

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

**O estatuto moral dos animais não-humanos em uma
perspectiva sistêmica**

Área de Concentração - Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica
Linha de pesquisa - Ciência Cognitiva, Filosofia da Mente e Semiótica
Orientadora: Mariana Claudia Broens
Co-orientadora: Maria Eunice Quilici Gonzalez
CAPES-DS

MARÍLIA
2015
PEDRO GABRIEL ANTONIO LALLO

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

**O estatuto moral dos animais não-humanos em uma
perspectiva sistêmica**

Pedro Gabriel Antonio Lallo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para Defesa de Mestrado na área de concentração em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Orientadora: Mariana Claudia Broens
Co-orientadora: Maria Eunice Quilici Gonzalez

MARÍLIA

2015

L199e Lallo, Pedro Gabriel Antonio.
O estatuto moral dos animais não-humanos em uma perspectiva sistêmica / Pedro Gabriel Antonio Lallo. – Marília, 2015.
97 f. ; 30 cm.

Orientador: Mariana Claudia Broens.

Co-orientador: Maria Eunice Quilici Gonzalez.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 93-97

1. Animais – Proteção - Aspectos morais e éticos. 2. Self (Filosofia). 3. Pessoas. 4. Complexidade (Filosofia). 5. Sistemas auto-organizadores. I. Título.

CDD 153.4

PEDRO GABRIEL ANTONIO LALLO

O estatuto moral dos animais não-humanos em uma perspectiva sistêmica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora (Defesa)

Prof^a. Dr^a. Mariana Cláudia Broens (Unesp/Marília)
(Presidente e Orientadora)

Prof^a. Dr^a. Danielle Tetü Rodrigues (PUCPR)
(1º Examinadora)

Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior (Unesp/Marília)
(2º Examinador)

Prof^a. Dr^a. Mariana Matulovic (Unesp/Marília)
(Suplente)

Prof. Dr. Daniel Braga Lourenço (UFRJ)
(Suplente)

Prof^a. Dr^a. Maria Eunice Quilici Gonzalez (Unesp/Marília)
(Co-Orientadora)

*From all this there arises in everyone a notion of the meaning
and theory of duty, which is the beginning of justice*
POLYBIUS, historiador grego

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à professora Mariana C. Broens quem tanto me ajudou a formalizar esta dissertação e deixá-la como uma boa filosofia exige. À professora Maria Eunice Quilici Gonzalez com quem tive maior contato em aulas e no estágio docência. Agradeço aos integrantes da minha banca de defesa: Danielle Tetü Rodrigues (PUCPR), Alfredo Pereira Junior (Unesp/Marília), Daniel Braga Lourenço (UFRJ) e Mariana Matulovic (Unesp/Marília). Agradeço minha família e aos meus caros amigos que fiz durante o curso e dezenas de outros colegas. Ao professor Lauro F. B. Silveira.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Departamento de filosofia, ao GAEC – Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos (Unesp) e ao Grupo Interdisciplinar de Auto-organização CLE – Centro de lógica e epistemologia (Unicamp).

O *acaso* e a *entropia* se mostraram importantes para descoberta de conteúdo usado nesta dissertação, a perda de boa parte da minha dissertação até então feita que se distanciava desta versão final. Também algumas experiências pessoais que me fizeram percorrer o caminho em que se encontra nesta dissertação. Grato ao povo brasileiro que financiou por intermediação da CAPES-DS parte desta pesquisa. E ao milho pela saborosa e nutritiva opressão.

LALLO, Pedro Gabriel Antonio. O estatuto moral dos animais não-humanos em uma perspectiva sistêmica. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2015.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o processo de ampliação do estatuto moral dos animais não-humanos a partir de diferentes perspectivas teóricas. Para isso, examinamos primeiramente concepções filosóficas contemporâneas sobre a relação animais humanos/animais não-humanos de Luc Ferry, para quem a cultura afasta os seres humanos dos demais animais, e de Michael Pollan, para quem se estabeleceu uma relação simbiótica entre animais humanos e não-humanos. Em seguida, analisamos diferentes concepções do estatuto moral dos animais não-humanos no que diz respeito ao progressivo reconhecimento de sua condição de seres vivos, capazes de sentirem dor e de possuírem um *self* (Singer, 1994, 2004; Regan, 1983, 1999, 2006; Wise, 2002, 2011; Damásio, 2004, 2010; de Waal, 2006, 2007). A partir dessa análise inicial, discutimos a noção de expansão dos círculos morais proposta inicialmente por William E. H. Lecky (1869), segundo a qual o âmbito da consideração moral se ampliou do círculo familiar para o círculo da comunidade, depois abarcando a nação e assim sucessivamente graças ao desenvolvimento da racionalidade humana. Por fim, esboçamos uma explicação alternativa à concepção racionalista dessa dinâmica de expansão/retração dos círculos morais a partir da perspectiva sistêmica, sugerindo que tal dinâmica ocorre auto-organizadamente, no sentido proposto por Debrun (1996) de auto-organização secundária.

Palavras-chave: estatuto moral de animais não-humanos, círculos morais, *self*, conceito de pessoa, complexidade, auto-organização.

LALLO, Pedro Gabriel Antonio. *The moral status of nonhumans from a systemic perspective*, 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2015.

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the amplification of the moral status of nonhumans from different theoretical perspectives. First, we examine contemporary philosophical conceptions of the human animal/non-human animal relationship as proposed by Luc Ferry, for whom culture alienates humans from other animals, and as proposed by Michael Pollan, who establishes a symbiotic relationship between human animals and nonhumans. Next, we analyze different conceptions of the moral status of nonhumans with regard to the progressive recognition of their status as living beings capable of feeling pain and having a self (Singer, 1994, 2004; Regan, 1983 1999 2006; Wise, 2002, 2011; Damasio, 2004, 2010; de Waal, 2006, 2007). Based on this initial review, we discuss the notion of the expansion of the moral circle first proposed by William E. H. Lecky (1869), according to which the scope of moral consideration has expanded from the family circle to the circle of the community, then covering the nation and even wider circles, due to the development of human rationality. Finally, we outline from the systemic perspective an alternative explanation to the rationalist conception of this dynamic expansion/retraction of moral circles, suggesting that such dynamics are self-organized in the sense of secondary self-organization proposed by Debrun (1996).

Keywords: moral status of nonhumans, moral circles, self, person concept, complexity, self-organization.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – O ESTATUTO DOS ANIMAIS NA NATUREZA E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS	16
1.1 O SER DESARRAIGADO DA NATUREZA SEGUNDO LUC FERRY	17
1.2 A NOÇÃO DE “BARGANHA ENTRE AS ESPÉCIES” SEGUNDO MICHAEL POLLAN	21
1.3 CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS ÀS CONCEPÇÕES DE LUC FERRY E MICHAEL POLLAN	25
1.4 TEORIAS DOS DIREITOS ANIMAIS NA CONTEMPORANEIDADE	29
1.4.1 A CONCEPÇÃO DE DIREITOS NATURAIS SEGUNDO TOM REGAN	30
1.4.2 A ÉTICA UTILITARISTA DAS PREFERÊNCIAS SEGUNDO PETER SINGER	33
1.4.3 ANIMAIS NÃO-HUMANOS ENQUANTO PESSOAS SEGUNDO STEVEN WISE	37
CAPÍTULO 2 – A EXPANSÃO DOS CÍRCULOS MORAIS	44
2.1 O CONCEITO DE CÍRCULO MORAL E DE SUA EXPANSÃO	44
2.2 A POTENCIALIDADE DO VALOR MORAL DAS NOÇÕES DE PESSOA E DE <i>SELF</i>	60
2.3 BASE NEUROBIOLÓGICA DO <i>SELF</i> SEGUNDO DAMASIO	63
2.4. ALGUMAS ACEPTÕES DA NOÇÃO DE PESSOA	69
CAPÍTULO 3 – UMA ABORDAGEM SISTÊMICA DO ESTATUTO MORAL DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS	75
3.1 O CONCEITO DE SISTEMA COMPLEXO AUTO-ORGANIZADO	75
3.2 A EXPANSÃO DO CÍRCULO-MORAL SOB O VIÉS DA AUTO-ORGANIZAÇÃO	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
BIBLIOGRAFIA	93

Introdução

Introdução

O objetivo geral da presente dissertação é analisar e discutir o processo de ampliação do estatuto moral dos animais não-humanos a partir da perspectiva sistêmica. Tal análise se justifica diante do significativo debate contemporâneo sobre as capacidades cognitivas e posse de auto-consciência de animais não-humanos envolvendo várias áreas de pesquisa (Ética, Filosofia da Mente, Psicologia, Filosofia das Neurociências, Direito, Etologia, entre outras). Inicialmente considerados pouco mais que objetos na cultura europeia por razões religiosas e filosóficas, nos últimos anos gradativamente os animais não-humanos passaram a ter seu estatuto ético e jurídico debatido pela sociedade. Tal debate se amplia especialmente quando a Etologia começa a desenvolver estudos de observação da conduta de animais em seus próprios *habitats* e se percebe capacidades cognitivas e padrões de ação social muito semelhantes aos que, até então, se acreditava serem exclusivamente humanos.

No entanto, mesmo até nossos dias, têm prevalecido concepções essencialmente antropocêntricas do reconhecimento do estatuto moral de animais não-humanos. Isso se deve a ideia que considera as capacidades humanas como escala de medida das capacidades dos demais seres: quanto mais próximo for o grau de parentesco com os seres humanos, do ponto de vista evolucionário, se entende ser mais plausível a posse de capacidades cognitivas. Assim, tem sido amplamente adotado, mesmo contemporaneamente, um critério racionalista e antropocêntrico para reconhecer a relevância moral da vida de animais não-humanos.

De modo gradual, porém, pesquisas realizadas por diferentes áreas têm problematizado tal perspectiva antropocêntrica e proposto uma abordagem antropomórfica (de Waal, 2006). Tal abordagem adota um antropomorfismo metodológico para estudar padrões de conduta de animais não-humanos. Segundo o antropomorfismo metodológico, na medida em que não é possível vivenciar na primeira pessoa as experiências subjetivas de tais animais, realiza-se os estudos etológicos, tomando cuidado para evitar preconceitos, estabelecendo paralelos entre capacidades humanas e não-humanas e buscando detectar habilidades específicas não-humanas. Mais, tais pesquisas etológicas fornecem subsídios importantes que estão propiciando uma revisão sobre o estatuto moral de animais não-humanos e ampliando os círculos morais da sociedade contemporânea. A noção de expansão dos círculos morais foi

proposta inicialmente por William E. H. Lecky (1869). Para ele, o âmbito da consideração moral se ampliou ao longo da história, pelo menos a ocidental, do círculo familiar para o círculo da comunidade, depois abarcando a nação e assim sucessivamente graças ao aprimoramento da racionalidade humana.

Uma das teses que iremos defender neste trabalho, é que a ampliação progressiva dos círculos morais, que atualmente passou a incluir a consideração moral de animais não-humanos, se dá como resultado de processos auto-organizados, no sentido proposto por Debrun (1996). A concepção sistêmica adotada neste trabalho permite entender que pelo menos parte da sociedade contemporânea incorpora novos hábitos morais por meio de processos de aprendizagem que envolvem auto-organização secundária. Defenderemos que de tais processos resulta a expansão dos círculos morais para além dos limites que consideravam animais não humanos como meros objetos. Procuraremos mostrar que a expansão dos círculos morais ocorre inicialmente no sentido *bottom up*, especialmente por meio da adoção de novos hábitos sociais e, posteriormente, dependendo da dinâmica do sistema social, que tais hábitos podem se transformar em princípios gerais (regras morais ou normas jurídicas) que atuam socialmente no sentido *top down*.

Tendo em vista o objetivo geral acima enunciado, no **primeiro capítulo**, analisaremos concepções contrárias e favoráveis à expansão dos círculos morais para além da espécie humana que explicitarão os meios pelos quais se pretende expandir ou retrain tais círculos. Buscaremos, inicialmente, analisar e problematizar a concepção de Luc Ferry (2009) que sustenta a hipótese, que consideramos antropocêntrica, de que o ser humano é desarraigado da natureza, estando acima de outros seres. Para Ferry (2009), as capacidades humanas são tais que permitiram aos seres humanos cortar suas raízes naturais e elevar-se acima da natureza por meio da cultura e da tecnologia. Em seguida, analisaremos a concepção de Michael Pollan (2007) que se opõe à de Luc Ferry e sustenta a hipótese de que há relações de semelhança e inter-dependência entre os seres vivos forjadas pela co-evolução. Segundo Pollan (2007), no que tange aos animais e vegetais domésticos, ocorreu, no âmbito das espécies, uma espécie de “barganha” segundo a qual, em troca de alimentação e proteção, plantas comestíveis e animais não-humanos servem de alimento para os seres humanos.

Em contrapartida a estas concepções, analisaremos teses de Peter Singer (1994, 2004), quem defende, baseado no utilitarismo das preferências, haver deveres para com os animais não-humanos; Tom Regan (1983, 1999, 2006), que se baseia na ideia de

direitos inerentes para defender a hipótese de que seres não-humanos possuem direitos por serem sujeitos-de-uma-vida, e Steven Wise (2002, 2011), que argumenta que é possível, fazendo uso do instrumento jurídico de *habeas corpus*, tornar os animais não-humanos detentores de direitos fundamentais no ordenamento jurídico dos Estados desde que estes tenham um certo grau de autonomia prática.

No **segundo capítulo** iremos problematizar as concepções filosóficas e éticas racionalistas apresentadas no capítulo anterior a partir da análise das noções de pessoa e de *self*, especialmente a partir das perspectivas de Marcel Mauss (2003) e Antonio Damásio (1998, 2000, 2004, 2010, 2011). Posteriormente, procuramos esclarecer o conceito de expansão do círculo moral proposto por William Edward Hartpole Lecky (1869), possivelmente o primeiro filósofo a observar uma expansão gradual e contínua da moralidade baseada em princípios morais racionalmente postulados.

Exporemos duas vertentes racionalistas da consideração moral dos animais não-humanos, de Singer (2011a) e Pinker (2011), as quais explicam como, supostamente, as sociedades humanas se tornaram mais pacíficas com o passar do tempo, opinando que a racionalidade é o principal motivo pela qual a moralidade humana se expande. Em contrapartida a esta concepção racionalista, analisaremos, principalmente, a posição de Frans de Waal (2006, 2007) que argumenta baseado em concepções etológicas e evolucionárias e a posição Richard Rorty (2005), que defende o que ele denomina de “educação sentimental”, a partir de uma concepção moral resultante da sensibilidade. Na medida em que eles argumentam a favor de suas concepções, eles analisam criticamente a concepção racionalista do processo de expansão dos círculos morais, a qual é problematizada a partir de concepções não-racionalistas de tal expansão. Assim, argumentaremos a favor de uma concepção sistêmica dessa expansão a partir das noções de pessoa e de *self biológico* propostas principalmente por Marcel Mauss (2003) e Antonio Damásio (2000). Incluímos também a perspectiva externalista de pessoa segundo a qual uma pessoa é instanciada por, pelo menos, algumas propriedades psicológicas extrínsecas e seu valor moral se forja pela alteridade.

No **terceiro capítulo**, por fim, apresentaremos aspectos do paradigma da complexidade propostos por Weaver (1948), Bertalanffy (2013), Atlan (1994), Debrun (1996), Bresciani Filho e D’Ottaviano (2000), segundo o qual o sistema dinâmico complexo auto-organizado consiste em uma entidade unitária que se transforma no tempo, cujos elementos estabelecem relações de interação e interdependência que

apresentam uma funcionalidade sem a interferência de controladores externos ao sistema. Nesse sentido, Procuraremos mostrar, e apontar nas considerações finais, algumas das implicações da hipótese segundo a qual a expansão da moralidade é fruto de processos auto-organizados do tipo *botton up*, contrariando as concepções éticas racionalistas que defendem que o âmbito da moralidade se expande por processos racionais hétero-organizados do tipo *top down*. Na perspectiva que defendemos, os processos hétero-organizados do tipo *top down* decorreriam daqueles *botton up*, dependendo, desse modo de aspectos emocionais e contextuais e não apenas racionais.

Capítulo 1

Capítulo 1 – O estatuto dos animais na natureza e suas implicações éticas

O objetivo deste capítulo é analisar e problematizar argumentos apresentados por Luc Ferry (2009) e Michael Pollan (2007) a favor da manutenção do atual estatuto dos animais não-humanos. Também analisaremos algumas das principais teorias que têm como finalidade elevar o estatuto dos animais não-humanos, dentre as quais se destacam as defendidas por Tom Regan, Peter Singer e Steven Wise.

Tendo em vista tal objetivo central, primeiramente (na seção 1.1) será analisada a noção de desarraigamento proposta por Luc Ferry na obra *A nova ordem ecológica* (2009). Segundo Ferry, quando os seres humanos acumulam conhecimento de geração em geração, este acúmulo de conhecimento os liberta de determinações impostas pelas leis naturais e lhes permite serem mentores de seu futuro. Assim, os seres humanos conquistam sua autonomia, na perspectiva de Ferry, pois podem passar a agir conforme suas próprias leis e regras (jurídicas, sociais, morais). Nesse sentido, é pressuposta uma diferença qualitativa entre o ser humano e as outras espécies que consistiria na capacidade de agir em conformidade a deveres auto-impostos.

Em seguida (na seção 1.2), será analisado o argumento apresentado por Michael Pollan na obra *O dilema do onívoro* (2007). Nessa obra, Pollan considera que a espécie humana estabelece com os demais organismos uma espécie de simbiose, isto é, uma relação de interdependência baseada em “barganhas”. Segundo Pollan, os seres humanos oferecem algum tipo de vantagem temporária a diversas espécies que posteriormente lhe servirão, como parte da barganha, de alimento.

Posteriormente (na seção 1.3) problematizaremos as concepções de Luc Ferry e de Michael Pollan. Discutiremos, a partir de críticas elaboradas por Robles (2005), a suposta conexão entre direitos e deveres defendida por Luc Ferry (2009), segundo a qual direitos e deveres são mutuamente co-dependentes e, assim sendo, o gozo de um direito seria correlato ao cumprimento de um dever que apenas agentes morais com certas capacidades cognitivas e culturais poderiam efetivar. Quanto as teses defendidas por Pollan (2007), procuraremos mostrar que ao abusar de metáforas, ele se confunde imputando finalidade subjetiva a processos naturais, além de não fornecer boas razões que justifiquem o abate para consumo da carne dos animais não-humanos antes do

término espontâneo de sua “boa vida”, segundo ele obtida pelos animais domésticos graças aos cuidados humanos.

Divergindo das concepções de Luc Ferry (2009) e Pollan (2007), na seção seguinte (seção 1.4), analisaremos concepções que elevam o estatuto moral dos animais não-humanos por meio de argumentos baseados em suas capacidades cognitivas. A primeira concepção é formulada por Tom Regan (1983, 1999, 2006) ao argumentar que o conceito clássico de autonomia, restrito ao reconhecimento de capacidades racionais e do exercício da liberdade de escolha, a rigor, não se aplica a muitos seres (como as crianças, por exemplo) que, mesmo assim, reconhecemos como merecedores de reconhecimento moral. Tal conceito deve, assim, ser revisto e, para evitar incoerências, deveriam ser incluídos no reconhecimento moral seres que, como as crianças, não são autônomos. A segunda concepção é defendida por Peter Singer (1994, 2004) que argumenta, do ponto de vista utilitarista, a favor da tese de que interesses semelhantes compartilhados por animais humanos e não-humanos, sejam igualmente considerados. Por fim, apresentaremos teses defendidas por Steven Wise (2002, 2011) que argumenta a favor de que animais não-humanos passem a ser reconhecidos como pessoas na esfera jurídica em função da autonomia prática que revelem em sua vida natural.

1.1 O ser desarraigado da natureza segundo Luc Ferry

Luc Ferry, em seu livro *A nova ordem ecológica* (2009), sustenta a hipótese de que o “amor democrático” pela natureza dissimula o ódio entre os seres humanos. O “amor democrático” foi expressão usada por Ferry para designar a sensibilidade ecologista “média” pela natureza defendida, em maior ou menor grau, por um número significativo de agentes sociais na contemporaneidade. Na medida em que alguns seres humanos contrariam a ideologia antropocêntrica, isto é, aquela centrada nas necessidades e interesses unicamente humanos, esses seres humanos, em um certo sentido, se oporiam a sua própria espécie.

Em defesa do humanismo, Ferry argumenta em favor de uma visão transcendental da liberdade que contempla o humanismo na contemporaneidade. Ele argumenta contra as ideias daqueles que procuram elevar o estatuto moral dos animais à categoria de sujeitos de direitos. Referindo-se aos seres humanos, ele afirma que existe

uma diferença fundamental entre estes e os animais em geral: humanos podem transcender as leis naturais, os animais são reféns do instinto. Afirma Ferry:

[...] É de fato sua diferença específica [do ser humano] em relação aos outros seres, inclusive os que parecem mais próximos dele: os animais. É por isso que ele escapa aos ciclos naturais, que ele tem acesso à cultura e mesmo à esfera da moralidade que supõe um ser-para-a-lei e não somente para a natureza. É por não estar limitado pelo instinto ou só pelos processos biológicos que a humanidade possui uma história, que as gerações se sucedem, mas não se assemelham em tudo – ao passo que o reino animal observa uma perfeita continuidade. (FERRY, 2009, p. 37)

Ferry considera que, ao contrário dos seres humanos, os animais não-humanos são determinados em suas ações. Em certas situações, o determinismo é tão poderoso que provoca a própria morte do animal não-humano quando uma pequena dose de liberdade poderia preservar-lhe a vida. Nesse sentido, o ser humano é o ser antinatural por excelência (FERRY, 2009, p. 44).

A questão tratada por Ferry não é que outros animais, além dos humanos, não possuam qualquer grau ou sentido de liberdade, mas que neles as “... distancias adotadas em relação aos comandos da natureza não se transmitem de uma geração a outra para tecer uma história” (FERRY, 2009, p. 46). Nesse sentido, o filósofo sustenta que sendo os animais não-humanos incapazes de passar sua cultura para as gerações sucessivas, eles não têm história (FERRY, 2009, p. 46) e seu suposto afastamento em relação às determinações naturais é mera aparência. No entanto, como se poderia negar evidências factuais, seja da biologia - revelando inúmeras semelhanças e continuidade entre os animais humanos e os não-humanos, seja da própria sociologia, a qual investiga determinações dos membros pertencentes às classes sociais, contrárias a tal tese?

A resposta, entende Ferry, consiste em clarear a confusão entre “situação” e “determinação”. A afirmação da liberdade não consiste em negar evidências factuais, mas ela requer, em suas palavras: “... somente a possibilidade de o homem escapar à reificação, se emancipar daquilo que permanentemente ameaça transformá-lo em coisa” (FERRY, 2009, p.48). A liberdade estaria na faculdade de evitar o que é da ordem de situações simples se torne determinação (o que é possível e frequentemente real). Todo indivíduo tem uma parte reificada, mas se ninguém estivesse acima de sua condição mergulhar-se-ia em uma forma de “classismo”, sendo difícil ver o porquê ele seria preferível ao racismo ou sexismo (FERRY, 2009 p. 48). Negar a transcendência seria

ignorar a aptidão do ser humano para elaborar um universo que rompe com o natural (FERRY, 2009, p. 49).

O ser humano é originalmente “inexistência” porque, diferentemente do animal não-humano, ele não está determinado pela natureza, ele é livre (FERRY, 2009, p. 49). O ser humano possui “perfectibilidade”, ou seja, se desenvolve em duplo plano: a educação entendida como história do indivíduo e a política, como história da espécie (FERRY, 2009, p. 49). Nesse sentido, “pode se construir ao longo do tempo sem se tornar alguma coisa e se perder em si mesmo na reificação” (FERRY, 2009, p. 40-50). A cultura é o que distinguiria o ser humano do animal, de acordo com Ferry: a história não é tradição, é criação, inovação e perfectibilidade (FERRY, 2009, p. 51). A cultura é uma produção humana dinâmica que se atualiza e renova. Mas Luc Ferry pergunta, considerando os aspectos reificados da condição humana, como se poderia compatibilizar reificação e liberdade? Afinal, os seres humanos ainda estão sujeitos à ação de determinações naturais relacionadas a suas necessidades básicas: o próprio envelhecimento, por exemplo, testemunha os poderes da natureza sobre os seres humanos.

Luc Ferry alega que o pensamento anglo-saxão preparou seriamente o terreno para a paisagem em que a Europa vive atualmente: “a paixão democrática” em relação aos animais. No entanto, foi com o utilitarismo que essa “paixão democrática” teria ganho o estatuto de reivindicação filosófica consistente com a tese de que animais não-humanos são portadores de direitos. Para ele, segundo o utilitarismo: “[...] uma ação é boa quando ela tende a realizar a maior quantidade de felicidade possível para o maior número possível de pessoas envolvida por essa ação. Ela é má no caso contrário.” (FERRY, 2009, p. 76).

O utilitarismo tem como base o princípio de continuidade entre as espécies. Segundo tal princípio, porcos ou chimpanzés teriam pelo menos tanta consciência de si quanto um recém-nascido humano. Nesse sentido, ao privilegiar um recém-nascido, sendo a única coisa que o distinguiria dos porcos ou chimpanzés seria pertencer à espécie *homo sapiens*, então essa distinção arbitrária seria semelhante à de que se serve o racismo.

Ferry entende que o argumento de que a capacidade de sofrimento seja contínua entre as diferentes espécies, variando apenas em questão de grau, nada acrescenta à posição de que é a liberdade, e não os sentimentos naturais, o princípio da dignidade dos seres humanos (Ferry, 2009, p. 93). Para ele, é necessário demonstrar

porque o sofrimento de animais não-humanos é relevante para além do mero significado moral indireto (FERRY, 2009, p. 93-4). Caso contrário, as teses em prol da libertação animal se aproximariam, segundo Ferry, ao ecologismo: elas também adotariam uma forma de anti-humanismo.

Ferry (2009) sustenta, ao contrário do Utilitarismo anglo-saxão, que a única possibilidade de responder as indagações internas das teorias éticas é por meio do conceito de liberdade, o qual se refere à capacidade humana de se desprender dos seus interesses egoístas e se elevar à consideração pelo todo. Ferry acrescenta: “Não é justamente essa faculdade de liberdade a única que me permite estabelecer valores morais e distingui-los como tais dos simples interesses que, uma vez que não são os meus, podem com razão me deixar indiferente?” (FERRY, 2009, p. 96).

Segundo Ferry, há uma diferença não quantitativa, mas qualitativa, entre seres humanos e animais não-humanos - o ser da natureza. Seres humanos se sacrificam para salvar baleias, mas a recíproca é rara. Na ausência de liberdade, é possível apenas uma simples descrição de usos e costumes: animais não-humanos permaneceriam, na melhor das hipóteses, no contexto de uma ética costumeira, que pode ser descrita. Mas uma ética prescritiva, normativa, ficaria, segundo Ferry, além do alcance dos demais animais (FERRY, 2009, p. 97) porque sua implementação exige o domínio de ferramentas culturais que apenas os seres humanos possuiriam, segundo ele, por se colocarem em oposição à natureza como resultado da liberdade humana (FERRY, 2009, p.97).

Como apontamos, para Ferry, esse abismo chama-se história, quer seja do indivíduo (construída por meio da educação), quer seja da espécie (a qual se revela na política). Assim, ele defende que animais não-humanos não têm cultura e capacidade de transmiti-la produzindo um patrimônio novo de geração em geração. No entanto, cabe perguntar, seria a cultura mais um produto da natureza e não desarraigada dela? Nesse sentido, Ferry pergunta: “[...] Por que há uma cultura única da espécie como é o caso dos costumes das abelhas ou das formigas?” (FERRY, 2009, p. 98). Pela falta de resposta, Ferry acredita que é preciso levar a descontinuidade radical entre os seres humanos e os animais não-humanos em conta.

No entanto, admitir a diferença entre seres humanos e outros animais não significa considerar, como fazia Descartes (1987, 1988) que animais não-humanos são meras máquinas, já que o sofrimento que os animais não-humanos manifestam os distancia do mundo puramente mecânico. Afinal, como lembra Ferry, o próprio Kant sugeriu que sendo os animais não-humanos análogos aos humanos, ao satisfazermos os

deveres para com os animais não-humanos, satisfazemos também os deveres para com a própria humanidade (FERRY, 2009, p. 114).

Em síntese, Ferry enfatiza as ideias tradicionais de liberdade para traçar a fronteira entre seres humanos e animais não-humanos, liberdade essa que, ao ser exercida por meio de ferramentas culturais, colocaria o ser humano acima das leis naturais. Luc Ferry considera que o acúmulo de conhecimento é um meio imprescindível para exercer a capacidade de escolher livremente que extrapola o âmbito do indivíduo, abarcando também o da espécie. Nesse sentido, a fronteira entre quem teria efetivamente direitos é demarcada pela capacidade, que apenas os seres humanos possuiriam, de se autolegislar livremente.

De encontro à concepção de Luc Ferry (porém, a nosso ver, alcançando uma conclusão semelhante) apresentamos na sequência teses defendidas por Michael Pollan (2007), o qual vai conceber o estatuto dos animais considerando relações de simbiose cujos resultados são mutuamente benéficos, segundo ele, para as espécies participantes da relação.

1.2 A noção de “barganha entre as espécies” segundo Michael Pollan

Nesta seção será apresentado e analisado o argumento que Michael Pollan denomina “barganha entre as espécies”, isto é, a relação de suposto benefício mútuo que uma espécie promove com outras.

Para apresentar a noção de “barganha entre as espécies” defendida por Pollan, passamos a apresentar o exemplo formulado pelo autor sobre as relações que se estabeleceram entre a espécie humana e um cereal: o milho (*Zea mays*). Para Pollan é até tentador acreditar que o milho é quase um artefato humano (POLLAN, 2007, p. 35), já que ele depende do plantio efetuado por seres humanos para sua reprodução. Como lembra Pollan (2007), muitas sociedades humanas chegaram a ter uma relação de adoração pelo milho, tamanha era sua importância para a sobrevivência humana, mas Pollan considera que talvez o mais apropriado seja afirmar o contrário, é o milho, por assim dizer, que deposita em nós sua fé para garantir seu futuro evolucionário (2007, p. 35). Pollan considera que o milho “encontrou” uma espécie de fuga evolutiva para sua sobrevivência devido a uma mutação que permitiu produzir centenas de sementes,

porém gerou uma consequência problemática pois essa mutação essa mutação havia perdido a capacidade de se reproduzir por si mesma, necessitando da intervenção humana. Aponta Pollan que a planta com a mutação teria desaparecido: “... não fosse o fato de uma dessas aberrações ter atraído o olhar de um ser humano em algum ponto da América Central, onde, em busca de algo para comer, ele retirou a casca da espiga para libertar as sementes” (POLLAN, 2007, p. 25-6). Caso contrário, só conheceríamos o Teosinto, planta que teria originado o milho em algumas de suas populações.

Ressalta também Pollan (2007) que a história da vida na terra, até certo modo, se traduz em competição entre as espécies para capturar e armazenar a maior quantidade possível de energia diretamente do sol ou se alimentar de seres que conseguiriam melhor capturar a energia solar. Considerando esse critério, graças à intervenção humana, hoje o milho é um dos seres vivos mais bem-sucedido, pois está presente praticamente em todo o planeta (POLLAN, 2007, p. 32). O milho adquiriu essa relevância planetária até mesmo para animais que originalmente não o consumiam, mas que pela mediação humana passaram a depender dele (POLLAN, 2007, p. 77). Para Pollan, uma interpretação possível da relação entre os seres humanos e o milho é que, de modo a garantir a sobrevivência e proliferação da espécie, os seres humanos criaram toda uma indústria de insumos (de fertilizantes a agrotóxicos para controle de pragas) para promover seu cultivo, reprodução e preeminência em relação a outras espécies. De acordo com Pollan, milhões de plantas de milho de genes iguais estão sendo replicados. A variedade de milho cultivada foi vitoriosa sobre outras variedades, exterminando-as em um certo sentido e, agora, imperando sobre outras espécies.

O milho é a única espécie de planta totalmente dependente de seres humanos e sua tecnologia. Pollan chega a colocar que o milho “manipulou”¹ o ser humano para se

¹ Como explica Pollan, assim como as abelhas que se tivessem uma linguagem pensariam se são soberanas sobre as flores: “Nós temos uma gramática que sugere o que somos, que nós somos sujeitos soberanos na natureza, tanto a abelha como eu. Eu planto as batatas, eu capino a horta, eu domestico as espécies. Mas [...] e se essa gramática nada mais for que um conceito de auto-afirmação? Porque é claro, a abelha pensa que ele está no comando, ou ela está no comando. E -- mas a gente sabe que não é bem assim. Nós sabemos o que está se passando entre a abelha e aquela flor, a abelha foi engenhosamente manipulada por aquela flor. E quando falo manipulada, estou falando no sentido Darwiniano, certo? Quero dizer que a flor desenvolveu um conjunto de características muito específicas -- cor, cheiro, sabor, forma -- que atraiu aquela abelha até ela. E a abelha foi engenhosamente enganada para pegar o néctar, e também carregar um pouco de pó nas suas pernas, e levar para a próxima flor. E a abelha não está no comando. E eu então percebi que eu também não estava no comando. Eu tinha sido seduzido por aquela batata, e não por outra, a plantá-la -- a espalhar os seus genes, dando a ela um pouco mais de habitat. E foi então que me veio a ideia, que foi, bem, que viria a ser-- o que aconteceria se olhássemos para nós do ponto de vista dessas outras espécies que estão nos manipulando? E a agricultura de repente me pareceu não ser uma invenção, não uma tecnologia humana, mas como um desenvolvimento co-evolutivo no qual

reproduzir. Pollan lembra que, na perspectiva humana, os seres humanos conseguiram perpetuar-se enquanto espécie graças a sua racionalidade e à liberdade que conseguem por meio do controle que exercem sobre a natureza. Segundo Pollan, a relação que o milho estabeleceu com os seres humanos pode ser descrita como o milho tendo domesticado a inteligência humana em seu próprio benefício para obter proteção, alimento e poder reproduzir-se, tendo uma “boa-vida”. Podemos até mesmo indagar se o milho está livre das restrições biológicas que o controlavam, assim como os fazendeiros se libertaram das determinações climáticas, sazonais, da composição do solo, entre outras, ao utilizarem novos recursos tecnológicos. Segundo Pollan:

Livre das antigas restrições biológicas, a fazenda podia agora ser administrada com base em princípios industriais, como uma fábrica transformando matérias-primas – fertilizantes químicos – em produtos – o milho. [...] Se como já foi dito, a descoberta da agricultura representou a primeira queda do homem do seu estado natural, então a descoberta da fertilidade sintética é certamente a segunda e vertiginosa queda. A fixação do nitrogênio permitiu que a cadeia alimentar se afastasse da lógica da biologia para adotar a lógica da indústria. Em vez de comer exclusivamente das mãos do Sol, a humanidade agora começava a provar o petróleo. (POLLAN, 2007, p. 54)

Deixando de lado a questão se a indústria é ou não um processo natural, para Pollan, o milho faz uso, mesmo que indiretamente, das tecnologias da produção industrial e se beneficia delas para sua reprodução. Para o milho, é como se fôssemos uma espécie de mão de obra especializada terceirizada, como esclarece a seguinte analogia: o empresário pode não entender nada de uma determinada tecnologia, mas contrata quem a entende. Ainda que nos dando grande parte de suas sementes em troca, aceitar que o milho “domesticou” a humanidade em seu próprio benefício pode ser considerado uma descrição antropomórfica inadequada e grosseira. Mas, ao que parece, o milho se beneficiou, em algum sentido, as necessidades humanas. Há um exemplo, ainda mais claro, que pode elucidar essa hipótese do Pollan, o do pássaro indicador (*Honeyguide*).

O pássaro indicador de mel evoluiu para comer larvas e a própria cera das colmeias de abelhas, porém sendo ele muito pequeno para abrir a colmeia e enfrentar as

um grupo de espécies espertas, a maior parte pastos comestíveis, havia nos explorado, descoberto como nos fazer basicamente desflorestar o mundo. A competição das gramíneas, certo? E de repente tudo pareceu diferente. E de repente cortar a grama naquele dia foi uma experiência completamente diferente.” Extraído da palestra *Michael Pollan: A plant's-eye view* (2007).

abelhas, ele procura algum mamífero, um tipo de assistente com o qual co-evoluiu, um texugo ou um ser humano, e por meio de sinais comportamentais direciona estes mamíferos para a colmeia, a qual será aberta, tornando o mel acessível também para o pássaro. Pollan entende que nas parcerias que considera ocorrerem em benefício mútuo envolvendo duas espécies não é óbvio qual dos parceiros têm o papel preponderante.

O problema de quem controla quem – se pássaro, milho ou ser humano – não se coloca no pensamento ocidental, na medida em que se considera evidente que a espécie humana, detentora de linguagem e autonomia, é supostamente quem controla as demais espécies. Mas Pollan, adotando uma estratégia provocativa, problematiza tal evidência e tenta argumentar que, inclusive, a crença de que o ser humano oprime outras espécies, como as dos animais domésticos, resulta de uma supervalorização da capacidade humana de controlar os demais seres. Para Pollan, essa crença não leva em conta as possíveis vantagens evolutivas que os processos de domesticação, que considera como sendo um tipo específico de simbiose, trouxeram para os animais domésticos. Como explica Pollan:

Do ponto de vista dos animais, a barganha posta em prática com a humanidade revelou-se um enorme sucesso, pelo menos até o advento da nossa própria época. Vacas, porcos, cachorros, gatos e galinhas prosperaram, enquanto seus ancestrais selvagens definharam, (Restam dez mil lobos na América do Norte e 50 milhões de cachorros). A perda da autonomia também não parece incomodar essas criaturas. (POLLAN, 2007, p. 342)

No caso específico do milho, de acordo com Pollan (2007), poder-se-ia sugerir inclusive que o milho, e podemos acrescentar os animais domésticos em geral, exerce uma opressão sobre os seres humanos, mas se trata de uma “opressão” vantajosa para o ser humano do ponto de vista dos interesses humanos. Como afirma Pollan:

Como essa erva peculiar [o milho] [...] chegou a colonizar uma parte tão grande do nosso território e dos nossos corpos é uma das maiores histórias de sucesso do mundo das plantas. Falo em histórias de sucesso do mundo das plantas porque já não é tão claro se o triunfo do milho é de fato tão benéfico assim para o resto do mundo e porque devemos dar crédito a quem merece. O milho é o herói de sua própria história e ainda que nós, seres humanos, tenhamos desempenhado um papel crucial na sua ascensão até o domínio do mundo, seria errado sugerir que nós é que estivemos dando as cartas até agora, ou que tenhamos agido de modo a defender da melhor forma nossos interesses. E, realmente, há razões de sobra para pensar que o milho conseguiu nos domesticar. (POLLAN, 2007, p. 31)

Em outras palavras, devido ao tipo de relação que os seres humanos estabeleceram com o milho, caracterizada pelo reconhecimento de seu valor nutricional

e pela apreciação de seu sabor, pode-se dizer, em certo sentido, que o milho acabou direcionando a conduta humana.

Com essa ideia desafiadora de que estamos mais arraigados na natureza do que gostaríamos de reconhecer (ideia que seria chocante para Luc Ferry), instanciando numerosas relações simbióticas independentemente de nossa vontade, Pollan argumenta a favor da indústria de consumo de animais desde que esses animais parceiros dos seres humanos os vivam uma boa vida, sem sofrimento e o mais próxima possível de suas condições naturais.

Por fim, Pollan considera que precisaríamos de um conjunto de princípios para guiar nossas relações com o mundo natural que seja apropriado para as necessidades específicas das plantas, dos animais em geral e seus *habitats* (POLLAN, 2007, p. 247). Nesse sentido, Pollan entende que as preferências e necessidades das espécies devem ser levadas em conta para uma moralidade coletiva. Na próxima seção, apresentaremos e discutiremos algumas considerações críticas contra as teses defendidas por Luc Ferry e Michael Pollan.

1.3 Considerações críticas às concepções de Luc Ferry e Michael Pollan

Como apresentado na seção 1.2, Luc Ferry (2009) defende a moralidade do desarraigamento para diferenciar animais humanos dos não-humanos no que se refere aos direitos. Por moralidade do desarraigamento, Ferry entende que apenas a espécie humana consegue desarraigar-se das determinações naturais, o que lhe permite criar prescrições no âmbito moral e legal e exercer direitos relacionados a sua vida social. Luc Ferry (2009) argumenta que “algo” se torna “alguém” somente se esse indivíduo for desarraigado das leis determinantes da natureza, pois elas fazem com que seu comportamento seja decorrente de causas, e não motivado por razões. Como vimos, para Ferry é a história da cultura humana, transmissível de geração a geração por meio de instrumentos que a própria cultura produziu, que marca o desarraigamento dos seres humanos e sua diferença em relação aos demais animais. Assim, por exemplo, a sociedade de formigas cortadeiras é uma sociedade voltada à “agricultura” dos fungos de que se alimentam tendo características únicas dessa espécie. Por que, apesar de que a agricultura humana e da sociedade das formigas cortadeiras se assemelharem em certos aspectos, ainda assim se atribui às formigas o “instinto” do cultivo e aos humanos a

possibilidade de escolha em suas práticas da agricultura? Consideramos que esta pergunta ainda permanece sem uma resposta adequada.

Entendemos ser o antropocentrismo, que se diferencia do antropomorfismo, a principal dificuldade de Luc Ferry (2009) em sua comparação da sociedade humana com a de insetos na argumentação em torno ao conceito de liberdade. Não nos parece correto emitir juízos sobre estados mentais de outros animais sem cair no problema dos *qualia* de como, por exemplo, é ser uma abelha ou formiga, pois não temos acesso direto às experiências e à temporalidade de outros seres, mas apenas podemos observar suas interações ecológicas.

Luc Ferry defende uma noção de liberdade associada à posse de conhecimento, pois é o conhecimento que permitiria a deliberação racional, a avaliação de possíveis implicações futuras da ação presente. Essa noção pode ser problematizada a partir, por exemplo, dos estudos neurocientíficos de Antonio Damásio (2000). Tais estudos ressaltam a relevância de processos fisiológicos em geral, inconscientes e emocionais, na tomada de decisão. Aponta Damásio:

A perspectiva da "razão nobre", que não é outra senão a do senso comum, parte do princípio de que estamos nas melhores condições para decidir e somos o orgulho de Platão, Descartes e Kant quando deixamos a lógica formal conduzir-nos à melhor solução para o problema. Um aspecto importante da concepção racionalista é o de que, para alcançar os melhores resultados, as emoções têm de ficar de fora. O processo racional não deve ser prejudicado pela paixão. Basicamente, na perspectiva da razão nobre, os diferentes cenários são considerados um a um e, para utilizar o jargão corrente da administração empresarial, é efetuada uma análise de custos/benefícios de cada um deles. (2004, p. 203)

Segundo Damasio, o melhor meio de conduzir nossas ações não é seguindo a lógica formal sem ser prejudicado pela "paixão". Damásio explica que, por exemplo, o altruísmo, cujo elevado valor moral é quase consensual, está intimamente ligado aos sentimentos e emoções, concluindo que "[...] em determinadas circunstâncias, porém, a libertação dos condicionantes biológicos e culturais pode ser também um sinal de demência e alimentar as ideias e os atos do louco" (DAMASIO, 2004). Essa relação entre emoções e racionalidade é o que torna o nosso comportamento saudável e correto na perspectiva de Damásio.

Uma crítica ainda mais radical à concepção racionalista, e antropocêntrica, da relação entre os seres humanos e os demais seres (baseada numa concepção de liberdade e autonomia humanas em relação às leis naturais) proposta por Luc Ferry (2009) é

encontrada no texto de Steven Pinker intitulado *Tabula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Tal obra adota a tese de que nossa intuição de liberdade é uma ilusão, pois o cérebro forja um agente racional livre. Por exemplo, quando cirurgiões cortam o corpo caloso que une os hemisférios cerebrais, cada hemisfério pode “exercer o livre-arbítrio” sem o conselho ou consentimento do outro. E cada hemisfério tece um relato coerente, mas falso, do comportamento escolhido sem seu conhecimento. Para Pinker (2004), a consciência seria a unificação de fluxos informacionais do corpo e ambiente em uma narrativa coerente internamente. Embasado em pesquisas neurocientíficas, Pinker afirma que a mente consciente “simplesmente conta uma história sobre nossas ações” (PINKER, 2004, p. 71). Mesmo o cérebro possuindo sistemas supervisores nos lobos pré-frontais e córtex que podem agir sobre a tomada de decisão comportamental e predominar sobre hábitos e impulsos, estes são dispositivos com peculiaridades e limitações específicas (PINKER, 2004, p. 71). Nesse sentido, a discussão sobre livre-escolha, na qual Luc Ferry embasa sua moralidade do desarraigamento, está longe de ser um tema pacífico na filosofia e nas ciências.

Assim como a concepção de livre-escolha proposta por Ferry é problemática, sua concepção de direito como correlato a dever também parece sê-lo. Uma vez que os animais não-humanos não têm deveres, para Ferry não faz sentido afirmar que eles tenham direitos, pelo menos não no mesmo sentido em que se diz que seres humanos têm direitos. Como lembra Robles (2005), porém, o que caracteriza a teoria dos direitos humanos é o fato dela ser somente uma teoria *dos direitos*, como o direito à vida digna, por exemplo, que independe do cumprimento de algum dever, qualquer que seja. Como consequência, a mentalidade ocidental já está familiarizada com a noção de direito desvinculada do dever (ROBLES, 2005, p. 18).

Afastando-se da ideia de deveres e direitos individuais como visto em Luc Ferry, Michael Pollan ressalta a necessidade de uma ética destinada a reger os interesses coletivos das espécies. Pollan, como vimos, argumenta que as espécies domésticas “barganharam” com os seres humanos para que fornecessem vantagens mutuamente. Nesse sentido, a extinção de uma espécie, nesta relação de simbiose, prejudicaria a interação dela com as demais espécies.

Pollan parece manter uma crença preconcebida: a extinção de uma espécie é algo negativo. Mas ele parece se esquecer de que a extinção de espécies constitui um processo natural e, segundo evidências coletadas por geólogos e paleontólogos, bastante frequente.

Michael Pollan parece não considerar problemático a generalização do uso de conceitos relacionados a práticas específicas da espécie humana para designar práticas de outras espécies, como é o caso do uso da noção de “barganha” para descrever processos simbióticos. Nesse sentido, Peter Singer (2007) argumenta que Pollan parece ter errado ao atribuir uma finalidade (promovendo uma confusão teleológica) ao processo evolutivo na seguinte assertiva de Pollan citada por Singer: “a domesticação ocorreu quando um pequeno número de espécies particularmente oportunistas **descobriu**, pela tentativa e erro de Darwin, que havia mais chances de sobreviver e prosperar em aliança com os seres humanos do que sozinhas” (SINGER, 2007, p. 271, destaque nosso). Para Singer, as espécies não “descobriram” nada, nem por tentativa e erro e nem por qualquer outra forma (SINGER, 2007, p. 271). Processos evolutivos ou entidades como genes ou espécies não são capazes de formular propósitos. O que ocorre é que animais individuais sobrevivem e deixam descendentes, outros animais, com características levemente diferenciadas, não. No caso, animais que se aproximaram das comunidades humanas eram suficientemente atraentes para finalidades humanas para receberem comida e proteção, e outros animais não. Singer alerta que a evolução é um “processo cego” que não “escolhe” previamente determinadas características dos organismos e alerta também quanto ao uso abusivo de metáforas para descrever processos naturais. Ele considera que não há problema em usar metáforas, desde que seja amplamente entendido e constantemente lembrado o sentido metafórico. Quando alguém se refere a “interesses da espécie”, não se está referindo a um estado consciente, mas apenas constitui uma forma mais breve de descrever um processo evolucionário. Nesse sentido, Singer aponta que: “... do mesmo modo em que as espécies não são capazes de descobrir nada, elas também não são capazes de fazer uma troca.” (2007, p. 271). Se animais não-humanos individuais são capazes de promover conscientemente trocas é outra questão, mas o argumento de Pollan refere-se a barganhas entre as espécies e não entre os indivíduos.

Para Pollan, o abate de animais destinados à alimentação humana é inevitável, uma vez que os animais domésticos devem viver conforme sua natureza, sua “forma de vida característica”, sua boa-vida e a sua boa-vida nas fazendas só é possível com o abate. Nesse sentido, sem o abate regular de alguns animais, os demais animais não poderiam existir.

Singer concorda que é bom trazer animais à vida, mas ele também lembra que este tipo de argumento utilitário, a favor do aumento de felicidade e da diminuição da

infelicidade, pode também justificar o extermínio de seres que, supostamente, estejam sofrendo e sejam infelizes, inclusive seres humanos. Singer argumenta que, para matar os animais não-humanos, é preciso apresentar uma justificativa e isso Pollan não faz. Pollan sequer justifica o porquê os animais são abatidos antecipadamente, ainda jovens, quando poderiam viver décadas, o que contradiz a ideia de que os animais domésticos teriam uma “boa vida”.

Em síntese, Peter Singer ressalta que Pollan argumenta que espécies de animais barganharam com humanos: humanos ganhariam carne e produtos e os animais domésticos supostamente se beneficiariam com uma “boa vida”. Para Pollan, o processo de domesticação e a simbiose dele resultante seria mais um processo evolutivo que teria modificado a natureza dos animais domésticos. Tanto comer carne quanto abater animais se tornou uma “forma característica de vida” dos seres humanos e servir de alimento se tornou uma “forma característica de vida” dos animais domesticados.

Na próxima seção, veremos as principais teorias sobre a consideração moral e legal dos animais não-humanos a fim de dar uma segunda perspectiva sobre as justificativas racionalistas do atual estatuto moral e jurídico dos animais não-humanos. Com esse conteúdo no que diz respeito aos animais não-humanos, podemos entender, mesmo que longe de se esgotar o tema, do que trata a retração ou expansão dos círculos morais na contemporaneidade e suas implicações possíveis.

1.4 Teorias dos direitos animais na contemporaneidade

Há profundas divergências teóricas entre os autores não-especistas que discutem o tema do estatuto moral dos animais não-humanos. As divergências não nos remetem apenas à diversidade teórica para fundamentar uma moral que abarque animais não-humanos, mas também à fronteira que estabeleceria quais animais e até mesmo quais seres devem ser moralmente considerados. Nesta seção analisaremos perspectivas que, a nosso ver, se mostraram mais importantes: a concepção dos direitos naturais segundo Tom Regan (1983, 1999, 2001a, 2001, 2006), a ética utilitarista das preferências segundo Peter Singer (1976, 1994, 1996, 1997, 2004, 2007, 2011a, 2011), a defesa dos animais não-humanos enquanto *pessoas* pelo argumento da autonomia segundo Steven Wise (1999, 2002, 2011). Com essa análise, entendemos que será

possível exemplificar as posições a favor do reconhecimento do estatuto dos animais não-humanos enquanto detentores de direitos, em algum sentido.

1.4.1 A concepção de direitos naturais segundo Tom Regan

A concepção de direito natural estendido a animais não-humanos é defendida pelo filósofo Tom Regan. Para iniciar a discussão de suas teses, consideremos a seguinte interrogação levantada por ele:

Dado um grupo qualquer de indivíduo (os A), seria mau fazer-lhes danos rotineiramente (por exemplo, matando-os ou desfigurando seus corpos) meramente para que outros possam se beneficiar? (1999, p. 22, tradução nossa)²

Regan esclarece que não é seu objetivo realizar uma análise sistemática e rigorosa de conceitos como “benefício” e “outros”, mas esclarece que o conceito de “meramente” não significa “somente” ou “exclusivamente”, mas interroga se o benefício obtido por alguns é razão suficiente para anular direitos individuais de outros indivíduos (REGAN, 1999, p. 20-21).

Para responder essa questão, Regan se embasa em casos não-paradigmáticos conhecidos como “casos marginais”. Por exemplo, Regan aponta que as características amplamente aceitas que constituiriam uma pessoa são a racionalidade e a autonomia. Porém, de acordo com ele, crianças pequenas não são racionais e autônomas e, em alguns casos, nunca poderão vir a ser, mas ainda assim são consideradas detentoras de direitos. Para resolver esta incoerência, Regan sugere que os detentores de direitos morais negativos³, isto é, de direitos de não-interferência, sejam considerados sujeitos-de-uma-vida (*subjects-of-a-life*) (REGAN, 1999, p.18). Assim, ele substitui o conceito de pessoa por um que, de acordo com ele, é mais abrangente e condiz mais com a realidade moral.

Para Regan (1983), ser sujeito-de-uma-vida envolve certas características mentais, em suas palavras:

² No original: “Dado un grupo cualquiera de individuos (los A), ¿sería malo hacerles daño rutinariamente (por ejemplo, matándolos o desfigurando su cuerpo) meramente para que se beneficien otros?”

³ Regan nos lembra que há uma diferença entre direitos morais e direitos legais, sendo que o primeiro se distingue entre direitos positivos (em sentido de prestar assistência) e direitos negativos (sentido de não ser prejudicado). Regan usa direitos no sentido de direitos morais negativos liberais como direito à vida, direito à integridade física, e à liberdade.

Ser sujeito-de-uma-vida, no sentido em essa expressão será usada, envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. [...] indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se eles têm crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional que inclui sensações de prazer e de dor; interesses preferenciais e de bem-estar; capacidade de iniciar ações para alcançar seus desejos e fins; uma identidade psicofísica ao longo do tempo; e um bem-estar individual, no sentido de que sua experiência de vida é boa, ou má, para si mesmo, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto de interesse para qualquer outro. Aqueles que satisfazem o critério de sujeitos-de-uma-vida têm uma espécie de valor distinto – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos (REGAN, 1983, 243, tradução nossa)⁴

Nesse sentido, uma certa complexidade mental é o critério que torna um ente sujeito-de-uma-vida. No entanto, não é por ser um animal sujeito-de-uma-vida que este tem direitos inerentes, mas por ter direitos inerentes, este animal também é sujeito-de-uma-vida. Assim, prossegue o autor:

Este critério foi introduzido depois de termos indicado as razões para postular que agentes e pacientes morais têm igual valor inerente, e não antes; portanto, não é para "derivar" o igual valor inerente de agentes ou pacientes morais; em vez disso, o papel de tal critério é especificar uma semelhança relevante entre todos aqueles indivíduos que, por força do argumento, devem ser vistos como tendo igual valor inerente, se postular, no caso de todos os agentes morais, uma similaridade que faz com que a atribuição de valor inerente para eles seja inteligível e não arbitrária. (REGAN, 1983, p. 247-8, tradução nossa)⁵

Em suma, Regan não se preocupa, primeiramente, com a natureza dos direitos, apenas entende que os direitos subjacentes aos seres humanos, isto é, os direitos humanos, são fundados em direitos naturais. E nesse sentido, se seres humanos (como as crianças ou pessoas com suas capacidades cognitivas seriamente prejudicadas) não

⁴ No original: "To be the subject-of-a-life, in the sense in which this expression will be used, involves more than merely being alive and more than merely being conscious [...] individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value—inherent value—and are not to be viewed or treated as mere receptacles"

⁵ No original "That criterion is introduced *after* we have indicated the reasons for postulating that moral agents and patients have equal inherent value, not before, thus, its is not to "derive" the equal inherent value of moral agents or of patients; rather, its role is to specify a relevant similarity among all those individuals who, by force of argument, are to be viewed as having equal inherent value, if postulate it in the case of all moral agents, a similarity that makes the attribution of inherent value to them intelligible and nonarbitrary"

racionais e carentes de autonomia possuem direitos como as pessoas, logo tais direitos devem ser iguais para todos os seres similares, isto é, para os sujeitos-de-uma-vida.

Para um novo fundamento dos direitos morais, que na verdade é a extensão dos direitos humanos aos animais não-humanos, Regan diferencia o enfoque fático do enfoque moral dos direitos, entendendo que o enfoque fático não deve ser prioritário em relação ao enfoque moral. Enquanto o enfoque fático enfatiza as propriedades não-morais (verificavelmente empíricas) consideradas constitutivas da pessoa, o enfoque moral determina quem tem direitos sobre a base de juízos morais (REGAN, 1999, p. 22). Sendo que juízos morais são aqueles que refletem a lógica do vínculo-moral, isto é, em suas palavras:

O vínculo-moral estabelece que o tratamento de determinados indivíduos (aqueles que têm direitos) de determinadas maneiras (anulando rotineiramente seus direitos, por exemplo, matando-os ou desfigurando seu corpo) é mau quando esse tratamento tem lugar meramente para que outros possam se beneficiar. (REGAN, 1999, p. 22, tradução nossa)⁶

Em outras palavras, a anulação dos direitos individuais é condição suficiente de uma má ação. Caso seja considerado uma maldade fazer danos rotineiramente a determinado grupo de indivíduo meramente para que outros possam se beneficiar, entende Regan que o enfoque moral nos faz inferir que os indivíduos A têm direitos. (REGAN, 1999, p. 22).

O vínculo-moral aos direitos sugere que é errado transgredir o direito de alguém (tanto pessoas quanto não-pessoas dos casos marginais). Mas há um problema meta-ético já que a moral não é capaz de dizer por que é errado transgredir moralmente tais direitos, salvo por uma assertiva propriamente moral. E isso, nos parece, desembocaria em uma regressão ao infinito, exigindo sempre uma justificativa de por que é errado transgredir o princípio que atribui direitos aos animais e assim por diante. Regan considera que, salvo se essa questão meta-ética for superada, não é possível proporcionar uma justificativa definitiva à atribuição de direitos a algum sujeito, humano ou não.

Essa corrente filosófica se choca com outro sistema ético, o utilitarismo formulado por Jeremy Bentham, um dos primeiros a discutir a relação moral entre

⁶ No original: “El vínculo-moral establece que el tratamiento de determinados individuos (aquellos que tienen derechos) de determinadas maneras (anulando rutinariamente sus derechos, por ejemplo, matándolos o desfigurando su cuerpo) es malo cuando ese tratamiento tiene lugar meramente para que se beneficien otros”

animais humanos e não-humanos. Bentham problematizava a tese dos direitos naturais (POOLE et al., 2007, p. 52) e, em relação aos critérios de consideração moral dos seres vivos, alertava que da perspectiva moral não importa se animais podem ou não falar ou raciocinar, mas sim se eles podem sofrer. Na esteira de Bentham, Peter Singer argumentará a favor de expandir a moralidade aos animais não-humanos, como veremos na próxima seção.

1.4.2 A ética utilitarista das preferências segundo Peter Singer

Pode-se entender o utilitarismo das preferências proposto por Peter Singer por meio de dois conceitos fundamentais: o conceito de “senciência” constituído pela consciência e o de “pessoa” que se constitui pela consciência de si.

O conceito de pessoa está embasado, de acordo com Singer, na capacidade racional e na consciência de si (SINGER, 1997, p. 179). Mas tal concepção de pessoa às vezes pode trazer consequências inesperadas, como ocorre na descrição a seguir:

Ela se comunica com uma linguagem de sinais, usando um vocabulário de mais de 1,000 Palavras. Ela também entende inglês falado, muitas vezes em conversas "bilíngues" em resposta às perguntas feitas com sinais em inglês; também está aprendendo as letras do alfabeto e pode ler algumas palavras impressas, incluindo seu nome. Ela alcançou entre 85 e 95 pontos no teste de inteligência Stanford-Binet. (PATTERSON et al. In: CAVALIERI, SINGER, 1996, p. 58-9, tradução nossa)⁷

Essa pessoa também demonstra uma clara consciência de si mesma:

[...] ao adotar comportamentos dirigidos a si diante de um espelho, como fazer caretas ou examinar dentes e pelo uso adequado da linguagem autodescritiva. Ela mente para contornar as consequências da sua má conduta e antecipa as respostas dos outros às suas ações; participa de brincadeiras tanto sozinha quanto com outros, faz pinturas e desenhos figurativos. Lembra e pode falar de eventos passados da sua vida. Compreende e tem usado corretamente palavras relacionadas com o tempo, palavras como "antes", "depois", "mais tarde" e "ontem". (PATTERSON et al. In: CAVALIERI, SINGER, 1996, p. 58-9, tradução nossa)⁸

⁷ No original: “She communicates in sign language, using a vocabulary of over 1,000 words. She also understands spoken English, and often carries on 'bilingual' conversations, responding in sign to questions asked in English. She is learning the letters of the alphabet, and can read some printed words, including her own name. She has achieved scores between 85 and 95 on the Stanford-Binet Intelligence Test.”

⁸ No original: “She demonstrates a clear self-awareness by engaging in self-directed behaviours in front of a mirror, such as making faces or examining her teeth, and by her appropriate use of self-descriptive language. She lies to avoid the consequences of her own misbehaviour, and anticipates others' responses

E expressa sentimentos típicos de uma vida mentalmente rica:

Ela ri de suas próprias piadas-brincadeiras e as dos outros. Chora quando se fere ou se a deixa sozinha, grita quando assustada ou enfadada. Ela fala de seus sentimentos usando palavras como "feliz", "triste", "medo", "alegre", "ansioso", "frustrado e muitas vezes "amor". Chora por aqueles que ela perdeu, um gato favorito que tenha morrido ou amigo que foi embora. Pode falar sobre o que acontece quando você morrer, mas ela fica nervosa ou triste quando você pede para ele falar sobre a sua própria morte ou de seus amigos. Ostenta afeição extremamente suave com gatinhos e outros pequenos animais. Incluso expressando simpatia por outros seres que só são vistos em fotografias (PATTERSON et al. In: CAVALIERI, SINGER, 1996, p. 58-9, tradução nossa).⁹

A grande maioria dos filósofos e o senso-comum interpretaria a descrição acima como a de uma pessoa, porém ao saberem que a descrição acima não se refere a um ser humano, mas a Koko, uma famosa gorila, muitos se recusam a atribuir-lhe pessoalidade. De acordo com Singer, as habilidades de Koko não são um caso isolado e essa descrição é similar à de muitas outras feitas em relação a chimpanzés e orangotangos (SINGER, 1997, p. 180-1).

Para Singer “pessoas” são capazes de vasculhar seu passado e antever o futuro, projetando suas preferências para o futuro, como a preferência de continuar a viver de modo qualitativamente significativo para si mesmas. Ainda não se sabe quem são pessoas e quem não são no reino animal, porém, pelo teste do espelho idealizado por Charles Darwin e posteriormente desenvolvido por Gallup (que avalia a capacidade de um animal reconhecer-se a si mesmo na imagem refletida de um espelho), é normalmente aceito que são conscientes de si os grandes primatas – seres humanos, bonobos, orangotangos, chimpanzés e gorilas – golfinhos, elefantes – asiático e africano – e pássaros como corvos e papagaios. Em relação a outros animais de cuja auto-consciência ainda não se tem evidências, Singer entende que deve ser aplicado o princípio da dúvida utilizando critérios como a semelhança entre cérebros, os padrões

to her actions. She engages in imaginary play, both alone and with others. She has produced paintings and drawings which are representational. She remembers and can talk about past events in her life. She understands and has used appropriately time-related words like 'before', 'after', 'later', and 'yesterday'.”

⁹ No original: “She laughs at her own jokes and those of others. She cries when hurt or left alone, screams when frightened or angered. She talks about her feelings, using words like 'happy', 'sad', 'afraid', 'enjoy', 'eager', 'frustrate', 'mad' and, quite frequently, 'love'. She grieves for those she has lost- a favourite cat who has died, a friend who has gone away. She can talk about what happens when one dies, but she becomes fidgety and uncomfortable when asked to discuss her own death or the death of her companions. She displays a wonderful gentleness with kittens and other small animals. She has even expressed empathy for others seen only in pictures.”

de comportamento observável, entre outros (SINGER, 2004, p. 123). Por outro lado, argumenta Singer, sobre o comportamento de um peixe, é indevido matá-lo sem que seja de imediato e procurando causar o mínimo possível de dor ou aflição (SINGER, 2011b, p. 80), pois ainda que ele não pareça ser uma pessoa, é um ser senciente.

Apesar das tentativas de hierarquização de valores associados a desejos se mostrarem precárias na prática como aponta Sandel (2011, p. 61-2, 67-72)¹⁰, é possível inferir certas preferências a partir de duas grandes categorias: preferências de uma consciência simples, em uma primeira categoria, e preferências de um tipo de consciência mais complexa, em uma outra categoria (SINGER, 2011b, p. 93). Para uma ética interessada em questões vitais, como forma de vida e bem-estar, apenas a constatação desses dois níveis de consciência é o suficiente para iniciar uma reflexão rica.

Cabe ressaltar que o conceito de senciência é um conceito novo e sofre variações de acordo com o autor que o utiliza. Para Singer, seres sencientes são capazes de sentir dor e prazer. Já os seres mais complexos que pertencem à segunda categoria têm preferências que podem ser substituídas por outras. Por exemplo, em um momento de escassez de recursos, uma pessoa altruísta pode abrir mão de seu próprio bem-estar e preferir garantir a vida de um ente querido; seres menos complexos não parecem ter essa possibilidade de escolher suas preferências. Mas, assim como há problemas em saber que indivíduos podem ser classificados como pessoas, também há problemas em saber que indivíduos podem ser classificados como sencientes: Singer aponta que é uma fronteira de difícil delimitação, razão pela qual deve ser adotado o mencionado princípio da dúvida (SINGER, 2007, p. 140-6, 298-9): na dúvida, é moralmente preferível atribuir senciência a seres não sencientes do que correr o risco de, por falta de tal atribuição, submeter seres sencientes à dor.

Uma vez caracterizados os conceitos de pessoa e senciência, passamos a analisar o utilitarismo das preferências defendido por Peter Singer. Segundo ele, utilitarismo é um sistema formal ético consequencialista que considera “... uma ação correta se ela produz mais felicidade para todos os afetados por ela do que qualquer outra ação

¹⁰ Segundo Sandel (2011). Stuart Mill foi um dos que tentaram criar essa hierarquia de valores úteis. Mill acreditava que um meio de saber o valor de algo era simplesmente perguntando às pessoas. Porém, Sandel aponta que a tentativa foi mal sucedida porque as respostas às perguntas sobre o valor de algo não eram condizentes com as ações das pessoas interrogadas.

alternativa e errada se não produz” (SINGER, 2011b, p. 3, tradução nossa)¹¹. Ou seja, para saber se uma ação é correta, deve-se analisar as suas consequências e avaliar as alternativas disponíveis. A correta seria a que produz mais felicidade e bem-estar aos seres afetados por ela ou a que produz menos sofrimento e sensações dolorosas.

Peter Singer se afasta do utilitarismo clássico e sugere que, considerando as preferências dos seres em questão, se maximiza o alcance do utilitarismo. Para o utilitarismo das preferências, o ato é correto se possibilitar as preferências dos seres em questão ou se frustrar menos tais preferências em relação às alternativas existentes (SINGER, 2011b, p. 80). Para Singer, considerar que os seres humanos são os únicos agentes morais é um preconceito em relação às demais espécies porque universaliza indevidamente as preferências humanas e desconsidera a capacidade de sentir dor dos demais seres sencientes. Ele designa tal preconceito com o nome *especismo*.

O princípio da igual consideração dos interesses semelhantes é o que pode dar universalidade à ética e superar o especismo, segundo Singer. A igual consideração dos interesses semelhantes significa que os interesses devem ser tratados com a mesma consideração, prossegue Singer: “um interesse é um interesse, independentemente de quem tenha esse interesse” (SINGER, 2011b, p. 20, tradução nossa).¹² A igualdade de tratamento entre os seres (SINGER, 2011b, p. 22) não é absoluta, mas somente no limite de tais interesses e dos valores decorrentes deles, o que dá origem a muitas questões, especialmente quando se trata de considerar como agentes morais animais muito distintos de nós.

Apesar do uso do termo direitos animais nesta seção, entende-se desse termo como direitos no âmbito da discussão ética, não tocando diretamente questões jurídicas. De acordo com Wise, parece haver um problema nesses argumentos de escopo filosófico moral. Os argumentos de Steven Wise (2011) surgem da necessidade jurídica em prol à libertação animal, pois os filósofos dos direitos animais têm pouco influenciado diretamente o campo jurídico, como veremos a seguir.

¹¹ No original: “an action as right if it produces more happiness for all affected by it than any alternative action and wrong if it does not.”

¹² No original: “an interest is na interest, whoever’s interest it may be”.

1.4.3 Animais não-humanos enquanto *peças* segundo Steven Wise

Em defesa dos direitos de animais não-humanos, Steven Wise argumenta que a maioria dos americanos já conhece as capacidades cognitivas avançadas dos chimpanzés, e mais que a metade dos americanos concorda que chimpanzés deveriam ter um estatuto jurídico diferenciado para representar seus interesses. Em suas palavras:

Mudanças aceleradas na moralidade e política sociais, juntamente com o aumento da experiência humana e, especialmente, da investigação científica, estão fortalecendo o argumento para [o reconhecimento de] a personalidade jurídica dos chimpanzés. Uma pesquisa de opinião pública em 2001 revelou que a maioria dos americanos (oitenta e cinco por cento) acredita, e corretamente, a propósito, que os chimpanzés têm ‘uma vida social, intelectual e emocional complexa’. A maioria (cinquenta e um por cento) acredita que os chimpanzés deveriam ser ‘tratados de forma semelhante às crianças, com um tutor para cuidar de seus interesses’, ao contrário de serem tratados como humanos adultos (nove por cento) ou propriedade (vinte e três por cento) (WISE, 2011, p. 32-3).

A defesa jurídica dos animais não-humanos se torna mais efetiva, abrindo precedentes para os casos mais complicados como animais de abate para consumo. Os demais grandes primatas, golfinhos e elefantes são os principais animais não-humanos considerados por Wise.

Steven Wise, segundo Naconecy, argumenta que os juízes somente vão decidir a favor dos direitos animais ou da libertação animal quando forem fornecidos argumentos legais para tanto (NACONECY, 2009) e nem Singer e nem Regan conseguiram influenciar o poder judiciário, conforme aponta uma pesquisa de jurisprudência em 1997. Wise se afasta do termo “senciência”, pois os juízes não julgam os casos em relação à capacidade de sensações de prazer e tampouco de felicidade, mas em relação à capacidade de agir com autonomia.

Devido à abrangência que o conceito “senciência” pode ter, para Naconecy, é importante levar em consideração os argumentos de Steven Wise segundo os quais não se conseguirá o reconhecimento dos direitos de animais não-humanos nos tribunais se deverem ser atribuídos os mesmos direitos a chimpanzés e a mosquitos (NACONECY, 2009).

Segundo Naconecy, para Wise alguns autores envolvidos nos direitos animais apenas ajudaram a confundir ainda mais o tema de tais direitos. Naconecy explica, destacando as críticas de Wise, que a maioria das pessoas envolvidas na libertação animal ou no reconhecimento dos direitos animais não são filósofos ou juristas para

compreender a noção de *direito*. A maioria dessas pessoas possui apenas a noção de que a crueldade contra animais ou o sofrimento animal são males a serem evitados. Conforme Naconecy:

A maioria das pessoas engajadas na causa animal não são filósofas ou advogadas para lidar logicamente tão bem com um conceito sofisticado como o de direitos. De fato, a noção de direitos a ter direitos, ou de ter o direito de não ser propriedade de outrem, é muito mais complicada para o entendimento da média da população do que a ideia de que o sofrimento animal é um mal. Ademais, o conceito de direitos já está bastante desgastado no discurso público sobre direitos humanos. Não é surpreendente que haja uma grande confusão dentro do movimento animalista quanto à qualificação dos direitos dos animais (NACONECY, 2009).

Como jurista, Wise sabe das questões sociológicas em torno da eficácia das leis e, por isso, ele primeiramente tende a defender animais não-humanos pela maior capacidade de autonomia que eles possuem. Ele entende que não é sempre especismo excluir alguns animais do âmbito do direito. É nesse sentido que a analogia, muito comum, de especismo com racismo e sexismo necessita de uma ponderação, pois toda a espécie humana possui qualidades consideradas morais e suas exceções são individuais e pontuais entre grupos.

Steven Wise argumenta que a autonomia é o fundamento da titularização dos direitos, é o que torna possível o “***direito de ter direitos***”. Para serem sujeitos de direitos, ou pessoas no sentido jurídico, a capacidade de sofrer, sentir dor, ser senciente e outros fatores não são tão relevantes quanto a autonomia, apesar de que as capacidades citadas podem intensificar a qualidade de autonomia. Tendo a propriedade “autonomia” em certo grau, então esse ser tem o potencial de ser pessoa e, portanto, de estar protegido quanto a seus direitos fundamentais, sendo ilegal explorá-lo, tratá-lo como coisa ou mera propriedade. Deve-se declará-lo como pessoa por meio de instrumentos jurídicos específicos para esta propositura. Um desses instrumentos é o *habeas corpus*.

Wise (2011) lembra que há pouco tempo nas culturas ocidentais escravos eram considerados coisas que eram levadas em conta pela lei em função de serem propriedade de uma pessoa. Porém, segundo Wise, foi no Direito que, em um determinado momento histórico, o Juiz Mansfield determinou que a “coisa” James Sommersett se transformasse em “pessoa” James Sommersett pelo instrumento de um *habeas corpus*, posteriormente influenciando o mundo todo com sua decisão. Apesar

das fortes pressões dos grupos escravagistas, Lorde Mansfield afirmou: “*Fiat justitia, mat coelumi*” (Faça-se a justiça, ainda que caiam os céus).

Steven Wise argumenta que o mesmo pode ser feito a favor dos animais não-humanos. O *habeas corpus* é um instrumento impetrado em inúmeras partes do mundo na tentativa de proteger pessoas cujos direitos estiverem sendo ameaçados ou desrespeitados ao procurar cessar a coação indevida sobre alguém por parte de uma autoridade qualquer. E o mesmo é feito hoje em dia em relação a uma força coatora de, por exemplo, bonobos e chimpanzés. O Brasil é pioneiro nesse ativismo jurídico, motivo pela qual sediamos o projeto que tem como finalidade aumentar o estatuto moral e legal de grandes primatas chamado GAP (*Great Apes Project*) criado por Peter Singer e Paola Cavalieri (CAVALIERI, SINGER, 1996).

Há duas questões nessa introdução ao argumento de Wise, a primeira nos mostra que é pela razão, instrumentada no *habeas corpus* no sistema jurídico, que é possível passar a reconhecer a pessoalidade de seres antes considerados “coisas”; a segunda questão refere-se à possibilidade de verificar a autonomia dos seres, podendo ser objeto de apreciação de um *habeas corpus* e assim relaxar a opressão que uma autoridade exerce indevidamente sobre um ser autônomo. Em suma, o centro da questão do reconhecimento dos direitos de animais não-humanos é que capacidades cognitivas de raciocinar são consideradas como critério em nossas deliberações morais e a autonomia como propriedade moral juridicamente relevante. Cabe um esclarecimento do sentido em que o conceito de autonomia é aqui considerado. Entende-se por autonomia a capacidade de autodeterminação e autorregulação que uma pessoa possui.

Wise nos adverte, fazendo uso do argumento dos casos marginais, que há uma variedade de seres humanos que também não possuem autonomia e são considerados possuidores de direitos fundamentais (WISE, 2002, p. 30-1). Assim sendo, deveria se estender a todos os outros entes autônomos similares, e não só aos seres humanos.

Steven Wise nega que seja necessária uma autonomia plena ou absoluta para configurar o direito de se ter direitos no sistema jurídico. E também, para Wise, não é devido somente aos casos marginais que a autonomia absoluta não é preferível como critério para personalização das coisas quando se tem gradações de autonomia. Steven Wise se embasa em dois princípios constitucionais (estadunidenses) para advogar em prol dos animais não-humanos, são eles o direito à liberdade e à igualdade (WISE, 2002, p. 29). Diante estes princípios, a forma de percorrer o direito de se ter direitos se

encontra ao analisar as quatro modalidades ativas dos denominados “direitos legais” na aceção dos direitos subjetivos. São eles como explana Lourenço (2008):

- Liberdades ou privilégios, na medida em que as pessoas são livres para realizar seus desejos nos limites de seus deveres sociais.

- Reivindicações podem ser feitas e devem ser levadas em conta pelo Estado quando uma pessoa considera que teve seus direitos desrespeitados, por ação ou omissão. Wise considera discutível se animais não-humanos podem reivindicar um direito em fase de terceiros.

- Pessoas utilizam seu poder para afetar (positiva ou negativamente) os direitos de outrem. Como exemplo, pode ser citado o poder de entrar em juízo contra alguém. Esta possibilidade também é discutível quando se trata de animais não-humanos.

- Pessoas possuem imunidades, isto é, mecanismos que impedem que outrem interfira indevidamente nos seus direitos. Uma pessoa, por exemplo, é considerada legalmente imune à escravidão e à tortura.

Wise se dedica às “imunidades” para estender direitos aos animais não-humanos, promovendo uma defesa de libertação dos animais não-humanos na lei americana. Em outras palavras, não é necessário ser capaz de autodeterminar-se ou ainda, juridicamente, capaz de se representar na totalidade de sua autonomia no tribunal. A questão central é ter a imunidade que impede terceiros de intervirem em prejuízo à vida dos animais não-humanos.

Quase todos os animais possuem, conforme modernas pesquisas, algum grau de autonomia de acordo com Wise (2002). Wise rejeita uma concepção absoluta de autonomia (por considera-la arbitrária e na qual apenas os seres humanos se encaixam) e sente a necessidade de pesquisar o potencial de autonomia de cada espécie. Para tanto, ele conceitua a “autonomia prática” quando determinado ser é capaz de possuir interesses, intencionalidade de tentar satisfazê-los e um senso de autossuficiência “que lhe permita entender, mesmo que em um nível mínimo, que é ele quem quer alguma coisa e que é ele quem está tentando alcançar essa coisa.” (LOURENÇO, 2008, p. 447)

Essa descrição de autonomia é parecida com o conceito de Singer sobre pessoas e que Regan também usa para caracterizar seu neologismo “sujeito-de-uma-vida”¹³. Nesse aspecto, os três autores pouco se diferenciam. As bases de respeito à

¹³ Peter Singer divide os seres em pelo menos duas categorias, sencientes que podem sentir dor, mas não são auto-conscientes, e pessoa auto-conscientes. Mas seria possível sentir dor sem auto-consciência? As

vida e liberdade dessas teorias estão todas fundadas direta ou indiretamente na consciência de si.

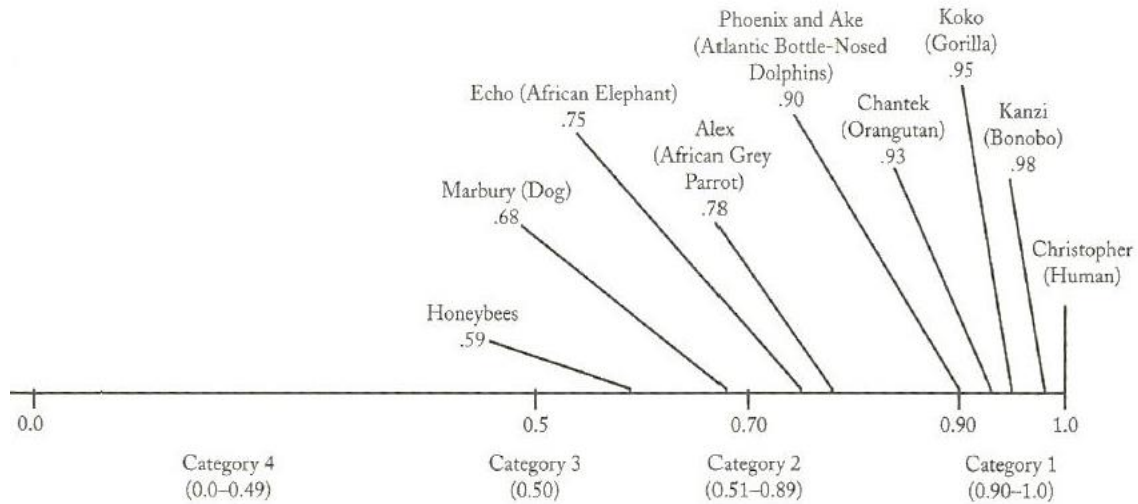
Steven Wise compila uma pesquisa de alguns grupos de animais consultando inúmeros especialistas de inúmeras áreas desde biologia até as neurociências, e conclui uma classificação pela autonomia prática das [algumas] espécies do reino animal. A classificação de Wise constitui-se em grau de autonomia formando quatro categorias representadas em uma escala que vai desde 0.0 até o máximo 1.0, sendo este último referente às características de um ser humano adulto e sadio. As quatro categorias são:

- I. Escada de 0.90 – 1.0 (WISE, 2002, p. 241): Animais que claramente possuem autonomia suficiente para exercer os direitos básicos. Mas é preciso considerar o princípio da precaução (WISE, 2002, p. 38-42), que nada mais é que o princípio da dúvida sobre as margens de 0.90. Nessa categoria, estão incluídos os seres humanos adultos sadios e que, portanto, possuem as capacidades necessárias para exercer os direitos fundamentais: possuir desejos, intenções, senso de si e de outrem. Pertencem a esta categoria os seres humanos, os demais grandes primatas, golfinhos, entre outros.
- II. Escala de 0.51 – 0.89 (WISE, 2002, p. 241): Animais que possuem evidências de que são suficientemente dotados de autonomia para exercer direitos básicos de liberdade. Os animais categorizados nesta escala pensam, se representam mentalmente ou conceitualizam, talvez usem um sistema de comunicação simples, têm senso de si e são razoavelmente próximos dos seres humanos na escala evolutiva. Nesta categoria se encontram animais como elefantes, aves como papagaios, entre outros.
- III. Escala 0.50: Animais em relação aos quais não se possui evidências para justificar sua inclusão nas categorias anteriores ou que os dados sobre suas capacidades sejam incertos (WISE, 2002, p. 38-9). Estão aqui categorizados, segundo Wise, boa parte dos animais não-humanos dentre os quais se destacam cachorros, abelhas, gatos, entre muitos outros.

características de sujeito-de-uma-vida que Tom Regan nos forneceu são propriedades intimamente ligadas à consciência de si. Sonia T. Felipe (2003), por exemplo, nos lembra, citando Regan, que ele não está convencido de que a consciência seja condição necessária para possuir direitos, apesar dos animais considerados por ele serem conscientes. Steven Wise também faz colocações problemáticas quando afirma que a autonomia independe de consciência, mas sua descrição de autonomia prática, certamente, necessita pelo menos de uma autoconsciência.

- IV. Escala abaixo de 0.49 (WISE, 2002, p. 241): Animais que não mostram qualquer sinal de consciência ou capacidades presentes nos animais das categorias I e II.

Figura 1 – Valores de autonomia prática segundo Wise



Fonte: WISE (2002, p. 241)

Entendemos que a escala acima comporta um grau de aleatoriedade proporcional ao desconhecimento que ainda perdura de muitas características de animais não-humanos cujas capacidades cognitivas, de comunicação e interação ainda ignoramos.

No presente capítulo analisamos e discutimos diferentes concepções éticas e jusfilosóficas que versam sobre o estatuto dos animais não-humanos. No capítulo 2, trataremos do conceito de expansão dos círculos morais proposto por William Lecky a fim de discutir alguns conceitos centrais que consideramos essenciais para a compreensão do processo de expansão da moralidade, dentre os quais se destacam os conceitos de *self* e de pessoa.

Capítulo 2

Capítulo 2 – A expansão dos círculos morais

O objetivo deste capítulo é relacionar o conceito de pessoa que emerge da história do desenvolvimento do *self* e sua importância na expansão dos círculos morais à luz dos sistemas complexos auto-organizados. Inicialmente (seção 2.1), apresentaremos a discussão da moralidade sob o viés intelectualista e noção de expansão dos círculos morais em Lecky, Pinker, Singer, De Waal e Rorty. Em seguida (seção 2.2), apresentaremos a potencialidade do valor moral da noção de *self* em determinadas relações sociais tendo por base em Marcel Mauss. Apresentaremos também (seção 2.3) a base neurobiológica do *self* segundo Antonio Damasio (2000) e os tipos de *self*, o *proto-self*, *self*-central e *self*-autobiográfico. Em seguida examinaremos (na seção 2.4) a noção de *self* delineada na contemporaneidade e correlata ao conceito de “pessoa”. Afinal, como que o conceito de pessoa se ligou de valores morais? Esse percurso histórico do conceito de pessoa à luz das propriedades intrínsecas, extrínsecas e sistêmica, nos parece que torna possível a correlação com o auto-organização por corresponder ao elemento na sociedade humana e sua interatividade.

2.1 O conceito de Círculo Moral e de sua expansão

O historiador e filósofo William Edward Hartpole Lecky (1869) foi um dos primeiros pensadores a analisar uma expansão gradual e contínua da moralidade baseado em critérios racionais ele denominou tal processo “Expansão do círculo” em sua obra *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, como segue:

Os homens vêm ao mundo com afeições benevolentes muito menos poderosas do que as afeições egoístas e a função da moral é inverter essa ordem. A extinção de todos os sentimentos egoístas é impossível para um indivíduo e se isso se generalizasse a sociedade se dissolveria. A questão da moral deve sempre ser uma questão de proporção ou de grau. No princípio, as afeições benevolentes abarcavam apenas a família, rapidamente, o círculo em expansão inclui primeiro uma classe, em seguida uma nação, depois a coalizão de nações, em seguida toda a humanidade e, por fim, sua influência se faz sentir sobre como os seres humanos lidam com o mundo animal. Em cada um dos estágios um padrão se constitui, diferente daquele do

estágio anterior, mas em cada caso a mesma tendência é reconhecida como virtude¹⁴. (LECKY, 1869, p. 103, tradução nossa)

Como veremos, ao contrário do que afirma Lecky, consideramos que emoções benevolentes não são mais fracas que as egoístas nos seres humanos necessitando da moralidade racionalizada para inverter a ordem. Argumentaremos que visões como a expressada por Lecky em relação à natureza social humana são problemáticas. No entanto, a expansão do círculo moral significa que a humanidade vai expandindo gradualmente o alcance de sua ação moralmente significativa (como o altruísmo, a amizade, o respeito mútuo, a empatia, dentre outras). Um dos modos como tal processo ocorre é pela expansão do conceito de pessoa (foi o que ocorreu, por exemplo, em relação aos escravos cujo estatuto de pessoa passou a ser reconhecido moral e legalmente).

Como explica Pinker, o respeito mútuo é um dos fatores dessa expansão, “Nosso círculo mental contendo as pessoas dignas de respeito expandiu-se lado a lado com nosso círculo físico de aliados e parceiros de trocas.” (PINKER, 2004, p. 135). Baseando-se no livro *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* de Peter Singer, Pinker descreve detalhadamente essa expansão:

As pessoas expandiram constantemente a linha pontilhada mental que abrange as entidades consideradas dignas de consideração moral. O círculo foi sendo ampliado, da família e da aldeia para o clã, a tribo, o país, a raça e, mais recentemente (como na Declaração Universal dos Direitos Humanos), para toda a humanidade. Foi se afrouxando, da realeza, aristocracia e senhores de terra até abranger todos os homens. Cresceu, passando da inclusão apenas de homens à inclusão de mulheres, crianças, recém-nascidos. Avançou lentamente até abranger criminosos, prisioneiros de guerra, civis inimigos, os moribundos e os mentalmente deficientes. E as possibilidades de progresso moral não terminaram. (PINKER, 2004, p. 133-4)

Mas essa ampliação da abrangência do conceito de pessoa provavelmente tem algum limite. Nesse sentido, Pinker conclui: “afinal, não queremos classificar vegetais como pessoas e preferir morrer de fome a comê-las.” (PINKER, 2004, p. 133).

¹⁴ No original: “Men come into the world with their benevolent affections very inferior in power to their selfish ones, and the function of morals is to invert this order. The extinction of all selfish feeling is impossible for an individual, and if it were general, it would result in the dissolution of society. The question of morals must always be a question of proportion or of degree. At one time the benevolent affections embrace merely the family, soon the circle expanding includes first a class, then a nation, then a coalition of nations, then all humanity, and finally, its influence is felt in the dealings of man with the animal world. In each of these stages a standard is formed, different from that of the preceding stage, but in each case the same tendency is recognized as virtue.”

O fenômeno de incorporação de grupos inerente à expansão moral pode ser visto claramente na biologia, pode ser visto até mesmo em meras células. Nesse sentido, explica Pinker:

Repetidamente na história da vida, replicadores agruparam-se, especializaram-se para dividir o trabalho e coordenaram seu comportamento. Isso acontece porque os replicadores frequentemente se veem em jogos de soma não-zero, nos quais estratégias específicas adotadas por dois jogadores podem beneficiar os dois [...]. Durante a evolução da vida essa dinâmica levou moléculas replicadoras a agrupar-se em cromossomos, organelas a agrupar-se em células, células a aglomerar-se em organismos complexos e organismos a juntar-se em sociedades. (PINKER, 2004, p. 134)

Pinker explica que esses impulsos ocorrem porque existem benefícios quando esses agentes se agrupam e procuram interesses em comum contando que resolvam os conflitos pela troca de informação e punam os agentes que não respeitam as regras sociais. Assim, ele resume:

Agentes independentes repetidamente atrelaram seu destino a um sistema maior, não por possuir uma mentalidade cívica inerente, mas porque se beneficiaram da divisão do trabalho e desenvolveram modos de abafar conflitos entre os agentes que compõem o sistema. As sociedades humanas, como os seres vivos, tornaram-se mais complexas e cooperativas com o passar do tempo (PINKER, 2004, p. 134).

Mas como ocorreu essa complexificação e aumento de cooperação nas sociedades humanas? A que se refere à ideia de moralidade que se expande e redução da violência com o passar do tempo, Singer (2011a, p.119) e Pinker (2011, p. 309-311) opinam que o desenvolvimento da racionalidade é o principal motivo pelo qual a moralidade humana se expande. Em outras palavras, fazendo uso de uma frase de efeito de Voltaire, Pinker ilustra com um exemplo negativo as potencialidades positivas que têm a razão humana: “quem pode fazer você acreditar em absurdidades, pode fazer você cometer atrocidades”¹⁵ (PINKER, 2011, p. 309-311). Pinker argumenta que a desmistificação do que ele chama de “absurdos” (tais como: a prática de sacrifícios humanos para deuses, a crença de que bruxas lançam feitiços e de que reis têm o direito divino de governar) poderá evitar que sejam comprometidas bases lógicas que podem evitar a violência (PINKER, 2011, p. 309-311). Para Pinker, um mundo com mais inteligência é um mundo menos violento.

¹⁵ No original: “those who can make you believe absurdities can make you commit atrocities.”

Peter Singer alega, por sua vez, que a razão é como uma escada rolante: não para até nos levar onde deve nos levar eticamente (SINGER, P. In: DE WAAL, 2006, p. 146). Se usamos da racionalidade para produzir naves espaciais e ir à lua, por que não, pergunta Singer, aplica-la à moralidade? Em sentido semelhante, Pinker argumenta que seres humanos, ao instituírem racionalmente, por exemplo, o Estado e ao criarem um movimento cultural conhecido como Iluminismo, cujos participantes passaram a defender a solução de conflitos por argumentos racionais, teve como efeito promover a pacificação (PINKER, 2013, p. 857-893). Peter Singer é ainda mais taxativo em sua abordagem, ele acredita que a expansão dos círculos morais está intimamente ligada com a expansão dos pressupostos utilitarista, perspectiva ética que ele defende.

Singer argumenta que a autonomia racional é o que nos forçou a tratar os interesses dos estranhos iguais aos nossos próprios interesses, melhor dizendo, a ideia de defesa desinteressada de uma conduta surge por causa da natureza social humana e sua exigência de convívio em grupo, mas também no pensamento racional por uma lógica própria para além dos limites dos grupos. Essa lógica própria é uma espécie de “autonomia de raciocínio” (*autonomy of reasoning*), isto é, a capacidade de um raciocínio inferir outro e outro, em um processo ascendente no sentido moral de buscar uma elevação. Poderíamos chegar ao primeiro degrau sem a pretensão de ir além de poucos metros, sendo difícil evitarmos ir até o fim de todo o caminho. A razão é semelhante, uma vez iniciada é difícil dizer até onde ela vai parar, e é o que torna possível a expansão da ética (SINGER, 2011a, p. 114). Ele nos fornece dois exemplos históricos para fundamentar essa hipótese:

- a) O primeiro é sobre leis de herança. Singer cita que na Europa eram comuns leis que não permitiam que estrangeiros herdassem bens. Se um alemão possuía uma propriedade na França, e ele viesse a morrer, seu bem seria confiscado. Essa lei foi rejeitada na Revolução Francesa por conflitar com o princípio da “fraternidade”. Singer entende que esse é um excelente exemplo de raciocínio coletivo, inspirado no iluminismo, que triunfou sobre tendências estreitas de seleção de grupo (SINGER, 2011a, p. 114).
- b) O segundo exemplo baseia-se na ideia de natureza inerentemente expansionista da razão, sempre buscando princípios, objetos, explicações etc. mais gerais e abrangentes. Assim, Singer argumenta que raciocinar eticamente é considerar que meus interesses não são mais significativos ou importantes que os interesses dos outros membros do grupo. Uma vez que

se percebe que os interesses individuais não são mais importantes eticamente que os interesses dos outros, “... o próximo passo é perguntar por que os interesses de uma sociedade devem ser mais importantes que os interesses de outras sociedades”¹⁶ (SINGER, 2011a, p.114-7).

Para Singer, uma vez que o interesse individual se expandiu até abarcar o interesse social, esse processo está de acordo com os pressupostos da ética utilitarista. Nesse sentido, a importância do prazer ou dor para a humanidade poderá passar a abarcar outras espécies. Portanto o raciocínio ético, uma vez iniciado, acaba por ampliar o horizonte ético, inicialmente limitado aos interesses do indivíduo, para uma perspectiva cada vez mais geral (SINGER, 2011a, p. 119).

Quanto à origem da ética, Peter Singer se afasta das explicações sociobiológicas que se focam muito no egoísmo para caracterizar a preservação de quaisquer espécies, e se aproxima do darwinismo já que o darwinismo aceita tipos de altruísmos, a saber:

- a) altruísmo do parentesco (SINGER, 2011a, p. 11) que se caracteriza pelo empenho dos indivíduos em garantir as condições necessárias para beneficiar sua descendência.
- b) altruísmo de grupo (SINGER, 2011a, p. 18) que se caracteriza por um tipo de hostilidade contra estranhos. Essa hostilidade garante a não extinção do grupo, apesar de que é possível uma quantidade de não-altruístas nesse grupo.
- c) altruísmo recíproco (SINGER, 2011a, p. 16) como o que manifestam pássaros e mamíferos, principalmente os que possuem uma sofisticada inteligência social. Não significa que nesse tipo de altruísmo requer a forma de raciocínio humana, mas exige uma inteligência. Apenas com uma inteligência, os atos repetidamente recíprocos podem ocorrer com frequência. De acordo com Singer, o altruísmo recíproco se parece com o contrato social da ética que foi descartado por ser fantasioso, ficando mais evidente sua fantasia quando o relacionamos aos animais não-humanos. Singer

¹⁶ No original: “the next step is to ask why the interests of my society shall be more importante than the interests of other societies.”

entende que não houve contrato deliberado na seguinte situação “você coça minhas costas e eu coçarei as suas”¹⁷ (SINGER, 2011a, p. 17), pois os primeiros animais a arriscar suas vidas em prol do outro, sem relação de parentesco, não esperavam e não tinham nenhuma garantia de ter algo em troca. Assim sendo, o altruísmo recíproco precisa ser amplamente praticado, pois só assim a reciprocidade poderá ser praticada por algum outro indivíduo.

Singer acredita que devemos nos afastar do altruísmo de parentesco, não apenas na esfera pública, mas também na esfera privada, para Singer é injustificado, e manifesta um tipo de preconceito, preferir seus pais, em uma equação ética, a estranhos só pelo critério de ser da sua família. Singer é cético sobre a capacidade de moldar a natureza humana, mas acredita que podemos mudar as direções de nossa natureza fazendo uso de suas características inerentes, em vez de lutar contra elas.

Para mostrar a universalidade do utilitarismo, Singer investiga o motivo pela qual há tanta diversidade ética entre os seres humanos. Apoiando-se em concepções de Edward O. Wilson, ele explana que a diversidade ética não se dá por motivos biológicos/genéticos, mas culturais. Wilson, de acordo com Singer, entende que a diversidade ética se dá por aprendizagem e condicionamento cultural, em vez de hereditariedade (SINGER, 2011a, p. 29). Nesse sentido, Singer entende que para discutir a ética humana é preciso mudar o foco de atenção da diversidade biológica para a diversidade cultural e os fatores que levaram essas culturas a desenvolverem suas próprias regras morais.

Neste ponto que Singer começa a desconstruir argumentos que têm como finalidade a expansão dos círculos morais pelo critério “vida” (se levarmos a sério esses argumentos, estaríamos a um passo de respeitar moralmente plantas). Anteriormente, em outros trabalhos, Singer já havia desconstruído os argumentos habituais de gênero, política e racionalidade como critérios para consideração moral.¹⁸ No entanto, Singer acredita que a sentiência é o critério mínimo de consideração moral.

Como vimos, Singer considera que a razão é inerentemente expansionista (2011a, p. 99), tendendo a generalizações. Nesse sentido, Singer explana que altruísmo

¹⁷ No original: “you scratch my back and I'll scratch yours”

¹⁸ Vide SINGER, Peter. *Practical ethics*. 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2011b

recíproco não parece ser altruísmo de modo algum, pois poderia ser descrito como auto-interesse (SINGER, 2011a, p. 42) na medida em que se espera algo positivo em retribuição a uma ação praticada. Uma pessoa “altruísta” nesse sentido recíproco poderia fazer um bem ao outro ou ajudá-lo sem nenhuma preocupação com o seu bem-estar, mas não é o caso, pois espera um benefício em troca mesmo que demore para ser recebido. Singer nos alerta que a espera de benefícios do altruísmo recíproco pode nos levar para o seu oposto: o egoísmo vingativo (SINGER, 2011a, p. 39). Ainda que o altruísmo recíproco seja um grande avanço ético em relação ao altruísmo de parentesco ou de grupo, ainda assim está voltado ao atendimento de interesses egoístas.

Para Singer, nossas atitudes morais, no entanto, “... demandam algo muito diferente”¹⁹ (SINGER, 2011a, p. 42), que é a exclusão do egoísmo nas demandas do altruísmo recíproco. A ação moral revela uma: “... preocupação espontânea para o bem-estar dos outros ou então um desejo consciente de fazer o certo”²⁰ (SINGER, 2011a, p. 42-3). Surge assim, com semelhança muito próxima ao altruísmo recíproco, mas despido dos componentes egoístas, o altruísmo ético. Se essa distinção entre altruísmo ético e egoísmo não for levada em consideração, não será possível a expansão dos círculos morais para além dos interesses egoístas e, dentre outras consequências, os animais não-humanos não serão alvo de preocupações morais, de acordo com Singer.

O que faz com que a moralidade se expanda é uma liberdade ética contra a natureza egoísta. Somente uma ética que está liberta da natureza pela razão pode fornecer guias para ação.²¹ Singer nos cautela a não cair na falácia naturalista (SINGER, 2011a, p. 74), e nos lembra do problema de que explicações descritivas não produzem prescrições. Para Singer:

¹⁹ No original: “Our moral attitudes, however, demand something very different.”

²⁰ No original: “moral approval is always warmest for acts which show either spontaneous concern for the welfare of others or else a conscientious desire to do what is right.”

²¹ Luc Ferry diz que o utilitarismo nunca leva em conta a cultura da liberdade pelo desarraigamento como critério de moralidade. Ele parece estar bem enganado sobre as ideias de Peter Singer. Ele diz criticando Singer: “Por quais razões eu aceitaria não mais comer foie gras se o sofrimento dos gansos empanturrados me deixa indiferente e eu não sinto nenhuma simpatia por eles?” (FERRY, 2009, p. 96). O motivo desse engano é confundir os agentes morais (que agem distinguindo ações certas das erradas moralmente) dos pacientes morais (que recebem ação do agente por terem propriedades morais). Os pacientes morais não requerem liberdade para Singer, mas um agente requer para ser imparcial. Apesar de Singer não fazer uso desses conceitos, ele se baseia na capacidade de se libertar da natureza para construir um sistema ético que vai reger as relações entre humanos e não-humanos, sendo os humanos além de pacientes, são agentes morais capazes de distinguir o certo do errado pela razão que nos liberta da natureza egoísta. E é justamente por essa liberdade que fornece ao agente moral razão para ter as preferências como critério de consideração moral adentrando os pacientes à comunidade moral e não apenas os detentores de liberdade que forjariam o contrato de deveres recíprocos como uma moralidade baseada apenas em agentes exige.

Explicações sobre o que é ética, sejam antropológicas ou sociobiológicas, não podem dizer o que se deve fazer, porque não se é obrigado a seguir convenções sociais ou a promover a sobrevivência dos genes²² (2011a, p. 81).

Para Singer, de modo a não cair na falácia naturalista e poder considerar indivíduos do ponto de vista moral, resta apenas o critério das preferências²³ adquirido por um processo racional do altruísmo ético. Para Singer, este critério é o único critério imparcial e que pode contrabalançar propensões ao egoísmo. Como vimos, a expansão dos círculos morais seria uma consequência emergente da tendência característica da razão de ampliar-se por meio das generalizações que propicia. Em suma, para Singer a atividade da razão pode propiciar uma ética desinteressada por meio do princípio da igual consideração dos interesses semelhantes. Singer acredita que:

Instituições sociais humanas podem afetar o curso da evolução humana. Assim como o clima, o abastecimento alimentar, predadores, e outras forças naturais de seleção têm moldado a nossa natureza, nossa cultura pode fazer acontecer o mesmo.²⁴ (SINGER, 2011a, p. 72).

Frans de Waal rejeita a hipótese segundo a qual a moralidade é uma fina camada racional e cultural sobre a nossa natureza egoísta, a qual ele denomina “teoria do verniz”, e que estaria subjacente a concepções filosóficas pessimistas sobre a natureza humana. Ele entende, por exemplo, que a ideia de que “o homem é o lobo do homem” segundo a qual o ser humano em estado de natureza é egoísta e violento é equivocada e que noções contemporâneas como a do “gene egoísta”, segundo a qual temos uma natureza egoísta contra a qual podemos nos rebelar apenas graças a nossas conquistas culturais, são herança da noção cristã de pecado original (DE WAAL, 2006, p. 177), uma lamentável característica da teoria do verniz. De acordo com o autor, a expansão dos círculos morais está condicionada às circunstâncias específicas que

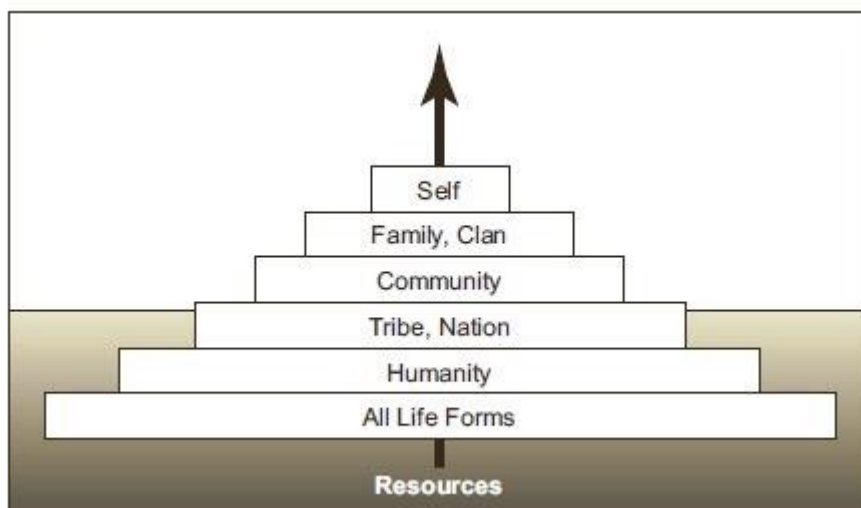
²² No original: “Explanations of what ethics is, whether anthropological or sociobiological, cannot tell me what I ought to do, because I am not bound to follow the conventions of my society, or to foster the survival of my genes.”

²³ O conceito de interesse ou preferência é um conceito muito específico ao utilitarismo; deve ser interpretado sempre em relação às disposições do organismo em se aproximar do bem-estar, prazer ou felicidade, e evitar dor, tristeza, mal-estar ou infelicidade. É possível considerar interesses não-conscientes que têm relevância ética a partir do momento em que se toma consciência deles. Antonio Damásio, por exemplo, está convicto de que existem desejos e vontades em células, como segue: “Sei que é difícil imaginar noções de “desejo” e “vontade” aplicadas a um organismo unicelular. Como é que atitudes e intenções que associamos à mente humana consciente, e que nossa intuição nos diz resultarem do funcionamento do enorme cérebro humano, podem estar presentes em um nível tão elementar? Mas o fato é que estão presentes [...]” (DAMASIO, 2011, p. 53).

²⁴ No original: “Human social institutions can affect the course of human evolution. Just as climate, food supply, predators, and other natural forces of selection have molded our nature, so too can our culture.”

podem expandir ou retrain a abrangência de tais círculos de acordo com a abundância ou escassez de recursos (DE WAAL, 2006, p. 164). Isso acontece porque os anéis ou círculos de abrangência da moralidade definem diferentes níveis e graus de dedicação. Para ele, quem vive em relativa prosperidade, deve ampliar sua preocupação para aqueles que estão fora de seus círculos imediatos (DE WAAL, 2006, p. 164).

Figura 2 – Expansão da moralidade por pirâmide segundo De Waal.



Fonte: DE WAAL (2006, p. 164)

De Waal utiliza a metáfora de uma pirâmide escalonada flutuando sobre os recursos necessários à vida para ilustrar suas teses. Considerando os degraus da pirâmide de cima para baixo, a disponibilidade de recursos é que determinará a abrangência das preocupações morais dos indivíduos. A inclusão dos degraus inferiores da pirâmide nas preocupações morais dos indivíduos se encontra limitada pelo compromisso (lealdade e sentido de obrigação) com os indivíduos que se situam nos degraus superiores e a disponibilidade de recursos. Como aponta Danielle T. Rodrigues, uma boa gestão dos recursos ambientais, “... um novo sistema de mercado e redefinição do direito de propriedade...” (Rodrigues, 2012, p. 104) propicia condições adequadas para reconhecer as relações de interdependência entre os seres humano e os animais não-humanos.

Frans de Waal entende que não se trata apenas de termos preconceitos em favor dos indivíduos que se situam nos degraus superiores da pirâmide, nossa família, nossos amigos e nossa comunidade, mas que a lealdade também é um valor moral significativo que se remete às pessoas mais próximas (DE WAAL, 2006, p. 165) e, em

princípio, aos indivíduos da própria espécie. No entanto, De Waal argumenta que se ele deve decidir entre produzir ou não testes invasivos e dolorosos em chimpanzés para pesquisar a cura de hepatite C e, em caso negativo, ignorar possíveis benefícios de tais testes para os seres humanos, ele prefere proibir esses testes em chimpanzés, embora reconheça a dificuldade da decisão e os conflitos e dilemas morais que se seguem dela. Por isso, de Waal sugere adotar a noção de obrigações humanas em relação aos animais não-humanos e não a de direitos dos animais. Tais obrigações se tornam especialmente importantes em relação a animais cujo grau de autoconsciência, sua vida emocional e capacidades cognitivas e perceptuais são significativas. Nesse sentido, de Waal aponta que entre ele e Singer não há tanta divergência assim (DE WAAL, 2006, p. 165-6), pois se o dilema é entre a salvação de seres humanos e a proteção de chimpanzés, ele escolheria proteger os chimpanzés.

Frans de Waal argumenta, concluindo, que haveria três níveis de moralidade humana, relacionados à ação moral da espécie, mas que são comparáveis a níveis semelhantes das ações morais em outros grandes primatas, a saber: sentimentos morais, pressões sociais e raciocínio moral. O primeiro, os sentimentos morais, é comum com outros primatas e, segundo de Waal, “... oferece as bases fundamentais da moralidade, tais como a capacidade de empatia, a tendência à reciprocidade, o senso de justiça e a habilidade para estabelecer relações harmônicas” (DE WAAL, 2006, p. 168).²⁵ O segundo nível, as pressões sociais, as normas e preocupação com a comunidade existem entre os primatas, mas são menos comuns e a pressão social é menos sistemática. Caracteriza-se pela “... insistência de que todos se comportem de tal modo que favoreçam a vida cooperativa em grupo. As ferramentas empregadas para tal fim são as recompensas, os castigos e a construção da reputação” (DE WAAL, 2006, p. 168).²⁶ No terceiro nível, de juízos e raciocínios, segundo de Waal terminam as semelhanças entre seres humanos e outros animais, “A interiorização das necessidades e objetivos dos demais até o ponto que necessidades e objetivos ocupam um lugar em nossos juízos sobre o comportamento, incluído o comportamento dos demais que não nos afeta diretamente. Os juízos morais são autoreflexivos (isto é, governam da mesma forma o

²⁵ No original: “Human psychology provides the “building blocks” of morality, such as the capacity for empathy, a tendency for reciprocity, a sense of fairness, and the ability to harmonize relationships.”

²⁶ No original: “Insisting that everyone behaves in a way that favors a cooperative group life. The tools to this end are reward, punishment, and reputation building.”

próprio comportamento de quem os profere) e com frequência são resultado de raciocínios lógicos” (DE WAAL, 2006, p. 168).²⁷

De Waal, no entanto, nos lembra que grande parte de nossa tomada de decisão é muito rápida para que os filósofos morais deem por certa a suposição de que ocorre uma deliberação consciente. A maioria de nossas justificativas morais acaba sendo uma racionalização posterior à ação propriamente dita, sendo a nossa capacidade de raciocinar, em grande parte, até ilusória (DE WAAL, 2006, p. 179). Apesar das ressalvas, de Waal não está muito além da linha racionalista da moralidade. A sua discordância com, por exemplo, Peter Singer, que aceita bases biológicas da moralidade, é que a cultura poderia transcender a moralidade (em seu grau mais alto) tornando-a completamente independentemente de suas bases biológicas em comum com outros animais. Nesse sentido, moralidade seria exclusivamente humana. De Waal apenas entende que é um erro acreditar que a moralidade faz parte de um degrau de uma torre que independe de suas bases; em suas palavras:

Negligenciar a base comum com outros primatas e negar as raízes evolutivas da moralidade humana seria como chegar ao topo de uma torre e declarar que o resto do edifício é irrelevante, que o conceito precioso de "torre" deveria ser reservado para sua parte mais alta (de WAAL, 2006, p. 181)²⁸

Nesse sentido, de Waal não descarta completamente a relevância moral do raciocínio ou a racionalização da moral, apesar de que ele está longe de concordar com Pinker sobre o papel da razão na moralidade, para quem “o melhor anjo da natureza humana é a razão (PINKER, 2011, p. 309-311).

Outro autor que problematiza a tese de que a racionalidade é o componente mais importante na natureza humana para a incorporação de novos indivíduos à comunidade moral é Richard Rorty.

Richard Rorty (2005) inicia a discussão afirmando que o reconhecimento social da relevância dos direitos humanos não resulta de um maior conhecimento moral, mas do sentimento de empatia gerado pelas narrativas do sofrimento de pessoas que tiveram seus direitos fundamentais desrespeitados. Para Rorty, a expansão dos círculos

²⁷ No original: “Internalization of others’ needs and goals to the degree that these needs and goals figure in our judgment of behavior, including others’ behavior that does not directly touch us. Moral judgment is self-reflective (i.e., governs our own behavior as well) and often logically reasoned.”

²⁸ No original: “To neglect the common ground with other primates, and to deny the evolutionary roots of human morality, would be like arriving at the top of a tower to declare that the rest of the building is irrelevant, that the precious concept of “tower” ought to be reserved for its summit.”

morais se dá não por meio de processos do tipo platônico (universalismo moral) ou kantiano (máximas de mera razão), mas na prática. Ele argumenta que não há razão ou máxima alguma capaz de convencer uma pessoa a ver outra que não está em seu círculo moral como um humano, um como ele. Rorty argumenta que o fato dos racionalistas (Kantianos) dizerem que devemos respeitar nossos semelhantes (agentes racionais) nunca teve nem terá suporte em premissas neutras, prossegue Rorty:

Fora do círculo da cultura europeia pós-iluminista, do círculo de pessoas relativamente seguras e protegidas, que têm manipulado os sentimentos uma das outras por dois séculos, a maioria das pessoas é simplesmente incapaz de compreender por que o fato de alguém pertencer a determinada espécie biológica seria suficiente para que o incluíssemos em certa comunidade moral. Isso ocorre não porque essas pessoas são insuficientemente racionais, mas porque em geral elas vivem num mundo em que seria simplesmente muito arriscado e, com frequência, insanamente perigoso deixar o sentido de comunidade moral alargar-se além da família, do clã ou da tribo. (RORTY, 2005, p. 213)

Rorty entende que a ideia de irmandade global ou comunidade planetária não tem utilidade alguma se associada com discurso de kant como algo do tipo “vejam o que temos em comum: nossa humanidade, e é mais importante que estas diferenças triviais”. As pessoas que estão tentando ser convencidas disso objetariam facilmente que não percebem nada disso (RORTY, 2005, p. 213).

Quando os utilitaristas defendem que todos os prazeres e todas as dores sentidas pelos membros de nossa espécie biológica, e até mesmo de outras espécies, são igualmente relevantes para consideração moral, essas pessoas não acreditam. Como diz Rorty: “Elas retrucam que os filósofos parecem alienados das distinções morais extremamente óbvias, distinções que qualquer pessoa decente faria” (RORTY, 2005, p. 214).

Segundo Rorty, a defesa da expansão dos círculos morais de modo a incluírem animais não-humanos pode parecer até ofensiva na perspectiva de algumas culturas humanas. Defensores dos direitos animais se deparam com frequência com pessoas que se sentem incomodadas ao ouvirem que animais não-humanos possam ser considerados semelhantes a elas quanto a sua relevância moral, a ponto de terem direito à vida e à liberdade. Com frequência elas tendem a acreditar que tal equiparação teria como fim diminuir os seres humanos. Rorty considera que esse incômodo resulta não apenas de argumentos retóricos ou de uma postura irracional, mas de traços culturais nos quais tais pessoas acreditam sinceramente e que dizem respeito a sua identidade e à noção de

alteridade, ao que elas são e não são. Por exemplo, os membros da tribo Wari da América do Sul, possui um conceito interessante de alteridade: para eles a comida é Não-Wari “tudo o que não é Wari” (PINKER, 2004, p.). Em um mesmo sentido, dois chefes de aldeia Eipo-papua, da Nova Guiné, ao viajarem pela primeira vez de avião, fizeram uma única exigência: que a porta do avião estivesse aberta. O motivo era, conta de Waal, que queriam “levar para bordo algumas pedras pesadas e, se o piloto fizesse a gentileza de sobrevoar a aldeia vizinha, eles as empurrariam pela porta aberta sobre seus inimigos.” (DE WAAL, 2007, p. 164). O antropólogo que narrou a experiência para De Waal anotou em seu diário que havia testemunhado a reinvenção do bombardeio aéreo. Assim como os Waris, que não eram comida, os chefes da aldeia Eipo-Papua possuíam uma identidade e a convicção do que eles não eram, isto é, membros da aldeia inimiga.

Rorty aponta que, na perspectiva eurocêntrica que considera haver uma razão universal, não concordar com os argumentos a favor do reconhecimento do estatuto moral dos animais não-humanos, por exemplo, só pode ser resultado de preconceitos ou superstições. No entanto, resta a tese apresentada por Rorty segundo a qual não são os argumentos racionais que ampliam os círculos morais, mas os sentimentos gerados nas pessoas por narrativas sobre o sofrimento e a dor daqueles que até então estavam excluídos da consideração moral. Tal ampliação é realizada, aponta Rorty, “... manipulando ... [os] sentimentos [dos indivíduos] de tal modo que eles se imaginem na pele dos humilhados e oprimidos” (RORTY, 2005, p. 215).

Em texto que apresenta um debate em torno aos direitos de animais não-humanos entre Peter Singer e Richard Posner, juiz estadunidense, encontramos um exemplo a favor da tese de Rorty sobre o poder persuassivo da educação sentimental. Ao contrário do que entende Peter Singer, para quem algumas pessoas foram persuadidas pelos argumentos de seu livro *Libertação animal*, Richard Posner, para quem as lições da história são muito relevantes (mais do que argumentos filosóficos), aponta que sua convicção da relevância ética de não causar gratuitamente dor ou sofrimento a animais não-humanos foi reforçada por meio dos fatos narrados e as imagens apresentados no livro de Singer, e não pelos argumentos éticos propriamente ditos que ele oferecia (POSNER In: SINGER & POSNER, 2001). E se Singer tivesse tratado problemas inerentes a abordagens utilitaristas e algumas consequências questionáveis (e anti-intuitivas do utilitarismo, ele teria dificuldade de convencer alguém.

Peter Singer retruca perguntando como poderia dizer em uma sociedade racista que o racismo é errado, Posner responde que deveríamos mostrar as incoerências e falsidades das crenças racistas, mas se o que estiver em jogo for um interesse material, o argumento propriamente dito é inútil. Ele cita, por exemplo, que havia muitos argumentos contra a escravidão nos EUA, mas foi só uma guerra civil que pôs fim à prática. Richard Posner não é cético moral ou eliminativista moral no sentido de que crenças morais não têm efeito sobre o comportamento das pessoas, ele apenas entende que os argumentos éticos do tipo acadêmico quase nunca conseguem mudar as crenças morais de uma pessoa. Afinal são argumentos filosóficos frequentemente complexos e que não consideram os aspectos práticos (no âmbito da ação cotidiana) implicados na mudança de crenças. Um argumento pode ser, para Posner, logicamente válido e pragmaticamente ineficaz.

Apesar de apontar que eficácia e solidez dos argumentos morais serem coisas diferentes, Posner entende que um “... argumento moral muitas vezes parece plausível quando não está bem fundamentado ou é logicamente incompleto, mas é quase sempre implausível quando é lógico.”²⁹ (POSNER In: SINGER & POSNER, 2001). Assim, Posner classifica o utilitarismo em *soft* (que considera argumentos logicamente incompletos) e *hard* (que considera apenas argumentos logicamente válidos) e, para ele, a maioria dos utilitaristas *hard* não se contentaria com o utilitarismo *soft*. O utilitarismo *soft* se volta a questões como “qual dor constitui efetivamente um mal a ser evitado”, enquanto os utilitaristas *hard* se voltam a questões de princípio. Posner entender que as intuições sobre dor e prazer, com as quais lida o utilitarismo *soft*, são relevantes para a maioria dos estadunidenses, apesar de não envolverem argumentos lógicos válidos.

Assim como Posner, Rorty que se autodeclara historicista, também entende que ser racional não é critério convincente para a consideração moral, basta que lembremos as ações dos nazistas em relação a outros seres humanos racionais (ciganos, judeus, comunistas, etc.). durante a segunda guerra mundial. Segundo ele, a própria noção de preconceito, base para condenar a atitude nazista, convence quem já está inserido na cultura europeia dos direitos humanos e tem claro desde sua infância, por todos os meios de comunicação, o princípio de que age preconceituosamente quem não condena as experiências das atrocidades da segunda guerra mundial.

²⁹ No Original: “Moral argument often appears plausible when it is not well reasoned or logically complete, but it is almost always implausible when it is logical.”

A postura dos intelectuais seria, então, produzir uma cultura racionalista de direitos humanos para iluminar aqueles que supostamente agem irracionalmente. Rorty (2005) alerta que não é uma boa ideia encorajar as pessoas a rotularem de “irracionais” os intolerantes que elas próprias têm dificuldade de tolerar, pois isso encorajaria um sentimento de superioridade moral altamente problemático e, por sua vez, gerador de preconceitos. De fato, como poderíamos, por exemplo, julgar moralmente e condenar os esquimós por abandonarem seus idosos para que morram de frio longe de suas famílias? Na perspectiva de Rorty, antes de julgar tal prática, devemos lembrar de que tal ato era entendido como um ato de coragem em benefício geral dadas as duras condições de vida dos esquimós em ambientes extremos. O que os compelia a abandonar os idosos não era falta de conhecimento moral, mas a ausência de recursos em um ambiente inóspito.

Para Rorty, é por meio de uma educação sentimental e um ambiente propício à generosidade, encorajando práticas de alteridade e consideração moral, que podem ser mudados hábitos e práticas sociais geradores de dor e sofrimento desnecessários. Como exemplo, podemos considerar as ocasiões em que nações se unem para ajudar outras que tiveram desastres naturais ou foram devastadas por algum conflito. Esse auxílio internacional propicia que os círculos morais não diminuam de extensão. Tais práticas solidárias resultam de um sentimento de empatia com o sofrimento alheio e, por sua vez, são meios que promovem pragmaticamente a educação sentimental. Para Rorty, o resultado dessa “educação sentimental” é uma habilidade crescente de enxergar as semelhanças entre as pessoas que pertencem a culturas diferentes e de considerar tais semelhanças mais relevantes que as diferenças. Porém, Rorty alerta:

As similaridades relevantes não são uma questão de compartilhar um *self* profundo verdadeiro que instancia a verdadeira humanidade; elas são, sim, similaridades tão pequenas e superficiais como o ato de acariciar nossos pais e filhos – similaridades que não nos distinguem, de nenhum modo interessante, da maioria dos animais não-humanos. (RORTY, 2005, p. 217)

No entanto, Rorty considera que é persistente a ideia de que, ainda assim, só uma incondicionalidade da obrigação moral teria o poder de mudar os seres humanos para melhor. Rorty acredita que essa persistência deve-se, principalmente, à percepção semiconsciente de que, “... ao cedermos nossas esperanças de progresso moral ao sentimento, estaremos na verdade cedendo à *condescendência*, pois confiaremos nos que têm o poder de mudar as coisas, [...] em vez de confiarmos em algo que exerce o

poder sobre eles.” (RORTY, 2005, p. 218). Ou seja, teremos que aceitar, por exemplo, que o fato de que o destino dos direitos dos animais não-humanos dependa, por exemplo, da divulgação do problema de maus tratos por jornalistas de televisão e outros formadores de opinião que possam promover a educação sentimental na comunidade de modo eficiente. Rorty acredita que o desejo de mudanças utópicas de baixo para cima por premissas de obrigação moral incondicional fundada em argumentos racionais baseia-se em um tipo de ressentimento. De acordo com ele:

Nós nos ressentimos da idéia de que teremos de esperar que o forte volte seus olhinhos vorazes para o sofrimento do fraco, que ele abra seu pequeno coração empedernido. Esperamos desesperadamente que exista algo mais forte e poderoso capaz de ferir o forte caso ele não se disponha a fazer isso – se não um Deus vingador, um proletariado vingador, um superego vingado ou, em último caso, a majestade ofendida do tribunal da pura razão prática de Kant. (RORTY, 2005, p. 218-9)

De fato, apesar de todos os discursos morais incondicionais em prol das minorias, na prática o respeito às minorias continua sendo causado pela maioria democrática, que muda seus hábitos como consequência de um sentimento de alteridade resultante de experiências históricas desagradáveis. Rorty, no entanto, entende que não precisamos condenar por inutilidade a consideração moral racionalista proposta pelos clássicos. Ele lembra de que Kant, por exemplo, com seu imperativo moral racionalmente instituído, colaborou e fez parte de uma longa transição que propiciou que os círculos morais se ampliassem para incluir todos os agentes racionais.

Nesse sentido, em relação à ampliação dos círculos morais, observa ainda Peter Singer (2011a), que Edward Westermarck, no início do século passado, observou a tendência do círculo da moralidade de se expandir. No entanto, ao contrário da perspectiva racionalista da moral, ele entendeu que tal expansão não se deu segundo a lógica própria da racionalidade em se direcionar ao geral e nem devido à capacidade humana de persuadir alguém sobre a relevância de uma máxima de acordo com princípios racionais. Westermack apontou que a tendência do círculo moral de se expandir da aldeia para a nação, e agora para o mundo como um todo, é devido ao rompimento dos limites mais estreitos de nossas preocupações e simpatias (SINGER, 2011a, p. 135). Singer argumenta que não precisamos excluir o ponto de vista de Westermarck, podemos aceitar ambas explicações. Singer considera que uma vez que um grupo passou a interagir com outro grupo talvez para caça, coleta de alimentos ou troca de mercadorias, as vantagens do altruísmo recíproco passaram a desempenhar uma

função no grupo (SINGER, 2011a, p. 135). Nesse sentido “noções de gratidão, de equidade, e de não prejudicar aquele que não o prejudica podem se estender além do nosso próprio grupo.”³⁰(SINGER, 2011a, p. 135). Singer acredita que apesar dessa explicação ser plausível, não é motivo para excluir a explicação racionalista. De acordo com ele, é também plausível que a racionalidade deva nos levar a uma visão mais universal da ética. E também é plausível que a natureza da razão se estenda logicamente para além dos seus limites já que os processos racionais tendem à universalidade. E também é plausível, considerando uma ampla variedade de culturas independentes, o que tem sido expresso nas tradições religiosas como pensamentos imparciais sobre a moralidade (SINGER, 2011a, p. 135-6) como podemos sintetizar em uma forma geral: “não faça a seu vizinho o que é odioso para você”.

Veremos posteriormente um outro ponto de vista que descentraliza o papel da racionalidade no fenômeno da expansão dos círculos morais, mas também vai um pouco mais além das propostas de De Waal e Rorty. Porém, primeiramente, se quisermos entender o fenômeno da expansão moral, consideramos importante entender o conceito de *self*.

2.2 A potencialidade do valor moral das noções de pessoa e de *self*

Marcel Mauss (2003), ao esboçar uma história das noções de pessoa e de *self*, introduz a noção de personagem, isto é, dos diferentes papéis sociais que são desempenhados pelos indivíduos. Mauss começa sua análise afirmando que todos a consideram a ideia de *self* natural e que tal ideia está “... bem definida no fundo de sua própria consciência, e perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz.” (MAUSS, 2003, p. 369). De acordo com Mauss, no entanto, essa visão está equivocada, pois, justamente, desconsidera os vários papéis sociais. Porém, como veremos, ele não trata na obra o sentido biológico de *self* que, entendemos, foi base de conceitos culturalmente forjados.

³⁰ No original: “[...] notions of gratitude, of fairness, and of not harming those who do not harm you may extend beyond the group.”

Mauss começa analisando as sociedades indígenas da América do Norte (Pueblos) e da Austrália, cujas noções de *pessoa* já estavam integradas à noção de personagem, cujo sentido se clarifica na seguinte colocação:

[...] vemos já entre os Pueblos ... uma noção de pessoa, do indivíduo confundido com seu clã mas já destacado dele no cerimonial, pela máscara, por seu título, sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra num de seus descendentes dotados das mesmas posições, prenomes, títulos, direito e funções. (MAUSS, 2003, p. 376)

Nesse primeiro momento, apesar de já ter apresentado a noção de pessoa entre os Pueblos, “observa-se evidentemente que um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar.” (MAUSS, 2003, p. 381-2). Nesse sentido, Mauss entende que funções desempenhadas por indivíduos nessas sociedades e clãs criaram bases para mais tarde conceituarmos pessoas. Em suas palavras: “a função criou a fórmula, e isso desde as sociedades muito primitivas até as nossas” (MAUSS, 2003, p. 382). Passando da noção de personagem à noção de pessoa, Mauss lembra que algumas grandes sociedades primeiramente tiveram consciência desse conceito, como a Índia e a China, mas chegaram a dissolvê-lo a partir dos últimos séculos (MAUSS, 2003, p. 383). Muitas outras nações conheceram ou adotaram conceitos semelhantes de pessoas humanas, mas raramente baseados no indivíduo humano independentemente do conceito de uma divindade.

De acordo com Mauss, apesar de que provavelmente o conceito de pessoa tenha origem entre os Etruscos, foi a civilização Romana que conseguiu refina-lo com uma nova forma, influenciando diretamente as sociedades contemporâneas, prossegue Mauss : “ ‘a pessoa’ é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a uma personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito” (MAUSS, 2003, p. 385). Ao menos em aparência, o conceito de pessoa extrapola o de elemento de organização social.

Da noção de personagem, de papel social desempenhado por indivíduos, segundo Mauss, surge a noção de *pessoa* e, por fim, um conceito mais bem definido de pessoa ligado ao sentido de *self*. Cabe destacar aqui que, especificamente no caso do direito, o conceito de *pessoa* passa a desempenhar um papel central nas relações sociais e jurídicas na medida em que é considerado sinônimo da noção de natureza do indivíduo, especialmente na tradição ocidental. Mauss entende que não existe um

conceito inato de pessoa, nem mesmo o conceito psicológico que parecemos intuir de nossas experiências conscientes. Mas, segundo Mauss, a cultura ocidental foi influenciada pela noção de pessoa dos gregos e latinos segundo os quais tal noção estava relacionada com o conceito de consciência, sendo a consciência de si a característica central da pessoa moral (2003, p. 391).

No entanto, é possível postular um senso de *self* socialmente conhecido ligado à capacidade de tratar aqueles que reconhecem a existência de outros *selves* por empatia, por exemplo, independentemente do termo usado ou da evolução cultural do conceito. Essa possibilidade envolve a base cognitiva e emocional, evolucionariamente forjada, dos seres humanos, que será moldada pela cultura e por experiências pessoais.

Consideramos também que a psicologia popular relativa aos termos mentais que utilizamos na linguagem comum permite atribuir mentes, e, portanto um *self*, a outros seres, o que gera uma série de consequências morais. Quando o indivíduo age com os outros e em relação ao ambiente em constante transformação, o conhecimento de que outros seres possuem estados mentais de relevância moral oferece o *background* para a emergência de teorias éticas e teorias da justiça. Em suma, consideramos que há um substrato biológico e mental (caracteristicamente auto-organizado, como iremos explicitar posteriormente), que serve de *background* para a noção de pessoa ou noções equivalentes e todas as noções morais com as quais o *self* estaria interligado.

Ao que nos parece, somente após uma mudança psicológica, somente quando o respeito às pessoas que estava potencializado nas relações humanas, isto é, quando o valor da noção de *self* emergiu no conhecimento comum da coletividade (no ocidente trata-se de conceito correlato ao de pessoa), a consideração moral direta dos animais não-humanos veio a se constituir gradativamente na sociedade.

No entanto, a noção de *self* que desembocou em um tipo de respeito relacionado ao conceito de pessoa não parece simplesmente extensível a todos os animais indistintamente. A atribuição do tipo humano de *self* às outras espécies não é exatamente válida, mas resultaria de uma atitude antropomórfica típica da mente humana em procurar algo humano ou projetar-se a si mesmo em outros seres, até mesmo em objetos. Existem atualmente discussões apontando que o antropomorfismo é eficiente em alguns casos que envolvem a capacidade de atribuir a outros seres estados e processos próprios a um *self* (que nos seres humanos é correlata à psicologia popular) devido à função desempenhada pelos “neurônios-espelho” em animais como mamíferos (BEKOFF, 2010, p. 138). Assim, embora envolva componentes antropomórficos, a

capacidade da psicologia popular atribuir um *self* e estados e processos mentais a animais não humanos não é inteiramente ilegítima ou descabida.

De modo a ampliar a discussão em torno aos conceitos correlatos de pessoa e *self*, na próxima seção discutiremos os tipos de *self* segundo propõe o neurocientista Antonio Damasio.

2.3 Base neurobiológica do *self* segundo Damasio

Antonio Damásio inicia a discussão em torno do conceito de *self* a partir de uma teoria gradualista e continua da consciência, segundo ele:

Primeiro, a consciência não é um monólito. É aceitável distinguir tipos de consciência — existe pelo menos uma ruptura natural entre o tipo simples, fundamental, e o tipo complexo, ampliado — e é igualmente aceitável distinguir níveis ou graus na consciência ampliada. (DAMASIO, 2000, p. 161)

Damásio distingue a consciência em duas: a central e a ampliada, a ampliada se baseia sobre a central. Para ele, um organismo possuir mente significa que este organismo forma representações mentais pela própria estrutura e função dos neurônios que podem tornar imagens manipuláveis num processo chamado pensamento (DAMASIO, 2004, p. 116).

Quando o organismo produz atividade de circuitos neurais, organizados por grandes redes neurais, ela propicia o surgimento de representações momentâneas. O organismo, assim, produziria representações dele próprio e de coisas e eventos fora dele. A percepção é o resultado desse mapeamento do próprio corpo do organismo e do ambiente através do sistema sensorial. Assim, os organismos experienciam, do ambiente e de si mesmos, tão somente estas representações neurais – esse fluxo de imagens em sua mente. O termo “mapa” ou “mapeamento” se refere a todas essas representações. A mente emerge dessa forma, da atividade do mapeamento, e tal processo seria inconsciente.

Antonio Damásio aduz que o *self* introduz a perspectiva subjetiva na mente. Somente estamos plenamente conscientes quando essa mente ganha um *eu*. Para Damásio toda consciência, na verdade, é auto-consciência (DAMASIO, 1998, p.1879-82). Sobre uma discussão conceitual, ele entende que consciência central, em sua teoria, pode ser designada como “*awareness*” e a consciência ampliada como “*consciousness*”

(DAMASIO, 1998, p.1879-82). Consciência central, “*awareness*”, é a que permite sentir ao organismo que os pensamentos são seus e de que pode agir sobre eles (DAMASIO, 1998, 1879-1882). E consciência ampliada, “*consciousness*”, permite a “... percepção de si e do seu ambiente ao redor”; ou permite ‘a percepção de sua própria existência, sensação, pensamentos e ambiente ao seu redor’” (DAMASIO, 1998, p.1879-82).

Para Damásio, o *self* central é o protagonista da consciência central e o *self* autobiográfico é o protagonista da consciência ampliada. Já o *proto-self*, comum nos seres vivos, ocuparia um estágio anterior, não de protagonista, apenas seria a forma como as imagens fluem no organismo. Sendo que a consciência central é padrão sobre a relação das imagens cujo protagonista inerente é um tipo de *self*, e o mesmo é para consciência ampliada. Assim, Damásio divide a noção de *self* em três: *proto-self*, o precursor inconsciente dos níveis de *self* que aparecem em nossa mente, *self*-central e *self*-autobiográfico.

O *proto-self*; o sentido de *self* encontrado no *self* central e o *self* autobiográfico, que tem precedentes biológico pré-conscientes. Trata-se do *self* mais simples, o *self*-central, emerge quando o mecanismo que gera a consciência, que se verá adiante, atua sobre esse sentido, esse precursor inconsciente chamado *proto-self*, e novamente uma nova atuação ocorre, surgindo o *self* autobiográfico. Nas palavras de Damásio *proto-self* é “... um conjunto coerente de padrões neurais que mapeiam, a cada momento, o estado da estrutura física do organismo nas suas numerosas dimensões”. (DAMASIO, 2000, p. 201). Esses padrões neurais não ocorrem em um local do cérebro, mas em muitos e em inúmeros níveis, desde o tronco cerebral ao córtex cerebral. Damásio ressalta que o *proto-self* não efetua tarefas que em geral são associadas a um *self*: não “conhece” ou “interpreta” algo. É uma espécie de ponto de referência, “... um produto da interação de sinais neurais e químicos, entre diversas regiões” (DAMASIO, 2000, p. 201-2). Damásio, dessa forma, chama a atenção para resistir às ideias, ainda comuns, da frenologia que tendem a localizar fenômenos mentais no cérebro ou regiões do cérebro, sobre isto, o que se aplica ao *proto-self*, se aplica também ao *self* central e ao *self* autobiográfico.

As estruturas para implementação do *proto-self* são “vários núcleos do tronco cerebral que regulam estados corporais e mapeiam sinais do corpo”; “hipotálamo” e “o córtex insular, os córtices conhecidos como S2 e os córtices parietais mediais”. (DAMASIO, 2000, p. 204). A implementação de algo a ser conhecido é inevitavelmente

acompanhada por “[...] um efeito sobre a própria base neural do algo a que o conhecimento é atribuído” (DAMASIO, 2000, p. 208). No entanto, Damásio ressalta que esse efeito complexo sobre o *proto-self* é “... suficiente para “ser”, mas não para “conhecer”, ou seja, não basta isso para ser consciente” (p. 122).

Damásio entende que surge a consciência somente quando o objeto, o organismo e a relação entre ambos podem resultar em uma representação de segunda ordem. E, segundo ele, tal representação é produzida quando o objeto central da representação não mais se refere apenas ao objeto percebido, mas abarca informações memorizadas pelo agente, por exemplo, sobre ocasiões anteriores em que interagiu com objeto semelhante. Então se tornam dois tipos de objetos, os percebidos e os memorizados. Segundo Damásio, somente quanto aos objetos memorizados engendra-se a consciência que Damásio chama de central. Assim, Para Damásio os seres humanos estão conscientes de suas recordações em relação a eventos passados e do ambiente percebido a seu redor. Para ele, o *self* auto-biográfico não poderia se constituir sem tais capacidades conscientes.

No que se refere ao *self* central, Damásio considera que seu papel diz respeito ao ato de conhecer. Nós nos elevamos acima do conhecimento graças a algo que vem fora do cérebro e chega ao nosso mecanismo sensorial ou qualquer coisa que venha dos depósitos de memória. Para Damásio, sabemos que somos nós porque uma ‘narrativa’ retrata um personagem – o agente – no próprio ato de perceber. A primeira base para o “eu” consciente é um sentimento que surge na “re-representação” do *proto-self* inconsciente “no processo de ser modificado dentro de um relato [imagético/não verbal] que estabelece a causa da modificação.” (DAMASIO, 2000, p. 202-3). A criação desse relato é uma atividade subjacente à consciência, e posteriormente emerge o sentimento de conhecer. Como foi dito, o conhecimento “... torna-se inerente ao padrão neural recém-construído que constitui o relato não verbal” (DAMASIO, 2000, p. 203).

Para esclarecer o papel da consciência central, Damásio faz uma analogia, com uma citação do poeta T. S. Eliot segundo a qual pode haver uma “... musica ouvida com tanta atenção, que você não ouve”, então, “é a musica, enquanto dura”. Logo, Damásio faz uma metáfora de você enquanto “*self* central”, “você é a musica enquanto dura”. Apesar de “ver algo” conscientemente, você nota apenas seus “efeitos” como “sou eu vendo aquela imagem”.

No que se refere ao *self* autobiográfico, Damásio sugere que ainda consideremos a analogia apresentada acima “você é a musica enquanto ela dura”. Mas

algo parece perdurar mesmo após a música terminar, a memória da música ouvida. Seres complexos, como os humanos, providos de memória, “registram” suas experiências e as “categorizam”, relacionando-as com memórias de experiências anteriormente vividas (DAMASIO, 2000, p. 223-4). Nesse sentido, os seres dotados dessa consciência ampliada são mais do que “música enquanto ela dura”, ainda referindo-se à metáfora citada, são também o que permanece, em forma de experiência memorizada, após o fim da música. Dessa forma, afirma Damásio:

A consequência dessa complexa operação de aprendizado é o desenvolvimento da memória autobiográfica, um agregado de registros dispositivos sobre quem temos sido fisicamente e quem em geral temos sido na esfera comportamental, juntamente com registros sobre o que planejamos ser no futuro. Podemos ampliar essa memória agregada e remodelá-la no decorrer da vida. Quando certos registros pessoais se explicitam em imagens reconstituídas, em maior ou menor número conforme necessário, eles se tornam o *self* autobiográfico. (DAMASIO, 2000, p. 224).

Em outras palavras, ressalta Damásio que o *proto-self*, que se atualiza inconscientemente, e o *self* central, de que emerge o relato imagético, não verbal e de segunda ordem, são enriquecidos pela aprendizagem resultante de experiências passadas registradas na memória, desde eventos do cotidiano até o próprio nome e endereço. Damásio ressalta que, apesar do *self* autobiográfico ter uma certa estabilidade, sua abrangência muda continuamente conforme suas experiências, e é por isso que ele é gradual. Damásio, assim, expõe as diferenças entre os *selfs*:

Diferentemente do *self* central, que é um protagonista inerente do relato primordial, e diferentemente do *proto-self*, que é uma representação corrente do estado do organismo, o *self* autobiográfico baseia-se em um conceito no verdadeiro sentido cognitivo e neurobiológico do termo. (DAMASIO, 2000, p. 224-5).

Damásio quis referir-se com um conceito “no verdadeiro sentido cognitivo e neurobiológico do termo” às memórias contidas em certas redes neurais interligadas que podem ser verbalmente explicitadas pelo agente humano. Assim como dito, no *proto-self* e no *self* central, sua ativação em forma de imagem é um pano de fundo com frequência apenas insinuado e vagamente pressentido, mas pronto para se tornar cada vez mais central caso seja necessário confirmar que somos o que somos. (DAMASIO, 2000, p. 226-7). Damásio, assim, coloca: “Esse é o material que usamos quando

descrevemos nossa personalidade ou as características individuais do modo de ser de uma outra pessoa.” (DAMASIO, 2000, p. 227)³¹.

Para Damásio, existe uma história gradual e contínua entre as espécies no ponto de vista da consciência, como prossegue:

[...] a mente consciente emerge na história da regulação da vida. Regulação da vida, um processo dinâmico conhecido como homeostase, para sermos concisos, começa em seres vivos unicelulares que não possuem cérebro mas são capazes de comportamento adaptativo. (DAMASIO, 2011, p. 42)

Podemos citar como exemplos desses organismos uma bactéria ou uma ameba, estes não possuem cérebro mas são capazes de comportamento adaptativo, como ressalta Damásio:

Ela [a mente] progride em indivíduos cujo comportamento é gerido por cérebro simples, como é o caso dos **vermes**, e continua sua marcha em indivíduos cujo cérebro gera comportamento e mente (por exemplo, **insetos e peixes**). Eu quero acreditar que quando cérebros começam a gerar sentimentos primordiais – e isso poderia acontecer bastante cedo na história evolucionária– os organismos adquirem uma forma primitiva de senciência. A partir de então, um processo do *self* organizado poderia desenvolver-se e ser adicionado à mente, fornecendo assim o princípio de uma elaborada mente. **Répteis**, por exemplo, competem por essa distinção; as **aves** são concorrentes ainda mais fortes; e **mamíferos** ganham de longe. (DAMASIO, 2011, p. 42, destaques nossos)

Damásio entende que a maioria das espécies cujo cérebro gerou um *self* é em nível do *self*-central, mas os humanos e algumas espécies possuem ambos os níveis, prossegue Damásio:

Os **humanos** possuem tanto *self* central e *self* autobiográfico. Alguns **mamíferos** provavelmente possuem ambos, como lobos, os grandes símios nossos primos, mamíferos marinhos, elefantes, felinos, e, é claro, a espécie fora de série que chamamos de cão doméstico. A marcha do progresso da mente não termina com o surgimento dos níveis modestos do *self*. Ao longo de toda a evolução dos mamíferos, especialmente dos primatas, a mente torna-se cada vez mais complexa, a memória e o raciocínio expandem-se em um grau notável e os processos do *self* ganham abrangência; o *self* central permanece, mas é gradualmente envolvido por um *self* autobiográfico, cujas

³¹ HASELAGER e GONZALEZ (2003) entendem que em se tratando do problema da caracterização do *self* e da identidade pessoal, o cérebro recebeu excessiva atenção por parte dos cognitivistas enquanto o corpo em movimento recebeu pouco ou nenhuma ênfase (In: BROENS & MILIDONI, 2003, p. 96). Podemos ressaltar também que o ambiente é um fator muito importante para caracterização do que é *self* e, posteriormente, pessoa. Haselager e Gonzalez também entendem que, apesar de que para Damásio o corpo é essencial para caracterização do *self*, ele “[...] ainda coloca demasiada ênfase no papel do cérebro para desempenhar um papel primário, e não secundário, para a constituição do *self* (In: BROENS & MILIDONI, 2003, p. 98).

naturezas neural e mental são muito diferentes das do self central. (DAMASIO, 2011, p. 42-3, destaques nossos)

Damáσιο afirma que a sentiência, que pode ter se iniciado bem cedo na história evolutiva da vida, não implica que seja sentida, vivida e conhecida como ocorre nos seres humanos, isso porque “[...] as emoções não podem ser conhecidas pelo indivíduo que as está tendo antes de existir consciência” (DAMASIO, 2000, p. 353).³² Os sentimentos que estão ligados aos aspectos cognitivos conscientes emergem posteriormente. Apesar da questão se os animais não-humanos são ou não conscientes (e se forem conscientes, se a consciência deles é semelhante à consciência humana), estar ainda em debate, Damásio, por exemplo, entende que podemos levar em consideração dados que já possuímos e então concluir a probabilidade de que os animais não-humanos efetivamente sejam conscientes. Para Damásio:

(1) se uma espécie tem comportamentos que são mais bem explicados por um cérebro dotado de processos mentais do que por um cérebro que possui apenas disposições para ações (por exemplo, reflexos) e (2) se a espécie possui um cérebro dotado de todos os componentes que [...] neste livro são apontados como necessários para produzir a mente consciente, (3) então, [...] a espécie é consciente. (DAMASIO, 2011, p. 214-5)

Damáσιο está disposto a aceitar que qualquer manifestação de comportamento animal que sugira presença de sentimentos é sinal de que a consciência não deve estar muito atrás (DAMASIO, 2011, p. 214). Damásio entende que a consciência tem poder causal no comportamento, ela surge como uma forma de organizar o agir dos organismos no que se refere a comportamentos não apenas voltados à regulação básica da vida, mas também como regulação deliberada, proposital, própria de indivíduos que pretendem não apenas garantir a sobrevivência, mas também estão na busca de uma vida melhor (DAMASIO, 2011, p. 70-83).

³² A concepção de Damásio supõe que há emoções e sentimentos inconscientes que não são experienciáveis conscientemente por muitos animais não humanos. No entanto, para problematizar tal suposição, sugerimos que se considere a Declaração de Cambridge sobre consciência animal: “[...] o peso da evidência indica que seres humanos não são únicos a possuir substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não-humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos”. No original: [...] “the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates”. *The Cambridge Declaration on Consciousness*, 2012. Disponível em <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>

Na próxima seção analisaremos algumas acepções da noção de pessoa na contemporaneidade, focalizando a concepção externalista da noção de pessoa segundo a qual o valor moral da pessoa surge na alteridade.

2.4. Algumas acepções da noção de pessoa

No pensamento do senso-comum contemporâneo, o respeito à noção de pessoa ou aos seres portadores de um *self-autobiográfico*, no sentido proposto por Damasio, parece estar bastante presente nos hábitos coletivos da sociedade ocidental. Entende-se que *pessoa* não é somente um agente autônomo intencional responsável por suas ações, mas um agente dotado de uma vida mental rica. Como vimos, são os casos limite que evidenciam tal entendimento, na medida em que crianças, pessoas com necessidades especiais e até animais não-humanos que demonstrem possuir tal vida mental são considerados merecedores de consideração moral e de reconhecimento de seu estatuto social e jurídico.

O termo “dignidade da pessoa”, muito comum, desvinculou-se no senso comum contemporâneo das exigências que abordagens filosóficas intelectualistas frequentemente fazem para caracterizar um sujeito intencional, responsável e autônomo e, enquanto tal, livre das determinações naturais. Ser livre, por exemplo, não é fundamental para caracterizar um indivíduo como pessoa – detentos no sistema prisional não deixam, pelo menos em tese, de ser pessoas por serem detentos. Do mesmo modo, a cidadania não é fundamental para caracterizar uma pessoa, pois estrangeiros são considerados pessoas mesmo não tendo os direitos dos cidadãos do país em que residem. Teses dualistas que inicialmente contaminaram, por assim dizer, o conceito de pessoa foram gradativamente sendo problematizadas: de um lado o conceito intelectualista de sujeito (intencional, autônomo, livre, dotado de uma mente sinônima de alma) como base para a noção de pessoa e, de outro, a noção de pessoa baseada em crenças e sentimentos sociais, as práticas e experiências da vida cotidiana.

A crítica de Singer sobre o conceito de dignidade humana, segundo a qual é um conceito excessivamente amplo e pouco claro, nos remete justamente a essa excessiva abstração do termo:

Filósofos contemporâneos têm lançado mão desses grilhões metafísicos e religiosos e livremente invocado a dignidade humana

sem precisar apresentar alguma justificação. Por que não deveríamos atribuir “dignidade intrínseca” ou “valor intrínseco” para nós mesmos? Nossos pares humanos não são suscetíveis de rejeitar os elogios que nós tão generosamente lhes atribuímos, e aqueles a quem negamos tais honrarias são incapazes de objetar. (SINGER In: REGAN, SINGER, 1976, p. 159, tradução nossa)³³

Como lembra Singer, aqueles que não são presenteados com a atribuição de possuírem um “valor intrínseco” são incapazes de objetar contrariamente quando são prejudicados. Peter Singer utiliza critérios racionais para justificar suas teses sobre a expansão da moralidade. No entanto, argumentos meramente racionais parecem ser insuficientes para propiciar a mudança das fronteiras morais.

É possível especular que informações altamente divulgadas sobre o senso de *self* comum aos seres conscientes e o princípio de continuidade evolucionária que une os seres vivos tenham gradativamente alterado o conceito contemporâneo de pessoa na sociedade ocidental, pelo menos. Encontramos um forte indício dessa mudança de paradigma social no livro *A era dos Direitos* (1992), em que Norberto Bobbio prevê que futuramente animais não-humanos serão considerados sujeitos de direitos. O que prova que não há direitos fundamentais por natureza, como segue;

Olhando para o futuro, já podemos entrever a extensão da esfera do direito à vida das gerações futuras, cuja sobrevivência é ameaçada pelo crescimento desmesurado de armas cada vez mais destrutivas, assim como novos sujeitos, como os animais, que a moralidade comum sempre considerou apenas como objetos, ou, no máximo, como sujeitos passivos, sem direitos (BOBBIO, 1992, p. 63)

Os tribunais têm cada vez mais abandonado o entendimento de que os animais não-humanos têm o estatuto de propriedade sobre a qual seus donos possuem total autonomia. O fundamento para tal mudança é a tese de que os animais não-humanos merecem consideração moral e jurídica por terem algum grau de consciência, especialmente a capacidade de sentir dor e sofrimento. Conforme Humberto Martins:

A condenação dos atos cruéis não possui origem na necessidade do equilíbrio ambiental, mas sim no reconhecimento de que os animais são dotados de uma estrutura orgânica que lhes permite sofrer e sentir dor. [...] A consciência de que os animais devem ser protegidos e respeitados, em função de suas características naturais que os dotam de atributos muito semelhantes aos presentes na espécie humana, é completamente oposta à ideia defendida pelo recorrente, de que

³³ No original: “Contemporary philosophers have cast off these metaphysical and religious shackles and freely invoke the dignity of mankind without needing to justify the idea at all. Why should we not attribute “intrinsic dignity” or “intrinsic worth” to ourselves? Fellow-humans are unlikely to reject the accolades we so generously bestow on them, and those to whom we deny the honor are unable to object.”

animais abandonados podem ser considerados coisas, motivo pelo qual, a administração pública poderia dar-lhes a destinação que convier [...](STJ, Resp 1.115.916-MG, Relator Ministro HUMBERTO MARTINS)

O sofrimento não se torna premissa para atribuir direitos a um ser, e nem mesmo é importante por seu valor à humanidade, mas por sua importância para o próprio ser que sofre. Mas como os tribunais vêm chegando a esse entendimento? Parece-nos que o conceito de pessoa do senso-comum tem influenciado os tribunais.

De forma geral, o conceito de “pessoa” na psicologia do senso comum se refere a um animal, como os seres humanos, dotado de capacidades racionais. Peter Singer também apresenta uma caracterização da noção de pessoa, segundo a qual pessoa seria um ente consciente de si (SINGER, 1997, p. 179), característica essa que tradicionalmente era considerada exclusiva do ser humano, mas que atualmente está sendo questionada.

Não menos importante, o conceito externalista de pessoa precisa ser exposto nesse contexto para entendermos a construção social do valor da pessoa. Ser uma pessoa, nesse sentido, não se reduz à capacidade de manipulação de representações dentro de uma caixa úmida, nosso crânio. Ser uma pessoa é antes “instanciar numerosas propriedades psicológicas relacionais e extrínsecas enraizadas em um ambiente natural e social.” (LECLERC, A. In: BROENS & MILIDONI, 2003, p.140)

Leclerc explana que tradicionalmente alguns filósofos defendem a relevância das propriedades intrínsecas em relação às extrínsecas argumentando que nas ciências naturais são as propriedades intrínsecas dos objetos que determinam seu poder causal. Leclerc entende que há um preconceito nessa concepção: as teorias científicas tendem a individualizar objetos pelos seus poderes causais. No entanto, Leclerc lembra que muitas coisas denotadas por termos no vocabulário das teorias científicas, na verdade, são entidades que só são o que são porque instanciam propriedades extrínsecas. Nesse sentido, Leclerc exemplifica:

O termo “planeta” é um bom exemplo [da relevância das propriedades relacionais]; uma replica perfeita do planeta Marte, molécula por molécula, átomo por átomo, mas que não girasse ao redor de uma estrela, não seria mais um planeta, apesar de possuir as mesmas propriedades intrínsecas que Marte (ter a mesma constituição e massa, ser composto dos mesmos minerais distribuídos da mesma maneira, etc.). A mesma coisa com o termo “placa tectônica”; não importa a composição da placa, se ela for totalmente imóvel no meio do nada, não é mais uma placa tectônica. O que faz um pedaço de granito ou

basalto uma placa tectônica é seu movimento em direção a outras placas, não sua constituição interna. (LECLERC, 2003, p. 41)

O outro aspecto desse preconceito consiste em dizer que propriedades extrínsecas são inertes. É um preconceito, pois se assim fossem, não seria causalmente significativa a propriedade de um corpo celeste ter a maior massa de todos os corpos celestes de sua vizinhança. É essa propriedade extrínseca que explica por quê os corpos celestes são atraídos pela gravidade gerada pela massa em uma direção e não em outra.

De acordo com Leclerc, a perspectiva internalista intelectualista põe o conceito de pessoa bastando-se a si mesmo. Para esta perspectiva, a posse ou atribuição de uma propriedade psicológica a uma pessoa independe de qualquer outra coisa “fora da mente”. Em outras palavras, uma pessoa seria uma pessoa, assim como ele seria um ser pensante, independentemente do ambiente. Habitar um ambiente, e até mesmo o seu próprio corpo como um todo, seria nada mais que algo secundário, não uma condição necessária para ser um *self*, uma pessoa. Em uma perspectiva internalista materialista, um cérebro em uma cuba seria uma pessoa, independentemente de possuir um corpo, não interagir com outras pessoas, etc.

A perspectiva externalista implica que a pessoa possui pelo menos algumas propriedades extrínsecas. O cérebro, fora do contexto corporal e social de que faz parte e que assume papéis sociais, nessa perspectiva não é uma pessoa, nem um portador de direitos (LECLERC, 2003, p. 142). Leclerc diferencia propriedades extrínsecas relacionais da pessoa, como estar a dez metros de um carro, ser um marido, ser um pai, ser um planeta, etc. e propriedades extrínsecas psicológicas, como perceber um carro, se lembrar de um pai, saber que o carro amarelo é o mais caro, reconhecer seu amigo, entre outras. Nesse sentido, se transportarmos a estátua de David do Michelangelo para outro planeta onde não exista nenhuma instituição artística, então a estátua não teria outro valor além do valor do mármore que a constitui. A valoração é específica ao contexto. Esse é um exemplo de uma das concepções que Leclerc expõe quando argumenta que pessoa não é idêntica ao corpo, mas sim é constituída por ele. Em suas palavras:

Uma pessoa humana é constituída por um corpo pertencendo à espécie *homo sapiens*. Se tiver pessoas em outros planetas, provavelmente elas são constituídas por corpos pertencendo a outra espécie natural. Portanto, aqui não tem nenhum “chauvinismo biológico”. (LECLERC, 2003, p.148)

Assim como a estátua de David de Michelangelo fora de seu contexto cultural, a *pessoa*, segundo Leclerc, não teria valor num mundo sem convenções e práticas em diversos níveis da vida social.

Vimos a construção do conceito de pessoa fundado na noção de *self* que podemos pensar como substância pensante unida a um corpo ou como uma unidade mental reflexiva que se manifesta pela linguagem ou como ser percebedor de si mesmo e que possui uma história de experiências e sentimentos e que valoriza o mundo. Essa ideia, que nos parece ser como o senso-comum interpreta o conceito de pessoa, vai de encontro com o conceito instrumental de pessoa segundo o qual a pessoa seria instrumento da liberdade, felicidade ou prazer, crenças, autonomia deliberativa contratual ou comercial etc. Uma pessoa é considerada relevante, nessa perspectiva, somente por ser uma pessoa e, por exemplo, a liberdade ou prazer só importam a partir do momento que importem à pessoa que os desfruta.

Contrariamente a tais perspectivas, não consideramos que o reconhecimento da importância da pessoa se deva a algum valor intrínseco de natureza substancial (como ocorre em perspectivas racionalistas dualistas); tal reconhecimento parece ocorrer na coletividade, quando agentes se reconhecem entre si como pertencentes a um mesmo grupo ou categoria. Nesse sentido, para entendermos o conceito de pessoa, sua aplicação a agentes conscientes de si, independentemente de pertencerem ou não à espécie humana, consideramos que é preciso uma análise interdisciplinar e sistêmica de modo a entender as várias camadas ou níveis das relações em que o conceito contemporâneo de pessoa foi constituído, análise que faremos no próximo capítulo.

Capítulo 3

Capítulo 3 – Uma abordagem sistêmica do estatuto moral dos animais não-humanos

O objetivo deste capítulo é apresentar o conceito de sistema complexo auto-organizado que será utilizado como instrumento metodológico de análise do processo de expansão dos círculos morais. Inicialmente (na seção 3.1) analisaremos os conceitos básicos da abordagem sistêmica, quais sejam, os de sistema complexo, auto-organização, primária e secundária, e de propriedade emergente. Posteriormente (na seção 3.2) procuraremos aplicar tais conceitos ao processo de expansão dos círculos morais.

3.1 O conceito de sistema complexo auto-organizado

Neste capítulo analisaremos o conceito de sistema complexo auto-organizado. Podemos clarificar a noção de sistema auto-organizado com a seguinte citação de Debrun: “Uma organização ou ‘forma’ é auto-organizada quando se produz a si própria” (DEBRUN, 1996, p. 4) como resultado das próprias interações de seus elementos. Uma tese central da abordagem dos sistemas complexos diz respeito ao fenômeno de emergência, isto é, de propriedades do sistema que resultam das interações entre seus elementos e não se encontram individualmente em suas partes componentes. Um bom exemplo de propriedade emergente, citado por Osvaldo Pessoa Junior, é oferecido por George H. Lewes: “Quem poderia prever que o ouro se transformaria em um cloreto se mergulhado em uma mistura de dois líquidos (hidrocloro e ácido nítrico), dado que em cada um separadamente ele permanece inalterado?” (*apud* PESSOA JUNIOR, 2001, p. 39).

Um método amplamente utilizado pelas ciências contemporâneas, e muito bem sucedido em relação a vários objetos da pesquisa científica, é o método analítico, o qual tem como finalidade, *grosso modo*, dividir e reduzir o objeto da investigação ou o problema para torná-lo mais simples e facilitar sua compreensão ou resolução. A resolução de equações é um exemplo típico do uso de tal método. O pensamento complexo, por outro lado, parte de outra perspectiva, ele tende a integrar e combinar os

objetos de observação ou conceitos e focaliza as relações que tais elementos mantêm entre si. O procedimento analítico supõe que um objeto ou evento pode ser estudado dividindo-o em suas partes componentes e em seguida pode ser reconstituído sinteticamente pela reunião dessas partes (BERTALANFFY, 2013, p. 39). De acordo com Bertalanffy, esse procedimento pressupõe duas condições: a primeira é que as relações entre as partes sejam fracas e até mesmo inexistentes para serem desprezadas, e a segunda condição é a linearidade que descreve o comportamento das partes, podendo ser dada a condição de aditividade (a equação que descreve o comportamento do todo é a mesma forma que descreve o comportamento das partes) (BERTALANFFY, 2013, p. 39). Essas duas condições não são satisfeitas por muitas organizações complexas. O problema metodológico da teoria dos sistemas, nesse sentido, “... consiste portanto em preparar-se para resolver problemas que, comparados aos problemas analíticos e somatórios da ciências clássica, são de natureza mais geral” (BERTALANFFY, 2013, p. 40). O pensamento complexo passa a surgir como uma necessidade de entender e explicar as relações de complexidade e organização. A Teoria Geral dos Sistemas se mostra, portanto, como uma ciência geral da “totalidade”. (BERTALANFFY, 2013, p. 62), podendo ser um método útil tanto para as ciências naturais que buscam produzir modelos (matemáticos/computacionais) das interações dos elementos do sistema quanto para ciências sociais e humanas que focalizam as relações do acaso, interatividade, ordem, desordem, incerteza e emergência.

Warren Weaver foi um dos primeiros a tratar dos problemas da complexidade em seu artigo *Science and Complexity* (1948). Ele inicia seu texto com uma classificação dos problemas enfrentados pela pesquisa científica nos últimos séculos. São eles: a) problemas simples, que envolvem duas ou três variáveis, como o cálculo da rotação dos planetas, da trajetória de um projétil com certa massa, etc.; b) problemas de complexidade desorganizada, que envolvem milhões de variáveis e são tratados com análise estatística e probabilística, como o cálculo do comportamento global das moléculas de um gás em circunstâncias dadas ou o que permite a seguradoras obter lucro e, por fim, c) problemas de complexidade organizada, aqueles que até hoje constituem um desafio para as ciências em geral. De acordo com Weaver (1948), entre um número pequeno de variáveis e um número astronômico há uma região intocável, uma região intermediária que tem um significativo número de variáveis inter-relacionadas (WEAVER, 1948, p. 4). Weaver oferece exemplos desse tipo de problemas:

Por que uma substância química é venenosa quando outra, cujas moléculas têm exatamente os mesmos átomos, mas arranjados em um padrão de imagem espelhada, é completamente inofensiva? Por que a quantidade de manganês na dieta afeta o instinto materno de um animal? Qual é a descrição do envelhecimento em termos bioquímicos? ... Como se pode explicar o padrão de comportamento de um grupo organizado de pessoas como em um sindicato, ou um grupo de industriais, ou uma minoria racial?” (p. 539-540)

Esses problemas, em contraste com situações desorganizadas, mostram o aspecto essencial da organização. Assim, Weaver entende que podemos nos referir a esse grupo de problemas como os da complexidade organizada. Cabe destacar que, dada a natureza das organizações, defensores da perspectiva da complexidade, como Michel Debrun e Henri Atlan, entendem que um número muito significativo de tais organizações é de tipo “auto”, ou seja, as organizações resultaram das próprias interações de seus elementos componentes, sem a interferência de um centro controlador todo-poderoso (DEBRUN, 1996) e implicam a existência de vários níveis integrados que podem ser observados (ATLAN, 1994, p. 55).

Atlan entende ainda que “... só é possível passar de um nível elementar para um nível mais integrado transformando propriedades de separação em propriedades de reunião” (ATLAN, 2004, p. 56). Nesse sentido, ele argumenta que no nível atômico da estrutura da matéria nós individualizamos e identificamos os átomos. Porém, quando observamos em nível molecular, “trata-se então de reunir esses mesmos átomos através de relações que lhes permitem comungar de alguns aspectos da sua estrutura.” (ATLAN, 2004, p. 56). É nesse sentido que Atlan entende que o que antes, numa relação de co-valência entre dois átomos, as propriedades que os diferenciavam servem agora para reuni-los. A emergência de novas propriedades se constitui no nível das moléculas em relação às propriedades relacionais (por afinidade química) – de separação/reunião, dos átomos. Assim, tais propriedades relacionais “... apenas podem ser observadas ao nível do todo, a molécula, embora sejam, evidentemente, uma consequência das propriedades das partes, os átomos” (ATLAN, 2004, p. 56).

Seguindo esse mesmo esquema de observação, Atlan aponta que há uma nova mudança de nível das moléculas para os organismos celulares pela comunhão de propriedades. Essa comunhão serve ao mesmo tempo, como anteriormente visto entre átomos e moléculas, para distinguir e separar moléculas diferentes. E esta comunhão, diz Atlan “... traduz-se na emergência de propriedades do todo, as propriedades da organização celular” (ATLAN, 2004, p. 56), o mesmo ocorrendo em relação à

passagem das células aos organismos pluricelulares. A comunicação celular implica em interrelação de propriedades, no caso frequentemente as membranas, que servem simultaneamente para distinguir e separar as células umas das outras, mas permitem a interação entre elas.

Em um nível mais simples podem ser observadas propriedades de separação, e num nível de observação mais elevado aquilo que constitui propriedades de separação entre os elementos transforma-se em propriedades de reunião. Nós, observadores, podemos recortar aspectos que classificamos como sistemas no mundo e, conforme nossos interesses, podemos analisá-los a partir das interações entre seus elementos e o ambiente externo. Devido à forma como nós nos colocamos a questão da reunião, Atlan aponta que podem ser observadas:

[...] novas propriedades (químicas) das moléculas em relação às propriedades (físicas) dos átomos; novas propriedades (biológicas) das células vivas, em relação às propriedades (químicas) das moléculas; novas propriedades (fisiológicas e de diferenciação) dos organismos, em relação às propriedades celulares, propriedades (psicológicas) do comportamento animal e do espírito humano, novas em relação às propriedades neurofisiológicas do sistema nervoso; propriedades (sociobiológicas) dos grupos humanos (ou animais), novas em relação às propriedades dos indivíduos (ATLAN, 2004, p. 57).

Segundo Atlan, o que fazemos é representar níveis de observação que podem ser explicados por diferentes métodos (daí a necessidade da interdisciplinaridade), pois somos limitados cognitivamente para observar ao mesmo tempo todos os níveis. Como vimos nesses exemplos, há o que podemos chamar de sistemas dinâmicos complexos auto-organizados e instanciadores de propriedades emergentes. Nesse sentido, um sistema é:

... uma entidade unitária, de natureza complexa e organizada, constituída por um conjunto não-vazio de elementos ativos que mantêm relações, com características de invariança no tempo, que lhe garantem sua própria identidade. (D'OTTAVIANO & BRESCIANI, 2004, p.2)

Como aponta Bresciani (2008), a característica dinâmica se constitui pelo ponto de vista do movimento ou mudança em relação aos outros elementos do sistema e quando pelo menos uma de suas variáveis de estado depende do tempo. Nesse sentido:

A natureza dinâmica do sistema é definida pelas características de movimento, ou mudança, e de repouso, ou permanência, dos objetos e das relações entre os objetos, no domínio do espaço e da forma, ao longo do tempo, quer seja o tempo cronológico quer seja o tempo considerado como parâmetro de indicação da mudança e evolução do sistema. (BRESCIANI, 2008, p. 3)

Assim, podemos imaginar um sistema dinâmico como uma entidade que se transforma ao longo do tempo. Por sua vez, em relação ao conceito de *complexidade*, a etimologia do termo *complexo* pode nos auxiliar a compreender o sentido técnico que tal termo assumiu nos últimos anos. O termo complexo se originou do latim *complexus*, o qual quer dizer “aquilo que é tecido em conjunto”. Assim, um sistema complexo é aquele que apresenta múltiplas camadas de organização de seus elementos que estabelecem relações de interdependência. Conforme Bresciani:

Sistema complexo é aquele que apresenta necessariamente pelo menos uma relação circular entre os objetos do sistema, ou seja, que apresenta pelo menos uma relação de interação e interdependência entre os objetos do sistema. (BRESCIANI, 2008, p. 9)

Como apontam ainda D’Ottaviano e Bresciani:

As atividades desenvolvidas pelos elementos do sistema caracterizam as funções do sistema. O exercício dessas funções caracteriza a funcionalidade do sistema, ou seja, um sistema é uma estrutura cujos elementos exercem funções (atividades); é uma estrutura em funcionamento, caracterizando-se, portanto, como uma estrutura com funcionalidade. (D’OTTAVIANO & BRESCIANI, 2004, p. 6)

A organização pode ser vista em face da capacidade de transformar a diversidade das relações dos diferentes elementos constituintes do sistema em uma unidade global dotada de uma identidade (D’OTTAVIANO & BRESCIANI, 2004, p. 5).

Desse modo, um sistema complexo é uma entidade unitária que se transforma no tempo, cujos elementos estabelecem relações de interdependência e que apresenta uma funcionalidade. Passamos agora para a análise do conceito de “auto” da expressão auto-organização que é de grande interesse para a presente investigação.

Apontamos que sistemas podem surgir graças ao encontro de vários elementos independentes que passam a interagir sem a interferência de um controle externo ou um direcionamento central. Quando tal sistema se estabiliza e adquire uma identidade pode ser considerado um sistema auto-organizado.

Segundo Debrun (1996), a ideia intuitiva de “auto” se refere àquilo que se produz, controla ou aciona a si próprio. Como já esboçamos, sistemas auto-organizados se constituem a partir das interações que se estabelecem entre seus elementos sem a interferência de um controlador externo, mas eles “... não podem ser de tal natureza que sua presença determine mecanicamente o processo que vai se desenrolar sobre a base deles” (DEBRUN, 1996, p. 4). Nesse sentido, o “auto” da auto-organização se refere a

uma novidade resultante do processo de um tipo de interação entre os elementos, podendo ser considerado emergente, e não mera decorrência de seu próprio começo.

O termo que talvez mais se aproxime do sentido do prefixo “auto” da auto-organização, para Debrun, é “autonomia”, enquanto regulação do si mesmo, que se dá duplamente: tanto a partir dos elementos que devem ser autônomos quanto da própria organização emergente que também é autônoma (mesmo que em um sentido fraco) em relação às determinações anteriores a seu processo de constituição (a organização se cria a si mesma como resultado das interações dos seus elementos). Também se pode dizer como em Ashby, segundo Pessoa Junior, “auto” no sentido de “auto-conexão” (PESSOA JUNIOR, 2001, p. 34).

De acordo com Debrun, os elementos não se perdem no processo de emergência da organização, conservam-se, passando a constituir a forma ou sistema que poderá, se alcançar uma estabilidade dinâmica, adquirir uma identidade global, também dinâmica. O motor da auto-organização é justamente essa interatividade (DEBRUN, 1996, p. 9). A identidade do sistema é “dada pela característica que distingue o sistema considerado de outros sistemas, permitindo o seu reconhecimento.” (BRESCIANI, 2008, p. 2).

Debrun classifica a auto-organização em primária e secundária em função da história do sistema e do grau de comunicação ou interdependência de seus elementos constituintes. Na auto-organização primária impera a importância do encontro de elementos na geração do sistema, como coloca Debrun:

Há auto-organização primária quando a interação seguida de eventual integração se realiza entre elementos totalmente distintos (ou havendo, pelo menos, predominância de tais elementos), num processo sem sujeito nem elemento central nem finalidade imanente - as possíveis finalidades situando-se a nível dos elementos.(DEBRUN, 1996, p. 13)

Se desse encontro se estabelece uma comunicação forte entre os elementos que permita ajustes em suas relações que envolvam a possibilidade de aprender com a experiência e tais relações forem de interdependência, temos então a auto-organização secundária. De acordo com Debrun:

Há auto-organização secundária quando, num processo de aprendizagem (corporal, intelectual ou existencial), a interação se desenvolve entre as partes ("mentais" e /ou "corporais") de um organismo - a distinção entre partes sendo então "semi-real" - , sob a direção hegemônica mas não dominante da "face-sujeito" desse organismo (DEBRUN, 1996, p. 14).

Quando os elementos possuem um mínimo de afinidade, inicia-se auto-organização primária, a qual pode ser momentânea e efêmera. Ao contrário, a auto-organização secundária ocorre nas organizações que alcançaram uma certa estabilidade, e se estabelece por meio de processos de ajuste e aprendizado. As relações de dependência mútua entre os elementos do sistema resulta de ajustes das diferenças e pode propiciar que novos ajustes se estabeleçam. Tendo todas essas explanações em vista, D'Ottaviano e Bresciani (2004) caracterizam auto-organização como:

[...] um fenômeno de transformação ou de criação de uma organização, que decorre fundamentalmente da interação das atividades predeterminadas, se as houver, com essa atividade autônoma e espontânea de elementos internos e, eventualmente, de fronteira do sistema, através de processos recorrentes. A atividade espontânea decorre da existência de grau mínimo de autonomia dos elementos atuantes. Por sua vez, os processos recorrentes precisam estar presentes para que os elementos autônomos, em suas atividades, se integrem em uma organização com auto-referência (p. 5)

Nesse sentido, a auto-organização como produto emergente traz novidades aos sistemas e sub-sistemas. Como aponta Kauffman (1993), os processos evolucionários constituem um exemplo ilustrativo da emergência espontânea de ordem na natureza de maneira auto-organizada.

No que se refere ao conceito de emergência, estamos longe de conseguir caracterizar o que efetivamente constitui a emergência de novas propriedades em uma organização (e para os fisicalistas redutivos a emergência da novidade é apenas aparente e decorre de nossa ignorância dos processos causais efetivamente envolvidos). Mas neste trabalho adotamos a concepção de emergência proposta por Bertalanffy, para quem:

O significado da expressão um tanto mística “o todo é mais [ou diferente] do que a soma das partes” consiste simplesmente em que as características constitutivas não são explicáveis a partir das características das partes isoladas. As características do complexo, portanto, comparadas às do elemento, parecem “novas” ou “**emergentes**”. (BERTALANFFY, 2013, p. 83, destaque nosso).

Em síntese, nesta seção procuramos caracterizar a noção de sistema complexo auto-organizado, primária ou secundariamente, o qual é constituído, como vimos, por diferentes por elementos cujas relações de interdependência permitem a emergência de diversas propriedades constituintes de camadas integradas. Na próxima seção procuraremos mostrar que os processos de expansão dos círculos morais que

apresentamos nos capítulos anteriores podem ser entendidos no viés da auto-organização.

3.2 A expansão do círculo-moral sob o viés da auto-organização

Com o objetivo de investigar os processos de auto-organização que entendemos estarem subjacentes à expansão dos círculos morais, iniciaremos esta seção distinguindo os processos auto-organizados daqueles hétero-organizados conforme distinção apresentada por Debrun (1996). Para ele, a hetero-organização se constitui quando surge "um elemento, ou grupo de elementos mais forte do que os outros, e que teria a capacidade de organizá-los de cima para baixo" (DEBRUN, 1996, p. 12). Nos processos hétero-organizados se estabelece uma estrutura de poder hierárquico que comanda no sentido *top down* pelo menos parte significativa das interações entre os elementos do sistema. Como exemplos de organizações do tipo hétero podemos citar as forças armadas, empresas em geral, dentre muitas outras.

No início do segundo capítulo, mostramos a perspectiva racionalista da expansão dos círculos morais que podemos sintetizar de forma geral pelo argumento de Peter Singer, afirmando que a razão é como uma escada rolante que não para até nos levar onde deve nos levar (SINGER, P. In: DE WAAL, 2006, p. 146). Nesse sentido, se usamos da racionalidade para produzir naves espaciais e ir à lua, por que não, pergunta Singer, aplica-la à moralidade?

Como ressaltamos, Frans de Waal tem uma opinião diferente dessa vertente racionalista. Ele aponta que muitas teses contemporâneas sobre moralidade são inspiradas numa concepção pessimista da natureza humana como aquela defendida por Thomas Hobbes. Foi Hobbes quem popularizou o antigo provérbio romano *homo homini lúpus* (o homem é o lobo do homem) que condiz com a postura corrente na modernidade e que se mantém até hoje: o ser humano é essencialmente egoísta e individualista (DE WAAL, 2006, p. 3-4). De Waal aponta que além desse provérbio ser uma injustiça com os lobos, que são uma das espécies animais mais colaborativas que se conhece, este provérbio nega a natureza intrinsecamente social própria espécie humana.

De Waal critica essa concepção pessimista que ele denomina "teoria do verniz" e que considera a moralidade como uma fina camada externa resultante de processos culturais que inibiria a ação naturalmente egoísta e autocentrada própria da natureza

humana. Ele critica defensores de tal teoria dizendo que sobre o ponto de vista deles, a moralidade seria um verniz superficial construído recentemente pela cultura humana (arte, ciência e religião) resultante dos processos civilizatórios. A posição de De Waal é, ao contrário, que a moralidade é uma característica constituinte da natureza humana é uma prolongação dos “instintos” sociais compartilhados com outros animais. Em suma, não é o caso de tornar a racionalidade como base da moralidade. Para de Waal:

A racionalização em geral vem depois do fato, quando já pusemos em ação as reações preordenadas de nossa espécie. Talvez a racionalização seja um modo de justificar nossas ações para os outros, que então podem concordar ou discordar, de modo que a sociedade como um todo consiga chegar a um consenso acerca de determinado dilema moral. É aqui que entra a pressão social, a aprovação ou desaprovação tão importante para nós. Mas tudo isso provavelmente é secundário à moralidade ‘visceral’. (DE WALL, 2007, p. 235)

Na esteira de de Waal, consideramos que a “teoria do verniz” criticada por ele, mas subjacente a boa parte das teorias morais até hoje, considera que a moralidade é decorrente de processos hétero-organizados, no sentido proposto por Debrun (1996). Isto porque, para as concepções morais pessimistas da teoria do verniz, uma vez que a moralidade é uma camada superficial na natureza humana, apenas o poder estabelecido de cima para baixo pela força é capaz de inibir o comportamento humano, considerado naturalmente imoral.

Na perspectiva defendida por de Waal, ao contrário, consideramos que a moralidade é fruto de processos auto-organizados de longa duração que acompanham a história evolucionária de nossa espécie e envolvem a cooperação entre os membros dos grupos sociais mais fundamentais (família e clãs com algum grau de parentesco) como um dos principais processos adaptativos. Nesta perspectiva, a auto-organização desempenha um papel social da mais alta relevância até hoje, pois é constituinte de nossa natureza, mas que muitas vezes passa despercebido por conta da estrutura do Estado contemporâneo, especialmente no ocidente, parecer ser inteiramente hétero-organizada com sistemas legais de organização do tipo *top-down*.

Uma característica dos sistemas hétero-organizados que cabe ressaltar diz respeito a sua estabilidade parecer mais frágil, justamente por conta de depender mais de processos *top down* do que *bottom up*, o que pode comprometer a estabilidade do sistema (exemplos dessa fragilidade são processos revolucionários, mas também processos mais sutis como boicotes, greves brancas, resistência passiva, dentre outros, cuja força decorre de sua natureza *bottom up*).

As concepções éticas que discutimos no início deste trabalho, quando explanamos as abordagens intelectualistas da expansão dos círculos morais, analisadas na perspectiva da teoria da auto-organização, consideram que a moralidade decorre de processos hétero-organizados, do tipo *top down*, resultantes da força que um sujeito ou um número limitado de sujeitos mantém sobre os demais membros da organização.

Ao contrário, na perspectiva da auto-organização defendida por Debrun (1996), ou não há sujeito, ou o sujeito está presente no máximo como uma multiplicidade de “sujeitinhos” em competição ou colaboração mútua. Pode haver sujeitos **na** auto-organização, mas não **o** sujeito **da** auto-organização. O “sujeito ocidental”, supostamente dono de si e controlador da natureza, defendido pelas perspectivas intelectualistas/racionalistas da moral, na perspectiva da auto-organização é substituído por uma concepção minimalista de sujeito, cuja ação é eficaz na medida em que ela encontra condições favoráveis para sua efetivação e faz parte de toda uma rede de ações praticadas por outros sujeitos. Aponta Debrun:

Nunca encontramos, obrando na auto-organização, o sujeito da “metafísica ocidental”, dono de si mesmo como do universo. Ou seja, autogerado, autotransparente, formulador da lei moral (ou da negação da lei moral), doador de sentido ao mundo. (DEBRUN, 1996, p. 19).

Gilbert Ryle (2002) também problematiza a concepção intelectualista de sujeito e aponta que tal concepção constitui uma herança do cartesianismo. Segundo Ryle, a abordagem proposta pelo dualismo substancial segundo a qual o sujeito seria constituído por duas substâncias distintas, uma pensante e outra extensa, supostamente capazes de interagir causalmente entre si, resulta de um erro lógico, o erro categorial (RYLE, 2002, p.16-18). Tal erro ocorre, segundo Ryle, quando algo é considerado como pertencente a uma categoria lógica, quando na verdade pertence a outra categoria. Descartes teria cometido tal erro ao considerar que o corpo e a mente poderiam ser ambos considerados substâncias no mesmo sentido.

Para Ryle, as teses cartesianas teriam gerado o que ele denomina “fábula intelectualista” segundo a qual:

... a ação inteligente envolve a observação de regras ou a aplicação de critérios. Segue-se que a operação pela qual é caracterizada como inteligente deve ser precedida por um conhecimento intelectual destas regras ou critérios; isto é, que o agente deve primeiro passar pelo processo interno de admitir para si mesmo certas proposições sobre o que deve ser feito (‘máximas’, ‘imperativos’ ou ‘normas de conduta’ como eles chamam às vezes); somente então ele pode executar sua

ação de acordo com esses ditames. Ele deve pregar a si mesmo antes de poder praticar.³⁴ (RYLE, 2009, p. 18)

Assim, Ryle considera que a concepção intelectualista de sujeito, segundo a qual a mente ou alma comandaria causalmente as ações do corpo, é logicamente insustentável. Desse modo, as teorias morais intelectualistas, mesmo a revelia, estariam comprometidas por esse erro lógico nos alicerces que as sustentam.

Não é estranho, como vimos anteriormente, que defensores de abordagens intelectualistas da expansão dos círculos morais enfrentam dificuldades para justificar algumas de suas teses. Especialmente as teses de Luc Ferry, segundo as quais os seres humanos estão desarraigados da natureza como resultado da cultura que produziram, parecem especialmente comprometidas com a teoria do verniz, a qual parece ser frágil à luz dos estudos contemporâneos da etologia sobre a cooperação em animais não-humanos como os realizados por Frans de Waal.

Frans de Waal (2007) endossa teses que Alasdair MacIntyre defende em seu livro *Dependent rational animals: Why Human Beings Need the Virtues*, ressaltando que os seres humanos frequentemente se esquecem “... do quanto nossos interesses básicos são os mesmos de um animal. Celebramos a racionalidade, mas em momentos decisivos a racionalidade sai pela janela.” (DE WAAL, 2007, p. 233). De Waal entende que devido à história evolutiva humana, “o corpo é importante, e é por isso que qualquer coisa com ele relacionada desperta emoções.” (DE WAAL, 2007, p. 234). Por que retiramos as emoções de importância em nossos juízos morais se “... sem emoções permaneceríamos indiferentes aos outros, que por sua vez seriam indiferentes a nós. Seríamos como navios que passam ao largo uns dos outros”? (DE WAAL, 2007, p. 233). A importância do corpo para se pensar eticamente é que “somos corpos nascidos de outros corpos, corpos que alimentam outros corpos, corpos que fazem sexo com outros corpos, corpos que procuram um ombro para chorar ou se apoiar, corpos que viajam longas distâncias para estar perto de outros corpos, e assim por diante. A vida valeria a pena sem essas conexões e as emoções que elas despertam?” (DE WAAL, 2007, p. 233).

³⁴ No original: “... intelligent performance involves the observance of rules, or the application of criteria. It follows that the operation which is characterised as intelligent must be preceded by an intellectual acknowledgment of these rules or criteria; that is, the agent must first go through the internal process of avowing to himself certain propositions about what is to be done (‘maxims’, ‘imperatives’ or ‘regulative propositions’ as they are sometimes called); only then can he execute his performance in accordance with those dictates. He must preach to himself before he can practice.”

Em outras palavras, compreendemos que o pensamento ético racionalista que considera que a racionalidade e a cultura antecedem e são condições necessárias para o agir eticamente significativo, pressupõe um conceito de sujeito ontologicamente e epistemologicamente separado do sistema em que atua.

Já a perspectiva sistêmica, como a sugerida por Bertalanffy, entende que seres humanos e quaisquer outros organismos são agentes no sistema e não observadores passivos:

Qualquer organismo, inclusive o ser humano, não é um mero espectador que esteja olhando para o espetáculo do mundo e seja por conseguinte livre de adotar óculos, embora distorcedores, que os caprichos de Deus, a evolução biológica, a “alma” da cultura ou a linguagem colocaram em cima de seu nariz metafórico. Pelo contrário, o organismo é um reagente e ator no drama. (BERTALANFFY, 2013, p. 302)

O organismo reage aos estímulos provenientes do ambiente a que pertence conforme seu aparato cognitivo e a somatória de experiências passadas. Considerar a relevância ética da corporeidade dos organismos em geral decorre da abordagem sistêmica na medida em que ela permite a reintrodução do ser humano no sistema a que efetivamente pertence, qual seja, o nicho ecológica em que desenvolve suas atividades em geral, e do qual havia sido ‘retirado’ por razões, no fundo, ideológicas.

Na mesma direção, George Lakoff e Mark Johnson em seu livro *Philosophy in the flesh* (1999), apontam a necessidade de considerar o ambiente como parte constitutiva de nossa natureza:

O meio ambiente não é um "outro" para nós. Não é uma coleção de coisas com as quais nos deparamos. Pelo contrário, é parte de nosso ser. É o *locus* de nossa existência e identidade. Não podemos existir fora dele. É através de uma projeção empática que passamos a conhecer nosso ambiente, entender como somos parte dele e como ele faz parte de nós. Este é o mecanismo corporal pelo qual podemos participar na natureza, não apenas como caminhantes, montanhistas ou nadadores, mas como parte da própria natureza, parte de um todo maior e mais abrangente. (LAKOFF & JOHNSON, 1999, p. 566, tradução nossa) ³⁵

³⁵ No original: “The environment is not an “other” to us. It is not a collection of things that we encounter. Rather, it is part of our being. It is the locus of our existence and identity. We cannot and do not exist apart from it. It is through empathic projection that we come to know our environment, understand how we are part of it and how it is part of us. This is the bodily mechanism by which we can participate in nature, not just as hikers or climbers or swimmers, but as part of nature itself, part of a larger, all-encompassing whole.”

Se o ser humano mantém com o ambiente e com seu contexto uma relação próxima, como qualquer outro organismo, devemos considerar que sua natureza, seus padrões de conduta e hábitos em geral foram progressivamente moldados co-evolucionariamente com o ambiente, assim como ocorreu com os demais seres vivos. Assim, como aponta de Waal, as características da vida moral humana foram também progressivamente moldadas segundo condições ambientais. Isso não significa desconsiderar o papel que o raciocínio desempenha na vida humana (e na vida de outros seres), mas apenas abandonar um reducionismo racionalista nas concepções da moralidade que desconsidera ou menospreza o papel desempenhado por fatores corporais (em sua integridade sistêmica) e ambientais na vida moral humana.

Um exemplo de tal menosprezo é apresentado por Cameron et al. (2015), ao recuperar estudos, como os de Paul Bloom, que consideravam a empatia como desempenhando um papel secundário na vida moral. Para Bloom, a empatia é uma emoção prosaica que “... terá que ceder lugar para a razão se a humanidade quiser sobreviver” (BLOOM *apud* CAMERON et al, 2015, p. 1, tradução nossa).³⁶

A relevância da corporeidade e das interações ambientais na vida moral é ilustrada por Cristine Korsgaard ao responder a pergunta se estudar ética tornava seus colegas de profissão pessoas melhores, ela respondeu, segundo Fearn: “bem [...] a maioria de nós é vegetariana” (FEARN, 2007). Em uma concepção sistêmica de ética, em que o agente moral não esteja dissociado do contexto de que faz parte, teóricos e professores de Ética não mantêm uma relação puramente intelectualista com seu objeto de estudo e precisam constantemente refletir sobre sua própria conduta. Por exemplo, praticar a empatia, se pôr no lugar do outro para pensar e fundamentar suas concepções.

Assim, adotando uma concepção sistêmica e auto-organizada de agente inserido em seu contexto ecológico, consideramos que processo de expansão dos círculos morais é resultante de processos sociais auto-organizadores do tipo *bottom up*. Quando pelo menos parte da sociedade incorpora novos hábitos morais por meio de processos de aprendizagem que envolvem auto-organização secundária, de tais processos resulta a expansão dos círculos morais e, posteriormente, tais hábitos podem se transformar em princípios gerais (regras morais ou leis jurídicas) que atuam socialmente no sentido *top down*.

³⁶ No original: “will have to yield to reason if humanity is to survive.”

Entendemos, por exemplo, que muitos estudos sobre a consciência de animais não-humanos e de sua capacidade de sofrer e sentir dor têm sensibilizado pelo menos parte da sociedade que, por sua vez, passa a agir para evitar o sofrimento desses animais. Entendemos que este processo, muitas vezes iniciado por organizações não governamentais e ativistas, mostra claramente como ocorre a emergência de novos hábitos morais em grupos sociais, primeiramente pequenos, mas que gradativamente se expandem.

Desse modo, a expansão dos círculos morais para abarcar animais não-humanos seria uma propriedade moral emergente no sistema social humano decorrente de processos de aprendizagem auto-organizados secundariamente que consideram, dentre outros aspectos, a capacidade de sofrimento e de dor desses animais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral deste trabalho foi investigar a dinâmica de expansão dos círculos morais no contexto sistêmico, especialmente focalizando os processos de auto-organização secundária e de emergência que consideramos subjacentes a tal expansão. Procuramos alcançar tal objetivo a partir da caracterização da expansão dos círculos morais proposta por William Lecky, a qual posteriormente serviu de base para a reflexão de vários pensadores contemporâneos, dentre os quais destacamos Peter Singer e Frans de Waal. O objetivo específico deste trabalho foi discutir duas perspectivas contemporâneas distintas sobre os processos que permitem a expansão da moralidade: (1) intelectualista/racionalista, representada majoritariamente por teses de Luc Ferry, as quais consideram que o ser humano se distanciou de suas raízes naturais por meio de suas capacidades intelectuais e racionais, ou em sua versão mais fraca, que os processos racionais são de fundamental relevância para a vivência moral efetiva, embora alguns defensores desta abordagem não restrinjam aos seres humanos a capacidade de instanciar processos racionais e (2) sistêmica, perspectiva adotada neste trabalho que considera que a expansão dos círculos morais é uma propriedade emergente em sistemas sociais que decorre de processos de auto-organização secundária.

Tendo em vista tais objetivos, no **primeiro capítulo**, iniciamos a apresentação das teorias intelectualistas/racionalistas sobre a expansão, ou retração, dos círculos morais aos animais não-humanos. Apresentamos primeiro a ideia de desarraigamento do ser humano da natureza segundo Luc Ferry. Ferry argumenta que o acúmulo de conhecimento pela cultura permite aos seres humanos desarraigar-se da natureza e criar uma moralidade prescritiva que organiza moralmente a sociedade humana. Por carecerem de instrumentos culturais semelhantes, segundo Ferry, animais não-humanos permanecem enraizados na natureza e, por tanto, seu estatuto moral é essencialmente distinto, e menos valioso, que o estatuto moral humano. Na sequência, apresentamos e discutimos a perspectiva de Michael Pollan que argumenta a favor de uma simbiose co-evolucionariamente construída entre seres humanos, plantas e animais não-humanos, que, segundo ele, traz benefícios a todos.

Outros autores discordam destas posições, mas mantêm uma perspectiva racionalista da moral e procuram mostrar que animais não-humanos devem ser moralmente considerados até porque são instanciadores de muitos processos cognitivos que se assemelham a capacidades racionais dos seres humanos, consideradas moralmente significativas. Dentre tais autores se destacam Tom Regan, Peter Singer e Steven Wise.

Tom Regan entende que o conceito clássico de pessoa, racional e autônoma, é insuficiente para corresponder à realidade moral contemporânea. Nesse sentido, Regan cria o neologismo “sujeito-de-uma-vida” para caracterizar os seres que são moralmente considerados, incluindo os animais não-humanos, mesmo carecendo de autonomia plena. Peter Singer, por sua vez, baseado na noção de que animais não-humanos possuem capacidades sencientes muito sofisticadas, adota uma perspectiva utilitarista de preferência a partir da qual reconhece que animais não-humanos merecem o reconhecimento moral. Steven Wise, por fim, não concorda com a linguagem da filosofia moral, entendendo que ela não influencia o poder judiciário, e adota o conceito de autonomia prática, defendendo que muitos animais não-humanos possuem algum grau de autonomia prática que os habilita a serem detentores de direitos fundamentais.

No **segundo capítulo**, por sua vez, analisamos a caracterização de círculo moral e de sua expansão. Apresentamos primeiro a concepção de Peter Singer segundo a qual é a racionalidade que permite expandir a moralidade. Singer entende que pela própria capacidade da razão de fazer inferências e generalizações é possível um processo que tende a considerar, de maneira mais imparcial, os interesses de outros seres e de outras sociedades como igualmente válidos. Nesse sentido, a sua teoria utilitária das preferências possui uma lógica própria de expansão dos círculos morais.

Para Steven Pinker, por sua vez, a expansão da moralidade faz parte de um processo que resultou da crescente inteligência humana. Para Pinker, essa construção racional problematizou e levou a um progressivo abandono de argumentos absurdos que, por exemplo, justificavam atrocidades. Pinker ressalta também a influência de fatores indiretos, como o surgimento do Estado, ao qual se delega a resolução de conflitos.

Opondo-se a essas concepções pessimistas da natureza humana, Frans de Waal entende, por sua vez, que a expansão da moralidade está relacionada aos laços de lealdade e empatia entre os indivíduos e sua capacidade de gerir recursos ambientais. Para ele, o papel moral da racionalidade é muito superestimado, sendo antes os

sentimentos morais viscerais que guiam a conduta dos seres humanos e de muitos outros animais não-humanos. No mesmo sentido, Richard Rorty também desconfia de uma abordagem racionalista da moralidade. Como procuramos mostrar, Rorty argumenta que promover a sensibilização por meio de uma educação dos sentimentos é muito mais eficaz moralmente do que apresentar argumentos logicamente bem estruturados.

Na sequência, no **terceiro capítulo** analisamos conceitos centrais da abordagem sistêmica, especialmente os conceitos de sistema, complexidade, auto-organização e emergência com o objetivo de utilizá-los como instrumentos metodológicos para a compreensão dos processos de expansão dos círculos morais. Procuramos mostrar que a inclusão de animais não-humanos no âmbito das considerações morais de vários setores do sistema social emergiu de processos auto-organizados secundariamente. Por fim, retomamos algumas teses defendidas por Frans de Waal sobre o quanto aspectos corpóreos e contextuais são relevantes para a geração de uma vida moralmente significativa nos processos co-evolucionários dos animais humanos e não-humanos com o ambiente. Assim, consideramos que o processo de expansão dos círculos morais é resultante de processos sociais auto-organizadores do tipo *bottom up*, alguns dos quais passam, posteriormente, a fazer parte do sistema jurídico (nacional e/ou internacional), estabelecendo coersões legais do tipo *top down*.

Para concluir, consideramos relevante ressaltar, na perspectiva sistêmica, (a) a importância de uma concepção moral não antropocêntrica e (b) duas camadas do sistema social humano envolvendo a moralidade.

No que se refere a (a), a problematização da concepção racionalista da moral focada exclusivamente nas capacidades humanas permite a postulação de uma moralidade antropomórfica, mas não antropocêntrica, pois podem ser investigados aspectos da conduta de animais não-humanos muito semelhantes aos da conduta humana e possivelmente emergentes de processos auto-organizadores também semelhantes, envolvendo relações de interdependência e interatividade entre agentes, humanos ou não.

Quanto a (b), consideramos que é preciso levar em conta pelo menos duas das camadas do sistema social que dizem respeito às propriedades morais de tal sistema: a primária, referente a padrões de ação que garantem a estabilidade dinâmica do sistema social (por exemplo, não ser permitido que se mate pessoas indiscriminadamente); e a

secundária, que manifesta especificidades culturais relacionadas à moralidade de diferentes grupos sociais (obediência às regras de etiqueta).

Neste trabalho, como apontamos, a partir de uma concepção sistêmica e auto-organizada de moralidade, consideramos que a expansão dos círculos morais emerge de processos sociais auto-organizadores do tipo *bottom up*. Assim, entendemos que há em comum nas duas camadas mencionadas um dinamismo intrínseco da moralidade resultante dos processos auto-organizadores do sistema. Isso significa que a mudança do que o sistema social considera, ou não, moralmente relevante decorre da dinâmica do próprio sistema ao longo de sua história e nas suas relações com outros sistemas.

Nesse sentido, concluímos este trabalho ressaltando a importância de que os agentes são parte de um todo e a moralidade não se encontra em meras proposições racionais que se limitam a interesses individualistas isolados das relações de interdependência do sistema. Considerando tais relações de interdependência, esperamos que os seres humanos possam olhar com mais humildade a vida moral de animais não-humanos que arrogantemente foi, e continua sendo em muitos casos, ignorada. Talvez assim, com a ampliação efetiva dos círculos morais, possamos evitar sofrimento e dor de parceiros não-humanos de longa data.

BIBLIOGRAFIA

ATLAN, Henri. *Com razão ou sem ela: intercrítica da ciência e do mito*. Lisboa: Instituto Piaget. 1994.

BEKOFF, Marc. *A vida emocional dos animais: alegria, tristeza e empatia nos animais*. São Paulo: Cultrix, 2010.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria dos Sistemas: fundamentos desenvolvimento e aplicação*. 7.ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2013.

BOBBIO, Norberto. *A era dos Direitos*. 11º.ed. Rio de Janeiro: campus. 1992.

BRESCIANI, Ettore. *Proposições sobre sistêmica*. Trabalho apresentado nos Seminários sobre Auto-Organização, do CLE – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, e no NICS – Núcleo Interdisciplinar de Comunicação Sonora da UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, 2008-2009.

BROENS, Mariana C. (Org.) ; MILIDONI, Carmen. B. (Org.) *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

CAMERON, Daryl, INZLICHT, Michael., CUNNINGHAM, William A. *Empathy is a Choice*. Disponível em <
http://www.nytimes.com/2015/07/12/opinion/sunday/empathy-is-actually-a-choice.html?_r=0> Acesso em 20/07/2015.

CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *The Great Apes Project*. New York: Martin's Griffin, 1996.

COHEN, Carl; REGAN, Tom. *The Animal Rights Debate*. Maryland: Rowman and Littlefield, 2001.

D'OTTAVIANO, Ítala Maria Loffredo; BRESCIANI, Ettore. *Auto-organização e criação*. MultiCiência, Campinas, n. 3, p.1-23, out. 2004.

DAMASIO, Antonio. *E o cérebro criou o homem*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. New York: Pantheon books, 2010.

_____. *O Erro de descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: companhia das letras, 2004.

_____. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Investigating the biology of consciousness*. Philos. Trans. R. Soc. Lond. B. Biol. Sci. 1998 November 29; 353(1377): 1879–1882. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1692416/pdf/9854259.pdf>>

DE WAAL, Frans B. M. *Eu, Primata: Por que somos como somos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Primates and philosophers : how morality evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

_____. *Good Natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1996.

DEBRUN, Michel. A Idéia de Auto-Organização. In: DEBRUN, Michel.; GONZALEZ, Maria. E. Q. ; PESSOA JR., Osvaldo. (Org.). *Auto-Organização: estudos interdisciplinares em filosofia, ciências naturais e humanas, e artes*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1996.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

FEARN, Nicholas. *Filosofia: novas respostas para antigas questões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

HASELAGER, Williem.F.G, GONZALEZ, Maria.E.Q. A identidade pessoal e a teoria da cognição situada e incorporada. In: BROENS, Mariana C. (Org.) ; MILIDONI, Carmen. B. (Org.) *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

KAUFFMANN, Stuart A. *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. New York: Oxford University Press, 1993

LAKOFF, George, Johnson, Mark. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books. 1999.

LECKY, William E. H. *History of European morals - From Augustus to Charlemagne*. v. 1, 3a ed., New York and London: D. Appleton and Company, 1869.

LECLERC, André. A concepção externalista de pessoa. In: BROENS, Mariana Claudia (Org.) ; MILIDONI, C. B. (Org.) *Sujeito e Identidade Pessoal: Estudos de Filosofia da Mente*. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

LOURENÇO, Daniel B. *Direito dos animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. 3ªed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

NACONECY, Carlos. Bem-estar animal ou libertação animal? uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione. *Revista Brasileira de Direito Animal*. – Vol.4, N.5 (jan./dez. 2009). ISSN: 1809-9092. – Salvador, BA: Evolução, 2008.p.235-267. Disponível em: <http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/brazilvol5.pdf>

PATTERSON, Francine et al. *The case for personhood of Gorillas*. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter. *The Great Apes Project*. New York: Martin's Griffin, 1996.

PESSOA JUNIOR, O. *Auto-Organização e Complexidade: Uma Introdução Histórica e Crítica*. 2001. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/AO&C-tex.pdf>> Acesso em: 05 nov. 2015

LOW, Philip. *The Cambridge Declaration on Consciousness*, 2012. Disponível em <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em 23/03/2016.

PINKER, Steven. *Os bons anjos da nossa natureza : Por que a violência diminuiu*. 1a ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2013.

_____. *Decline of violence: taming the devil within us*. Nature 478(7369): 309-311, 2011.

_____. *Tabula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: companhia das letras, 2004.

POLLAN, Michael : *A plant's-eye view*, Filmed March 2007 at TED2007

POLLAN, Michael. *O dilema do onívoro: uma história natural de quatro refeições*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007.

POOLE, Hilary et al. *Direitos Humanos: referencias essenciais*. São Paulo: editora da universidade de São Paulo. 2007.

POSNER, Richard IN: SINGER, Peter. POSNER, Richard A. *Animal Rights: debate between Peter Singer & Richard Posner*. 2001. Disponível em <<http://www.utilitarian.net/singer/interviews-debates/200106--.htm>> Acesso em 05 nov. 2015

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: Encarando os desafios dos direitos animais*. Porto Alegre, RS: Lugano. 2006.

_____. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001a.

_____. debate In: COHEN, Carl; REGAN, Tom. *The Animal Rights Debate*. Maryland: Rowman and Littlefield. 2001b.

_____. *Poniendo a las personas en su sitio*. Teorema - Revista internacional de filosofia, vol. XVIII (3), 1999. p. 17-37. Disponível em: <<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1247/>>

_____. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

ROBLES, Gregorio. *Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual*. Barueri, Sp: Manole, 2005.

RODRIGUES, Danielle T. *O Direito e os animais – Uma abordagem ética, filosófica e normativa*. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

RORTY, Richard. *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*: 60th Anniversary Edition. Loundon: Routledge, 2009.

_____. *The concept of mind*. Chicago : University of Chicago Press, 2002.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press, 2011a.

_____. *Practical ethics*. 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2011b

_____. *Morality, Reason, and the Rights of Animals*. IN: DE WAAL, Frans. B. M. de. *Primates and philosophers : how morality evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

_____. Peter. *Libertação animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004

_____. IN: SINGER, Peter. POSNER, Richard A. *Animal Rights: debate between Peter Singer & Richard Posner*. 2001. Disponível em <<http://www.utilitarian.net/singer/interviews-debates/200106--.htm>> Acesso em 05 nov. 2015

_____. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. All animals are equal In: Regan, T; Singer, P. *Animal Rights and Human Obligations*. Ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1976.

SINGER, Peter; MASON, Jim. *A ética da alimentação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007

STJ, Resp 1.115.916-MG, Relator Ministro HUMBERTO MARTINS
<http://stj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/6040734/recurso-especial-resp-1115916-mg-2009-0005385-2/relatorio-e-voto-12170437>

WEAVER, Warren. "Science and Complexity", *American Scientist*, 36: 536 (1948).
Disponível em
<<http://people.physics.anu.edu.au/~tas110/Teaching/Lectures/L1/Material/WEAVER1947.pdf>>

WISE, Steven. *O reconhecimento aos chimpanzés do direito de utilizar os writs do habeas corpus e do de homine replegiando*. Revista Brasileira de Direito Animal. – Vol.6, N.9 (jul./dez. 2011). ISSN: 1809-9092. – Salvador, BA: Evolução, 2011.p.32-33.
Disponível em
<http://www.abolicionismoanimal.org.br/revistas/revista%20direito%20animal%209_virtual.pdf>

_____. *Drawing the Line: science and the case for animal rights*. Cambridge: Perseus Books, 2002.

_____. *Rattling the cage: towards legal rights for animals*. UK: Profile Books. 1999.