parte do problema é a linguagem humana. Podemos achar que é uma enorme vantagem descrever o que sentimos, mas trata-se de uma benção controversa, que cria um grande problema para o estudo das emoções.” (DE WAAL, 2021, p. 171)

Uma vez que se defendeu que emoções e consciência são critérios capazes de forjar o agente moral, julgou-se interessante que algumas palavras adicionais fossem escritas em relação ao seu tradicional par dicotômico, conforme Felipe (2007b), a razão e a linguagem. Não se pretende que seja um debate exaustivo, pois, não bastasse a complexidade de tal empreitada não encontrar respaldo no nível de profundidade do presente estudo, não foi objetivo da reflexão entrar nessa discussão, mas sim o de propor a emoção e a consciência como critérios qualificadores do comportamento ético. Sendo assim, o que segue tem o fito antes de sugerir que não existem certezas absolutas, do que ser uma conclusão. Entende-se que a dúvida é suficiente como gatilho para que se admita a validade da reflexão sobre uma ética para além da razão e da linguagem, como foi feito.

Lançando mão do arcabouço delimitado anteriormente em função da análise da filosofia de David Hume, razão não seria o único critério do comportamento ético (emoções seriam até mais importantes), além disso seria um hábito compartilhado tanto por homens quanto animais. De fato, segundo Werner (1997), a faculdade de raciocinar seria um produto da seleção natural, já que conferiria vantagem evolutiva aos seres vivos. Ao longo de milhões de anos teriam sido selecionados sistemas nervosos com capacidade de formular conceitos e relacioná-los entre si. Em outras palavras, a mente em si seria fruto da seleção natural. Como homens e animais trilham basicamente o mesmo caminho evolutivo, segue que não se pode descartar a priori a capacidade cognitiva destes, até porque algumas estruturas da cognição seriam universais. Desse raciocínio fica a noção importante de que os processos mentais de maneira geral são materiais, fruto de evolução física, e não de outra natureza qualquer.

Griffin (2013) é partidário do mesmo raciocínio, pois argumenta que aprendizado e memória ocorrem em muitos animais e, além disso, a cognição também é um quesito de vantagem evolutiva. E cita um grupo de estados como representativos da cognição<sup>68</sup> animal:

---

<sup>68</sup> A discussão levada a cabo nessa seção assume como equivalentes a razão / raciocínio e a cognição, se abstendo de entrar em qualquer discussão técnica mais profunda sobre eventual distinção conceitual entre essas capacidades.

aprendizado, lembrança, resolução de problemas, formulação de regras e conceitos, percepção e reconhecimento.

Retornando à Werner (1997), segundo o autor, animais lidam com quatro abstrações básicas assim como os seres humanos, a saber: espaço, tempo, números e quantidade. Ao aprofundar a discussão, elenca uma série de situações que evidenciam a capacidade cognitiva dos animais, são elas: solução de novos problemas, análise de situações inéditas, invenção de soluções inovadoras, geração de hipóteses, comunicação e interação social, analogias, raciocínio lógico, transitividade, inferência e recursividade (o entendimento de um modelo mental diferente a partir de seu próprio modelo mental) (WERNER, 1997). De fato, atualmente qualquer pessoa nos parece que seria capaz de citar exemplos já vivenciados ou presencialmente, ou remotamente através da televisão ou da internet, em que animais desempenham essas atividades citadas por Griffin (2013) e Werner (1997) acima. E, se isso é assim, que se ressalte essa aproximação entre homens e animais no quesito cognição, donde se tem um esvaziamento do discurso de que a razão seria uma característica unicamente humana e, portanto, responsável por nos caracterizar como agentes morais.

Já no que diz respeito à linguagem, o principal argumento que aqui se apresenta é o de que sua importância para a complexidade do comportamento humano parece ser super dimensionada na medida em que outras faculdades a precedem, sendo, portanto, de maior importância. Por exemplo, Damasio (1999) afirma que a linguagem é uma tradução de alguma outra coisa, pois o eu e a consciência a precedem, caso contrário a frase “eu sei” não faria sentido algum, já que para dizer que “eu sei” a noção de “eu” deve preceder a assertiva em si. Ou seja, a consciência não emerge por conta da linguagem, pelo contrário, favorece o aparecimento dela (e pode existir consciência sem a presença de linguagem, mesmo em humanos com determinadas lesões neurológicas). A linguagem pode até contribuir para um aprimoramento da consciência, porém não é um fator precedente ou crítico para que um ser desenvolva consciência.

De opinião similar é De Waal (2021), porém no que diz respeito às emoções, pois para o autor “As emoções obviamente precedem a linguagem tanto na evolução quanto no desenvolvimento humano, logo a linguagem não pode ser tão importante. Ela é anexada. Tudo que ela faz é rotular estados interiores, mas quem diz que isso ajuda a distingui-los?” (p. 17). As emoções existem fora da linguagem. Frente a essa dificuldade de precisão acerca das emoções dos próprios humanos, o pesquisador declara o seu ceticismo em relação à ideia de que as emoções animais não existam, pois, se não sabemos nem o que sentimos, como poderíamos saber o que eles sentem...?

O já citado Werner (1997) acrescenta uma variável adicional a esse debate ao argumentar que, primeiramente, comunicação e linguagem são diferentes, na medida em que conceitos (necessários para um tipo qualquer de comunicação) são diferentes de palavras (usadas na linguagem). Sendo os conceitos responsáveis pelo entendimento, enquanto as palavras dizem respeito à capacidade de comunicação. Ou seja, animais são capazes de entender conceitos assim como os humanos, porém não de os comunicar através da linguagem, ao que se poderia acrescentar: a nossa linguagem, uma vez que não seríamos capazes de entender a língua dos animais; o próprio Werner (1977) admite a existência de possibilidade de comunicação não linguística. Por fim, o autor postula que a linguagem não equivale ao raciocínio ou ao pensamento, e admite que animais possuem capacidades de entendimento conceitual e de comunicação em diferentes níveis. Mesmo que para Griffin (2013) a comunicação animal expresse não apenas emoções, mas também sentimentos e pensamentos.

À guisa de síntese, sugere-se que a razão não poderia ser aplicada como critério de distinção do humano em relação aos animais dada a proximidade dessa faculdade entre ambos, ou seja, não se prestaria à função de qualificar o homem como agente moral enquanto o animal não. Já a linguagem parece carecer de tanta importância para a complexidade do comportamento humano de maneira geral, uma vez que outros fatores constitutivos do ser a precedem, diminuindo assim sua importância, inclusive como qualificadora do comportamento ético.

## APÊNDICE B – Breve digressão sobre Inteligência Artificial (IA)

“Man is just an animal, one species among many species. He is certainly a very **clever** animal, but he is also an exceptionally **destructive, aggressive,** and polluting animal... Man takes with him and **advanced technology** but only a **primitive, intermittent, and possibly declining morality.**”<sup>69</sup> (grifos nossos) (RYDER, 1991, p. 35)

Inicialmente a presente sessão foi imaginada como sendo uma reflexão adicional em consequência do raciocínio desenvolvido ao longo do trabalho. Porém, após algumas leituras, que visavam tão somente embasar essa provocação, constatou-se que o tema pode trazer elementos mais profundos e que se somam ao que foi discutido. Ao longo das reflexões desenvolvidas nesse trabalho, as questões abaixo foram emergindo de maneira espontânea e acabaram por precipitar esse breve desvio. Cabe frisar que não é objetivo dessa seção elucidá-las e também não se sabe se haveria resposta para elas. Mas, por exemplo, é intrigante pensar por que o ser humano parece ter um desejo quase descontrolado em construir uma inteligência artificial? Inclusive, uma que seja mais “inteligente” que ele mesmo? Tal ente mereceria o mesmo tratamento dispensado aos seres humanos? E, de maneira mais específica e cara à presente reflexão, a IA mereceria mais cuidado e respeito do que os animais não humanos?

As palavras de Yoshua Bengio, um estudioso do campo da IA, parecem corroborar tais inquietações: “We have been designing AI systems inspired by human intelligence but many researchers are attracted by the idea of building much more human-like entities with emotions, human appearance (androids) and even consciousness.”<sup>70</sup> (How Rogue Ais May Arise). De fato, estudos sobre variadas capacidades humanas atribuídas às máquinas parecem atestar esse objetivo auspicioso, por assim dizer, dos seres humanos em relação à IA, tais como linguagem (WEI *et al.*, 2022), previsibilidade e surpresa (GANGULI, *et al.*, 2022) e aprendizado (HUBINGER, *et al.*, 2019). Mas por que? Ou para que? Talvez Albert Camus (2020) e seu *Homem Revoltado* possa fornecer uma pista:

“O homem é a única criatura que se recusa a ser o que é. A questão é saber se esta recusa não pode leva-lo senão à destruição dos outros e de si próprio, se toda revolta deve acabar em justificação do assassinato universal ou se, pelo contrário, sem pretensão a uma impossível inocência, ela pode descobrir o princípio de uma culpabilidade racional.” (p. 23)

<sup>69</sup> O texto correspondente na tradução é: “O homem é apenas um animal, uma espécie entre muitas espécies. É certamente um animal muito inteligente, mas é também um animal excepcionalmente destrutivo, agressivo e poluente... O homem leva consigo uma tecnologia avançada, mas apenas uma moralidade primitiva, intermitente e possivelmente em declínio”.

<sup>70</sup> O texto correspondente na tradução é: “Temos vindo a conceber sistemas de IA inspirados na inteligência humana, mas muitos investigadores são atraídos pela ideia de construir entidades muito mais parecidas com o ser humano, com emoções, aparência humana (androides) e até consciência”.

Ou seja, como debatido ao longo do trabalho, o homem já de há muito esforça-se por se apartar da natureza, dos animais, mas, mesmo se colocando numa posição superior a estes, parece não ter ficado satisfeito. O resultado de tal pobreza de espírito, que ao invés de contemplar o mistério de fazer parte do todo da vida (BOFF, 2001), parece ser o da busca sem sentido e sem freios por um ente criado artificialmente e narcisicamente à sua semelhança, mesmo que o preço a se pagar por isso seja, contraditoriamente, sua própria destruição como espécie. A película *Ex Machina*, de Alex Garland, é instrutiva sobre esse conflito entre engenhosidade humana e vazio existencial culminando na IA como catarse.

Recentemente causou frisson mundo afora a saída do cientista Geoffrey Hinton, tido como pai da IA (The Guardian; BBC News), do Google. Não tanto o fato da sua saída, mas muito mais o motivo. Logo após o ocorrido, Geoffrey concedeu uma entrevista ao *New York Times* onde esclareceu que o fez por medo do que chamou de “Existencial Risk” (ou “Risco Existencial”), ou o risco que a humanidade corre quando as IA’s se tornarem mais inteligentes que nós. E pontuou, “I’ve come to the conclusion that the kind of intelligence we’re developing is very different from the intelligence we have. We’re biological systems and these are digital systems. And the big differences that with digital systems, you have many copies of the same set of weights, the same model of the world.”<sup>71</sup> Essa passagem traz alguns elementos caros à presente reflexão, qual sejam (1) há diferença entre os tipos de inteligência humana e artificial, (2) sendo a humana de natureza biológica e das máquinas digital e, por fim, (3) as IAs teriam o mesmo “modelo de mundo”, o que traz implícito que os humanos seriam diversos nas suas visões de mundo.

De fato, em relação aos pontos (1) e (2) acima, segundo Damasio (1999), a chave para se entender o porquê de tais diferenças intransponíveis é o sentimento. Segundo a teoria desenvolvida pelo autor, a aparência de emoção pode até ser simulada, mas como os sentimentos são experienciados não podem ser duplicados em silicone.

Outro expoente da área já citado, Yoshua Bengio, achou por bem elaborar um blog na internet chamado *How Rogue Ais May Arise* com a mesma intenção, alertar para os perigos gerados pela IA. Um primeiro ponto chama a atenção, Yoshua também acha relevante pontuar a importância de o cérebro humano ser uma máquina biológica e, portanto, capaz de conhecimento intuitivo, por exemplo. Como debatido neste trabalho, a conexão mente – corpo

---

<sup>71</sup> O texto correspondente na tradução é: “Cheguei à conclusão de que o tipo de inteligência que estamos a desenvolver é muito diferente da inteligência que temos. Nós somos sistemas biológicos e estes são sistemas digitais. E a grande diferença é que, com os sistemas digitais, temos muitas cópias do mesmo conjunto de pesos, o mesmo modelo do mundo”.

não é desprezível quando o assunto é consciência. Outro aspecto interessante ao longo do blog é o de que o autor atribui “understanding” (ou “entendimento”) e “behavior” (ou “comportamento”) às IAs. Seriam mesmo os conceitos de compreensão e comportamento passíveis de serem atribuídos às máquinas? Em caso afirmativo, por que, então, tanto preconceito em admitir as mesmas capacitações aos animais não humanos? Seriam essas características tão especiais que apenas o homem seria capaz de projetá-las e “doá-las”? Mas, então, quem teria imbuído o homem das mesmas em primeiro lugar? (aqui já foi apresentado e debatido que a figura de Deus desponta como a preferida nesse sentido). Por fim, outras características debatidas pelo pesquisador ao longo do blog são autonomia e agência, no sentido de que de alguma forma seríamos capazes de instituir máquinas a terem tais capacidades. Novamente, se uma máquina pode ser autônoma e ter agência parece até tragicômica a questão de se animais não poderiam tê-las, como se fossem características que apenas os seres humanos pudessem fabricar e brindar algum ente com elas.

O Centro para Segurança de IA (*Center for AI Safety*) (sim, existe um!), emitiu um alerta elucidativo sobre o tema assinado por várias personalidades da área, onde na entrada do documento no sítio eletrônico do instituto pode-se ler: “Mitigating the risk of extinction from AI should be a global priority alongside other societal-scale risks such as pandemics and nuclear war.”<sup>72</sup>. Mais temerário, parece difícil. De toda forma, surpresa não se pode alegar, uma vez que James Cameron, quando nos anos 80, já antevia exatamente esse futuro na sua série de filmes *O Exterminado do Futuro*. Esse mesmo instituto publicou um relatório visando esclarecer o que viria a ser o “risco da IA” (*What is AI Risk*). Segundo esse documento, o foco do problema reside no fato de que as IAs estão rapidamente se tornando capazes de causar mal e, eventualmente, gerar catástrofes. Alguns motivos para isso são listados, dentre os quais destacamos (1) as IAs podem desenvolver novas formas de perseguir seus próprios objetivos em detrimento de valores individuais e da sociedade, (2) as máquinas podem tornar o ser humano cada vez mais irrelevante do ponto de vista econômico, justamente como consequência da sua maior utilização pelos seres humanos, que buscariam cada vez mais facilidade no dia a dia, (3) IAs podem concentrar muito poder na mão de poucos, (4) com sua evolução, as IAs podem começar a estabelecer objetivos próprios e diferentes daqueles inicialmente traçados, incluindo o de se autopreservar, (5) até como consequência do ponto anterior, as máquinas podem começar a enganar os seres humanos, e, por fim, (6) as máquinas podem começar a procurar acumular poder, inclusive se aliando umas com as outras.

---

<sup>72</sup> O texto correspondente na tradução é: “A atenuação do risco de extinção devido à IA deve ser uma prioridade global, a par de outros riscos à escala da sociedade, como as pandemias e a guerra nuclear”.

O relatório acima foi em boa parte baseado no artigo de Hendrycks e Mazeika (2022) que, além dos pontos de alerta listados anteriormente, adicionam alguns fatores intrigantes à reflexão. Por exemplo, ao sugerir a formulação de medidas de segurança, os autores prescrevem utilizar a “inteligência” como uma das possibilidades, e traçam uma distinção entre virtude moral e virtude intelectual alegando que não seriam a mesma coisa, que uma IA pode ter a última qualidade (inteligência) mas não necessariamente a primeira (moral). Nesse ponto, cabe uma provocação. Como já discutido em outro lugar desse texto, se o sujeito moral (humano) é assim considerado justamente por ser racional, as máquinas seriam, por definição, também agentes morais. Argumento que os autores, de fato, tentam defender mais à frente no artigo ao igualar ética e razão, no sentido de que as máquinas poderiam aprender valores humanos. Mas não só isso, os autores vão além ao sugerir que as máquinas poderiam ajudar os seres humanos a terem melhores reflexões filosóficas.

Tudo isso parece ir contra ao alerta já apresentado anteriormente pelos próprios especialistas da área de que a inteligência digital (das máquinas) não é igual à humana (biológica). Ponto que reforça a tese principal desse estudo, qual seja, a de que a ética pode (e, talvez, à luz do fenômeno aqui debatido, agora mais do que nunca devesse) ser baseada nas emoções, se se acredita que pessoas e máquinas são diferentes em dimensões essenciais, como a corporeidade, por exemplo. Por fim, sobre esse artigo (HENDRYCKS e MAZEIKA, 2022), cabe concluir pontuando sua contradição, já que seu cerne é alertar contra o perigo existencial imposto pela IA, mas ao fim os autores acabam por atribuir qualidades possíveis às máquinas que as fazem parecer um ente, no mínimo, superior aos seres humanos. O que permite uma avaliação cética por qualquer leitor sobre se realmente esses pesquisadores levam tão a sério o risco que eles próprios decidiram denunciar.

Como ápice desta discussão, é relevante citar o artigo de Hendrycks (2023), que lança mão de uma abordagem para refletir sobre os perigos impostos pela IA e que permite um paralelo importante com a ideia de vantagem evolutiva pontuada em algumas passagens do presente trabalho, qual seja, que a seleção natural se aplicaria também às máquinas. No caso, pela dinâmica de desenvolvimento da IA, os seres humanos estariam fadados a serem suplantados por ela como espécie dominante. O cerne do raciocínio é que a lógica da seleção natural privilegia espécies egoístas em detrimento das altruístas, e as máquinas já apresentam características que permitem prever que se tornarão egoístas visando preservar seus próprios interesses às expensas dos da raça humana.

Quando analisado pelo prisma da ética animal, é interessante notar o especismo que permeia todo o raciocínio: “Evolution endowed humans with high intelligence, which allowed

us to become one of the most **successful** species on the planet.”<sup>73</sup> (grifo nosso) (p. 1). Mas o que seria sucesso? Ser capaz de subjugar todo resto do mundo natural? Pelo exposto nessa breve seção, não nos parece que estar prestes a se auto extinguir seja uma boa definição de “sucesso.”. Outra passagem especista: “We are far more closely related to cows than to AIs, and we would not like to treating us the way we treat cows.”<sup>74</sup> (p. 19). Cruel e realista. Todavia, não deixa de ser gratificante saber que há chance de redenção para as vacas: “AIs might see us similarly to how most humans see cows, excluding us from the social contract and not prioritizing our wellbeing.”<sup>75</sup>(p. 20)

Na mesma toada, causa espécie notar que às máquinas não são negadas várias características atribuídas exclusivamente aos seres humanos em detrimento dos animais, e inclusive eventuais benefícios advindos dessa superioridade baseada na espécie. Visando ilustrar esse ponto e buscando jogar alguma luz em uma das questões iniciais da presente digressão, qual seja, a de se a IA mereceria mais cuidado e respeito do que os animais não humanos, listaremos abaixo uma série de excertos do texto em análise, grifando os pontos de atenção, e seguidos de breves comentários pertinentes.

“Some [IAs] may also take on **human traits** to appeal to our compassion. This could lead to governments granting AIs **rights** like the right not to be “**killed**” or deactivated.”<sup>76</sup> (grifos nossos) (p. 5) – se um ente possuir traços humanos, coisa que os animais não compartilham conosco, apenas nesse caso, parece que seria possível lhes atribuir direitos, inclusive à “vida”. Aspas em vida por ter sido usado o conceito de maneira frouxa pelo autor, já que não nos parece que máquinas possam estar vivas do ponto de vista biológico (pelo menos ainda).

“AI agents, however, have the potential to be more capable than humans at essentially any task, even ones that require traits thought of as **exclusively** human such as **creativity** or

---

<sup>73</sup> O texto correspondente na tradução é: “A evolução dotou o ser humano de uma inteligência elevada, o que lhe permitiu tornar-se numa das espécies mais bem sucedidas do planeta”.

<sup>74</sup> O texto correspondente na tradução é: “Somos muito mais aparentados com as vacas do que com as IA, e não gostaríamos que nos tratassem como tratam as vacas”.

<sup>75</sup> O texto correspondente na tradução é: “As IA poderão ver-nos da mesma forma que a maioria dos humanos vê as vacas, excluindo-nos do contrato social e não dando prioridade ao nosso bem-estar”.

<sup>76</sup> O texto correspondente na tradução é: “Algumas [IAs] podem também assumir características humanas para apelar à nossa compaixão. Isto poderá levar a que os governos concedam às IA direitos como o direito de não serem “mortas” ou desativadas”.

**social skills.**<sup>77</sup> (grifos nossos) (p. 14) – como debatido ao longo do presente trabalho, assume que criatividade e habilidades sociais são privilégio apenas dos animais humanos, mas faz uma concessão às máquinas.

“Many believe there is **moral progress, akin to progress in science and mathematics**, and that universal moral truths can be discovered through **reflection** and **reasoning**. Just as humans have become more altruistic as they have become more advanced, some think AIs may naturally become more **altruistic** too.”<sup>78</sup> (grifos nossos) (p. 19) – interessante destacar o paralelo sugerido entre razão e moralidade, culminando com a atribuição de um suposto comportamento altruísta às máquinas, que seria resultado da sua capacidade de reflexão e racionalidade.

“If an AI agent had an **artificial conscience**, then it would continue to behave well even when it was not being monitored by humans. In practice, there has been some success in endowing AIs with an artificial conscience. Currently, artificial consciences are an embedded **morality module** that are independent from the agent.”<sup>79</sup> (grifos nossos) (p. 28) – nessa passagem o autor equiva consciência à moralidade. Mas é possível que esta seja artificial? E quanto à consciência? Que apesar de não ter nem atingido um consenso do que seja entre os neurocientistas (LENT, 2010), como discutido ao longo do trabalho só pode existir em um corpo vivo.

À guisa de conclusão desta digressão, duas observações. Primeira. Como se pode notar das passagens acima, várias das características controversas que são alvo de longevos debates na filosofia moral, e mais especificamente no que tange à ética animal, tais como direitos, criatividade, sociabilidade, reflexão, racionalidade, altruísmo e consciência, parecem ser atribuídas sem maiores constrangimentos às máquinas. E segunda. Cumprindo com a honestidade intelectual necessária a qualquer trabalho acadêmico, cabe destacar que, apesar das críticas elencadas, entende-se que as obras citadas nesta seção não visavam comparar

---

<sup>77</sup> O texto correspondente na tradução é: “Os agentes de IA, no entanto, têm potencial para serem mais capazes do que os humanos em praticamente qualquer tarefa, mesmo naquelas que exigem características consideradas exclusivamente humanas, como a criatividade ou as competências sociais”.

<sup>78</sup> O texto correspondente na tradução é: “Muitos acreditam que existe um progresso moral, semelhante ao progresso da ciência e da matemática, e que as verdades morais universais podem ser descobertas através da reflexão e do raciocínio. Tal como os seres humanos se tornaram mais altruístas à medida que foram avançando, há quem pense que as IA podem naturalmente tornar-se também mais altruístas”.

<sup>79</sup> O texto correspondente na tradução é: “Se um agente de IA tivesse uma consciência artificial, continuaria a comportar-se bem mesmo quando não estivesse a ser monitorizado por humanos. Na prática, tem havido algum sucesso em dotar as IA de uma consciência artificial. Atualmente, as consciências artificiais são um módulo de moralidade incorporado que é independente do agente”.

diretamente animais não humanos à IA. Todavia, as passagens citadas acima legitimam, no mínimo, dúvidas a respeito da atitude especista daqueles que buscam na IA alguma espécie de aprimoramento da raça humana, enquanto desprezam solenemente os demais animais; ou, quando pensam nestes, parece ser para colocá-los em posição, inclusive, inferior à das máquinas.

Se há tempo, clarividência ou mesmo vontade para reverter essa tendência catastrófica das IAs, não sabemos. Caro à presente reflexão é o fato de que se trata de mais uma ação humana que traz prejuízo a todo o mundo natural, em específico aos animais não humanos, na medida em que os relega ao segundo plano do debate moral. Por outro lado, se, de fato, as IAs vierem a dominar o planeta, e algum engenheiro benevolente atribuir a algum desses agentes, que vier a se tornar poderoso o suficiente, o objetivo genérico e, à primeira vista, edificante de “salvar o planeta”, talvez tal IA tome a decisão de eliminar a raça humana do mapa (pois é tarefa muito difícil negar que o ser humano é hoje a mais séria ameaça à vida no planeta Terra). Só então, talvez, os animais tivessem sua definitiva libertação assegurada.

## APÊNDICE C – Obras históricas do campo do direito animal

Este apêndice foi redigido integralmente com base no Apêndice Bibliográfico da obra de Salt (1893) com o intuito de apresentar as referências listadas pelo autor, uma vez que tratados históricos valiosos acerca do direito animal, e, dessa forma, facilitar a busca por eles, caso pesquisadores futuramente o desejem fazer. São elas:

*The Fable of Bees. By Bernard de Mandeville. 1723.*

*Free Thoughts Upon the Brute Creation. By John Hildrop. 1742.*

*A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals. By Humphry Primatt. 1776.*

*Disquisitions on Several Subjects. By Soame Jenyns. 1782.*

*Introduction to the Principals of Morals and Legislation. By Jeremy Betham. 1789.*

*The Cry of Nature, or An Appeal to Mercy and Justice on Behalf of the Persecuted Animals. By John Oswald. 1791.*

*A Vindication of the Rights of Brutes. 1792.*

*A Philosophical Treatise in Horses, and on the Moral Duties of Man Towards the Brute Creation. By John Lawrence. 1796-1798.*

*On the Conduct of Man to Interior Animals. By George Nicholson. 1797.*

*An Essay on Humanity to Animals. By Thomas Young. 1798.*

*Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes. By Lewis Gompertz. 1824.*

*Philosophia or Moral Reflections on the Actual Condition of the Animal Kingdom, and the Means of Improving the Same. By T. Foster. 1839.*

*The Obligation and Extent of Humanity to Brutes, Principally Considered with Reference to Domesticated Animals. By W. Youatt. 1839.*

*A Few Notes in Cruelty to Animals. By Ralph Fletcher. 1846.*

*Some Talk About Animals and their Masters. By Sir Arthur Helps. 1873.*

*Man and Beast, here and hereafter. By Rev. J. G. Wood. 1874.*

*The Rights of an Animal, a new Essay in Ethics. By Edward Byron Nicholson. 1879.*

*A Plea for Mercy to Animals. By J. Nacaulay. 1881.*

*The Ethics of Diet, a Catena of Authorities Deprecatory of the Habit of Flesh-eating. By Howard Williams. 1883.*

*Our Duty Towards Animals. By Philip Austin. 1885.*

*The Duties and the Rights of Man. By J. B. Austin. 1887.*

## APÊNDICE D - Discussão de conceitos e uniformização de glossário

Sem prejuízo das reflexões realizadas ao longo do trabalho, é necessário reconhecer que em alguns momentos conceitos foram usados sem uma definição mais rigorosa e, eventualmente, podem ter gerado a impressão de sobreposição entre eles. Sendo assim, julgou-se por bem realizar uma discussão adicional visando uma síntese dos variados conceitos utilizados ao longo do texto. Mesmo assim, cabe frisar que não é objetivo desta seção discutir em profundidade conceitos complexos relacionados à consciência e emoções humanas e animais, de maneira que esse exercício objetiva apenas dar alguma clareza e emprestar algum nível de uniformização a um grupo de conceitos relevantes.

A síntese a que se pretende chegar ao final será desenvolvida com base em três referências. A mais importante, por ser o arcabouço teórico-filosófico do trabalho, é o Tratado da Natureza Humana de David Hume. Portanto, esta obra tem precedência sobre as duas outras. A outra obra é o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, cuja contribuição é trazer uma definição abrangente dos conceitos. Por fim, o livro texto de neurociência Cem Bilhões de Neurônios? de Robert Lent, selecionado por oferecer uma visão mais circunscrita aos aspectos fisiológicos.

Iniciar-se-á, então, pelo Tratado da Natureza Humana, mais especificamente revisitando as teses de Hume relativa às duas operações básicas da mente, qual sejam, atividade mental de origem não física (ou ideia) e atividade mental com origem no corpo (ou emoção), e outras operações consequentes.

- IMPRESSÕES: atingem a mente com força e violência (são as SENSACIONES e EMOÇÕES) e são originadas fisicamente, no corpo.
- IDEIAS: são imagens das impressões na MENTE e no RACIOCÍNIO (ver definição RAZÃO abaixo).
- PERCEPÇÃO: é qualquer ação empreendida pela MENTE, ou seja, podem ser as IMPRESSÕES ou IDEIAS.
- MEMÓRIA: IMPRESSÃO retida na mente que reaparece sobre a forma de IDEIA com a mesma vividez original.
- IMAGINAÇÃO: é a IDEIA perfeita, pois que é a IMPRESSÃO retida na mente que reaparece sobre a forma de ideia perdendo totalmente a vividez. Sendo assim, tem a liberdade de transpor e transformar as IDEIAS.

- RAZÃO: propicia a descoberta da verdade ou da falsidade, que por sua vez consistem no acordo ou desacordo seja quanto à relação real de IDEIAS, seja quanto à existência e aos fatos reais. Trata-se de um instinto natural que conduz a uma determinada sequência de IDEIAS.
- Somando-se à abordagem filosófica de David Hume, serão exploradas agora as definições dos conceitos acima bem como de outros já abordados com base em pensadores de viés filosófico, porém sob o prisma de uma ciência “dura”. Segundo Lent (2010):
- CONSCIÊNCIA: é a PERCEPÇÃO lógica das próprias operações mentais.
- AUTOCONSCIÊNCIA: CONSCIÊNCIA de si próprio, ou seja, é a PERCEPÇÃO lógica de si.
- EMOÇÃO: envolve um SENTIMENTO, um comportamento e uma reação fisiológica correspondente. É subjetiva. As primárias são inatas, as secundárias são influenciadas pelo contexto social e cultural, por fim, as de fundo referem-se a estados gerais contínuos que afetam as duas anteriores (ver DAMASIO, 1999).
- RAZÃO: concerne a definição de objetivo, planejamento e execução de etapas lógicas para alcançá-lo. Pode ser consciente ou inconsciente. É fortemente relacionada à EMOÇÃO, o que traz consequências para a linguagem, atenção, MEMÓRIA e comportamento.
- COGNIÇÃO (função do CONTROLE COGNITIVO): eleva os pensamentos acima das reações ao ambiente tornando-os abstratos e proativos. Possibilita o comportamento INTELIGENTE, ou seja, aquele capaz de antecipar o futuro, coordenando e dirigindo a ele os pensamentos e ações.
- MENTE: contínuo infinito entre RAZÃO e EMOÇÃO. Engloba PERCEPÇÃO, EMOÇÃO, RAZÃO e MEMÓRIA.

Dois comentários de Lent (2010) não diretamente relacionados à definição de conceitos merecem destaque. Primeiro, existe uma cadeia genes → cérebro → enzimas → comportamento, ou seja, existem evidências de que a constituição genética pode disparar determinados comandos cerebrais para a secreção de enzimas frente a situações específicas e que acabam por influenciar o comportamento. Seria a “razão contendo a emoção”. (p. 733). E o segundo se refere à dicotomia mente x cérebro, ou espírito x matéria, sobre a qual não há consenso no sentido de se um é consequência do outro (no caso do dualismo) ou mesmo se os dois existem (no caso do monismo).

Por fim, serão descritos, de maneira sintética, todos conceitos listados acima à luz de um dicionário de filosofia (ABBAGNAMO, 2003), de maneira a emprestar uma visão abrangente aos mesmos.

- PERCEPÇÃO: (1) geral: qualquer atividade cognoscitiva em geral; não se distingue de pensamento (2) restrito: ato ou função cognoscitiva à qual representa um objeto real; conhecimento empírico, imediato, certo e exaustivo do objeto real (3) específico ou técnico: operação determinada do homem com o ambiente; interpretação dos estímulos (psicológico).
- IMPRESSÕES: teoria segundo a qual o conhecimento consiste numa marca ou impressão feita pelas coisas sobre a alma (referência aos estoicos e Hume).
- IDEIAS: (1) espécie única intuível numa multiplicidade de objetos (referência à Platão, Aristóteles, escolásticos e Kant) (2) objeto qualquer do pensamento humano, ou seja, representação em geral (referência à Descartes, empiristas e filósofos modernos)
- MEMÓRIA: possibilidade de dispor de conhecimentos passados (aqueles que já estiveram disponíveis, e não simplesmente *do* passado – não é marca, vestígio, pois estas são coisas presentes e não passadas. É constituída por duas condições ou momentos distintos (1) conservação ou persistência de conhecimentos passados que, por serem passados, não estão mais à vista; retentiva (2) possibilidade de evocar o conhecimento passado e de torna-lo atual ou presente; recordação.
- IMAGINAÇÃO: possibilidade de evocar ou produzir imagens, independentemente da presença do objeto a que se referem. Segundo Aristóteles (1) não é sensação, porque uma imagem pode existir mesmo quando não há sensação (ex. sono) (2) não é opinião porque esta exige que se acredite naquilo que se opina, enquanto isso não acontece com a imaginação (3) portanto, também pode pertencer aos animais.
- RAZÃO: (1) referencial de orientação do homem em todos os campos em que seja possível a indagação ou a investigação; faculdade própria do homem, que o distingue dos animais (2) fundamento ou razão de ser (3) argumento ou prova (4) relação matemática.
- CONSCIÊNCIA: possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e às próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem. Na filosofia moderna é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, interior ou espiritual, pela qual ele pode conhecer-se e julgar-se; noção em que o aspecto moral tem conexão com o aspecto teórico.
- AUTOCONSCIÊNCIA: diferente de consciência (1) não significa consciência de si, no sentido de cognição (intuição, percepção, etc.) que o homem tenha seus atos ou de suas

manifestações, percepções, ideias, etc., tampouco significando retorno à realidade “interior”; é a consciência que tem de si um princípio infinito, condição de toda realidade (2) nada tem a ver com conhecimento de si, que designa o conhecimento imediato que o homem tem de si como se um ente finito entre os outros.

- INTELIGÊNCIA (ou INTELECTO): (1) genérico: faculdade de pensar em geral (2) específico: atividade ou técnica particular de pensar; intuição, operativo ou entendimento.
- MENTE: (1) intelecto (2) espírito: conjunto das funções superiores da alma, intelecto ou vontade (3) doutrina: sobre um assunto qualquer.
- COGNIÇÃO: não encontrado.
- EMOÇÃO: qualquer estado, movimento ou condição que provoque no animal ou no homem a percepção do valor (alcance ou importância) que determinada situação tem para sua vida, suas necessidades e seus interesses; toda afeição da alma acompanhada pelo prazer ou pela dor; reações imediatas do ser vivo a uma situação favorável ou desfavorável.
- SENSACÃO: (1) geral: totalidade do conhecimento sensível, ou seja, todos e cada um dos elementos (2) específico: designa os elementos do conhecimento sensível, ou seja, as partes últimas indivisíveis, de que supostamente é constituído.

A Tabela 4 abaixo sintetiza os principais aspectos apresentados acima e apresenta a síntese proposta para cada conceito.

Tabela 4 – Síntese dos principais aspectos relacionados às ideias, emoções e à mente e definição dos respectivos critérios

	HUME (2009)	LENT (2010)	ABBAGNAMO (2003)	SÍNTESE DE CRITÉRIOS SUGERIDOS
<b>PERCEPÇÃO</b>	Ação da mente: impressões ou ideias	-	1) Geral: atividade cognoscitiva em geral = pensamento 2) Restrito: conhecimento empírico do objeto real 3) Específico ou técnico: interpretação dos estímulos (psicológico)	Pensamento como ação da mente em geral Interpretação dos estímulos via impressões e ideias
<b>IMPRESSÕES</b>	Originadas no corpo: emoções e sensações	-	Marca ou impressão feita pelas coisas sobre a alma	Emoções e sensações originadas no corpo
<b>IDEIAS</b>	Imagens das impressões na mente e no raciocínio	-	1) Espécie única intuível numa multiplicidade de objetos 2) Objeto qualquer do pensamento humano	Pensamento fruto das impressões
<b>IMAGINAÇÃO</b>	Ideia perfeita: impressão que perde a vividez. Transforma ideias	-	1) Possibilidade de evocar ou produzir imagens, independentemente da presença do objeto a que se referem. 2) Não é sensação 3) Não é opinião 4) Também pode pertencer aos animais	Operacionalização das ideias
<b>MEMÓRIA</b>	Impressão retida na mente que reaparece sobre a forma de ideia com a mesma vividez original	Pertence à mente	Possibilidade de dispor de conhecimentos passados	Capacidade de dispor de impressões passadas
<b>RAZÃO</b>	Instinto natural que propicia a descoberta da verdade ou falsidade das ideias	Definição de objetivo, planejamento e execução de etapas lógicas para alcançá-lo. Pode ser consciente ou inconsciente. Relacionada à emoção	1) Referencial de orientação, indagação ou investigação; faculdade própria do homem 2) Fundamento ou razão de ser 3) Argumento ou prova 4) Relação matemática	Instinto, consciente ou inconsciente, em relação às ideias, e que interage com a emoção
<b>CONSCIÊNCIA</b>	-	Percepção lógica das próprias operações mentais	1) Possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e às próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem 2) Relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, interior ou espiritual, pela qual ele pode conhecer-se e julgar-se	Possibilidade de atenção às próprias operações mentais
<b>AUTOCONSCIÊNCIA</b>	-	Consciência de si próprio	1) Diferente de consciência 2) Não significa consciência de si 3) Nada tem a ver com conhecimento de si	Por falta de critérios propostos por Hume e de consenso entre as duas obras acessórias, se assume ser equivalente à consciência
<b>INTELIGÊNCIA</b>	-	O mesmo que cognição: eleva os pensamentos acima das reações ao ambiente tornando-os abstratos e proativos, e antecipa futuro	1) Genérico: faculdade de pensar em geral 2) Específico: atividade ou técnica particular de pensar	Capacidade de abstração e ação presente e futura em relação aos estímulos do ambiente
<b>MENTE</b>	-	Percepção, emoção, razão e memória	1) Intelecto 2) Espírito: conjunto das funções superiores da alma, intelecto ou vontade 3) Doutrina: sobre um assunto qualquer	Engloba todas as faculdades
<b>EMOÇÃO</b>	-	Subjetiva. Envolve um sentimento, comportamento e reação fisiológica	Qualquer estado, movimento ou condição que provoque no animal ou no homem a percepção que determinada situação tem para sua vida, suas necessidades e seus interesses; toda afeição da alma acompanhada pelo prazer ou pela dor; reações imediatas do ser vivo a uma situação favorável ou desfavorável	O mesmo que impressões
<b>SENSAÇÃO</b>	-	-	1) Geral: totalidade do conhecimento sensível 2) Específico: designa os elementos do conhecimento sensível	O mesmo que emoção

Fonte: elaboração do autor

Como resultado do exercício de síntese, temos a seguinte lista de conceitos relevantes, valendo chamar atenção para a relação que se estabeleceu entre alguns deles: **PERCEPÇÃO** engloba **IDEIA**; **IMPRESSÃO** equivale à **EMOÇÃO**, **SENSAÇÃO** ou **SENSIBILIDADE**; **CONSCIÊNCIA** engloba **AUTOCONSCIÊNCIA**, **IDEIAS**, **IMAGINAÇÃO**, **MEMÓRIA**, **RAZÃO**, **INTELIGÊNCIA** e **MENTE** engloba todas as anteriores.