

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GÉSSYCA DEIZE SANTOS MEDEIROS

**O UTILITARISMO PREFERENCIAL DE PETER SINGER: UMA ABORDAGEM
ÉTICA PARA A DEFESA ANIMAL**

JOÃO PESSOA

2017

GÉSSYCA DEIZE SANTOS MEDEIROS

**O UTILITARISMO PREFERENCIAL DE PETER SINGER: UMA ABORDAGEM
ÉTICA PARA A DEFESA ANIMAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do Título de Mestra em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno.

JOÃO PESSOA

2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M488u Medeiros, Géssyca Deize Santos.

O utilitarismo preferencial de Peter Singer: uma abordagem ética para a defesa animal / Géssyca Deize Santos Medeiros. - João Pessoa, 2017.

162 f.

Orientação: Marconi José Pimentel Pequeno.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CT.

1. Filosofia. 2. Utilitarismo clássico. 3. Ética Prática. 4. Defesa dos Animais. 5. Princípio de igualdade. 6. Senciência. I. Pequeno, Marconi José Pimentel. II. Título.

UFPB/BC

GÉSSYCA DEIZE SANTOS MEDEIROS

**O UTILITARISMO PREFERENCIAL DE PETER SINGER: UMA ABORDAGEM
ÉTICA PARA A DEFESA ANIMAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do Título de Mestra em Filosofia.

João Pessoa, 13 de Dezembro de 2017

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (UFPB)
Orientador



Prof. Dr. Marcos Antônio Pimentel Pequeno (UFPB)
Membro Interno



Prof. Dr. Luciano da Silva (UFCG)
Membro Externo

Para Gorete e Roberto, sem os quais isso não seria possível.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Paraíba, especialmente ao corpo docente e servidores da Pós-Graduação em Filosofia desta instituição.

À Maria Gorete, minha mãe, pelo apoio em todas as minhas decisões acadêmicas, bem como pelo exemplo de determinação e de mulher que é.

À José Roberto, meu tio/pai, por tudo que representa e pelo apoio em todos os momentos da minha vida, pelo cuidado, incentivo, confiança e amor. Por ser o exemplo de pessoa que almejo ser um dia.

Aos meus familiares, pelo apoio e incentivo durante esse percurso, especialmente aos tios Rosângela, Márcio, Messias e Ricássia; ao meu irmão Gerson; à minha avó Maria Alves; ao meu avô José Geraldo (*in memoriam*); bem como a todos os familiares que contribuíram positivamente para que esse objetivo fosse alcançado.

Ao Professor Fábio Coelho, pelo incentivo e por ser o exemplo de profissional e de pessoa que é.

Aos colegas de curso, Bruno Cadete, Michelle Fernandes, Dariorhana Alencar, Mariana Araújo, Cledson Carlos, Diana Inácio, Giordano Bruno, Edno Osório, Carlos Magno, Ray Renam, Lucas Barbosa, Angélica Barbosa, Tarciano Silva, Damiana Alves, Amanda Pacífico e Juliana Carvalho por todos os momentos e conhecimentos compartilhados.

Ao Professor Luciano da Silva, pelos livros emprestados, pelas palavras de apoio e por todos os conselhos antes mesmo de iniciar este mestrado, bem como por aceitar participar da minha banca com tanta boa vontade e prontidão. Agradeço a generosidade.

Ao Professor Marcos Pequeno, por aceitar participar da minha banca e pelas valiosas contribuições a esta pesquisa.

À Abrahão Andrade, pelos momentos compartilhados e por aceitar participar do meu exame de qualificação.

Ao meu orientador, Marconi Pequeno, pelas orientações e incentivo no início deste mestrado.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa durante parte do mestrado.

Os animais são incapazes de exigir a própria libertação, ou de protestar contra as condições que lhes são impostas, com votos, manifestações ou boicotes. Os humanos têm o poder de continuar a oprimir outras espécies para sempre, ou até tornar este planeta inadequado aos seres vivos. Nossa tirania continuará a provar que a moralidade de nada vale quando se choca com o interesse pessoal, como sempre afirmaram os mais cínicos poetas e filósofos? Ou nos ergueremos ante o desafio e provaremos nossa capacidade de altruísmo, pondo fim à cruel exploração das espécies sob nosso poder não porque sejamos forçados a isso por rebeldes ou terroristas, mas porque reconhecemos que nossa opinião é moralmente indefensável? (SINGER, 2010, p. 360-361).

RESUMO

Nas últimas décadas, acentua-se a complexa questão da defesa e dos direitos dos animais não humanos. Nosso interesse e os estudos acerca da referida problemática, constataam que os mesmos merecem uma consideração ética, o que nos estimulou a pesquisar as suas fundamentações filosóficas. Neste sentido, a presente pesquisa aborda a proposta de uma ética em defesa dos animais não humanos a partir da perspectiva utilitarista preferencial de Peter Singer. Inicialmente examinamos algumas das concepções que tratam da nossa relação com os demais seres vivos, em especial, nos termos desta pesquisa, com os animais não humanos. Em primeira instância, tratamos dos conceitos de *animalidade* e *pessoalidade* enquanto condições naturais de ambas as espécies, distintamente do que apregoa as éticas tradicionais. Por conseguinte, analisamos as correntes de pensamentos pelas quais refletimos sobre a relação dos humanos com os não humanos em nossas sociedades pós-modernas, a saber: o *antropocentrismo* e o *especismo*, através das quais pudemos entender a implausibilidade da exclusão dos demais animais de nossa comunidade moral, já que ambas são moralmente injustificáveis e, com isso, chegamos ao senciocentrismo, teoria pela qual compreendemos a necessidade da inclusão dos demais seres sensíveis ao âmbito das nossas discussões e dilemas morais. Posteriormente, abordamos a concepção de ética prática ou aplicada baseada em um ponto de vista universalizável, cuja pretensão é a solução de questões e dilemas morais sob um viés prático da vida cotidiana. Para tanto, analisamos a definição do utilitarismo clássico a partir das ideias de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, bem como do utilitarismo de preferências do filósofo australiano Peter Singer, isso com o intuito de demonstrar seu impacto e aplicação na luta pela libertação animal. A perspectiva singeriana propõe como condição preliminar a discussão sobre o problema da igualdade o que permite evidenciar o princípio moral básico de sua concepção ética: *o princípio da igual consideração de interesses*. Como demonstramos, esse princípio sustenta que se existem interesses semelhantes no plano das ações, eles devem ser respeitados independentemente da cor da pele, do sexo, da capacidade de raciocínio ou de qualquer característica factual. Sumariamente, a ideia moral de considerar os interesses tem como parâmetro o limite de sensibilidade ou, em termos específicos, e em concordância com os utilitaristas clássicos, a capacidade de sofrer e de sentir prazer. Assim, para Singer, desde que a senciência seja satisfeita, o princípio de igualdade deve ser aplicado também aos interesses dos animais não humanos. Isso permite afirmar que os seres humanos possuem a obrigação moral de considerar imparcialmente os interesses dos demais animais em detrimento de seus interesses menores, uma vez que sua exploração indiscriminada é injustificável no âmbito da moralidade. Tendo em vista essas considerações, por último avaliamos algumas críticas à concepção de Singer, bem como as possíveis respostas a tais controvérsias e mal-entendidos.

Palavras-Chave: Utilitarismo. Ética Prática. Defesa dos Animais. Igualdade. Senciência.

ABSTRACT

In recent decades, the complex issue of defense and non-human animal rights has been emphasized. Our interest and the studies about the mentioned problematic, verify that they deserve an ethical consideration, which stimulated us to investigate its philosophical foundations. In this sense, the present research approaches the proposal of an ethics in defense of nonhuman animals from the preferential utilitarian perspective of Peter Singer. In this sense, we examined some of the conceptions that deal with human relations with other living beings, in particular, as proposed in this research, with nonhuman animals. Initially, we treated of concepts of animality and personhood as natural conditions of both species, distinctly from what traditional ethics proclaim. Subsequently, we analyzed the currents of thought by which we reflect on the relations between human beings and nonhumans in our postmodern societies, namely: anthropocentrism and speciesism, and from them, it is understood the implausibility of the exclusion of nonhuman animals of our moral community, since both are morally unjustifiable, and with this, one arrives at the sentiocentrism, a theory by which one understands the necessity of the inclusion of the other beings sensitive to the scope of our discussions and moral dilemmas. Posteriorly, we approached the conception of practical or applied ethics based on a universalizable point of view, whose pretension is the solution of moral questions and dilemmas under a practical bias of daily life. Therefore, we analyzed the definition of classic utilitarianism from the ideas of Jeremy Bentham and John Stuart Mill, as well as the utilitarianism of the preferences of Australian philosopher Peter Singer, all this with the aim of proving its impact and application in the animal liberation front. The singer's perspective proposes as a preliminary condition a discussion on the problem of equality that allows to highlight the basic moral principle of its ethical conception: the principle of equal consideration of interests. As shown, this principle holds that if there are similar interests in the plan of actions, they must be respected regardless of skin color, sexes, reasoning ability or any factual form. In a generic way, the moral idea of considering interests has as a parameter limit of sensitivity or, in specific terms, and in agreement with the classical utilitarians, the capacity to suffer or to feel pleasure. Thus, for Singer, since the sentience is satisfied, the principle of equality must also be applied to the interests of nonhuman animals. This allows us to state that human beings have duty to consider the interests of other animals impartially to the detriment of their interests as minor, since their indiscriminate exploration is unjustifiable in the scope of morality. With these considerations, in the end, we avaluated some criticisms of Singer's conception, as well as the possible answers to such controversies and misunderstandings.

Keywords: Utilitarianism. Practical ethics. Defense of Animals. Equality. Sentience.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
1. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DOS ANIMAIS	16
1.2 A animalidade como condição natural	16
1.2 Podemos atribuir uma personalidade aos animais?	30
1.3 Antropocentrismo, Especismo e Senciocentrismo	36
2. ÉTICA PRÁTICA, UTILITARISMO CLÁSSICO E PREFERENCIAL: PERSPECTIVAS DE PETER SINGER, JEREMY BENTHAM E JOHN STUART MILL	46
2.1 A concepção singeriana de ética prática.....	46
2.2 O utilitarismo clássico: Jeremy Bentham e John Stuart Mill	58
2.3 O utilitarismo preferencial: a concepção de Peter Singer.....	75
3. O PRINCÍPIO DA IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES.....	80
3.1 O problema da igualdade e suas implicações morais	80
3.2 O preceito moral básico da ética singeriana	87
3.3 A sensibilidade como critério de demarcação moral: sentiência e interesses.....	93
3.4 A dor e o sofrimento enquanto elementos norteadores do interesse animal	99
4. A FILOSOFIA DE SINGER: CRÍTICAS, CONTROVÉRSIAS E MAL- ENTENDIDOS.....	110
4.1 A sentiência dos animais enquanto delimitação moral: as críticas de Peter Harrison	110
4.2 Os interesses enquanto parâmetro para a igualdade animal: as críticas de Raymond G. Frey	121
4.3 A coerência moral: o posicionamento de J. A. Gray	125
4.4 A perspectiva singeriana enquanto análise e refutação dos argumentos de Peter Harrison, Raymond G. Frey e Jeffrey A. Gray.....	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS	157

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desde a década de 70, com o surgimento de novos campos de investigações, o debate e as preocupações em torno dos direitos, do bem-estar e da libertação animal tem obtido crescimento e repercussão até os nossos dias atuais, o que indica uma espécie de exaltação da dignidade dos animais ou, mais especificamente, uma edificação de seu *status* moral. Em relação a essa orientação, podemos mencionar a elaboração específica de documentos internacionais, tais como, por exemplo, a publicação da *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*, proclamada pela UNESCO em 1978, bem como a proposta da *World Society For Protection of Animals* (WSPA) que defende o bem-estar dos animais a partir de cinco liberdades, a saber: livres de medo e estresse, livres de fome e sede, livres de desconforto, livres de dor e doenças e livres para expressar seu comportamento natural. Tendo em vista o impacto dessas discussões no Brasil, podemos destacar a Lei Nº. 11.794, de 2008, conhecida como “Lei Arouca”, que estabelece normas para a utilização de animais em atividades de ensino e pesquisas científicas em todo o país.

Evidentemente, as medidas definidas em normas e resoluções, bem como as determinações legais, não são suficientes para superar as inúmeras controvérsias que o assunto desperta. Para ilustrar os impasses de tais discussões, podemos observá-los nas práticas e atitudes que envolvem a produção e o consumo desenfreado de carne, as quais revelam posições aparentemente distintas. Aqui, mesmo que brevemente, ao menos duas delas merecem atenção: de um lado, submetido a interesses puramente econômicos, encontramos as fazendas industriais, o confinamento inapropriado e os maus tratos; de outro lado, acompanhamos o surgimento de fazendas livres, o cuidado com o manejo e a proposta de abate humanitário. Em relação ao primeiro caso, o pressuposto é de que os animais em geral não possuem nenhum tipo de dignidade moral ou política, o que justificaria, portanto, a exploração dos mesmos porque “são seres inferiores”, ou simplesmente, um meio para atender as necessidades humanas. No segundo caso, é possível dizer que há certa preocupação com o bem-estar dos animais, mas ainda predomina os interesses humanos. Em uma direção contrária, um terceiro ponto de vista também merece atenção: a libertação animal apresenta a proposta inegociável de colocar fim a qualquer forma de exploração dos animais, cuja atitude mais visível consiste em propor o boicote de produtos provenientes do agronegócio e a alteração dos hábitos alimentares.

Outro ponto que merece destaque, apesar de apresentar-se em uma escala menor, vincula-se à utilização indiscriminada dos animais como diversão em circos, rodeios, caça

esportiva, zoológicos, entre outros. Algumas dessas práticas são acusadas de propagar maus tratos, o que acarreta desde indignação e comoção popular, ocasionada pela exploração midiática nos telejornais e na internet, até inquéritos policiais e sanções legais (multas, prisões e penas alternativas).

Apesar disso, é importante destacar que essas preocupações não são necessariamente balizadas por uma orientação ética, o que impõe as seguintes questões: como pensar eticamente a condição dos animais não humanos? Qual seria a relação entre tais discussões com a história da filosofia moral? Ou, ainda, redefinindo os termos, numa época em que se propõe a defesa dos animais, é possível sustentar uma ética para os mesmos, sobretudo ao estabelecer critérios que ultrapassem os sentimentos morais (compaixão, por exemplo), bem como os interesses econômicos e políticos da sociedade?

Essas discussões morais estavam em curso já no século XVIII com o posicionamento utilitarista de Jeremy Bentham. Ainda que muito sumariamente, o autor aborda a questão da defesa animal a partir da capacidade de sofrimento que eles possuem. Ora, uma vez que a orientação moral de Bentham consiste na avaliação das questões e dilemas morais a partir da maximização do bem-estar ou da felicidade, cujo alcance está na satisfação de seus prazeres e, concomitantemente, na diminuição do sofrimento, os animais não humanos, como seres capazes de sofrer, devem ser levados em consideração e, portanto, não serem expostos a situações de sofrimento independentemente da capacidade para o desenvolvimento da linguagem ou da racionalidade, características defendidas para manter o ser humano como centro determinante de julgamento das ações e, portanto, superior aos demais animais, o que justificaria sua utilização indiscriminada para atender a interesses menos relevantes, como a satisfação do nosso paladar com a alimentação de sua carne, por exemplo. Ora, para ele, o que está em jogo é sua capacidade de sofrer. Em *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, de 1789, o autor apresenta uma comparação entre o uso dos animais não humanos e a escravização com bases étnicas para demonstrar que em ambos os casos, sendo suscetíveis de sofrimento, os homens e os outros animais teriam suas características (pele negra e irracionalidade dos animais não humanos) acentuadas indiscriminadamente para atender aos interesses dispensáveis dos seres humanos. O que o autor propõe é uma mudança de paradigma: ao invés de recorrer a determinadas características factuais como a cor da pele, a capacidade de raciocinar ou o discurso, as questões morais deveriam ter como pressuposto a reflexão sobre a capacidade de sofrimento.

Essas reflexões morais serão aprofundadas com a divulgação do livro *Libertação Animal* do filósofo australiano Peter Singer, publicado originalmente em 1975, o qual, desde

então, tornou-se uma das obras mais relevantes e utilizadas pelos defensores dos animais. Porém, como pretendemos demonstrar, cabe ressaltar que Singer se distingue da maioria dos defensores animalistas, isso porque ele adota um posicionamento ético e não se ocupa de questões vinculadas ao âmbito legal, nem, tampouco, em uma visão calcada em sentimentos morais. O pressuposto básico da teoria moral do pensador vincula-se, por meio da influência do utilitarismo clássico, à ideia de que devemos agir com o objetivo de maximizar o bem-estar, com a ressalva de que nem sempre a melhor consequência é o aumento de prazer, mas a atenuação do sofrimento.

Com base nesses pressupostos, este trabalho aborda a proposta de uma ética calcada na possibilidade da defesa dos animais não humanos em nossas sociedades contemporâneas, cujo referencial vincula-se ao posicionamento moral de Peter Singer. Assim, no primeiro capítulo fazemos uma breve discussão ontológica sobre a natureza do ser vivo, bem como sobre o modo como nos relacionamos com os demais animais e com a natureza. Tratamos primeiramente do conceito de animalidade como condição natural dos humanos e demais animais, ainda que essa característica tenha sido negligenciada e negada em nossa espécie no decorrer da história do pensamento ocidental. Por conseguinte, analisamos a pessoalidade como característica inerente não apenas aos membros de nossa espécie biológica, mas também aos animais não humanos. Por último, pensaremos nos limites da relação homem/animal através daquilo que seria o *antropocentrismo* e o *especismo*, isso com o objetivo de demonstrar os motivos pelos quais essas perspectivas não são justificáveis moralmente. A partir dessas vertentes de pensamentos chegamos, então, ao senciocentrismo, isto é, à concepção moral básica através da qual entendemos a necessidade de incluir os demais seres sensíveis na comunidade moral. Aqui o critério moral refere-se ao limite de sensibilidade do ser vivo. Desse modo, faz-se necessária a análise da teoria de Peter Singer, já que ele é um dos principais representantes desse viés de pensamento.

A partir disso, no segundo capítulo fazemos uma introdução ao pensamento singeriano destacando sua concepção de ética prática ou aplicada, a qual é formulada a partir de alguns princípios fundamentais, a saber: imparcialidade, universalizabilidade e justificação. Em seguida, trataremos do utilitarismo clássico com o objetivo de tornar mais compreensível o posicionamento de Singer, cujos pressupostos vinculam-se ao que hoje conhecemos como utilitarismo de preferências. Em suma, pretendemos apresentar as concepções de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, a fim de entendermos as semelhanças e divergências dessas concepções com o viés filosófico do autor contemporâneo, isso porque a ética prática, como indicamos, vincula-se ao utilitarismo. Por último, apresentaremos o utilitarismo de

preferências enquanto variante da concepção clássica para que possamos compreender mais claramente a filosofia moral de Singer e seu posicionamento frente à defesa dos animais não humanos.

No terceiro capítulo, apresentaremos o princípio moral básico proposto pelo autor como linha divisória entre os indivíduos passíveis de serem incluídos no âmbito das discussões e dilemas morais. Inicialmente, analisaremos o problema da igualdade, já que este se coloca como pressuposto do pensamento singeriano, abrindo, com isso, caminho para avaliar o próprio alcance da igualdade e, portanto, de seu princípio ético, a saber: *o princípio da igual consideração de interesses*. Por conseguinte, analisaremos o que seriam os tais interesses e quais seriam os seres dotados de sensiência. Isso não é sem razão, uma vez que a sensibilidade é o critério de demarcação moral proposto pelo autor, bem como a condição prévia para que um ser possua a capacidade de ter interesses, ao menos o interesse pelo alívio da dor. Por fim, tentaremos demonstrar a aplicação e extensão do *princípio da igual consideração de interesses* aos interesses também dos animais não humanos tendo como parâmetro a dor e o sofrimento, o que exclui àquelas características factuais, as quais recorrem às éticas tradicionais para justificar a exclusão dos animais do âmbito da comunidade moral. Para Singer, diferentemente dos adeptos das éticas clássicas, a consideração moral não deve se restringir aos seres humanos, mas precisa ser estendida também aos demais animais. Para o autor, a sensiência é o limite defensável entre os seres merecedores da igualdade de consideração, bem como a condição prévia para que um indivíduo desenvolva outros interesses. Desse modo, se um ser sofre não existem justificativas morais para não levar em consideração seu interesse em evitar o sofrimento. Sendo assim, ao passo que os animais não humanos sofrem é injustificável que atribuamos menor importância aos seus interesses que aos nossos no plano das ações morais. Como podemos entrever, o julgamento moral exige que levemos em consideração os interesses de todos os seres sensíveis de modo imparcial, pois, para Singer, não importam suas características individuais, menos ainda se pertencem à espécie *homo sapiens* ou não, o que conta é sua capacidade de desenvolver interesses, ao menos o interesse preliminar pelo alívio da dor ou do sofrimento.

Finalmente, no último capítulo, demonstraremos as concepções de alguns críticos à filosofia de Singer em defesa dos animais não humanos. Esses filósofos defendem a permanência da atual conjuntura no que diz respeito à extensão da igualdade aos demais animais, ainda que as mesmas mostrem-se prejudiciais ao bem-estar, aos interesses, enfim, à própria dignidade e desenvolvimento integral da vida animal. Aqui apresentaremos as

divergências entre tais concepções com a teoria de Singer. Em suma, pretendemos abordar algumas das principais críticas ao seu princípio de igualdade, bem como à inclusão dos animais não humanos no âmbito da comunidade moral. Nossa pretensão é esclarecer alguns dos mal-entendidos concernentes à teoria ética do filósofo australiano. Aqui, veremos como essas críticas são atribuídas aos fundamentos do preceito moral básico sugerido pelo autor, a saber: a capacidade de sentir dor e prazer (senciência) e a capacidade de possuir interesses. Cada crítica será abordada e terá seus argumentos reconstituídos a fim de apresentar suas incoerências e limitações. Para tanto, apresentaremos as concepções de Peter Harrison e R. G. Frey, isso porque tais pensadores divergem ferrenhamente a respeito da atribuição de igual consideração aos animais a partir de seu limite de sensibilidade. Para Harrison, os animais não humanos são incapazes de sentir dor/sofrimento ou prazer/felicidade. Para ele, os argumentos até então utilizados pelos defensores dos animais para alegar a sentiência animal são inválidos, pois eles são incapazes de sentir, o que justificaria, portanto, a permanência do *status quo*, ainda que isso confira aos não humanos a incapacidade de desenvolver plena e dignamente de suas vidas para atender a interesses supérfluos dos seres humanos. Para ele, uma vez comprovado que os animais não humanos não sentem dor ou prazer, todas as teorias em defesa de uma igualdade moral ou jurídica para eles tornam-se absurdas, pois não existem, nesse contexto, interesses a serem considerados. Por conseguinte, pretendemos examinar a concepção de R. G. Frey, o qual parte do pressuposto de que os animais não humanos, por não possuírem a linguagem complexa desenvolvida, não possuem também a capacidade de ter crenças e desejos, o que acarreta não possuírem nenhum interesse a ser considerado. Por último, veremos a concepção de Jeffrey A. Gray, que defende a existência de uma coerência ao nos deparar com o impasse moral acarretado pela igualdade aos interesses dos humanos com os demais animais. O autor questiona qual interesse possui maior valor quando confrontado entre si, o do ser humano ou aquele pertencente ao não humano. Finalmente, concluiremos este trabalho analisando, a partir da perspectiva singeriana, cada uma das críticas lançadas a sua teoria, isso com intuito de esclarecer os mal-entendidos lançados a sua proposta moral.

1. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DOS ANIMAIS

Nesse capítulo, abordaremos algumas das concepções que tratam da nossa relação com os demais seres vivos, em especial, nos termos desta pesquisa, da nossa relação com os animais não humanos. Inicialmente, trataremos da animalidade enquanto condição natural inerente não apenas aos animais não humanos, mas também aos membros da espécie *homo sapiens*, ainda que essa característica seja comumente negada por algumas correntes antropocêntricas.

Por conseguinte, analisaremos a possibilidade da existência de uma “pessoalidade” também nos animais não humanos, condição esta atribuída quase que exclusivamente aos seres humanos, já que parte de pressupostos como a consciência de si, a autoconsciência e a condição social do ser vivente. Veremos, no entanto, que ainda que tais características sejam negadas aos animais não humanos, parece certa, em nossos dias, a presença de tais atributos também em algumas espécies animais, tais como os primatas, por exemplo.

Por último, abordaremos os conceitos de *antropocentrismo*, *especismo* e *senciocentrismo* com o intuito de demonstrar alguns dos elementos que explicam a exclusão dos animais não humanos do âmbito de nossas considerações morais, conforme defendido pelas duas primeiras vertentes de pensamento e, posteriormente, apresentaremos os pressupostos que permitem ao sentiocentrismo ultrapassar tais visões ao considerar imprescindível que os demais seres sensíveis sejam incluídos no âmbito de nossas discussões e dilemas morais.

1.2 A animalidade como condição natural

O conceito de *animalidade* construído ao longo do pensamento ocidental é baseado na ausência de determinadas características nos animais não humanos, mas que estão presentes nos seres humanos. A título de exemplo, podemos citar: a linguagem, a racionalidade, a consciência de si, o intelecto e/ou a capacidade de interagir socialmente – o “animal político” tal qual afirmara Aristóteles no livro I da *Política*. Porém, ao associar a animalidade à existência de qualidades ausentes na espécie *homo sapiens* ou, mais especificamente, ao pensar a humanidade como uma negação do estado de animalidade, bem como de superação de características animais, o homem entra em conflito com sua própria condição natural.

Com efeito, indagamos ao longo do tempo sobre a essência da natureza humana ou, em resumo, sobre aquilo que em nós é diferente das demais espécies, mas nunca sobre as

características que nos fazem membros de uma mesma espécie entre tantas outras. Essa inversão de questionamento não é sem razão, pois, a partir dela, o homem não se coloca na posição de animal, mas sim na condição de membro de uma espécie superior provida de características que as demais espécies supostamente não possuem. Nesse contexto, os seres humanos já não pertencem a uma pequena parte do reino animal, mas a uma espécie mais elevada, de um nível superior em relação àqueles “meros animais”. Aqui, a humanidade já não significa um conjunto de animais pertencentes à espécie *homo sapiens*, mas uma condição própria do ser, uma qualidade superior inerente àqueles “feitos à imagem e semelhança de Deus”. Em suma, ao definir o que é a humanidade, o homem refere-se à natureza humana como uma realidade distanciada de sua condição animal. Ou, conforme defende Ingold (1988, p. 4): “a palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade”.

Assim, podemos afirmar que a animalidade é considerada como uma condição oposta à humanidade, uma vez que a primeira se refere à vida desenvolvida em estado natural, “bruto”, na qual a racionalidade é substituída pelas paixões, pelo comportamento irracional e não pelas regras e deliberações morais das quais compartilham os seres humanos em sociedade. Resumidamente, utilizamos o termo *animalidade* em oposição àquilo que de “melhor” possui o ser humano: a razão e suas faculdades. E, por isso, tendemos a abordar o estado de natureza “bruta” como algo oposto à cultura desenvolvida pelos membros de nossa espécie; o corpo, da mesma forma, se opõe às faculdades da alma; a razão aparece como o contrário da emoção, entre outras. Esse dualismo entre as características humanas e as animais influencia o modo como pensamos a natureza humana

Todavia, convém pensar o indivíduo como um ser dual que transita entre ambos os mundos. Trata-se de um ser biológico, pois possui uma estrutura física ou biológica – assim como as demais espécies –, mas também é dotado de uma outra parte supostamente inexistente nos demais animais, parte esta responsável por barrar seus aspectos passionais e instintivos, qual seja, a sua condição moral, racional. É a partir dessa dualidade que surge o seguinte questionamento: em qual parte desse dualismo está, de fato, a essência da natureza humana? Essa questão por si só já demonstra a presença arraigada do especismo em nossas sociedades, uma vez que, ao indagar sobre a essência da natureza humana, isso já revela a busca incessante do homem para distanciar-se de sua animalidade enquanto condição natural do seu ser. Com efeito, aqui não se procura os aspectos biológicos do ser enquanto membro

de uma espécie do reino animal, mas a condição de humanidade presente exclusivamente nos seres humanos e, portanto, o motivo pelo qual estes seriam superiores às demais espécies.

Ora, ao questionar-se sobre sua natureza, o homem tende a considerar sua racionalidade, seu desenvolvimento linguístico, sua consciência de si e a colocar-se como ser mais elevado, como uma espécie mais desenvolvida e, por isso, dominante das demais¹. A título de exemplo, podemos citar uma das concepções mais proeminentes do pensamento moderno, a qual é utilizada ainda hoje por inúmeros pensadores: a concepção mecanicista de René Descartes, o qual defende que toda matéria possui funcionalidade a partir de princípios mecanicistas tal qual um relógio. No entanto, isso poderia igualar o animal humano aos não humanos, dado que ambos são constituídos de matéria e, por isso, reagiriam de modo semelhante e com as mesmas funcionalidades. Ora, se toda matéria é governada por princípios mecânicos e se a própria natureza humana também é constituída de matéria, logo o ser humano seria, assim como os animais, por uma questão de coerência, máquinas e também funcionariam como um relógio, cujo comportamento seria proveniente de previsões científicas. Assim, como afirma Singer (2010, p. 291):

Sob a influência da nova e estimulante ciência da mecânica, Descartes sustentou que tudo que consiste de matéria é governado por princípios mecanicistas, a exemplo do funcionamento de um relógio. Um problema óbvio desse ponto de vista era nossa própria natureza. O corpo humano é composto de matéria e é parte do universo físico. Portanto, poderia parecer que os seres humanos também deveriam ser máquinas, cujo comportamento seria determinado pela da ciência.

Entretanto, influenciado pelo pensamento cristão², o autor soluciona esse impasse através da dualidade presente em toda a história do pensamento ocidental, já citada anteriormente, que introduz a ideia de uma alma para distinguir-nos dos animais não humanos, os quais continuaram a ser considerados como autômatos e desprovidos das faculdades do espírito, aquelas já apontadas pelos cristãos como doadas aos seres humanos pela vontade bondosa de um Deus. Para ele, haviam duas coisas presentes no universo: a matéria física, da qual compartilham os homens e os animais, e as faculdades do espírito inerentes exclusivamente aos seres humanos conscientes de si. Ora, defende ele, os seres humanos são providos de consciência e esta, por sua vez, não é originada na matéria, mas nas faculdades da alma e, portanto, impossível de existir nos demais animais, já que, em conformidade com o pensamento propagado pelo cristianismo, animais não possuem uma

¹ Sobre isso, cf. Ingold (1994, p. 14-37).

² Cf. Singer (2010, p. 275-288).

alma imortal e, por isso, são incapazes de qualquer nível de consciência. Ainda sobre isso, Singer (2010, p. 291) afirma:

Não há apenas um, mas dois tipos de coisas no universo: coisas do espírito ou alma e coisas de natureza física ou material, disse Descartes. Seres humanos são conscientes, e a consciência não pode originar-se da matéria. Descartes identificou a consciência com a alma imortal, que sobrevive à decomposição do corpo físico, e afirmou que a alma foi criada especialmente por Deus. De todos os seres materiais, apenas os humanos possuem alma, disse Descartes. [...] Assim, na filosofia de Descartes, a doutrina cristã de que os animais não possuem alma imortal tem a extraordinária consequência de levar à negação de que eles tenham consciência. Segundo Descartes os animais são meras máquinas, autômatos. Não sentem prazer nem dor, nem nada.

Como podemos perceber, para Descartes, embora os animais não humanos sejam constituídos a partir da matéria e ainda que possuam um corpo físico, assim como os seres humanos, eles nos seriam distintos por não possuírem, segundo sua perspectiva, uma alma imortal e, por isso, seriam incapazes de qualquer nível de consciência e, por consequência, de sensibilidade. Aqui, percebemos que, a partir dessa dualidade, o filósofo se utiliza de características supostamente inexistentes nos animais não humanos para fugir, assim como fizeram outros pensadores antigos e contemporâneos, de sua animalidade. O que, então, além do *antropocentrismo* e do *especismo* arraigados, poderia justificar a adoção de um princípio mecanicista que confere aos animais a condição de seres desprovidos de sensibilidade, ainda que sejam constituídos da mesma matéria que os seres humanos?

Ora, podemos observar, nesse contexto, que, ao pensar a animalidade, nós o fazemos por meio da comparação entre aquilo que possuímos de diferente dos demais animais, isso para justificar, de algum modo, o domínio humano sobre as demais espécies do reino animal. Assim como ocorre com Descartes, outros pensadores reafirmam as diferenças entre os humanos e os demais animais com propósitos semelhantes. Karl Marx, por exemplo, defende que a diferença consiste no fato de que apenas os seres humanos são capazes de produzir seus meios materiais de subsistência. Da mesma forma, outros autores contemporâneos, influenciados pelo pensamento mecanicista cartesiano, ainda sustentam esses ideais sob a alegação, por exemplo, de que os animais não humanos carecem de consciência de si e, portanto, é improvável que possuam algum grau de sensibilidade, a exemplo do que pensa Peter Harrison; ou então que os mesmos não merecem respeito em razão da capacidade limitada para o desenvolvimento da linguagem, como defende R. G. Frey, posições teóricas que abordaremos mais detalhadamente no último capítulo deste trabalho.

O que esses pensadores têm em comum refere-se ao fato de reafirmarem as qualidades humanas – enquanto características para além das biológicas – a fim de diferenciar os seres humanos das demais espécies animais, as quais, para eles, possuem apenas o “estado bruto”, mas não compartilham de faculdades superiores, já que não possuem a consciência de si e, por isso, não são aptos à vida social. Para eles, os seres humanos seriam superiores aos demais animais pelo fato de possuírem a razão, bem como a consciência de si, o que lhes permitiu o desenvolvimento da vida em sociedade através da linguagem e, portanto, da comunicação. Atributos esses responsáveis por reprimir ou arrefecer a “animalidade humana”, tornando-os seres detentores de um grau mais elevado de humanidade – possível apenas aos seres conscientes de si, isto é, ao sujeito racional/moral – diferentemente de outras espécies dotadas exclusivamente da animalidade, do “estado bruto da natureza do ser”. Em suma, rejeitam a todo custo a animalidade própria de todos os seres sensíveis, sejam eles humanos ou não humanos. Sobre isso, Ingold (1994, p. 6) afirma:

O aspecto essencial dos seres humanos, portanto, é sua humanidade - aquele componente que, de acordo com a ortodoxia do dogma cristão, se deve a uma doação preferencial do espírito divino, concedida por Deus. Por outro lado, os seres humanos também participam do mundo material – ou da natureza na segunda acepção – na composição dos órgãos de seu corpo e que o criador incluiu, ao lado dos corpos das demais espécies animais, "em um mesmo plano geral", como disse Buffon. Por conseguinte, pode-se revelar os seres humanos como organismos biológicos em sua geração material, despojando-os de sua humanidade essencial e deixando à mostra um resíduo inato, comum aos outros animais.

Como podemos observar, a animalidade é afastada daquilo que é humano não pelas características físicas compartilhadas entre humanos e não humanos, uma vez que ambos são constituídos de matéria e possuem inúmeras semelhanças de funcionalidades corporais, mas pelo nível de raciocínio, pelo desenvolvimento da consciência que confere ao homem uma identidade própria, o reconhecimento de si como sendo alguém, um ser autônomo e, desse modo, muito distante dos outros animais. Sendo assim, podemos afirmar que, a partir do desenvolvimento da consciência, o ser humano desenvolve aptidões sociais e, por isso, eleva seu estatuto ao de ser autônomo dotado de humanidade, deixando de ser apenas um membro da espécie biológica *homo sapiens*, uma entre tantas outras do reino animal. Em resumo, é fugindo do estatuto de animal, negando sua animalidade, que o ser humano se reconhece; é atribuindo uma animalidade apenas às demais espécies biológicas que ele afirma sua humanidade e, assim, coloca-se como superior aos demais, atribuindo-lhes o estatuto de coisas, de propriedades a serem utilizadas para atender às suas necessidades e prazeres.

Com base na concepção de Ingold (1995), a razão pela qual tendemos a pensar a animalidade enquanto característica presente muito mais nos animais não humanos que nos seres humanos conscientes de si vincula-se à incompreensão popular entre aquilo que seria a espécie humana e, distintamente desta, a condição humana do ser. Para ele, quando pensamos nos seres humanos, enquanto espécie, podemos perceber claramente sua condição de mais um animal entre tanto outros. Ademais, é no ser humano, enquanto indivíduo biológico, que podemos observar empiricamente a “animalidade humana”, a qual é igualmente compartilhada entre animais humanos e não humanos. No entanto, para além de pertencer à espécie biológica *homo sapiens* e guardar em si a sua condição de animal, o ser humano existe também enquanto sujeito moral, enquanto ser provido de consciência e, portanto, que age sob a égide de regras que regem o viver em sociedade. Sobre isso, o autor afirma:

A razão disso é a associação popular entre as noções de espécie humana e condição humana, a que nos referimos antes, e que, por seu turno, resulta de uma fusão ideológica do conceito de indivíduo biológico com o de sujeito moral, ou pessoa. Na medida em que os dois conceitos forem devidamente diferenciados, a espécie humana poderá ser definida em termos genealógicos, como qualquer outra espécie, sem necessidade de apelar para qualidades essenciais. A condição humana, por outro lado, pode ser descrita segundo essas qualidades, sem pré julgar a extensão em que seres humanos biológicos ou outros animais de fato dela participam. (INGOLD, 1995, p. 12).

No entanto, ainda que no decorrer da história do pensamento ocidental os seres humanos reconheçam a humanidade como negação de sua animalidade e ainda que escondam sua animalidade sob o manto das conquistas socioculturais, é possível afirmar que essa perspectiva torna-se, através dos tempos, cada vez mais insatisfatória, isso porque, a partir da observação empírica da vida dos demais animais, podemos constatar o desenvolvimento do convívio social também em outras espécies. Com base nisso, é possível afirmar que não são apenas os seres humanos que podem viver socialmente, pois há alguns animais de outras espécies que possuem essa capacidade. A título de exemplo, podemos citar os chimpanzés ou os cetáceos que conseguem não apenas reproduzir comportamentos padronizados perpassados por gerações no interior de seu grupo social, mas também produzir e repassar novos padrões comportamentais, tais como o uso de ferramentas, a comunicação vocal e/ou corporal, novas ou padronizadas interações sociais, entre outros. Isso revela que a cultura social entre os indivíduos de uma mesma espécie não é uma exclusividade dos seres humanos conscientes de

si, mas também é comum a determinadas espécies em estado “bruto de animalidade”³. A esse respeito, Guida (2011, p. 5) afirma:

[...] os limites do humano e do não humano não passam pela linguagem no sentido limitado e restrito das palavras, não passam pela questão da razão e da consciência, pelo poder do diálogo. Tais habilidades em nada garantem ao homem sua humanidade, em nada conferem prestígio e/ou soberania ao animal humano em detrimento do animal não humano, conforme equivocadamente acreditava Descartes. Assim, tudo leva a crer que a questão da linguagem pelo caminho da fala, como uma impossibilidade no animal não humano, revela-se apenas como mais uma forma de o animal humano evidenciar sua dificuldade de lidar com alteridades, com pluralidades, com diferenças, com limites.

Desse modo, podemos afirmar que as características exaltadas pelos seres humanos, as quais excluem os demais animais das discussões e dilemas morais, são insuficientes para definir a condição moral do ser e, embora os seres humanos as elejam justamente por sua suposta inexistência nas outras espécies, fugindo, portanto, de sua animalidade, elas já não são aceitáveis enquanto pressupostos para o reconhecimento da humanidade do homem e de sua dominação sobre os outros animais. Ou, em termos mais específicos, podemos afirmar que as características exaltadas pelos seres humanos para excluir os outros animais da consideração moral têm se tornado cada vez mais insuficientes para justificar tal dominação, isso porque, como já indicamos, a partir da observação empírica das características presentes em outras espécies animais, constatou-se a presença de aspectos sociais tal como acontece em nossa espécie, o que torna injustificável não apenas rejeição humana da sua animalidade, mas também a dominação e a utilização indiscriminada dos membros das demais espécies. Resumidamente, pode-se afirmar que a presença ou ausência de certas características é o parâmetro essencial para o desenvolvimento e a classificação daquilo que seria a animalidade e a humanidade do ser sensível. Ou, como defende Rapchan e Neves (2014, p.312):

[fazer parte da humanidade] significa compor relações nas quais identidades e alteridades revezam-se em uma dinâmica de autorreconhecimento mútuo. Obviamente, trata-se de uma rede desigual, conflituosa e dinâmica de relações em que diferenças sociais, culturais, étnicas e de gênero, entre outras, confrontam ou reforçam valores morais e relações desequilibradas de poder. A animalidade, por sua vez, é tradicionalmente atribuída àqueles que não são reconhecidos no âmbito da humanidade. Repete-se aqui a classificação baseada em um princípio dual e hierárquico. Nesse plano, a animalidade é classificada a partir da ausência dos atributos em que os humanos se reconhecem.

³ Para um maior esclarecimento desse ponto, cf. Rapchan e Neves (2014, p. 311).

Ora, a humanidade não se refere à espécie biológica *homo sapiens*, mas à condição própria do indivíduo enquanto ser vivente. Na perspectiva de Rapchan e Neves (2014), somos detentores da humanidade não apenas por pertencermos a uma mesma espécie biológica, mas também por produzirmos determinadas expressões de humanidade vinculadas à vida em sociedade, tais como: conhecimento técnico, desenvolvimento da linguagem e das ordens simbólicas, concepções estéticas, morais e hierárquicas concernentes ao poder.

Cabe ressaltar, no entanto, que, embora as expressões de humanidade como o desenvolvimento da linguagem, a vida em sociedade ou as construções simbólicas presentes em nossa cultura, por exemplo, tenham possibilitado o reconhecimento daqueles indivíduos detentores da humanidade, sua supervalorização foi responsável também pelo distanciamento conceitual entre a humanidade – supostamente desenvolvida pelos membros de nossa espécie – e a animalidade, enquanto condição natural do ser. Isso permitiu a negação de nosso “estado bruto de animalidade” e a subjugação dos demais animais pelo interesse humano. Em suma, a supervalorização da cultura humana nos permitiu confinar ou asfixiar nossa animalidade dentro dos domínios da cultura, negando nosso estatuto de espécie do reino animal e nos colocando na pretensa condição de seres superiores. Com efeito, para os defensores dessa tese,

[...] São humanos porque somos da mesma espécie, porque somos todos capazes de produzir, em sociedade, linguagem e ordens simbólicas complexas que remetem a formas de existência reconhecidas como expressões de humanidade. Esses “outros” [humanos de outras culturas] fazem parte da humanidade porque possuem e produzem conhecimento técnico, relações de parentesco, intersubjetividade, sistemas de trocas e rituais, concepções estéticas, morais e de poder. Eles se reconhecem como expressões da humanidade, mesmo que seja exclusivamente no âmbito de suas próprias culturas, e são reconhecidos como membros da humanidade a partir de uma perspectiva ocidental e universalista. [...] *A animalidade, por sua vez, é tradicionalmente atribuída àqueles que não são reconhecidos no âmbito da humanidade. Repete-se aqui a classificação baseada em um princípio dual e hierárquico. Nesse plano, a animalidade é classificada a partir da ausência dos atributos em que os humanos se reconhecem.* Ela é uma categoria que indica pertencimento, como, aliás, a de “humanidade”, com a diferença de que pertencer à animalidade tem um caráter passivo, pois é uma condição atribuída. Pertencer à humanidade tem caráter ativo, pois implica em reconhecer como humano a si e a outros. Ou seja, os representantes da humanidade podem atribuir, recusar, aceitar, reivindicar ou manipular seu pertencimento a essa categoria. Eles são sujeitos porque são humanos. Os representantes da animalidade, submetidos à classificação, não reagem nos mesmos termos. (RAPCHAN; NEVES, 2014, p. 311-312, grifos nossos).

Como podemos observar nas palavras de Rapchan e Neves, os seres humanos, através do relativismo cultural, constituíram o que entendemos por humanidade através de uma alteridade e uma pluralidade presentes em nossa condição de seres sociais. No entanto, ainda

que a humanidade se constitua supostamente sob a égide da alteridade e da pluralidade socioculturais, a mesma é também determinada pelas semelhanças que possuímos biologicamente. Ora, como podemos observar no trecho acima, a humanidade é constituída basicamente a partir de duas premissas essenciais: em primeira instância, nas semelhanças biológicas compartilhadas entre os membros da espécie *homo sapiens*, que permitiram o desenvolvimento da racionalidade e da linguagem e, só posteriormente, na diversidade sociocultural, a qual é possibilitada pela faculdade da razão. Essa perspectiva pode ser comprovada até mesmo pelo fato de que a diversidade social pode ser também associada à pluralidade daqueles que compartilham das mesmas características biológicas do ser, daqueles que pertencem a uma mesma espécie.

Desse modo, a humanidade é constituída com base em determinadas características factuais, isto é, pode pertencer à humanidade indivíduos de distintos universos sociais, de diferentes culturas, provenientes de ordens simbólicas múltiplas, com comportamentos também diferenciados, desde que pertençam à espécie *homo sapiens*, desde que partilhem das características comuns à nossa espécie. Isso revela, na realidade, a dificuldade humana de lidar com alteridades, com uma pluralidade evidente, com diferenças reais, com os limites verdadeiramente existentes.

Ora, pensar a humanidade não por intermédio das alteridades reais, mas pela via da semelhança compartilhada, ainda que camuflada sob a definição da diferença – diferenças essas provenientes da racionalidade humana que é, por sua vez, uma característica factual, conforme os próprios defensores dessa perspectiva defendem –, reflete o *antropocentrismo* arraigado da nossa cultura, que, ao pensar as diferenças, refere-se tão somente aos aspectos distintos presente no interior de uma única espécie. Em outros termos, podemos afirmar que a alteridade da qual se diz ser constituída a humanidade refere-se somente àquelas diferenças socioculturais dos indivíduos enquanto membros de uma mesma espécie; as diferenças usadas para se pensar a humanidade vinculam-se somente àquelas pelas quais os seres humanos tornam-se iguais, tais como a produção de ordens simbólicas, a vida em sociedade através da comunicação que, por sua vez, é possibilitada pela linguagem – humana –, em suma, pelas características provenientes do elevado grau da racionalidade humana, excluindo desse universo, portanto, os demais animais. Assim, com efeito,

A "aptidão para a cultura" sejam quais forem os demais sentidos da expressão, é uma capacidade de gerar diferença. Nesse processo criativo, que se realiza no curso ordinário da vida social, e através dele, é que a essência da condição de humanidade se revela como diversidade cultural. Para qualquer indivíduo apanhado no curso desse processo, "tornar-se humano" significa tornar-se diferente dos demais seres

humanos que falam idiomas ou dialetos diferentes, praticam ofícios diferentes, têm crenças diferentes, e assim por diante. Se é nessa diferenciação de si mesmos dos demais seres que os humanos são distinguidos essencialmente dos animais, conclui-se então que a animalidade humana se revela na ausência dessa diferenciação, na uniformidade. (INGOLD, 1995, p. 8).

Em suma, a afirmação da diversidade humana tem como fundamento a exclusão e a negação da animalidade. Ao eleger as diferenças socioculturais como parâmetro para definir a humanidade e esta, por sua vez, como oposição à animalidade, excluímos os demais animais do âmbito das discussões morais de nosso tempo. Recorremos ao dualismo onipresente no pensamento ocidental com a finalidade única de abarcar todos os membros de nossa espécie na condição de seres dotados de humanidade, camuflar a nossa condição animal e excluir os demais seres (animais) da comunidade moral. Todavia, as diferenças socioculturais não parecem ser suficientes para a constituição da humanidade, nem, tampouco, para o exercício do poder do homem sobre os outros animais.

Ora, o humano já está pressuposto no conceito de humanidade enquanto oposição àquilo que entendemos por animalidade. Nessa perspectiva, como bem destaca Agamben (2005, p. 52):

O que está em jogo nela é a produção do humano por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona de modo necessário mediante uma exclusão (que é sempre também uma apreensão) e uma inclusão (que é também e já sempre uma exclusão). Precisamente porque o humano já está pressuposto o tempo todo, a máquina produz na realidade uma condição de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é mais que a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, não é mais que a exclusão de um fora (AGAMBEN, 2005, p. 52).

No entanto, ainda que no decorrer da história do pensamento ocidental tenhamos pensado a questão do humano como um estado de exceção em face da animalidade, pode-se dizer que, de posse das inúmeras descobertas já mencionadas, tal oposição torna-se imprópria. E, desse modo, podemos indagar: poderíamos pensar a animalidade como condição natural dos humanos e dos animais não humanos e, a partir disso, como linha divisória para uma igualdade de consideração?

Aqui se pode propor uma mudança de paradigma: ao invés de pensar a humanidade como condição superior à animalidade, como condição oposta ao nosso estado bruto de natureza, poderíamos pensar a animalidade como característica unificadora entre os membros de distintas espécies, a partir da qual nos igualamos e nos reconhecemos como mais uma

espécie do reino animal e, assim, redefinirmos a humanidade, não mais enquanto condição superior à animalidade, mas como característica singular de nossa espécie biológica.

Ao tentar ultrapassar a barreira da divisão humano/animal, tendemos a traçar linhas de semelhanças entre nós e os não humanos. A título de exemplo, podemos citar a concepção darwiniana, exposta na obra *A expressão das emoções no homem e no animal*, publicada originalmente em 1872, na qual o autor demonstra a similaridade das expressões de emoções pelos humanos e não humanos. Ou, ainda, a célebre afirmação de Montaigne (2000, p. 392) em *Apologia de Raymond Sebond*: “Há maior diferença entre um homem e outro do que entre um dado animal e o homem (MONTAIGNE, 2000, p. 392)⁴.

Jacques Derrida, com efeito, considera que as reflexões acerca do humano e do não humano só são possíveis se ultrapassarmos o dualismo antropocêntrico de nossas sociedades ocidentais para, então, considerar nossas diferenças enquanto objeto unificador, o que permitiria, por sua vez, o reconhecimento, a identidade e a subjetividade de si e do outro, seja esse outro humano ou não humano. Ou, como ele próprio afirma:

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência. Isso se atuou muito cedo para mim, à imensa problemática da animalidade. (DERRIDA apud GUIDA, 2014, p. 2).

Em sua obra *O animal que logo sou*, de 2002, o autor trata da animalidade do homem enquanto membro de mais uma espécie do reino animal pela via do olhar do outro, do olhar animal (não humano), a partir do qual o humano reencontra-se com a animalidade da qual se esquivara através do conceito de humanidade. Em suma, ao sentir-se observado pelo olhar do outro (do outro animal), o ser humano percebe o animal não mais reduzido ao estatuto de coisa, mas ao de sujeito observador, tal qual atribuíra aos não humanos. É pelo olhar do outro animal que o humano toma consciência de si, de sua animalidade e vê-se não mais como ser superior e dominante das demais espécies. Sobre isso, Paixão (2013, p. 275) alega:

Nesse caso, o que é observado, não é mais um mero objeto da visão, mas um sujeito da visão, a origem do olhar, para o qual os humanos são objetos. O encontro de Derrida com sua gata desafia a fantasia de um conhecimento objetivo daquilo que nós chamamos natureza. E Derrida está nu, “nu como um animal”, porque ser olhado é ter um corpo, é retornar à sua animalidade. A animalidade da qual o homem sempre buscou se distinguir.

⁴ Sobre isso, cf. Guida (2011, p. 2) e Rapchan e Neves (2014, p.322).

Como podemos observar nas palavras de Paixão, para Derrida o olhar do outro animal ao ser direcionado ao humano promove uma inquietação através da qual nos vemos como detentores de uma obrigação e/ou responsabilidade para com o outro, não apenas o outro como membro da espécie a qual pertencemos, mas também ao outro animal, o qual não mais é visto como coisa, como um autômato, como pretendia Descartes, mas como um ser observador, como sujeito merecedor de consideração, se distanciando, assim, do pensamento mecanicista, do dualismo corpo-alma e da pretensa superioridade do homem sobre os outros animais, como já demonstrara Agamben (2005). Ao sentir-se observado, ao ver-se como objeto observado pelo olhar do animal, Derrida desconstrói a ideia da linguagem como a linha divisora entre o humano e o não humano e também a ideia da comunicação, possibilitada pela linguagem, como recurso das interações sociais dos distintos grupos humanos e, portanto, denuncia a implausibilidade da concepção cartesiana dos animais como coisas, propriedades desprovidas de sensibilidade, bem como repensa a condição de humanidade em face do estado de exceção da animalidade, percepção essa vinculada à divisão homem-animal, como se todos os demais animais se enquadrassem em uma única e mesma espécie. Assim, conforme ele próprio afirma:

Mas apesar, através e para além de todas as suas dissensões, os filósofos sempre, todos os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível; e que do outro lado desse limite havia um imenso grupo, um só conjunto fundamentalmente homogêneo que se tinha o direito, o direito teórico ou filosófico, de distinguir ou de opor, ou seja aquele do Animal em geral, do animal no singular genérico. Todo o reino animal com exceção do homem. (DERRIDA, 2002, p.28).

Como podemos perceber, Derrida denuncia que o pensamento tradicional esquece a multiplicidade das demais espécies atribuindo-as o estatuto de “meros animais” em oposição ao humano. Para ele, não há apenas uma fronteira – homem-animal –, mas sim uma pluralidade de espécies e, com isso, torna-se irrelevante a divisão homem-animal, como se fosse o homem uma espécie detentora apenas de humanidade e a animalidade lhe fosse estranha.

Ao não identificar-se com os não humanos, tendemos, defende Derrida, a justificar o tratamento indiscriminado que empregamos contra os mesmos em nossas sociedades industrializadas, o que reforça, por assim dizer, a limitação humana em lidar com alteridades e pluralidades para além de nossa espécie. Para Paixão (2013, p. 278, grifos da autora),

Não se trata de negar "*diferenças irreduzíveis*" ou "*fronteiras intransponíveis entre tantas espécies de seres vivos*", mas o que Derrida destaca e questiona é a existência

de "*apenas uma única fronteira, una e indivisível, entre o homem e o animal*" (DERRIDA, 2004, p.85). A existência dessa única fronteira, desse corte radical, dessa oposição homem-animal é frequentemente utilizada para justificar a violência humana contra os animais, mas também usada para justificar a violência humana contra aqueles considerados como se fossem animais. Um apelo à animalidade das vítimas é observado em várias formas de opressão e discriminação.

Sendo assim, podemos afirmar que, na concepção de Derrida, a ética está vinculada ao outro e, portanto, não apenas ao outro enquanto ser humano, mas a todo e qualquer outro, seja este humano ou não humano. Ao pensar uma alteridade também não humana, Dominique Lestel, influenciado pelo pensamento de Deleuze e Guatarri na obra *Mil Platôs* (1980), defende a reformulação das definições atuais de animalidade e humanidade, isso porque, diz ele, ao desenvolver relações emocionais propiciadas pelo convívio social com outras espécies, as quais ele nomeia “comunidades híbridas”, o homem acaba passando por uma crise de identidade, por um não reconhecimento de sua humanidade, já que atribui o estatuto de sujeito aos demais animais, ultrapassando, com isso, as visões do pensamento tradicional que concebem os animais não humanos como seres autômatos, como meros objetos para a satisfação humana. Para ele:

O homem defronta-se com a maior crise de identidade da sua história. Ele alcançou um conhecimento excepcional da sua biologia no contexto de uma representação enferma daquilo que é, de quem é. Uma forma de repensar a identidade humana consiste em repensar as relações do homem com o animal e, por conseguinte, em repensar este último (LESTEL, 2001, p. 273 apud GUIDA, 2011, p. 3).

A partir do que foi exposto, podemos afirmar que a questão da animalidade, enquanto condição inerente aos animais humanos e não humanos, exige uma revisão de termos, uma reavaliação daquilo que entendemos como humanidade e como condição animal. Em suma, exige que repensemos o modo como reconhecemos a nós e aos outros, sejam eles humanos ou não. Sendo assim, a questão sobre a animalidade, enquanto condição natural do ser é inerente à constituição do pensamento ético, político e jurídico de nosso tempo, já que parte de diferentes áreas de conhecimento, tais como a bioética, a etologia, a antropologia, a biopolítica, a filosofia ou a ecologia, por exemplo. Convém estabelecer um diálogo com todos aqueles que estão abertos a pensar os limites do humano e do não humano para além da tradição do pensamento ocidental, para além do *antropocentrismo* dogmático.

Desse modo, ao nos questionar sobre a animalidade e os limites entre humanos e não humanos, não nos referimos à busca pelas características factuais e singulares de cada espécie – evitando colocar os humanos como superiores e mais desenvolvidos em face dos demais animais –, mas buscar o reconhecimento do outro – humano ou não humano – e promover a

abertura para novas alteridades além da espécie *homo sapiens*. Trata-se de uma alteridade através da qual reconhecemos a nós e aos outros para além da espécie biológica a qual pertencemos. Em consequência disso, podemos afirmar que, seja por intermédio da busca de semelhanças entre distintas espécies como fez Darwin na já referida obra *A Expressão das Emoções nos Homens e nos Animais*, ou Montaigne em *Apologia de Raymond Sebond* ou, atualmente, como faz Singer em *Libertação Animal e Ética Prática* e Tom Regan em *The Case for Animal Rights*; seja ainda pela via da *differánce* conforme postula Derrida em *De que manhã* e em *O Animal que logo sou* e Agamben em *O aberto: o homem e o animal*, ou ainda pelo devir-animal de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* e corroborado por Dominique Lestel⁵ na obra *A Origem da Cultura nos Animais*, pensar a animalidade como condição natural do ser significa ampliar o âmbito das considerações humanas com relação a si mesmo e aos não humanos. Isso significa abrir-se para novas alteridades, reconhecer o outro e reconhecendo-se no outro, seja ele humano ou não humano. Convém pensar o “movimento entre humano e não humano, uma simbiose”, como afirma Deleuze e Guattari (1980), ou pensar os interesses que ambos perseguem, como afirma Singer (1979) ou, finalmente, refletir sobre as “comunidades híbridas” constituídas por humanos e demais animais que partilham além de interesses, emoções e uma convivência social, a exemplo do que defende Lestel (2004). Sendo assim, podemos concluir que pensar a questão da animalidade consiste em um desafio a ser enfrentado em nossas sociedades, a fim de ultrapassar a herança cartesiana que moldou o pensamento ocidental, o qual nega a animalidade para justificar a dominação e a crueldade empregadas às demais espécies e à natureza. É através dessa questão – animalidade enquanto condição natural – que podemos ultrapassar a perspectiva sob a qual os animais não humanos são inferiorizados em sua condição. Porém, como sugere Heidegger (2006, p. 234), “para chegarmos até o outro, precisamos nos sentir no outro”, isto é, para pensarmos a animalidade precisamos antes reconhecê-la em nós mesmos e não apenas apontá-la nos demais animais como característica contrária àquilo que entendemos como humanidade. Todavia, essa questão torna-se mais desafiadora quando começamos a refletir sobre a possibilidade ou a conveniência de se conferir um estatuto de “ser pessoa” aos animais não humanos. Eis o tema da próxima sessão.

⁵ Sobre isso, cf. Guida (2011, p. 1-9), Paixão (2013, p. 272-283) e Rapchan e Neves (2014, p. 309-329).

1.2 Podemos atribuir uma personalidade aos animais?

No decorrer deste texto, observamos que a humanidade e a animalidade são compreendidas em nosso contexto societário como instâncias opostas. Sendo assim, elas se revelam em dois aspectos, a saber: como condição vinculada à espécie do ser vivente enquanto organismo biológico e, em um segundo momento, como a verdadeira essência da natureza humana. Ou, em termos mais específicos, para além do pertencimento à espécie *homo sapiens*, a humanidade ocorre a partir do processo de diferenciação sociocultural que os seres humanos revelam entre si. Desse modo, tornar-se humano e, assim, detentor da humanidade, significa tornar-se diferente dos demais grupos sociais de nossa espécie, com ordens simbólicas, linguagens e comportamentos culturais distintos entre si. Aqui, a humanidade já não é vinculada exclusivamente ao pertencimento do ser vivente a uma dada espécie – à espécie *homo sapiens* –, mas como condição inerente ao sujeito moral, àqueles que possuem a aptidão para a vida social, para a diferenciação sociocultural. Sobre isso, Ingold (1995, p. 8) afirma:

No que diz respeito a minha existência como membro da espécie humana, o fato de eu ser inglês, e não francês ou japonês, não é fundamental. Mas, do ponto de vista da expressão de minha humanidade, esse fato é vital: torna-me alguém, em vez de uma coisa. Ou seja, em um sentido mais geral, a cultura sublinha a identidade do ser humano não como organismo biológico, mas como sujeito moral. Quanto a esta última faculdade, consideramos todo homem ou mulher como pessoa. Minha condição de pessoa é, portanto, inseparável do pertencimento a uma cultura e ambos são ingredientes cruciais de minha existência humana.

É nesse contexto que nós, seres humanos, tendemos a colocar os conceitos de *humanidade* e *animalidade* como opostos, e é com base nesses pressupostos que a tradição do pensamento ocidental defende com tanta veemência que, ainda que todos os seres humanos pertençam ao reino animal – mesmo como espécie dominante, detentora da linguagem, da racionalidade – a animalidade é oposta à humanidade, característica esta inerente unicamente aos seres humanos. Sendo assim, nossa tradição depara-se com um paradoxo: de um lado, o humano é um ser vivente pertencente a uma espécie e, portanto, uma entre tantas outras do reino animal; de outro lado, o ser humano se reconhece enquanto pessoa subjugando, desse modo, a animalidade de si e do outro – não humano.

Ainda sobre isso, Joseph Fletcher apresenta como “indicadores de humanidade” as seguintes características: comunicação, consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado e capacidade para se relacionar com o outro. Antes dele, John Locke concedia a

condição de pessoa exclusivamente ao ser vivente dotado de inteligência, racionalidade e consciência de si. Com efeito, o dicionário de Oxford, com base nessa concepção, define pessoa como “ser autoconsciente e racional”. Assim, a condição de pessoa está relacionada comumente à ideia do ser enquanto sujeito moral ou agente realizador de algo na vida. Desse modo, podemos afirmar que o conceito de pessoa é atribuído exclusivamente aos seres humanos pelo fato de estes serem dotados de razão, inteligência e linguagem. A título de exemplo, podemos citar o Artigo Primeiro da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. Fica claro, nesse contexto, que a razão e a consciência são consideradas como faculdades inerentes aos seres humanos e, portanto, apenas esses possuem direitos e dignidade enquanto sujeitos morais e, desse modo, exclusivamente eles detém a condição de pessoa.

Perspectiva semelhante é defendida por Alfred Schöpf ao alegar que a condição de pessoa refere-se à situação psicológica vivenciada pelo ser humano em convivência social com outros seres humanos. Para ele, é imprescindível que o ser vivente se reconheça nos demais para, desse modo, ser considerado como pessoa e, por isso, é improvável que os animais não humanos também possuam essa característica, uma vez que, supostamente, não se reconhecem entre si. Nas palavras do próprio autor (1999, p. 207) a condição de pessoa seria “a unidade psicológica do homem que, em sua vivência e ação com os outros homens, se mantém como algo idêntico a si”. No entanto, podemos afirmar que a unidade psicológica a qual o autor se refere – ao menos nos seres humanos – não existe como algo definitivo nem é a condição *a priori* do ser, mas sim aparece como construção iniciada no nascimento do corpo e desenvolvida nos processos socioculturais do indivíduo, a partir de sua identidade e reconhecimento enquanto ser social.

Ao empregar a condição de pessoa à nossa espécie, elegemos o reconhecemos de si e do outro como elemento indispensável ao processo sociocultural humano, a partir do qual nos tratamos com reciprocidade e, desse modo, como membros de um mesmo grupo, de uma comunidade moral, na qual todos devem ser considerados como iguais e, assim, ser considerados com respeito e dignidade, uma vez que todos, supostamente, podem ser considerados como pessoas. Ou, conforme indica Napoli (2013, p. 57):

Com relação aos seres humanos, pode-se dizer que esta unidade não nasce pronta, mas depende do processo de desenvolvimento que culmina com a formação biológica do corpo e com a formação psicológica e social da identidade do eu. A identidade constitui-se pelo estabelecimento das relações do eu com os outros indivíduos, de forma a que ele se desenvolva a partir dessas experiências de modo

psicologicamente saudável e se concretize em relações sociais permitindo um reconhecimento mútuo. O reconhecimento constitui-se em peça chave do processo social humano que inclui a reciprocidade no tratamento e na caracterização dos membros de uma sociedade como parceiros idênticos, consequentemente dignos de serem tratados do mesmo modo por todos. Isto equivale a dizer: com o mesmo respeito e dignidade. Por isso, se poderia qualificar um indivíduo da espécie humana como pessoa.

Outro fator preponderante da pessoalidade como característica humana vincula-se à capacidade de autoconsciência que possuímos. Em termos mais específicos, podemos afirmar que o ser possui, além da consciência de si e do mundo exterior, também a capacidade de pensar e de refletir sobre seu estado de consciência. Em suma, uma vez que possuímos a capacidade de nos reconhecer enquanto seres distintos dos demais, como já afirmado por Ingold (1995), bem como pelo fato de conhecermos os conteúdos da nossa própria mente, de refletirmos sobre eles – como as lembranças, experiências vivenciadas, memórias –, possuímos a autoconsciência e, assim, podemos ser reconhecidos enquanto pessoas.

Entretanto, podemos indagar, se a razão e a consciência são pressupostos para a pessoalidade do ser vivente e, com base no *antropocentrismo* reinante no mundo ocidental, apenas os seres humanos são dotados de tais características, como explicar as inúmeras pesquisas científicas que comprovam a existência de um nível de consciência também nos animais não humanos? Seria possível conferir o estatuto de pessoa também aos animais não humanos detentores de certo nível de consciência?

Alguns autores contemporâneos como Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione consideram que os animais não humanos podem ser considerados como pessoas, isso porque alguns deles possuem níveis de consciência semelhantes aos dos seres humanos, bem como pelo fato de que não são todos os seres humanos que possuem a racionalidade desenvolvida e a consciência de si, como ocorre com os indivíduos que possuem graves deficiências mentais e os bebês, por exemplo. Por conseguinte, segundo esse critério, nem todos os seres humanos seriam dotados de pessoalidade.

Singer, a título de demonstração, afirma que o estranhamento e mesmo a confusão no emprego da condição de pessoa também aos animais não humanos ocorre pelo fato de que colocamos, no decorrer da história do pensamento ocidental, as características humanas como superiores às das dos animais não humanos. Para ele, o conceito de *humano* e de *pessoa*, diferentemente do que estamos habituados a pensar, são distintos e não se identificam entre si; haja vista que, como indicado acima, nem todos os seres humanos são dotados de consciência e da racionalidade desenvolvida. Ademais, alguns animais não humanos – como se tem

comprovado atualmente por inúmeros cientistas – também possuem níveis de consciência e inteligência, fatores que permitiriam o emprego dessa *pessoalidade* também para eles.

Assim, podemos afirmar que, para Singer, ainda que usemos o conceito de *pessoa* como sinônimo de *humano*, tais categorias diferem entre si e, por isso, devem ser repensadas. Segundo o filósofo, a pessoa não traduz uma característica unicamente humana, nem é sinônimo de “membro da espécie *homo sapiens*”, mas uma condição inerente a todos os seres conscientes de si e detentores de algum nível de racionalidade. Dependendo do critério adotado para definir o “ser pessoa”, muitos membros da espécie humana deixariam de gozar do estatuto de *pessoalidade*. Além disso, alguns membros de outras espécies biológicas também podem ser considerados dotados de *pessoalidade*. Assim sendo, o fato de um indivíduo ser membro da espécie *homo sapiens* em nada garante sua condição de pessoa. Em resumo, as linhas demarcatórias entre os membros da comunidade moral, entre os humanos e as demais espécies do reino animal se entrecruzam em razão das múltiplas características naturais do ser.

Alguns autores pretendem ampliar essa condição de ser pessoa aos demais animais. Conforme Singer aponta no quinto capítulo de *Ética Prática* intitulado de *Tirar a vida: os animais*, um dos indícios mais fortes do caráter de *pessoa* revela-se na capacidade de alguns primatas de se comunicar com os humanos através da língua de sinais. De fato, os cientistas norte-americanos Allen e Beatrice Gardner perceberam que a reprodução da linguagem pelos chimpanzés fracassava não pela escassez de inteligência nos mesmos, mas pela falta do mecanismo biológico responsável pelos sons da linguagem humana. A partir daí, eles passaram a tratar uma chimpanzé jovem chamada por eles de “Washoe” como um bebê desprovido das cordas vocais e, portanto, da fala, comunicando-se com ela através unicamente da linguagem de sinais. O recurso utilizado pelos cientistas obteve êxito, já que a chimpanzé conseguiu aprender em média 350 sinais, bem como tornou-se capaz de usar corretamente cerca de 150 deles, comprovando, com isso, que tais primatas não desenvolveram a linguagem – tão exaltada nos seres humanos – em razão da ausência de um recurso biológico – cordas vocais – e não pela falta de inteligência nos mesmos, como muito se pensou no decorrer da história.

Além disso, no tocante à autoconsciência, comprovou-se que tais primatas também a possuem; isso foi possível a partir de mais um teste com “Washoe”, que, ao ser colocada em frente a um espelho e questionada sobre quem o espelho refletia, a chimpanzé afirma através da linguagem de sinais: “sou eu, Washoe”.

Assim como ocorre nos chimpanzés, cientistas têm identificado a consciência de si e a autoconsciência também entre os gorilas. A título de exemplo, “Koko”, uma gorila, ao ser estimulada por Francine Patterson a aprender e utilizar a linguagem de sinais, assim como ocorreu com “Washoe”, conseguiu adquirir um vocabulário de 500 sinais, tendo utilizado em algumas circunstâncias cerca de 1.000 sinais corretamente. Além disso, “koko” compreendia um número bastante relevante de palavras em inglês, ainda que não as pronunciasse por não dispor de um aparelho vocal e não pela falta de inteligência e de consciência de si.

Por conseguinte, comprovou-se também que os primatas, diferentemente do que apregoa nossa tradição reflexiva e logocêntrica, agem intencionalmente e possuem as noções de passado e de futuro. Isso foi comprovado em duas pesquisas distintas. A primeira referia-se ao senso de passado e futuro dos chimpanzés. Alguns deles, ao participarem das festas de final de ano realizadas por Roger e Deborah Fouts, para as quais eles montavam todos os anos uma árvore de Natal com enfeites comestíveis, os chimpanzés passaram a referir-se a árvore montada como “árvore doce” através da linguagem de sinais. Em 1989, conforme afirma Singer, ao chegar a época do ano em que a árvore deveria ser montada, mas ainda não havia sido, e ao cair da neve, um chimpanzé chamado “Tatu” questiona os organizadores: “árvore doce?”. Tais fatos fizeram com que tais autores concluíssem que aqueles chimpanzés possuíam a lembrança não apenas da árvore de Natal, mas também o senso de tempo, ao lembrar da árvore exatamente na época em que a mesma deveria ser montada, comprovando, portanto, sua noção de passado e futuro. Nas palavras de Singer (2002, p. 121):

Todos os anos, depois do dia de Ação de Graças, Roger e Deborah Fouts montavam uma árvore de Natal cheia de enfeites comestíveis. Os chimpanzés usavam a combinação de sinais “árvore doce” para referir-se à árvore de Natal. Em 1989, quando a neve começou a cair pouco depois do dia de Ação de Graças, mas a Árvore ainda não tinha sido montada, um chimpanzé chamado Tatu perguntou: “árvore doce?”. Os Fouts interpretaram esse fato como uma demonstração não só de que Tatu se lembrava da árvore, mas que também sabia ser aquela a época do ano em que ela devia ser montada.

A segunda refere-se à capacidade dos mesmos de agirem intencionalmente, capacidade esta negada aos animais não humanos pelo fato de não possuírem uma linguagem complexa. No entanto, defende Singer, com base na pesquisa realizada por Jane Goodall, que alguns animais, como os primatas, possuem consciência de si, senso de passado e futuro e capacidade de agir intencionalmente. Assim, a partir da observação de um chimpanzé selvagem chamado “Figan”, na Tanzânia, Goodall comprovou que tais primatas agem a partir de um planejamento visando alcançar, num futuro próximo, um determinado fim. Goodall descreve sua observação do seguinte modo:

Um dia, algum tempo depois de o grupo ter sido alimentado, Figan descobriu uma banana que tinha passado despercebida – só que Golias [um macho adulto acima de Figan na hierarquia do grupo] estava logo abaixo dela. Depois de uma rápida olhadela, da fruta para Golias, Figan afastou-se e foi sentar-se do outro lado da tenda, de modo que não mais visse a fruta. Quinze minutos depois, quando Golias levantou-se e afastou-se, Figan, sem um momento de hesitação, dirigiu-se até a banana e pegou-a. É evidente que ele tinha avaliado toda a situação: se tivesse permanecido perto da banana, provavelmente ficaria olhando para ela de vez em quando. Os chimpanzés são muito rápidos para perceber e interpretar os movimentos dos olhos de seus companheiros e, desse modo, é bem possível que Golias acabasse vendo a fruta. Assim, Figan não só se tinha privado da satisfação imediata de um desejo, mas também se afastado de modo a não “entregar o jogo”, ao ficar olhando para a banana. (GOODALL apud SINGER, 2002, p. 125).

Outro exemplo do agir intencional dos primatas consiste na observação dos chimpanzés, realizada por Frans der Waal, em um zoológico de Amsterdam, durante alguns anos. Nessas observações, ele constatou que tais animais agem de modo a alcançar finalidades futuras, em suma, que agem de modo planejado para conseguir algo que desejam futuramente. Os chimpanzés gostavam de subir nas árvores e quebrar seus galhos para se alimentar de suas folhas. No entanto, com intuito de proteger as árvores e impedir a destruição da floresta limitada do zoológico, a direção da Instituição colocou cercas elétricas nos troncos das árvores. Os chimpanzés, ao se depararem com tal obstáculo, passaram a utilizar troncos de árvores mortas – que não tinham cercas em sua volta – para apoiar no tronco das árvores com cercas e, assim, conseguir subi-las sem sofrer choques elétricos. Assim, enquanto um deles subia o outro segurava o galho e ambos os dividiam igualmente. Eis como detalhadamente Frans der Waal descreve tal fato:

Os chimpanzés gostam de subir nas árvores e quebrar os galhos para comer suas folhas. Para impedir a rápida destruição da pequena floresta, os guardas do zoológico colocaram cercas elétricas ao redor dos troncos das árvores. Os chimpanzés superaram esse obstáculo quebrando grandes galhos de árvores mortas (que não têm as cercas em volta) e arrastando-os até a base de uma árvore viva. Um chimpanzé então segura o galho seco enquanto o outro sobe por ele, passa por cima da cerca e chega à árvore. Uma vez ali, colhe as folhas que vai dividir com o chimpanzé que ficou segurando o galho. (SINGER, 2002, p. 124).

A partir dos exemplos mencionados, podemos atribuir a alguns animais não humanos, aqui especificamente aos primatas, uma série de intenções, de consciência de si e de autoconsciência. Para Singer, se negamos aos animais não humanos uma consciência de si, a autoconsciência e/ou inteligência pelo simples fato de não falarem, de não terem desenvolvido a linguagem humana – em razão da falta do aparelho vocal para emissão de sons –, devemos também negar a mesma condição aos seres humanos que não desenvolveram tais

características, como os indivíduos com deficiências mentais e os bebês que ainda não as desenvolveram.

A partir dessas observações, temos agora condições de responder ao questionamento que permeou esse subitem, a saber: podemos atribuir uma *personalidade* aos animais não humanos? Ora, se a *personalidade* que atribuímos à espécie *homo sapiens* e que utilizamos como sinônimo de “humano” ou “humanidade” baseia-se em características como a consciência de si que possibilita, por sua vez, o desenvolvimento sociocultural dos indivíduos, a autoconsciência ou, ainda, o grau de inteligência, é fundamental que, ao perceber que alguns animais não humanos possuem as mesmas características, reconheçamos que alguns membros de outras espécies biológicas também podem ser detentoras da condição de pessoa. Em suma, de acordo com a concepção que atribuímos à personalidade, ou seja, a partir da concepção de que o conceito de *pessoa* refere-se ao ser vivente capaz de consciência de si, autoconsciência, inteligência, senso de passado ou futuro e, uma vez que alguns membros de outras espécies biológicas possuem essas mesmas características, não há motivos para não lhes atribuir a condição de pessoa. Recusar-se a fazer isso, diz Peter Singer, não passa de discriminação de nossa espécie perante os demais animais, já que nos colocamos como seres superiores e, por isso, dominantes dos demais. Isso caracteriza, por assim dizer, o *especismo* arraigado em nossas sociedades, mediante o qual, nós, humanos, tentamos justificar as atitudes cruéis e injustificáveis que dispensamos aos membros das demais espécies do reino animal, as quais são subjugadas e utilizadas indiscriminadamente para atender ao mero prazer de nossa espécie. Vejamos, enfim, em que consiste o *antropocentrismo*, o *especismo* e o *senciocentrismo*.

1.3 Antropocentrismo, Especismo e Senciocentrismo

Anteriormente, vimos que os seres humanos, ao elaborar os conceitos de *animalidade* e *personalidade*, tendem a atribuir o primeiro termo aos membros das demais espécies e negá-la enquanto condição natural também da nossa, em suma, a *animalidade* é compreendida por nós, seres humanos, como uma característica oposta à nossa condição humana, como uma propriedade contrária à *humanidade*. É a partir desse viés de pensamento, apregoadado, como indicamos, durante toda a história do pensamento ocidental, que passamos a utilizar os demais animais como meios para a satisfação das nossas necessidades e interesses. Isso pode ser observado até mesmo no uso que fazemos de determinados termos ou características

pertencentes a outras espécies, às quais nos referimos em termos pejorativos, ofensivos, o que implica a subjugação dos demais animais a nós, humanos. Gonçalves (1989, p. 25, grifos do autor), por exemplo, afirma:

Usamos em nosso dia-a-dia uma série de expressões que trazem em seu bojo a concepção de natureza que predomina em nossa sociedade: a de oposição entre sociedade e natureza, entre cultura e natureza. Chama-se de *burro* ao aluno ou à pessoa que não entende o que se fala ou ensina; de *cachorro* ao mau-caráter; de *cavalo* ao indivíduo mal-educado; de *vaca*, *piranha* ou *veado* àquele ou àquela que não fez a opção sexual que se considera correta, etc. São todos nomes de animais, de seres da natureza, tomados em sentido negativo, em oposição a comportamentos considerados cultos, civilizados e bons.

Da mesma forma, pudemos observar que a *persoalidade*, diferentemente da *animalidade*, é entendida como uma condição exclusiva da espécie humana e, por isso, inexistente nos demais animais, ainda que atualmente a ciência demonstre empiricamente que alguns membros de outras espécies biológicas também possuem as características consideradas como imprescindíveis para que um ser vivo seja considerado como pessoa. Como podemos perceber, seja no que concerne à *animalidade*, enquanto condição natural do ser vivente – humano ou não humano –, seja em relação à condição de pessoa que, conforme pudemos ver, também é possível em outras espécies animais, os seres humanos tendem a beneficiar-se de sua condição de ser racional – característica tida como inerente exclusivamente aos membros da espécie *homo sapiens*, apesar das inúmeras comprovações de que existem inteligência e consciência de si em outras espécies – para justificar sua posição de ser dominante das demais espécies do reino animal e da subjugação da natureza também ao seu domínio. Esse esforço humano denuncia, por assim dizer, o *antropocentrismo* e o *especismo* arraigado nas nossas sociedades atuais, provenientes de toda a tradição do pensamento ocidental. Todavia, o que são, de fato, tais conceitos? Em suma, o que são o *antropocentrismo* e o *especismo*?

De acordo com Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”. Essa frase emblemática denota melhor que qualquer outra a conotação daquilo que é o *antropocentrismo*. Ou seja, pode-se considerar antropocêntrico todo e qualquer viés de pensamento que conceba o ser humano como superior às demais criaturas, as quais são consideradas inferiores, incompletas e, por isso, condicionadas ao seu domínio. Com efeito, é antropocêntrica toda e qualquer concepção que compreenda os membros da espécie *homo sapiens* como centro do universo, no qual todos os demais seres vivos gravitam em sua órbita, como bem já afirmou Naconezy (2016, p. 39). Sendo assim, pode-se dizer

antropocêntrica toda a teoria ou visão de mundo que considere o bem-estar exclusivamente humano como a finalidade última para todas as suas ações, independentemente da imposição de prejuízos aos demais seres vivos. Milaré (2011, p. 113), por exemplo, define o *antropocentrismo* do seguinte modo:

Antropocentrismo é uma concepção genérica que, em síntese, faz do Homem o centro do Universo, ou seja, a referência máxima e absoluta de valores (verdade, bem, destino último, norma última e definitiva etc.), de modo que ao redor desse “centro” gravitem todos os demais seres por força de um determinismo fatal.

A concepção antropocêntrica que concebe a posição do homem no mundo em sua centralidade e não como parte de um todo é encontrada em grande parte dos discursos do pensamento ocidental, sejam eles provenientes da sociologia, filosofia, literatura, etc. Já na antiguidade, por exemplo, Aristóteles divide os seres vivos a partir de uma perspectiva antropocêntrico-hierárquica, mediante a qual todos eles são subjugados ao domínio do homem, já que este é, em sua percepção, o único ser dotado de racionalidade e, além disso, de capacidade verbal (linguagem) inexistente em outros seres da natureza. Para ele, os seres vivos existem a partir de três níveis hierárquicos distintos – denominados, por alguns autores, de alma ou atividade vital –, a saber: aqueles que possuem a “alma” vegetativo-nutritiva – comum aos animais humanos, não humanos e plantas –; os detentores da atividade perceptivo-desiderativa – inerente apenas aos seres humanos e não humanos – e, por último, aqueles que possuem, além das características anteriores, também a alma intelectual, racional – exclusiva dos seres humanos dotados de consciência de si⁶ –. Para ele, os animais não

⁶⁶ Segundo Felipe (2009, p. 6), ainda que Aristóteles confira a alguns animais não humanos o estatuto de animais conscientes de si, o que lhes permite uma sociabilidade entre seus grupos específicos, e ainda que compartilhem, em algum nível, todas as características da alma por ele utilizada na hierarquia homem-animal-natureza, os não humanos são considerados inferiores em sua escala hierárquica por não possuírem a racionalidade matemática e verbal. Por isso, então, são considerados pelo pensador como meros meios para atender aos fins e necessidades do homem. Nas palavras de Felipe (2009, p. 6): “Plantas, animais não-humanos e humanos têm em comum a alma vegetativo-nutritiva. Esta os habilita a permanecerem vivos e a passarem sua bagagem genética a outros, mantendo viva sua própria espécie. Animais não-humanos têm em comum com os humanos, além da alma ou atividade vital vegetativo-nutritiva, a perceptivo-desiderativa. Esta lhes possibilita a percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si), capacidade designada senciência pelos filósofos zooéticos utilitaristas, Peter Singer, entre outros. Alguns animais, admite Aristóteles, têm em comum com os humanos uma espécie de racionalidade não verbal, enquanto em alguns humanos esta rudimentar racionalidade sequer se forma. Mas, apesar de terem em comum com os humanos as três formas básicas da atividade vital (animal), os animais são classificados por Aristóteles numa escala inferior a dos humanos, por não serem capazes da racionalidade matemática. Por isso, são destinados simplesmente a servir à vida dos seres cujas percepções podem configurar projeções da vida para além do zoón, para o bíos. Daí termos hoje os dois conceitos de vida: o zoológico e o biográfico. A linguagem racional dá origem ao segundo tipo de seres vivos, que não são apenas vivos vazios de sentido próprio. Seres dotados de razão projetam sua vida ao longo do tempo e para além do momento ou espaço, por serem dotados de vontade livre. São seres que têm capacidade de

humanos e as plantas são inferiores aos seres humanos e, por isso, podem ser subjugados aos seus interesses, pois o homem é o fim último de todas as coisas, não um meio como acontece com os demais animais e a própria natureza (recursos naturais).

No entanto, podemos afirmar que a concepção antropocêntrica de Aristóteles não é a única. De fato, ao longo da tradição, inúmeros pensadores refletiram sobre o lugar do homem em face dos outros animais e da natureza, tendo como conclusão a crença de que os animais não humanos existem exclusivamente para suprir as necessidades e desejos da espécie *homo sapiens*. O viés antropocêntrico do pensamento humano rejeita e negligencia o valor inerente às demais espécies do reino animal, o que resulta na crença de sua superioridade com relação aos animais não humanos, os quais são concebidos como propriedades e recursos a serem utilizados indiscriminadamente, privando-os, portanto, da inclusão no âmbito das discussões e dilemas morais de nossas sociedades.

Na modernidade, por exemplo, o pensamento de René Descartes, já citado aqui, representa uma das formas mais radicais de *antropocentrismo*. Com efeito, ao defender em sua obra *Discurso do Método*, de 1637, que o método é o pressuposto de todo e qualquer conhecimento, o filósofo francês confere à racionalidade um importante papel e ao homem a crença de que apenas ele é capaz de produzi-lo, subjugando, assim, as demais espécies. Em suma, na perspectiva cartesiana, o conhecimento deve passar invariavelmente pelo crivo da razão que é inerente exclusivamente aos seres humanos e, portanto, algo impossível aos demais animais. Por conseguinte, sob a influência do mecanicismo, conforme já indicamos, Descartes atribui aos animais não humanos as características de seres destituídos de qualquer nível de racionalidade, bem como de sensibilidade, concebendo-os como meras máquinas.

Com efeito, ainda que alguns pensadores contemporâneos, tais como R. G. Frey, Peter Harrison e J. A. Gray, pretendam reafirmar o *antropocentrismo*, podemos alegar que houve um declínio dessa perspectiva de pensamento com o aparecimento de novas perspectivas e campos de reflexões. Resumidamente, a crítica ontológica ao *antropocentrismo* parte do pressuposto de que devemos pensar a condição dos demais seres vivos não a partir do homem como centro do universo, como ser superior aos demais e, menos ainda, como medida de todas as coisas, mas no ser humano como mais uma espécie do reino animal, como parte de um todo, de um mesmo ecossistema. Com indica Brügger (2009, p. 201):

discernir seus fins próprios e de escolher o melhor modo de viver a vida, portanto, têm aptidão para biografar sua expressão vital”.

Se quisermos, então, mudar o olhar que temos sobre a natureza e, com ele, nossa relação com o restante da biosfera, é preciso que incorporem valores e visões de mundo de natureza não-antropocêntrica. Os enfoques não-antropocêntricos são essencialmente aqueles que consideram o valor intrínseco da vida ou da casa (oikos), ou seja, as mais diversas formas de vida têm valor em si, independentemente de sua utilidade para os seres humanos, de seu valor instrumental. Tais enfoques, que podem enfatizar, em maior ou menor grau, valores biocêntricos, ecocêntricos e zoocêntricos, contrapõem-se à visão antropocêntrica que marca a nossa cultura.

Uma vertente do *antropocentrismo*, denominada *antropocentrismo mitigado*, vincula-se a uma forma de *antropocentrismo* menos radical quando o que está em jogo é a relação do homem com a natureza. Em suma, o enfoque no ser humano como centro do universo é arrefecido de modo a transformar, ainda que muito lentamente, a relação do homem com seu meio. No entanto, podemos afirmar, embora esse viés de pensamento atenuar alguns dos impactos e prejuízos causados pelo ser humano contra os animais não humanos e às plantas, que ele ainda toma os demais seres vivos como instrumentos para a satisfação de seu bem-estar.

Assim, podemos afirmar que, apesar de o *antropocentrismo mitigado* buscar algum nível de equilíbrio entre os interesses da sociedade em que vivemos e o respeito e a consideração por outras formas de vida, ao final o que prevalece é a intenção de aumentar o nível de bem-estar e de subsistência dos seres humanos. Nessa perspectiva, Nacone (2016, p. 49, grifo nosso) afirma:

[...] Outros críticos limitaram-se apenas a reafirmar um olhar – antropocentricamente – mais prudente quanto à taxa de consumo de recursos naturais e à destinação final dos resíduos desse consumo. Tal ideia forjou justamente o conceito e o discurso da sustentabilidade. *O fim último visado, no caso desse antropocentrismo instrumentalmente mais sábio, é tão somente a qualidade da vida humana na Terra, a sobrevivência do homem e da civilização e, como fim indireto, a proteção de tudo aquilo que circunstancialmente vier a promover tais bens.*

Como podemos observar, ainda que o *antropocentrismo mitigado* vise um equilíbrio entre o homem e o meio em que vive, conferindo uma certa consideração aos demais seres vivos, esse respeito é apenas indireto, uma vez que o seu intuito primordial vincula-se, quase que exclusivamente, ao bem-estar da espécie *homo sapiens*, à perpetuação de sua subsistência, sem que haja uma preocupação genuína com os demais seres vivos ou com a biosfera.

Ainda de acordo com o Tim Hayward, o *antropocentrismo* parece incontornável, isso porque carrega consigo uma percepção de mundo determinada sempre pelo nosso olhar, ou

seja, toda reflexão moral é realizada a partir de uma perspectiva humana. Sobre isso, ele afirma:

Em suma, então, o que é inevitável a respeito do antropocentrismo é precisamente o que torna a ética possível afinal. Esse é um aspecto básico da lógica da obrigação: se uma ética é um guia de ação, e se uma ética particular exige do agente que faça dos fins dos outros os seus fins, então eles se tornam justamente isso – os fins do agente. Essa não é uma limitação contingente, mas sim substantiva a qualquer tentativa de construção de uma ética completamente não antropocêntrica. Valores são sempre valores do valorador: na medida em que a classe dos valoradores inclui seres humanos, valores humanos são inelimináveis. (HAYWARD, 1997, p. 57)

Entretanto, podemos indagar: a imprescindibilidade do *antropocentrismo* em sua dimensão ética significa, de fato, que apenas os seres humanos são merecedores de uma consideração moral genuína? Em relação aos animais não humanos - já que esta é a pedra de toque deste trabalho – será que a defesa da impossibilidade de uma ética não-antropocêntrica implica também a consideração de que apenas os seres humanos possuem valor moral? Em termos mais específicos, se toda teoria moral vincula-se ao *antropocentrismo*, a consideração e o respeito moral pelos demais animais é possível apenas indiretamente, isto é, os animais não humanos possuem valor intrínseco apenas se beneficiam, de algum modo, os seres humanos?

Para Naconecy, por exemplo, o fato de as reflexões morais carregarem consigo as visões de mundo de seu agente, isso não deveria garantir à nossa espécie um valor intrínseco superior aquele dos demais seres vivos, como quer o *antropocentrismo*, mas apenas reflete as percepções e visões do mundo no qual vivemos. Ora, uma vez que o *antropocentrismo* parte do pressuposto de que o ser humano possui um valor moral superior a todo e qualquer outro ser vivo, isso não deveria nos permitir utilizar indiscriminadamente as demais formas de vida. Sobre isso, Naconecy (2016, p. 42-43) alega:

[...] Tratar-se-ia, entretanto, de um passo enganador, pois, ainda que seja humano o epicentro de qualquer juízo ético e de todo sistema de Filosofia Moral, isso não significa que é humano também o epicentro de valor no Universo. Em outras palavras, da tese de que o ponto de vista humano é inescapável, não se segue que humanos sejam as únicas criaturas valiosas no planeta, ou, ainda, que animais só têm valor moral direto porque humanos valorizam animais. [...] Ora, desse pensamento centrado no humano nada implica a respeito da desvalorização ou do descarte dos interesses dos animais – tanto quanto o egoísmo não significa afirmar a própria superioridade ou a falta de valor das outras pessoas. Valores humanos podem estar limitados epistemicamente ao antropocentrismo e, ainda assim, em um cenário de conflito de interesses interespecies, darmos prioridade a interesse vitais animais sobre os interesses triviais humanos. [...] Do fato de que o pensamento ético se efetiva em termos humanos, não se segue analiticamente que não podemos avaliar a humanidade e os animais incomensuradamente, ou seja, cada qual em seus próprios termos e características funcionais.

Assim, ainda que as visões éticas sejam inseparáveis de algum resquício antropocêntrico, isso não significa que o valor humano seja superior ao valor dos demais animais. Ainda segundo o autor, a utilização indiscriminada dos animais não humanos em nossas sociedades industrializadas está vinculada ao *especismo* arraigado. No entanto, podemos indagar: o que é, de fato, o *especismo*?

O *especismo* é definido atualmente como a discriminação e o tratamento distinto em situações semelhantes conferido aos indivíduos que pertencem a outras espécies biológicas diferentes da espécie *homo sapiens*. Em suma, o *especismo* representa o enaltecimento da nossa espécie e a defesa dos interesses humanos, em detrimento dos interesses vitais dos animais não humanos. Sendo assim, todo e qualquer sujeito moral pode ser considerado especista ao atribuir um valor maior aos interesses e preferências dos membros de sua espécie em detrimento daquelas de outras. De acordo com o *Dicionário Oxford de Filosofia Moral*, por exemplo, o *especismo* implica a discriminação e o desrespeito pela vida, dignidade, direitos e/ou necessidades dos animais não humanos. Em outros termos, podemos afirmar que o *especismo* envolve a desvalorização, a desconsideração e a discriminação dos demais animais com base na supervalorização dos aspectos negativos de sua condição animal.

Esse termo foi primeiramente cunhado por Richard Ryder em um folheto distribuído em Oxford, Inglaterra, no ano de 1970. No entanto, uma definição mais exata dessa noção foi postulada apenas em 1971, no ensaio intitulado *Experiments on Animals*, no qual o autor faz uma analogia entre a discriminação dos animais não humanos e a discriminação de pessoas negras, isto é, uma analogia entre o *especismo* e o *racismo*. Para ele, se é errado moralmente infligir sofrimento aos seres humanos inocentes, deve-se considerar errado infligir sofrimento também a outros indivíduos inocentes, ainda que eles não façam parte da mesma espécie biológica que nós. Em *Victims of Science*, de 1975, o autor refere-se ao *especismo* e ao *racismo* do seguinte modo:

Especismo e racismo são formas de preconceito baseadas em aparências. [...] Ambos, especismo e racismo, ignoram ou subestimam as semelhanças entre o discriminador e os discriminados, e ambas as formas de preconceito mostram uma desconsideração egoísta pelos interesses dos outros e pelos seus sofrimentos. (RYDER, 1975, p. 16).

Entretanto, cabe salientar que, embora a definição do termo *especismo* tenha sido apresentada apenas na década de 70, por Ryder, a discriminação e o desrespeito pelos animais não humanos já estavam sendo discutidos por alguns autores no decorrer da história do

pensamento ocidental, bem como algumas analogias entre o *racismo* e a discriminação dos membros de outras espécies também já haviam sido mencionadas isoladamente por alguns autores, tais como Jeremy Bentham, como veremos mais adiante. Ademais, conforme aponta Nacone (2016, p. 29):

É bem verdade que a ideia da discriminação injustificada contra animais, moralmente paralela ao racismo e ao sexismo, já vinha sendo aventada isoladamente por alguns pensadores, porém foi apenas com a cunhagem do termo “especismo” nos anos 70 que se inaugurou uma tentativa de larga escala por parte da Filosofia Moral de estender o conceito de discriminação para as fronteiras da senciência.

Após o seu surgimento, vários autores o utilizaram em suas obras. Peter Singer, por exemplo, em 1975, o difundiu em sua renomada obra *Libertação Animal*, na qual o autor trata da discriminação com base na espécie e na valorização radical do *homo sapiens*. Tom Regan em *The Case for Animals Rights*, de 1983, utiliza a mesma nomenclatura para tratar do que ele chama de “dissociação moral”, já que, a partir de um posicionamento especista, nenhum animal pode ser membro da comunidade moral, exceto seus próprios formuladores, ou seja, os seres humanos. Posteriormente, em 1986, o autor define o *especismo* do seguinte modo: “[o especismo é] a discriminação sistemática baseada na pertença à espécie”.⁷ A partir disso, então, podemos considerar que o *especismo* é o tratamento discriminatório a partir da aparência biológica dos seres vivos. Desse modo, com o intuito de justificar esse posicionamento, alguns pensadores partem de dois pressupostos essenciais, a saber: da supervalorização de características humanas e, supostamente, da inexistência de tais propriedades nos demais animais. Ademais, um dos argumentos utilizados com base nesses pressupostos refere-se à linguagem. Para alguns pensadores, como R. G. Frey, se os animais não possuem a capacidade de desenvolvimento da linguagem complexa, logo não possuem consciência de si e, desse modo, não há interesses a serem considerados, o que justificaria, em sua concepção, o seu uso indiscriminado, pois não há nada neles que devemos respeitar e nenhum interesse a ser considerado. Entretanto, como afirma Nacone (2016), ainda que a linguagem seja necessária – em termos humanos – para a aplicação de determinados critérios morais inerentes ao âmbito da comunicação, tais como não quebrar promessas, cumprir contratos e entre outros, ela não é uma habilidade necessária para que um indivíduo desenvolva interesses e possuam algum nível de sensibilidade a ser considerada no plano moral e, menos ainda, constitui uma justificativa plausível para que ele possa ser incluído na comunidade moral. Além disso, como vimos, há inúmeros seres humanos destituídos da faculdade da linguagem.

⁷ Sobre isso, cf. Nacone (2016, p. 29-37).

Desse modo, os pressupostos apontados pelo *antropocentrismo* e pelo *especismo* parecem ser insuficientes para excluir os animais não humanos do âmbito da comunidade moral, isso porque, ao elegerem características como a racionalidade, autoconsciência, a consciência de si ou a linguagem, o ser humano se depara com dois impasses insolúveis: o primeiro vincula-se ao fato de que os atributos elegidos são exigentes demais, já que eles nem sempre são inerentes a todos os seres humanos, como é o caso dos bebês e das pessoas com graves deficiências mentais ou em estado de coma; o segundo impasse vincula-se ao fato de que alguns membros de outras espécies também o possuem, como no caso dos primatas, já indicados aqui.

Sendo assim, faz-se necessário que pensemos os limites do humano e do não humano para além do *especismo* arraigado, em suma, faz-se necessário pensar o ser humano para além de sua pretensa superioridade, para além de sua almejada centralidade no universo. Uma das mais relevantes vertentes de pensamento relacionadas ao debate sobre a inclusão dos animais não humanos em nossas deliberações morais intitula-se *senciocentrismo*, o qual parte do pressuposto da *senciência* – sensibilidade e consciência – presente em alguns animais como linha demarcatória entre os membros da comunidade moral. De acordo com Felipe:

Enquanto o valor da vida de cada animal pode ser reconhecido pela singularidade de sua bagagem genética individual, o valor biológico de sua vida, no entanto, é um valor agregado pelo *conatus* ou empenho de outros indivíduos em proporcionarem aos ainda não-nascidos e aos recém-nascidos os meios de vida específicos. Entre esses meios estão os conceitos que servem para nortear interações ambientais e sociais indispensáveis à sobrevivência do indivíduo. Sob essa perspectiva, podemos entender o valor da sensibilidade e da consciência para a preservação da vida animal. (FELIPE, 2009, p. 13).

Da mesma forma, a partir da perspectiva de Ronald Dworkin, o qual alega ser a vida animal constituída de três estágios distintos, a saber, o genético, o biológico e o cultural, Sônia Felipe defende a ideia de que, ao nascerem, os animais passam por um período de aprendizado do “cuidado específico de si”, o qual é possibilitado pelo desenvolvimento da *senciência*, ou seja, ocorre a partir do desenvolvimento da consciência e da sensibilidade do ser vivente, denominado pela autora de “mente específica”. A mente específica é o resultado da procura do ser em manter-se vivo, em sobreviver às intempéries de seu meio, as quais são possibilitadas pela liberdade e autonomia após seu nascimento, após a perda do ser gerador de seu organismo, conforme mencionado acima, e a partir do qual o animal consegue desenvolver seu estado natural de ser e, por isso, possui um valor que lhe é inerente.

Desse modo, podemos considerar que os animais detentores dos órgãos sensoriais, sejam eles humanos ou não humanos, são dotados da senciência e, assim, podem ser considerados como “sujeitos de uma vida”, como bem já apontou Tom Regan (1983). Enquanto “sujeito de uma vida”, o ser senciante, para desenvolver plena e integralmente sua vida, necessita exercer sua liberdade, seu bem-estar físico e emocional, atributos indispensáveis de todas as espécies dotadas de senciência. Nesse sentido, a capacidade de autoprover-se está vinculada à capacidade de senciência do animal – humano ou não humano –, isso porque, sem essa característica, o ser não consegue articular suas ações para manter-se vivo.

Tendo demonstrado os aspectos pelos quais os animais – humanos ou não humanos – desenvolvem sua senciência⁸, podemos alegar que o que importa para a inclusão do ser vivente no âmbito da comunidade moral é sua capacidade de sentir e não a espécie à qual ele pertence. Desse modo, o senciocentrismo parte da senciência para definir os seres que devem fazer parte do âmbito das discussões morais, uma vez que as experiências sensoriais (sentir dor ou prazer) também lhes afetam e interferem em seus interesses.

⁸ Nos animais não humanos mais rapidamente que nos seres humanos, já que esses demoram anos para desenvolver a capacidade de autoprover-se.

2. ÉTICA PRÁTICA, UTILITARISMO CLÁSSICO E PREFERENCIAL: perspectivas de Peter Singer, Jeremy Bentham e John Stuart Mill

Neste capítulo, abordaremos a concepção de ética proposta por Peter Singer, mais especificamente sua definição de ética prática ou aplicada, apresentada no primeiro capítulo de *Ética Prática*, uma de suas obras mais relevantes. Inicialmente, demonstraremos o modo como o autor rompe com as éticas clássicas ao propor a avaliação e a resolução de questões e dilemas da vida cotidiana pelas consequências práticas que essas decisões morais podem acarretar, as quais são avaliadas no plano moral a partir de três pilares éticos, a saber: justificação, “universalizabilidade” e imparcialidade.

Em seguida, apresentaremos o utilitarismo clássico a partir dos posicionamentos de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, seus principais representantes. Para eles, a busca pela felicidade determina a motivação do agir dos seres sensíveis no mundo. Observaremos, por assim dizer, as semelhanças e diferenças entre as perspectivas desses pensadores com o intuito de entendermos, mais adiante, o posicionamento de Peter Singer frente às ações e decisões morais referentes à vida prática do sujeito.

Por último, demonstraremos o utilitarismo preferencial de Peter Singer enquanto alternativa ao utilitarismo clássico de Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Aqui, temos o objetivo de expor o modo como o utilitarismo é reconstituído e reinventado por filósofos que, como Singer, demonstram sua consistência e coerência enquanto teoria filosófica para além de sua importância histórica, apesar das inúmeras críticas dispensadas desde sua fundação até os nossos dias.

2.1 A concepção singeriana de ética prática

Já no primeiro capítulo de *Ética Prática*, uma das obras mais influentes do filósofo australiano Peter Singer, publicada inicialmente em 1979, encontramos o esboço de sua concepção moral enquanto substrato da sua ética. Ali, de modo bastante sucinto, o autor propõe uma reestruturação do pensamento ético tradicional e da própria atividade filosófica de seu tempo e destaca a necessidade da resolução de questões e dilemas éticos a partir de sua aplicação prática e não apenas do caráter teórico dos argumentos normativos. O resultado desse esforço reflexivo de mudança de paradigma e da reestruturação das investigações filosóficas de sua época culminou na dissociação entre a ética filosófica na forma de

metaética – tida como objeto da filosofia moral e desenvolvida por especialistas durante boa parte do século XX – e a ética prática ou aplicada. Aqui, como maneira de aprofundar nosso entendimento acerca da proposta filosófica do autor, iremos analisar inicialmente sua concepção de ética ou, mais precisamente, de “ética prática”, abordada no primeiro capítulo da obra ora citada, intitulado de *Sobre a Ética*.

A frase de abertura deste capítulo já revela o interesse da reflexão moral do filósofo: “O tema deste livro é a ética prática, ou seja, a aplicação da ética ou da moralidade (usarei indiferentemente essas palavras) à abordagem de questões práticas” (SINGER, 2002, p. 9). Essa afirmação é determinante e nos conduz a um conjunto de questões presentes não exclusivamente em *Ética Prática*, mas que também traduz o espírito de toda a obra singeriana, a saber: a utilização de animais em pesquisas científicas e para alimentação; o tratamento igualitário entre homens e mulheres; o aborto; a eutanásia; o tratamento dispensado às minorias étnicas e a obrigação que têm os ricos de ajudar os pobres. Tais temas podem ser encontrados em inúmeras obras do autor, tais como: *Libertação Animal* (1975); *Quanto Custa Salvar Uma Vida* (2010); *Um Só Mundo: a ética da globalização* (2004); *Vida Ética* (2002), entre outras.

Ora, uma vez que a ética prática é inerente às deliberações morais e aos interesses da vida prática, a exigência da precisão da nomenclatura “ética prática” em relação às éticas tradicionais, como o próprio Singer nos adverte, faz-se necessária como análise prévia para que possamos discutir com mais exatidão os problemas éticos abordados em sua obra. Dessa forma, seguiremos os seus passos a fim de esclarecer do que trata a ética prática, para, só posteriormente, abordarmos o tema central deste trabalho: a defesa ética dos animais não humanos em nossas sociedades contemporâneas.

Desde o início, a ética prática ou aplicada propõe a avaliação e a resolução de dilemas e situações precisas da vida cotidiana. Diferentemente das éticas tradicionais, que se preocupavam com as avaliações morais mediante a afirmação da existência de uma alma ou natureza humana, a ética prática ou aplicada ocupa-se, por assim dizer, de questões práticas, isto é, além de avaliar os dilemas morais sob uma perspectiva ética, preocupa-se também com a necessidade de se aplicar tais princípios no dia-a-dia do sujeito moral, transformando, desse modo, a própria realidade. A gênese desse pensamento decorre dos novos campos de questionamentos originados a partir do desenvolvimento tecno-científico, político e econômico das sociedades pós-industriais. Para entendermos isso mais claramente, vejamos as palavras de Parizeau (2003, p. 596):

A expressão “ética aplicada”, ao referir-se a uma análise ética de situações precisas, põe o acento sobre a resolução prática. Aqui a importância é dada ao contexto, a análise das consequências, a tomada de decisão. Esse propósito mais descritivo que reflexivo, exerce-se, sobretudo nos setores das práticas sociais e profissionais. Assim, campos de interesses particulares aos poucos se distinguiram: “bioética”, “ética profissional” (incluindo a “ética dos negócios”), “ética do meio ambiente”. Cada campo delimitou seu objeto de investigação ética e tentou definir métodos de análise próprios. Esses três setores correspondem a três preocupações maiores de nossas sociedades industrializadas: os avanços da medicina, as relações socioeconômicas em nossos Estados de direito, e o futuro do equilíbrio natural do planeta.

Ora, uma vez que a ética prática parte da análise das consequências de dilemas e questionamentos precisos do cotidiano, ela ultrapassa as éticas clássicas, pois não reduz seus preceitos a códigos morais específicos. Ao partir desses pressupostos, avaliaremos aqui a perspectiva singeriana sobre aquilo que não é a ética prática, ou seja, a ética não é uma série de proibições ligadas ao sexo, aos hábitos e costumes; ela não se reduz a um conjunto de preceitos teóricos inaproveitáveis na vida prática; ela não é algo inteligível somente no contexto religioso e, por último, ela não se restringe aos pontos de vista relativista e/ou subjetivista. Essas pressuposições são imprescindíveis para o desenvolvimento do princípio mediante o qual o autor sustenta sua perspectiva moral e, por conseguinte, a estende aos demais animais.

Em primeiro lugar, a ética não é apenas um conjunto de proibições ligadas ao sexo, pois os comportamentos e opções relacionadas ao mesmo só acarretam discussões morais a partir de suas consequências e não necessariamente pelo sexo em si. A título de exemplo, poderíamos citar: a disseminação de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) ou a gestação e o nascimento de crianças sem as devidas condições para sua criação. De acordo com o filósofo, as consequências ocasionadas pelo sexo engendram discussões morais pelo fato de que se vinculam às políticas públicas, ao planejamento familiar, ou, em termos mais gerais, à educação dos indivíduos em nossas sociedades. Porém, Singer não aponta, nesse contexto, nenhuma restrição ao adultério, ao número de parceiros ou ainda se as relações homoafetivas seriam corretas ou não, pois estas não apresentam questões pertinentes ao âmbito ético, mas excepcionalmente algumas consequências de ordem moral.

Posteriormente, o autor defende a ideia de que a ética não é conjunto de preceitos teóricos nobres, mas inexecutáveis na prática. Para o nosso filósofo, uma perspectiva ética justificável é aquela que orienta as ações humanas, pois se não podemos exercê-la na prática é porque há algum “defeito teórico”, o que impõe a exigência de uma revisão de termos. Segundo o autor, esse impasse acompanha as perspectivas daqueles que acreditam ser a ética um sistema de regras e normas simples e restritivas. Entretanto, a crença de que a ética se

restringe a uma ordenação breve e intransigente suscita uma série de impasses quando aplicada a circunstâncias mais complexas da vida, tais como em períodos conflituosos ou quando se vive a pressão de um regime político. Sobre esse ponto, Singer (2002, p. 10-11) expõe o seguinte comentário: “Em situações normais, pode ser errado mentir, mas, se você vivesse na Alemanha nazista e a Gestapo se apresentasse à sua porta em busca de judeus, sem dúvida o correto seria negar a existência da família judia no seu sótão”⁹. Desse modo, podemos alegar que as aplicações de imperativos morais como “não minta!” dependem da complexidade circunstancial das ações e dos indivíduos envolvidos, não de uma pretensa regra universal e invariável. O que Singer quer demonstrar é que os impasses teóricos de certas concepções éticas não inviabilizam a reflexão moral como um todo, mas apenas revelam uma falha remediável de uma concepção ética.

O terceiro ponto abordado pelo autor consiste na defesa de que a ética não é algo inteligível somente no contexto religioso. Essa foi uma das preocupações do utilitarista Henry Sidgwick que, frente ao ceticismo moral de seu tempo, questionava-se sobre o destino da moralidade caso houvesse um declínio da crença religiosa que, para ele, era o princípio responsável por manter o equilíbrio da sociedade. Em suma, ele se questionava sobre a existência de um sentido na moralidade sem uma perspectiva religiosa para orientar as ações humanas, bem como sobre a possibilidade ou não de “uma visão de mundo”, isto é, de uma perspectiva teórica substituir a religião enquanto princípio norteador das ações humanas nas sociedades, já que ela mantinha a sociedade em seu estado de coesão. A conclusão a qual chega o filósofo, distintamente de outros utilitaristas, tais como Bentham ou Stuart Mill, é a de que, na ausência da religião, é impossível manter a coerência de uma teoria moral e, por consequência, o equilíbrio social. Isso porque, para ele, a religião é imprescindível como base da moralidade humana¹⁰. No entanto, ao contrário de Sidgwick, Singer defende que as ações morais não necessitam de uma crença religiosa, uma vez que devemos agir eticamente visando o benefício do maior número de indivíduos possível e não pelo desejo dissimulado em ser recompensado com uma “eternidade de bem-aventurança”, conforme pregam as religiões.

Por último, Singer defende que a ética não se reduz aos pontos de vista relativista e/ou subjetivista. Para ele, a hipótese de que a ética seria inerente a uma sociedade, restringindo-se

⁹ Esse exemplo remonta ao posicionamento de Oskar Schindler durante a Segunda Guerra Mundial, quando ele usou de meios ilegais para salvar a vida de inúmeros judeus dos campos de concentração nazistas de extermínio. A esse respeito, cf. o capítulo *Fins e Meios* de *Ética Prática*, no qual o autor apresenta uma breve análise sobre essa atitude.

¹⁰ Sobre essa questão, cf. Mulgan (2012, p. 50).

aos seus hábitos, política, economia, religião e etc.; bem como ao estabelecimento do indivíduo como centro determinante de julgamento das ações morais, implica o surgimento de alguns impasses, com a incomunicabilidade entre sociedades distintas e a impossibilidade de superação de divergências entre duas pessoas sobre um determinado assunto, por exemplo.

Nessa perspectiva, o filósofo defende que o relativismo cultural e/ou grupal não é suficiente, enquanto posicionamento ético, pois não permite que as relações humanas se aprimorem no decorrer dos tempos. Ora, uma vez que seus códigos morais são restritos a uma sociedade específica, elas não são passíveis de ser universalizadas e, por isso, impedem o aperfeiçoamento e desenvolvimento das relações humanas entre distintas sociedades. Outro impasse proveniente do relativismo refere-se à falta de uma explicação palatável quando há uma discordância entre perspectivas éticas em uma mesma sociedade. Segundo Singer, se um não conformista com os preceitos e códigos morais de sua sociedade tenta reformar tais concepções, ele incorreria em erro, isso porque estaria sendo contrário aos códigos morais ali determinados. Porém, se a maior parte da sociedade se tornasse adepta de suas convicções, elas já não poderiam ser consideradas erradas, já que a grande maioria a seguiria.

Os candidatos a reformadores acham-se, portanto, numa difícil situação: quando se propõem mudar as concepções éticas de seus concidadãos, estão *necessariamente* incorrendo em erro; só quando conseguem induzir a maior parte da sociedade a aceitar as suas concepções é que elas se tornam corretas. (SINGER, 2002, p. 14. grifos do autor).

Por conseguinte, o autor apresenta sua objeção em relação à perspectiva de que a ética se reduz à subjetividade. Diferentemente do relativismo, segundo o qual a ética seria inerente ao posicionamento moral de uma sociedade ou de um grupo, o subjetivismo parte do pressuposto de que a ética se reduz à perspectiva moral de cada indivíduo, isto é, estabelece o sujeito como centro determinante de julgamentos e ações. Assim, ao emitirmos um juízo moral estamos defendendo exclusivamente o que pensamos e/ou sentimos acerca de uma dada questão e o que a torna plausível depende apenas da interpretação que tenho da mesma. Para Singer, a ética, enquanto posicionamento subjetivo, elimina a possibilidade do discurso moral, isso porque ao reduzir-se exclusivamente à constatação de fatos, ela não pode ser colocada em dúvida, uma vez que, ao emitir um juízo ético, o sujeito apenas expõe sua aprovação ou desaprovação sobre uma determinada questão, tornando-a verdadeira ou falsa pelo seu posicionamento individual. Entretanto, assim como pudemos observar no relativismo, o subjetivismo moral também se enreda num impasse: ele não responde satisfatoriamente ao desacordo moral entre dois ou mais indivíduos. Em suma, ocorre a impossibilidade de se

superar as divergências existentes entre duas pessoas sobre um mesmo assunto. Sobre isso, Singer (2002, p.15) defende que:

O que era verdadeiro para o relativista quanto às divergências entre pessoas de sociedade diferentes é, para o subjetivista, verdadeiro a respeito das divergências entre duas pessoas quaisquer. Digo que a crueldade com animais é condenável, e outra pessoa diz que não é condenável. Se isso significa que condeno a crueldade com os animais e que outra pessoa não a condena, as duas afirmações podem ser verdadeiras e, portanto, não há o que discutir.

Desse modo, se o pressuposto de que o subjetivismo ético é válido, cada indivíduo deve levar em consideração que seu interlocutor também parte de uma perspectiva válida ao emitir um juízo moral, pois, ao fazê-lo, ele apenas expõe sua deliberação moral sobre uma determinada ação, o que invalida, por sua vez, a possibilidade das discussões sobre as ações morais. Com isso, o papel do raciocínio e da argumentação no plano moral é banalizado, uma vez que um “juízo ético é tão bom quanto o outro”, ou seja, em nenhum momento haveria aqui um desacordo moral. Singer, no entanto, desqualifica esse posicionamento de modo muito simples e conciso:

É verdade que alguns tendem ao subjetivismo excessivo, afirmando que uma moralidade é tão boa quanto outra qualquer; mas, quando essas mesmas pessoas são pressionadas a dizer se acreditam que a moralidade de Hitler, ou a dos traficantes de escravos, é tão boa quanto a de Albert Schweitzer ou a de Martin Luther King, reconhecem que, afinal, acreditam que algumas moralidades são melhores que outras. (SINGER, 2010, p. 354).

Em relação a essa posição, o filósofo conclui que a discussão sobre o papel da razão na ética é um dos pontos mais importantes das ideias até aqui apresentadas, ainda que a mesma apareça nas entrelinhas desses debates:

A inexistência de uma misteriosa esfera de fatos éticos objetivos não implica a inexistência do raciocínio ético. Pode até mesmo ajudar, uma vez que, se pudéssemos chegar aos juízos éticos somente através da intuição desses estranhos fatos éticos, o argumento ético tornar-se-ia mais difícil ainda. Então, o que se deve mostrar para colocar a ética prática em bases mais sólidas é o fato de que o raciocínio ético é possível. (SINGER, 2002, p. 16).

Aqui, como forma de entendermos mais claramente como se desdobram os preceitos morais do autor, abriremos um parêntese para apresentar o impacto e o papel desempenhado pela razão nas questões e decisões pertinentes à ética prática. Em vista disso, podemos iniciar nossa discussão alegando a importância do desenvolvimento da razão para a nossa sobrevivência enquanto espécie, assim como ocorreu com as diferentes características para a

subsistência evolutiva de outros animais, tais como a força do gorila ou a rapidez do leopardo, por exemplo. Porém, podemos afirmar que a razão possui uma característica peculiar: ao passo que a desenvolvemos, começamos a fazer uso da nossa capacidade de raciocínio lógico, tomamos consciência, por assim dizer, da possibilidade de construção de padrões comportamentais e sociais, distinguindo-a, portanto, das características dos demais animais – velocidade ou força, como citados acima – pelo fato de que no raciocínio não possuímos a previsibilidade do resultado final quando o que está em jogo são as relações entre ideais e argumentos distintos¹¹. Sobre isso Oliveira (2013, p. 103) apresenta o seguinte comentário:

[a razão] Diferencia-se das outras características como correr ou fazer força, porque ao começar a raciocinar não é possível prever quais são as conclusões que poderão ser alcançadas. Quando se raciocina, talvez um argumento que acreditávamos ser válido pode mostrar-se sem nenhum fundamento ou, por outro lado, é possível estabelecer ligações entre duas ideias que, a princípio, não pareciam ter nenhuma relação.

Resumidamente, a razão nos permitiu o desenvolvimento da capacidade reflexiva acerca das nossas ações e, por conseguinte, nos capacitou a avaliar o modo como devemos agir, bem como nos possibilitou a reflexão sobre as consequências de nossas ações para todos os afetados. Acerca disso, diz Singer (2006a, p. 396)¹²:

[...] a perspectiva que defendi contempla a possibilidade deste tipo de discussão [em relação aos valores morais] com base em duas premissas simples. A primeira é a nossa capacidade de raciocínio. A segunda é que, ao raciocinarmos sobre questões práticas, somos capazes de nos distanciarmos do nosso próprio ponto de vista e assumirmos, ao invés, uma perspectiva mais ampla; em última instância, até o ponto de vista do universo.

Assim, podemos afirmar que, a partir da capacidade de raciocínio e observação do comportamento social, tivemos a oportunidade de refletir sobre o que devemos fazer em determinadas circunstâncias e sobre as consequências das condutas e comportamentos arraigados em nossa comunidade, o que colaborou para que o desenvolvimento da razão não fosse, nesse momento, atribuído apenas ao nosso instinto de sobrevivência, mas também ao desenvolvimento e a ampliação do nosso agir moral em sociedade. Em outros termos, com a utilização do raciocínio lógico por intermédio da razão, ultrapassamos nossas necessidades

¹¹ Cabe deixar claro que nossa intenção aqui não é defender a superioridade do homem perante os demais animais pela capacidade de raciocínio, mas demonstrar a importância da razão nas reflexões sobre as ações éticas presentes em nossa vida cotidiana. Veremos, no decorrer deste trabalho, que as características factuais dos indivíduos nada dizem sobre sua inclusão no âmbito da comunidade moral, mas apenas sua capacidade de possuir interesses.

¹² Ver também OLIVEIRA (2013, p.103).

básicas enquanto animais e ampliamos o alcance do mesmo sobre as questões práticas da vida para além do interesse em sobreviver, pois ele também serviu para aumentar o nosso nível e interesse de bem-estar.

Sendo assim, podemos afirmar que o desenvolvimento da razão foi imprescindível para a formação das nossas discussões éticas, pois apenas a partir dela tivemos a oportunidade de refletir sobre as ações que praticamos em nosso cotidiano, bem como sobre as consequências dos padrões comportamentais de nossa sociedade, o que nos permitiu, por conseguinte, a construção de certos costumes sociais ou, em outros termos, a construção de certos hábitos aceitos pela maior parte da sociedade.

Como podemos observar, a razão possui um importante papel nas decisões e dilemas morais sob a forma do raciocínio lógico, o qual tem por objetivo fundamentar a ética a partir de pressupostos capazes de esclarecer o modo como os juízos morais distinguem-se dos demais juízos práticos¹³. Porém, diferentemente das abordagens tradicionais, que se utilizam da racionalidade humana como pressuposto para exaltá-la enquanto característica que nos faria superior aos demais animais e, por vezes, até para com outros seres humanos, como ocorreu com os defensores da escravidão ou com o sexismo, por exemplo, Singer trata a razão e seu desempenho nos julgamentos morais como um critério que nos torna ainda mais responsáveis pelo bem ou mal que dispensados ao outro, seja este um ser humano ou animal não humano. Em suma, a partir da nossa capacidade de raciocínio lógico e, por conseguinte, ético, nos tornamos ainda mais responsáveis por nossas ações sejam elas prejudiciais ou não aos demais indivíduos e à própria sociedade. Essa vertente de pensamento se desenvolve pelo fato de que nós, seres humanos – com exceção daqueles que não desenvolveram o raciocínio –, possuímos a capacidade de justificar os nossos atos a partir de uma perspectiva moral, fato este de grande relevância, já que, para Singer, um posicionamento ético necessita de alguma justificativa moral para existir¹⁴.

Na perspectiva singeriana, todo e qualquer padrão ético, seja ele convencional ou não, pode ser considerado correto se o indivíduo realmente acredita que está agindo de acordo com padrões éticos aceitáveis, isso porque a crença de que se vive sob determinados padrões éticos é inerente ao fato de podermos agir e justificar como vivemos em sociedade. No entanto, para

¹³ Para uma maior compreensão sobre esse ponto de vista, Cf. Oliveira (2013, p. 81-109).

¹⁴ Sobre esse ponto, o comentário de Oliveira (2013, p. 106) é bastante esclarecedor: “O progresso para uma teoria ética acontece quando existe a reflexão sobre os problemas morais e são apresentados argumentos consistentes para responder às perguntas sobre o que se deve fazer e como se deve viver. Como já mostramos, viver à margem de qualquer padrão moral é um problema real na filosofia moral. Singer argumenta que existe uma distinção entre viver de acordo com padrões morais e viver à margem de qualquer padrão moral. Essa distinção é estabelecida pelo uso da razão. Assim, viver eticamente não é somente viver de acordo com normas socialmente aprovadas, mas ser capaz de justificar os princípios morais que orientam a conduta adotada”.

isso, é necessário que encontremos uma razão de ser para nossa crença, ou seja, é imprescindível a justificação da mesma para sua validação no plano moral. Desse modo, se um indivíduo age de acordo com a crença de que vive sob determinados padrões éticos e possui pressupostos aceitáveis para justificá-los, mesmo pautando suas ações em padrões éticos não convencionais e rejeitados em sua sociedade, ainda assim ele pode estar vivendo eticamente, pois isso justifica seu modo de agir, o que impede, por sua vez, a rejeição de sua perspectiva moral. Entretanto, se o sujeito não consegue dar uma razão de ser para as suas ações, sua crença deve ser recusada, pois o principal respaldo para a mesma seria a justificação, o que, nesse caso, inexistente.

No entanto, Singer considera que não é toda e qualquer justificativa passível de ser aceita na delimitação entre a esfera do ético e do não ético. Ademais, vimos que padrões éticos não devem ser pautados por um interesse eminentemente pessoal. Para ele, para que nossas ações sejam eticamente defensáveis, elas devem basear sua justificação para além de um interesse pessoal e referir-se a bases mais amplas, pois a própria concepção da ética está intimamente ligada a algo maior que a dimensão singular do indivíduo. Podemos entender isso mais claramente nas palavras do próprio autor:

Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior que o individual. Se vou defender a minha conduta com bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior. (SINGER, 2002, p. 18).

A partir dessa vertente de pensamento, Singer demonstra uma segunda característica pertinente à esfera ética, a qual não pode ser recusada e já foi abordada por inúmeros pensadores sob diferentes pressupostos teóricos no decorrer da tradição, a saber: a ideia de que a ética reporta-se a bases mais amplas, de caráter, por assim dizer, universalizável. Aqui, a ética não se limita aos interesses individuais, mas a ideia de que os interesses dos demais indivíduos devem estar igualmente associados aos nossos. Isso é corroborado por inúmeras perspectivas, entre as quais podemos citar: passagens bíblicas, como o “preceito áureo” de que devemos “amar nossos semelhantes como amamos a nós mesmos” presente em diferentes momentos das “escrituras sagradas”, bem como sua variação no postulado de que “devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que nos fizessem”; na ética kantiana, a qual parte do pressuposto de que nossas ações devem ser pautadas no desejo que as mesmas possam ser transformadas numa lei universal; outros pensadores como David Hume e Adam Smith, por exemplo, tratam disso a partir da ideia de um “espectador imparcial” para a avaliação das

questões pertencentes ao âmbito ético, a qual possui variação moderna com a perspectiva embasada na teoria de um “observador ideal”; outros nomes são importantes nessa concepção, tais como Jemery Bentham e John Rawls, por exemplo. Em suma, utilizamos aqui tais autores como exemplos dessa vertente de pensamento, com intuito de demonstrar que, apesar das inúmeras distinções entre suas perspectivas teóricas, uma coisa é invariável: a ideia de que a ética refere-se sempre a um ponto de vista universalizável, isto é, a um público maior. Ou, em termos mais específicos, podemos afirmar que, apesar das variações existentes em tais concepções, todas elas convergem com a afirmação de que a justificação de um princípio ético não corresponde às expectativas de interesses pessoais ou grupais, mas fundamenta-se em uma perspectiva universal.

Cabe salientar, no entanto, que embora as perspectivas éticas devam reportar-se a um ponto de vista universal, não significa que um juízo moral individual deva ser aplicado universalmente, isso porque as circunstâncias em que se dão cada juízo moral não devem ser ignoradas, pois, como afirma o próprio Singer (2002, p. 19): “As circunstâncias alteram as causas”. Assim, uma vez que a lógica dos raciocínios éticos está fundamentada na pretensão de universalidade dos juízos morais, eles não podem ser justificados por interesses específicos de um indivíduo ou de grupo local, mas devem extrapolar as nossas preferências e aversões para chegarmos, por conseguinte, a uma perspectiva imparcial, a qual deve levar em consideração o maior número de indivíduos envolvidos em uma mesma ação.

Essas considerações abrem espaço, por assim dizer, para se avaliar a relação entre os indivíduos, os grupos e as sociedades, evidenciando, desse modo, a necessidade de discutirmos temas basilares da ética sob as bases de uma fundamentação mais ampla e criteriosa, tais como: o tratamento igualitário, o respeito às diferenças, a responsabilidade e etc.. Sobre esse ponto, o autor expõe o seguinte comentário:

Todas concordam que a justificação de um princípio ético não se pode dar em termos de qualquer grupo parcial ou local. A ética se fundamenta num ponto de vista universal, o que não significa que um juízo ético particular deva ser universalmente aplicável. Como vimos, as circunstâncias alteram as causas. Significa, isto sim, que, ao emitirmos juízos éticos, extrapolamos as nossas preferências e aversões. De um ponto de vista ético, é irrelevante o fato de que sou eu o beneficiário de, digamos, uma distribuição mais equitativa da renda, e você o que perde com ela. A ética exige que extrapolemos o “eu” e o “você” e cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial, ao observador ideal, ou qualquer outro nome que lhe dermos. (SINGER, 2002, p. 19-20).

Com isso, podemos considerar que, a partir da justificação dos comportamentos sociais e dos padrões éticos em que vivemos, bem como de sua ampliação para padrões

universalizáveis, chegamos ao objetivo central da concepção ética proposta por Peter Singer, a saber: a imparcialidade dos nossos julgamentos e ações morais. Podemos afirmar, a partir dessa abordagem, que a ética só é possível quando ultrapassamos nossos interesses egoístas e chegamos à imparcialidade por intermédio da justificação de nossas ações e da *universalizabilidade* dessa perspectiva no plano moral. Para ele, somente por meio do ponto de vista universal é que podemos justificar moralmente nossas ações, já que apenas desse modo conseguimos ultrapassar nossos interesses pessoais e ampliarmos o alcance da ética ao maior número de indivíduos, os quais devem ter seus interesses levados igualmente em consideração. Em suma, em nossas deliberações morais não podemos atribuir maior peso aos nossos interesses por serem nossos, mas devemos conferir igual valor aos interesses de todos os envolvidos em uma mesma ação, dispensando, portanto, desejos subjetivos ou de um grupo específico, como querem os relativistas e/ou subjetivistas.

Desse modo, podemos alegar que a imparcialidade de nossas ações é possível apenas através da *universalizabilidade* de nossos padrões morais, os quais tornam possível a fundamentação da ética em bases sólidas capazes de prescrever princípios normativos relevantes e benéficos para o maior número de indivíduos envolvidos. Para o autor, podem até existir determinadas razões para levarmos em consideração nosso próprio interesse como superior em relação ao interesse do outro, porém isso não ocorre em bases moralmente aceitáveis, já que o pressuposto básico para isso é a existência da imparcialidade dos juízos e ações morais. Ou, como sugere Singer (1999, p. 298):

A universalizabilidade é uma restrição formal que fazemos sobre os juízos se quiserem contar como juízos morais; mas se aplicarmos a universalizabilidade corretamente, ela deve conduzir a resultados que são, no primeiro nível, substancialmente imparciais¹⁵.

Até o presente momento mostramos como a *universalizabilidade* se afigura imprescindível para a fundamentação da ética prática, bem como indicamos sua importância para assegurar a imparcialidade dos debates e questionamentos morais. Porém, pouco foi falado sobre o modo como a ética prática prescreve os princípios normativos e os julgamentos de valores por intermédio da referida *universalizabilidade*. Ora, uma vez que os princípios

¹⁵ Alguns autores conferem à imparcialidade duas características, a saber: formal e substancial, as quais diferem pelo fato de que a imparcialidade formal não define, por assim dizer, o conteúdo das prescrições normativas, pois não há uma interdependência entre ambas, mas apenas uma preocupação metaética dos juízos morais. A imparcialidade substancial, no entanto, pressupõe uma dependência com relação às teorias normativas, já que esta é pautada no raciocínio moral e não se ocupa exclusivamente da preocupação formal das nossas perspectivas éticas. Para entender melhor esse ponto cf. Gruen (1999, p. 133) e Oliveira (2013, p. 113).

éticos universais garantem a imparcialidade dos julgamentos morais, eles devem, como pressuposto básico de validação, atender a algumas características essenciais: primeiramente, a relevância dos fatos, suas consequências e o interesse dos envolvidos no âmbito moral; em segundo lugar, pensar nas preferências do outro como suas próprias preferências – colocar-se no lugar do outro – ou, mais especificamente, ao emitir juízos valorativos, o agente moral deve pensar imparcialmente nas preferências dos demais indivíduos e, para isso, a analogia com seus próprios interesses é de fundamental importância, pois apesar dos interesses e sensações serem distintos entre os indivíduos – em intensidade, por exemplo –, e ainda que não possamos sentir exatamente o que o outro está sentindo¹⁶, é possível que nos imaginemos na mesma situação e tenhamos a mesma preferência do outro, o que nos permite considerar os seus interesses igualmente em relação aos nossos. Resumidamente, o que Singer propõe é que, ao examinarmos as circunstâncias e emitirmos um juízo moral, prescrevamos as ações preferíveis como se os afetados fôssemos nós mesmos. A esse respeito o autor (1999, p. 298) afirma:

Para ser capaz de prescrever uma ação universalmente precisamos primeiro nos colocar na posição de todos aqueles afetados por nossas ações levando em conta as suas preferências. Então, só podemos prescrever a ação se, tendo todas as suas preferências como se fossem as nossas próprias, nós a preferirmos a qualquer ação alternativa. Se pudermos fazer isso, estaremos fazendo isso com base em ter dado igual atenção às preferências de todos aqueles afetados pela ação, porque vamos ter colocado a nós mesmos em seus sapatos, um após o outro, sem nenhum desconto por causa de seu sexo, raça, espécie ou de outras características. Exceto na medida em que essas características sejam relevantes para as preferências que têm ou a maneira em que elas serão afetadas pela ação. (SINGER, 1999, p. 298).

Desse modo, podemos compreender que, para Singer, ao prescrevermos princípios normativos é necessário que levemos em conta a relevância dos fatos, ou seja, os interesses ou as preferências dos indivíduos envolvidos em uma mesma ação e, por conseguinte, pensar nas consequências que a universalização desses preceitos e normas éticas podem desencadear na vida prática dos indivíduos afetados. Isso porque, apenas se suas consequências forem satisfatórias para todos os afetados em circunstâncias semelhantes é que eles poderão ser moralmente aceitos.

Tendo em vista tais pressupostos, podemos afirmar que a ética pensada por Singer ultrapassa os códigos morais restritivos e excludentes de uma sociedade ou grupo específico, se distinguindo, portanto, das éticas tracionais, já que busca as melhores consequências de

¹⁶ Desenvolveremos esse ponto no próximo capítulo, no qual apresentaremos algumas das objeções à expansão do princípio de igualdade para os demais animais.

uma determinada ação visando beneficiar o maior número de indivíduos possível, contribuindo, desse modo, para o aumento de seu bem-estar. Diferentemente da exaltação da razão e de suas implicações, a ética prática vincula-se à extrapolação dos interesses individuais em benefício dos interesses comuns. Isso significa que, ao invés de eleger a autonomia, a pessoalidade ou a linguagem, como fazem algumas éticas clássicas, a ética prática consiste na consideração imparcial dos interesses de todos os indivíduos envolvidos. O que nos permite entrever, por conseguinte, que a proposta singeriana é utilitarista, pois como tal, ele considera as consequências das ações morais com o intuito de expandir o alcance da igualdade e proporcionar o maior bem-estar para o maior número de indivíduos possível. Porém, como o próprio o autor alega, a ética prática sob uma perspectiva utilitarista não é a única concepção de ética possível, porém é a mais coerente.

A partir desses pressupostos, podemos afirmar que a ética prática tem um forte viés utilitarista¹⁷. Por isso, é necessário, ainda, examinarmos o que seria, de fato, o utilitarismo, bem como sua importância na concepção ética do nosso filósofo. A seguir, abordaremos alguns pressupostos dessa corrente de pensamento a partir do posicionamento de seus principais representantes em sua vertente clássica até chegarmos à concepção de Singer, a saber: o utilitarismo preferencial.

2.2 O utilitarismo clássico: Jeremy Bentham e John Stuart Mill

O utilitarismo é uma corrente filosófica do século XVIII fundamentada no ideal de que as ações morais dos indivíduos devem promover o bem-estar ou a felicidade. Ou seja, parte do pressuposto de que a moralidade, a política e a economia devem promover o máximo de felicidade para o maior número de indivíduos. No decorrer da história, alguns dos preceitos utilitaristas podem ser encontrados desde a Grécia do período helenístico com Epicuro que já concebia o bem-estar como algo valioso e útil¹⁸, até importantes pensadores do iluminismo,

¹⁷ Na perspectiva de Audard (2003, p. 737): “O utilitarismo é uma teoria moral que permite coordenar de modo preciso a avaliação e a ação morais. Ele possui três dimensões fundamentais: um critério do bem e do mal, um imperativo moral: maximizar esse bem, uma regra de avaliação moral graças a esse critério”.

¹⁸ Sobre esse ponto, Araújo (2008, p. 45) faz o seguinte comentário: “A doutrina de Epicuro postula que o sumo bem reside no prazer, por isso, foi muitas vezes confundida com o hedonismo, entretanto, o prazer do qual fala Epicuro é o do sábio, entendido como quietude da mente e domínio sobre as emoções e sobre si mesmo. Segundo ele, a própria natureza informa que o prazer é um bem, e este serve para satisfazer uma necessidade ou aquietar uma dor, idéia semelhante a dos utilitaristas clássicos. Acrescenta que o único prazer é o vivenciado pelo corpo, o chamado prazer do espírito é apenas lembrança dos prazeres do corpo.”

tais como David Hume¹⁹ e Adam Smith, por exemplo.²⁰ Entretanto, apenas nos últimos anos do século XVIII o utilitarismo é reconhecido como escola filosófica. Os principais e mais destacados precursores desse movimento foram Jeremy Bentham (1748-1832), responsável pela fundação dessa corrente de pensamento enquanto escola, e John Stuart Mill (1806-1873), o mais importante reformador desse movimento filosófico. Aqui, como forma de entendermos mais claramente o posicionamento normativo da teoria proposta por Singer, convém examinar, ainda que muito sumariamente, as perspectivas do utilitarismo clássico propostas por eles, já que o posicionamento de Singer é intensamente influenciado por tais pensadores e sua teoria (o utilitarismo preferencial) se apresenta como uma variante do utilitarismo clássico.

Jeremy Bentham é um dos principais representantes do utilitarismo clássico, cuja orientação consiste na avaliação das questões morais a partir da maximização do bem-estar ou da felicidade e, concomitantemente, com a diminuição do sofrimento. O objetivo central desta perspectiva baseia-se no princípio da máxima felicidade²¹. Em outros termos, podemos afirmar que, na perspectiva deste pensador, os princípios norteadores das nossas ações visam à maximização da felicidade, a qual é alcançada por meio da satisfação do prazer e da diminuição da dor para o maior número de indivíduos. Desse modo, nossas ações individuais são comumente orientadas pela busca do prazer e pela fuga da dor ou do sofrimento. Isso faz com que as ações corretas no âmbito da moralidade sejam aquelas que têm por consequência a promoção do prazer ou da felicidade e a diminuição da dor ou do sofrimento. Para ilustrar a importância dessas afirmações, podemos citar a passagem de *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, obra a qual o autor inicia com a seguinte afirmação:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão

¹⁹ Sobre isso, cf. Comparato (2006, p. 237). Por ora, cabe afirmarmos que para David Hume, a razão, diferentemente do que pregam as tradições morais, é responsável por nortear as paixões dos indivíduos, isso porque apenas estas são capazes de impedir ou não a realização de determinadas ações. Em outros termos, podemos afirmar que, para ele, a razão não serve de respaldo para a fundamentação da moralidade, mas para nortear as sensações individuais de prazer e dor, as quais orientam a correção das ações morais. O que acarreta, por conseguinte, a ideia de que embora os indivíduos ajam segundo seus interesses próprios, sempre reconhecem a utilidade e o impacto de suas ações na vida do outro, pois como o mesmo defende: “ninguém é absolutamente indiferente à felicidade ou infelicidade dos outros”.

²⁰ Sobre isso, cf. o capítulo *O Utilitarismo Clássico* da obra *Utilitarismo* de Tim Mulgan.

²¹ Bentham comumente refere-se ao “Princípio da Máxima Felicidade” como “Princípio de utilidade”, e aqui utilizaremos indistintamente ambas as nomenclaturas.

demonstrá-lo e confirmá-lo. Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. O *princípio da utilidade* reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz. (BENTHAM, 1979, p. 3, grifos do autor).

O comentário de Bentham demonstra que as ações humanas são baseadas exclusivamente nas sensações de prazer ou de dor. O agir do homem no mundo, portanto, é determinado pela busca constante de satisfazer tais sensações primordiais, as quais, por intermédio da conversão dos interesses individuais em interesses coletivos, definem as ações corretas ou incorretas no campo da moralidade. Para essa definição, no entanto, Bentham propõe um princípio de avaliação das ações humanas: o *princípio de utilidade*. Em suma, ele sugere um critério normativo para o agir humano no mundo que tem como fim a busca da máxima felicidade.

Porém, cabe ressaltar que não se trata de buscar a felicidade tendo em vista um interesse egoísta, mas de persegui-la a partir da conversão do interesse individual em interesse coletivo, pois somente nesse contexto é possível alcançar a felicidade e a universalização normativa da moralidade humana. Ora, para o pensador, o agir no mundo, apesar de partir do interesse próprio, deve objetivar o interesse de todos os envolvidos em uma mesma ação. Assim, deve-se levar em consideração as consequências das ações e os interesses dos indivíduos a fim de prescrever uma norma universalizável passível de alcançar a almejada felicidade. O *princípio de utilidade* proposto pelo autor é definido nos seguintes termos:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo. (BENTHAM, 1979, p. 4).

Como podemos observar, o *princípio de utilidade* é um preceito moral básico para guiar a realização das ações humanas a partir do reconhecimento de sua sujeição às experiências sensoriais de prazer e dor. Ele serve como princípio norteador para a plausibilidade das ações, nos permitindo classificá-las como ações corretas ou incorretas no plano moral. Para tanto, Bentham leva em consideração a tendência que elas possuem em aumentar o nível de felicidade ou infelicidade dos indivíduos, sendo concebida como correta

se ela promove a felicidade e incorreta se aumenta o nível de infelicidade do sujeito. Como bem expõe Dias (2006, p.37):

Reconhecido, pelo princípio de utilidade, a sujeição do gênero humano aos sentimentos de prazer (felicidade) e dor (infelicidade), este passa a ser a norma para o julgamento do que é certo e errado, bem como a norma que distingue a cadeia de causas e efeitos de uma ação. Ou, seja, o princípio de utilidade, é aquele que reconhece a justeza de uma ação de acordo com suas consequências. Ele representa uma regra metodológica que aponta aquilo que deve ser levado em conta (avaliado), em todas as circunstâncias são as consequências das ações. Em outras palavras, esse princípio considera uma ação justa pela capacidade que tem de gerar mais prazer do que dor e injusta por ocasionar mais dor do que prazer.

Outro fator a ser destacado vincula-se ao fato de que Bentham não sugere esse princípio como elemento norteador unicamente das ações individuais, mas como um preceito destinado a orientar as ações governamentais, as ações de um legislador. Com efeito, o referido filósofo não estava preocupado exclusivamente com o modo como o indivíduo particular orienta sua vida, mas com a reforma das bases sociais, políticas e econômicas da sociedade em que vivia, a qual passava por relevantes transformações industriais, mas que não trazia benefícios para a maior parte dos indivíduos.

Ora, no final do século XVIII, a Europa experimentava a transição da produção manufatureira em direção à sociedade industrial, na qual a pobreza e o consequente mal-estar dos indivíduos se desenvolviam paralelamente.²² Bentham, inserido nesse contexto, percebe a necessidade de repensar as bases morais de sua sociedade com o objetivo de estancar essas consequências e, por conseguinte, diminuir a miséria e o sofrimento humanos. Para tanto, o pensador inglês propõe uma redefinição da organização social por intermédio de distintas propostas de políticas públicas, que objetivam a orientação das ações morais em busca de uma erradicação do sofrimento e do aumento do bem-estar de sua população. A esse respeito, Mora (1998, p. 693) apresenta o seguinte comentário:

Bentham considerou que o utilitarismo está a serviço de uma reforma da sociedade humana: de sua estrutura política – que deveria ser basicamente liberal e democrática – e de seus costumes. A base da reforma da sociedade é o reconhecimento de que – como escreveu Bentham – “a natureza colocou-nos sob o domínio de dois senhores soberanos: o prazer e a dor.”

Com isso, podemos perceber que a vertente utilitarista proposta por Bentham lança ferrenhas críticas aos sistemas políticos, econômicos e sociais de sua época, isso porque tais problemas impediam o exercício da justiça e, por conseguinte, da própria felicidade para a

²² Para um maior entendimento sobre esse ponto, cf. Ugarte (2005, p. 2-4).

maioria dos indivíduos, pois os benefícios do progresso material ainda se restringiam a uma pequena e insignificante parcela da população. O filósofo tem, assim, o propósito de oferecer, por exemplo, ao legislador pressupostos relevantes a serem considerados na formulação das regras jurídicas. Ora, diferentemente de punições, o que Bentham propõe é um caminho que, através dos fatores inerentes às experiências sensoriais de prazer e dor, promova o bem-estar social, fugindo do caráter meramente punitivo e vingativo dos instrumentos vigente à época²³. Ademais, de acordo com Guisán (1992, p. 442, tradução nossa):

Na realidade, a contribuição mais importante de Bentham à filosofia moral foi precisamente a de haver apresentado o esboço de um hedonismo ético universal plausível e reivindicável, que servisse de fundamento legitimador da legalidade estabelecida. Porque o hedonismo ético de Bentham foi realmente universal no sentido pleno.

A partir da perspectiva de que a utilidade é uma propriedade do objeto, mediante o qual é possível a promoção do prazer ou felicidade e, ao mesmo tempo, o impedimento da dor e do sofrimento, Bentham ressalta o valor do hedonismo, teoria na qual o prazer e a dor servem de ímpeto para o nosso agir no mundo, de modo que o prazer se afigura como a finalidade de todas as ações humanas. Porém, cabe ressaltar que, embora a moral possua suas bases fincadas nas sensações de prazer e dor, não são os sentimentos dos indivíduos que devem regê-la, mas as faculdades da razão. Ou, em outros termos, podemos afirmar que, para Bentham, ainda que as ações morais possuam como finalidade a busca pelas consequências que aumentem o nível de bem-estar e felicidade dos indivíduos, a moralidade humana não deve ser fundada nos sentimentos dos indivíduos, mas deve ser orientada exclusivamente pelo raciocínio moral. Assim, diferentemente do que prega uma parte da tradição filosófica de seu tempo, para ele o senso moral e/ou o sentimento dos indivíduos não oferecem respaldo suficiente para fundamentar a sua moralidade, pois, se assim fosse, o ser humano buscaria exclusivamente a satisfação de seus próprios interesses em detrimento dos interesses coletivos²⁴. Segundo o autor, atrelar a moralidade humana ao âmbito dos sentimentos pode gerar a moralidade “despótica”, que implica na imposição de um sentimento particular aos

²³ Sobre esse ponto cf. Araújo (2008, p. 23-30).

²⁴ Essa perspectiva é corroborada por Singer, o qual defende que um dos motivos para a filosofia moral do início do século XX ser dominada amplamente pela metaética, impedindo que os filósofos morais prescrevessem normas sociais fundamentadas na ética prática, justificava-se na crença de que os juízos morais eram baseados nos sentimentos e emoções dos indivíduos, nos quais a razão não desempenhava nenhum papel e, por isso, não careciam de especialistas morais. Singer, no entanto, refuta essa ideia, pois, assim como Bentham, alega veementemente que embora os sentimentos e emoções sirvam de ímpeto para o nosso agir no mundo, as ações devem ser orientadas pelo raciocínio lógico em busca da felicidade para o maior número de indivíduos e não pautadas no interesse egoísta com os quais os deparamos se agirmos segundo nossas vontades, sentimentos e emoções. Para maior esclarecimento sobre isso cf. Singer (2002, p. 21).

demais indivíduos, ou a moralidade “caótica”, na qual todos usam seus próprios sentimentos como princípio norteador das ações em sociedade, o que, para o pensador, incorreria em nada mais que uma moralidade fundamentada no “capricho” e, por isso mesmo, injustificável.

Pode-se dizer então que, na concepção utilitarista de Jeremy Bentham, as discussões e dilemas morais devem fundamentar-se nas faculdades da razão²⁵ e que as ações justificáveis tendem a promover a felicidade e a diminuir o sofrimento. No entanto, surge o seguinte questionamento: como são avaliadas, nessa perspectiva, as melhores tendências para o alcance desse objetivo em meio às inúmeras ações possíveis na esfera complexa da sociedade? Para resolver esse impasse, Bentham propõe uma espécie de cálculo hedonista (utilitarista), o qual atribui valores precisos aos distintos prazeres, bem como avalia as probabilidades de resultados satisfatórios para as diferentes ações em termos quantitativos.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que a avaliação das ações em termos quantitativos é elaborada a partir da classificação metodológica das principais fontes de prazer ou de dor, as quais são descritas e enumeradas com a finalidade de facilitar o trabalho do legislador na atribuição de punições ou recompensas para a conduta do sujeito, pois apenas nesses termos é possível que o mesmo chegue à conclusão de quais ações são ou não corretas no âmbito da moralidade humana. Para Bentham, existem quatro fontes distintas de prazer ou dor: a física, a política, a moral e a religiosa. A fonte física refere-se às sensações desencadeadas no presente; a política é aquela que provém de uma pessoa e/ou de um grupo na sociedade em que vivemos; a moral provém de um agente secundário e, por último, a religiosa depende da “boa vontade” de uma entidade metafísica superior, seja com relação ao momento presente ou mesmo ao futuro²⁶. Essas ferramentas, segundo o autor, servem de critérios morais a serem

²⁵ Cabe ressaltar que, embora a moralidade possua um fundamento racional, não se trata, aqui, de uma busca de conhecimento e fundamentos *a priori*, como se pensava o conhecimento na tradição filosófica, mas uma fundamentação que, por intermédio das experiências sensoriais – de prazer e dor –, pudesse pensar racionalmente nas consequências das ações a fim de proporcionar o aumento do bem-estar entre os indivíduos.

²⁶ Aqui, cabe um esclarecimento: Bentham cita em sua teoria a sanção religiosa apenas como um argumento retórico em busca de não limitar o alcance de sua perspectiva a uma minoria, já que a maior parte da população, inclusive os legisladores daquela época, eram ferrenhos religiosos. Desse modo, como forma de alcançar mais pessoas e chamar a atenção para o utilitarismo, ele inclui a religião em seu discurso, porém com a ressalva de que ao afirmar que está fazendo a vontade de Deus, o legislador está seguindo apenas os seus próprios sentimentos, pois os conhece muito mais do que poderia conhecer a vontade de Deus. Podemos entender isso mais claramente nas palavras de Mulgan (2012, p. 21): “O próprio Bentham era ateu, pelo menos nos últimos anos. No entanto, como todos os legisladores em seus dias eram religiosos, ele não quis oferecer conselhos apenas aos legisladores ateus. Assim, Bentham toma emprestado o argumento de Willian Paley. Mesmo se procurarmos seguir a palavra de Deus, devemos ser guiados pelo princípio utilitarista. Se Deus é bom, então vai querer o que é melhor para os seres humanos. Como Deus ama a todos os seres humanos da mesma forma. Ele quererá que sigamos o princípio utilitarista, ao invés de privilegiarmos os interesses de qualquer grupo pequeno. Bentham também argumenta que conhecemos o que dá prazer e dor às pessoas muito melhor do que conhecemos a vontade de Deus. Qualquer legislador que afirme seguir a vontade de Deus está realmente apenas seguindo os seus próprios sentimentos (ou os seus próprios interesses)”.

levados em consideração antes da realização do cálculo hedonista. Trata-se de instrumentos prioritários, por assim dizer, para a prescrição de sanções legais e para a ordem social de execução da lei vigente. Essa classificação não é sem razão, pois ela constitui um sistema de operação que facilita a observação e a avaliação das consequências mais benéficas acerca das ações morais, bem como a boa conduta dos indivíduos em sociedade, já que oferece ao governante uma força obrigatória – da natureza – para ser levada em consideração a respeito das leis. Sobre isso, Bentham (1979, p. 13) afirma:

Existem quatro fontes distintas, das quais costumam derivar o prazer e a dor; consideradas em separado, podemos designá-las como fonte física, fonte política, fonte moral e fonte religiosa. Na medida em que os prazeres e as dores pertencentes a cada uma delas são capazes de emprestar a qualquer lei ou regra de conduta uma força obrigatória, todas elas podem ser denominadas sanções.

Entretanto, as sanções política, moral e religiosa são circunstanciais em relação à fonte física, pois ela é o centro determinante de todas as outras sensações. Isso porque, independentemente da fonte originária, todas as sensações são sofridas ou aprazidas fisicamente; isso acarreta, por sua vez, a busca do ser sensível pela satisfação dos prazeres físicos em detrimento dos demais. Para o autor, nenhuma determinação da correção das ações humanas é possível senão por intermédio da própria força da natureza, a qual se revela por meio das experiências sensoriais de prazer e dor provenientes especialmente da fonte física. Ademais, ainda que as sensações sejam acarretadas por outra fonte, elas despertam invariavelmente àquelas originárias da fonte física, a qual é pressuposta para a reformulação e prescrição das leis.

Essas observações são necessárias, nesse contexto, pelo fato de que as fontes de prazer ou dor são ferramentas imprescindíveis para a avaliação das ações nos termos quantitativos do cálculo hedonista. Além disso, elas oferecem ao legislador a força obrigatória e o respaldo necessário para garantir a prescrição das leis. Ou, como defende o autor (1979, p. 20): “Os prazeres e as dores constituem os instrumentos com os quais o legislador deve trabalhar. Por este motivo convém que compreenda a força dos mesmos, ou seja, em outros termos, o seu valor [quantitativo]”.

Feita essa breve exposição, podemos alegar que a reflexão sobre as consequências das ações em termos quantitativos são determinadas pelo cálculo hedonista a partir de algumas instâncias fundamentais, tais como: a *intensidade* – força decorrente da experiência de dor ou prazer –; a *duração* – período de tempo entre o início e o final da sensação –; a *certeza ou a incerteza* – probabilidade da realização da sensação –; a *proximidade ou a longinquidade* –

intervalo decorrente até que as sensações sejam satisfeitas –; a *fecundidade* – probabilidade que o prazer e a dor possuem de acarretar sensações semelhantes –; a *pureza* – probabilidade que as sensações de prazer ou dor possuem de desencadear efeitos contrários a si mesmos e a *extensão* – número de indivíduos afetados –. Resumidamente, Bentham enumera três situações nas quais tais instâncias devem ser consideradas: primeiramente, quando a dor e o prazer são considerados em si mesmos, as instâncias a serem utilizadas são: *intensidade*, *duração*, *certeza ou incerteza*, *proximidade ou longinquidade*, quando são avaliadas as consequências das ações, ou seja, o desencadeamento das sensações de prazer e dor por determinado ato, as instâncias de *fecundidade* e de *pureza* devem ser consideradas em conjunto com as quatro anteriores. E, por último, nas circunstâncias em que a ação afeta vários indivíduos deve-se considerar, ainda, a *extensão*.

Para Bentham, as decisões no âmbito moral são tomadas a partir dessas sete instâncias de forma a elaborar um argumento absolutamente plausível. Com efeito, no que concerne ao indivíduo em si mesmo, em primeiro lugar, o prazer ou a dor decorrente de uma dada ação são avaliados a partir de sua *intensidade*, *duração*, *certeza ou incerteza*, *proximidade ou longinquidade*. Posteriormente, convém analisar a *fecundidade* da mesma, e aqui se avalia a sua possibilidade quantitativa referente à reprodução da sensação originada da ação, seja esta de dor ou de prazer e, por fim, se mensura as sensações resultantes das primeiras. Feito isso, é necessário, ainda, a soma do resultado final de prazer ou dor alcançado pela realização desta ação. Se o resultado a que se chega é a elevação do prazer e a diminuição da dor, então a ação deve ser realizada, do contrário, deve ser evitada. Por conseguinte, se o interesse de dois ou mais indivíduos serão impactados pela ação, deve-se levar em consideração o cálculo acima em conjunção com as demais instâncias para que a avaliação beneficie o maior número de indivíduos possível. Assim, podemos afirmar que as ações consideradas boas e, por consequência, justificáveis moralmente, são aquelas que após a soma dos seus resultados individuais e da subtração do total do prazer ou da dor proveniente delas, produzem o maior nível de prazer ou de felicidade para a maior parte dos afetados. Sobre esse ponto, o seguinte comentário é bastante esclarecedor:

Na decisão [das ações realizáveis], procede-se ao balanço considerando estas circunstâncias. Primeiro, considera-se o prazer produzido pelo ato segundo a sua intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou longinquidade. O mesmo é feito em relação à dor. Em seguida, verifica-se a sua fecundidade: se o ato tem uma maior probabilidade de produzir, após o primeiro prazer, outro prazer e qual é o valor desse prazer. O mesmo é feito em relação à dor. O prazer e a dor produzidos como consequência secundária de um ato são também avaliados segundo essas circunstâncias. Depois, soma-se o valor total do prazer e o valor total da dor. Se a

soma do prazer for maior do que a soma da dor, a tendência do ato é boa. Se for favorável à dor, a tendência é má. O cálculo considerou, até agora, a tendência de uma ação em relação a um indivíduo. Se o interesse de mais de um indivíduo for afetado, repete-se o cálculo acima para cada um dos afetados. Por fim, soma-se o valor do prazer e soma-se o valor da dor produzido pelo ato para cada indivíduo. Depois, subtrai-se do total de prazer o total de dor. Se o saldo de prazer for positivo a tendência do ato é boa; se for negativo, a tendência é má (BENTHAM, 1979, p. 17- 18; DIAS, 2006, p. 43-44). Se dois ou mais atos estão sendo pesados, o que deve ser promovido é aquele cuja diferença do total de prazer for maior sobre o total de dor. (OLIVEIRA, 2013, p. 73-74).

Tendo em vista tais considerações, podemos afirmar que o cálculo hedonista proposto por Bentham é bastante preciso ao considerar os meios pelos quais a felicidade pode ser alcançada. Para tanto, o cálculo possui o objetivo puro e simples de, através da avaliação das consequências de uma determinada ação, apontar quais delas são justificáveis moralmente e, por isso, passíveis de serem realizadas. Por conseguinte, podemos afirmar, ainda, que para o referido filósofo, a qualidade do prazer não possui relevância em sua consideração, mas, tão-somente, a quantidade mediante a qual todos possuem a mesma importância, como afirma o próprio Bentham: “preconceitos à parte, o jogo do pino é de igual valor ao das artes e das ciências da música e da poesia [no qual todos os prazeres são valiosos]”

John Stuart Mill, assim como Bentham, endossa essa perspectiva hedonista ao defender que o agir no mundo provém das experiências sensoriais de prazer e de dor e que a busca pelo prazer ou felicidade é a principal finalidade das ações praticadas, embora não necessariamente a única. Ora, ele possui suas bases metodológicas fincadas no empirismo, teoria na qual todo conhecimento é constituído a partir da experiência e, por isso, não há um conhecimento anterior (*a priori*) a esta. Para Mill, o melhor caminho para se conhecer a “verdade” das coisas é a observação indutiva²⁷ dos acontecimentos empíricos, a partir dos quais é possível predizer o comportamento humano e as consequências de determinadas ações, pois conhecemos suas causas por intermédio da observação de acontecimentos e ações semelhantes. Como afirma Mulgan (2012, p. 31): “Sabemos que o sol nascerá amanhã simplesmente porque o vimos levantar-se muitas vezes”. Porém, cabe a afirmação de que o conhecimento adquirido empiricamente não está vinculado a uma verdade pronta e acabada. O conhecimento é condicionado a futuras refutações, pois ele provém da experiência e, justamente por isso, pode ser refutado por meio de novas observações futuras, já que a experiência se refere a uma longa cadeia de eventos particulares mutáveis no decorrer dos tempos e o conhecimento o fruto também mutável desses episódios.

²⁷ Para Reale (1999, p. 320): “A indução é a operação da mente pela qual inferimos que aquilo que sabemos verdadeiramente em um ou mais casos isolados será verdadeiro em todos os casos que se assemelham aos primeiros por determinados aspectos”.

Desse modo, ao defender que o conhecimento só é possível em bases empíricas, Mill rompe com a tradição filosófica, uma vez que esta alegou, durante longo período, a existência de um conhecimento *a priori*, isto é, de um conhecimento anterior à própria experiência e que as ações humanas eram realizadas em busca de alcançar a verdade suprema das coisas não corrompidas empiricamente, o sumo bem, por assim dizer. Esse rompimento com a filosofia tradicional ocorre, entre outros motivos, pelo fato de que, no empirismo, o conhecimento não é imutável, haja vista que ele pode ser modificado a partir da comprovação de seu equívoco a partir de novas evidências empíricas. Isso é impossível de acontecer na busca pelo conhecimento *a priori*, já que sua motivação refere-se à busca por uma verdade universal e imutável, o que não faz nenhum sentido na teoria de Mill, posto que ele, assim como Bentham, alega ser nas experiências sensoriais que o sujeito sensível encontra o ímpeto necessário para nortear seu agir no mundo.

Em suma, o método proposto por Mill, baseado no empirismo, é aplicável a todo e qualquer conhecimento, mas vincula-se a dois objetivos fundamentais, a saber: comprovar o utilitarismo em bases empíricas sob a égide do máximo de informações possíveis (fatos comprovados) e, em um segundo momento, refutar as teorias propostas por outros pensadores acerca da possibilidade de um conhecimento livre das experiências, isto é, a possibilidade do conhecimento *a priori*.

Em linhas gerais, a teoria proposta por Mill, em consonância com a proposta de Bentham, é fundamentada na perspectiva do hedonismo, teoria na qual as sensações de prazer e dor são consideradas como os princípios norteadores das ações exercidas pelos seres sensíveis. Nesta, o prazer é considerado como o fim último do agir no mundo, conforme já indicamos no decorrer deste trabalho. Assim como Bentham, Mill propôs um princípio normativo para orientar as ações humanas em busca de maximizar o prazer ou felicidade para o maior número de indivíduos, princípio este capaz de classificar as ações em boas ou más e, com isso, discernir sobre quais ações podem ser justificadas no âmbito moral. O princípio de utilidade proposto por Bentham e, corroborado por Mill, é o critério para a avaliação das ações justificáveis e desejáveis de serem realizadas no campo da moralidade humana através de sua tendência em aumentar o bem-estar dos envolvidos. Assim, para o autor:

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. (MILL, 2005, p. 48).

Como podemos observar, o princípio de utilidade é legitimado tanto por Bentham quanto por Mill, porém há uma inquietação de Mill que surge por meio da abordagem da prova do utilitarismo, a qual é responsável pela discordância entre os dois autores. Para Mill, o princípio de utilidade deve ser provado através da observação empírica, pois, a partir desta, o utilitarismo é colocado sob uma base mais sólida e confiável do que as teorias propostas por seus adversários. Os mais importantes opositores dos postulados de Mill foram os intuicionistas, os quais defendem a ideia de que as ações classificadas como corretas ou erradas moralmente provêm de um senso moral que todos os seres humanos possuem naturalmente, isto é, baseiam-se na ideia de que o ímpeto para realizar as ações corretas parte de uma faculdade peculiar inerente ao ser humano, uma espécie de “senso moral especial”. A fim de refutar essas ideias, Mill expõe o seguinte comentário:

A única prova capaz de ser oferecida de um objeto visível é que as pessoas realmente o veem. A única prova de que um som é audível é que as pessoas o ouvem: e o mesmo pode ser dito das outras fontes de nossa experiência. Da mesma maneira [...] a única relevância que se pode produzir de que alguma coisa é desejável é que as pessoas de fato a desejam [...] Nenhuma razão pode ser dada pela qual a felicidade geral é desejável exceto a de que cada pessoa [...] deseja a sua própria felicidade. Isso, no entanto, sendo um fato, não só nós temos todas as provas que o caso admite, mas todas que é possível exigir, de que a felicidade é um bem: que a felicidade de cada pessoa é um bem para essa pessoa, e a felicidade geral, portanto, um bem para o conjunto de pessoas. (MILL apud MULGAN, 2012, p. 32-33).

Na concepção de Mill, a única prova possível para o princípio de utilidade é a observação empírica dos acontecimentos. A fim de provar o valor do utilitarismo enquanto teoria que promove o aumento da felicidade e do bem-estar dos indivíduos e, concomitantemente, a diminuição do sofrimento, o pensador propõe a observação como fonte sólida do conhecimento, na qual o prazer e a dor, como vimos, são os principais instrumentos observáveis e a partir dos quais é possível oferecer um alicerce consistente à moralidade humana. Ora, distintamente de Bentham que propõe o radicalismo filosófico – o uso da razão faz-se necessário para a análise da sociedade e das ações humanas a fim de repensar suas bases sociais e propor reformas das mesmas – Mill defende que é através da observação empírica das ações humanas que o princípio de utilidade se prova como norma suficiente para a avaliação do certo e do errado. Resumidamente, a prova apresentada pelo pensador é constituída mediante três passos essenciais em relação à felicidade – enquanto prazer – como motivo para a realização das ações: a felicidade é desejável; a felicidade geral é desejável e a felicidade é o fim último desejável. Esse postulado, como já mencionamos, recorre aos

episódios da experiência e à generalização dos fatos empíricos concernentes à própria natureza humana.

No entanto, os passos da prova de Mill são considerados problemáticos por muitos críticos. A título de exemplo, podemos citar a crítica lançada por G. E. Moore que, pautado na dedução lógica, afirma que uma vez provado algo não podem restar dúvidas sobre sua veracidade, da mesma forma ele alega que Mill recorre à falácia naturalista para validar seu argumento, dado que coloca o bom como algo desejável, quando o bom não precisa ser necessariamente desejável, mas apenas um meio para o fim último – a felicidade –, este, sim, desejável²⁸. Da mesma forma, Mill recorre ao indutivismo para sustentar sua teoria e não a uma dedução lógica infalível da qual não podem restar dúvidas após sua comprovação. Para ele, o que conta são as melhores provas embasadas na observação empírica e não a comprovação de uma verdade única e imutável, como quer Moore em concordância com a tradição filosófica que busca a verdade suprema. Ora, uma vez que recorre aos acontecimentos empíricos, sua posição é menos ambiciosa e mais condizente com a realidade, pois ele é ciente de que o conhecimento é mutável e que a possibilidade da refutação de um fato por novas observações da experiência é constante. A verdade, enquanto criação humana, é conhecida através da experiência e, por isso, passível de modificações.

Dito isso, pode-se afirmar que a prova de Mill se sustenta do seguinte modo: a felicidade é a consequência buscada pelo agir no mundo, logo as demais coisas desejáveis servem apenas de meios para o alcance da felicidade em si mesma. A felicidade individual é desejável, então a felicidade coletiva, enquanto potencializa a felicidade de cada indivíduo, é um bem para a sociedade. E, por último, a felicidade é o único bem desejável e, por isso, se impõe como motivo para as ações. Sobre esse último passo, Carvalho (2007, p. 100) alega:

[...] parece necessário demonstrar não só que as pessoas desejam a felicidade, mas que jamais desejam outra coisa. Ora, é evidente que elas desejam coisas que, na linguagem ordinária, são decididamente distintas da felicidade. Desejam, por exemplo, a virtude e a ausência de dor. O desejo de virtude não é um fato tão autêntico quanto este. Os adversários do critério utilitarista acreditam assim ter o direito de interferir que há, além da felicidade, outros fins para a ação humana e que a felicidade não é o critério de aprovação e desaprovação. (Mill apud Carvalho, 2007, p.100).

Como podemos observar, a felicidade é desejada enquanto fim último, de modo que a virtude ou qualquer outra categoria da conduta humana é apenas um meio pelo qual se alcança a felicidade em si mesma, ou uma parte do que é a própria felicidade. A virtude, por exemplo,

²⁸ Para um maior entendimento sobre essa concepção, cf. G. E. Moore (2000, p. 118-119).

segundo o pensador inglês, é uma disposição para a prática de ações corretas no âmbito da moralidade. Por conseguinte, as ações moralmente boas ou corretas são aquelas que aumentam o nível de bem-estar ou felicidade para o maior número de indivíduos, logo ela é parte da felicidade, ou seja, é um meio necessário ao alcance da mesma. Ou ainda, como afirma Simões (2016, p. 59): “buscar incansavelmente a virtude seria compatível com as exigências utilitaristas, pois além de não produzir danos a terceiros, quanto mais virtudes cultivadas, melhor; afinal de contas ‘a multiplicação da felicidade é, de acordo com a ética utilitarista, a finalidade da virtude’”.

O utilitarismo sofreu inúmeras críticas à época de Bentham e Mill, assim como sofre, de certo modo, ainda nos dias atuais. A título de exemplo, podemos citar a ideia de que, para alguns autores, a teoria utilitarista seria egoísta e grosseira, bem como tornaria os seres humanos insensíveis ao bem-estar da pessoa em si, já que seu objetivo é a busca das melhores consequências em termos quantitativos e não a atribuição de importância a certas características individuais. No entanto, para o autor, a noção de que uma teoria normativa deve preocupar-se com certas características pessoais é irrelevante, absurda e ingênua, pois as ações éticas não são praticadas com a finalidade de beneficiar ou punir o indivíduo a partir de suas características factuais, mas com base nas consequências das ações realizadas com vistas a beneficiar o maior número de seres sensíveis possível. A partir de uma perspectiva ética, é irrelevante se a ação é praticada por uma pessoa de conduta admirável ou por alguém cuja conduta é duvidosa, pois o que importa é o benefício ou o malefício causado pela ação em si. As características factuais servem apenas para avaliar a conduta da pessoa perante a sociedade em que vive, não sobre a correção de suas ações, as quais podem ser punidas ou desejáveis a partir de suas consequências. Podemos entender isso mais claramente nas palavras do próprio autor:

Frequentemente se afirma que o utilitarismo torna os homens frios e pouco solidários; que arrefece seus sentimentos morais em relação aos indivíduos; que os faz olhar apenas para a consideração árida e severa das consequências das ações, sem que suas apreciações morais assimilem as qualidades de que emanam essas ações. [...] trata-se de uma queixa não contra o utilitarismo, mas contra a adoção de qualquer padrão de moralidade; pois certamente nenhum padrão ético conhecido decide que uma ação é boa ou má porque praticada por um homem bom ou mau, e muito menos por praticada por um homem amável, corajoso ou benevolente, ou exatamente o contrário. Essas considerações são relevantes para avaliar as pessoas, não as ações. (MILL apud SIMÕES, 2016, p. 61).

Numa outra perspectiva, Thomas Carlyle lança uma crítica bastante contundente ao utilitarismo ao concebê-lo como “uma filosofia digna de suínos”. Para ele, a ideia de que a

busca pelo prazer e a fuga da dor são os princípios norteadores do agir se revela absurda, uma vez que até mesmo os porcos podem experimentar essas sensações tanto quanto os seres humanos e, assim sendo, os seres humanos seriam rebaixados ao *status* de porcos e poderiam “viver como porcos contentes”. O utilitarismo hedonista endossado tanto por Mill quanto por Bentham seria, de acordo com o referido autor, nada mais que um insulto à dignidade humana²⁹.

Em face da crítica lançada por Carlyle, Mill propõe uma modificação no utilitarismo ao oferecer uma nova interpretação do que seria o prazer ou felicidade. Diferentemente de Bentham, o qual avalia os prazeres a partir de seus aspectos quantitativos, Mill defende a existência de alguns prazeres mais valiosos que outros, classificando-os, portanto, em superiores ou inferiores de acordo com as circunstâncias das quais eles decorrem. Para tanto, o autor considera a dimensão qualitativa dos prazeres e não apenas seus aspectos quantitativos como propusera Bentham. Os prazeres superiores são, segundo o autor, provenientes do esforço e da capacidade intelectual dos indivíduos, enquanto os prazeres inferiores provêm apenas da descarga corpórea dos seres sensíveis.

Como podemos constatar, Bentham defende a avaliação dos prazeres em termos quantitativos e, por isso, todos eles possuem igual valor, pois são avaliadas sua intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou longinquidade, fecundidade e pureza, nos quais não existem diferenças de qualidade, mas apenas de quantidade. Enquanto isso, Stuart Mill, além de seus caracteres quantitativos, os prazeres possuem qualidades distintas e, por isso mesmo, valores também diferentes; alguns são mais nobres e valiosos que outros a depender de sua fonte originária – como já indicado, a título de exemplo, os intelectuais são superiores aos corpóreos. Isso, segundo o autor, justifica a ideia de que se uma ação cuja consequência resulta em um prazer superior, mesmo colocando em risco uma maior quantidade de prazeres inferiores, ela deve ser realizada, pois o valor superior é considerado mais importante que aqueles inferiores³⁰. Sobre isso, o comentário de Carvalho (2007, p. 84-85) é bastante esclarecedor:

²⁹ Aqui podemos observar o *especismo* arraigado desde aquela época até nossos dias atuais, nos quais a atribuição de igual consideração aos demais animais é ridicularizada e, comumente, vista como um rebaixamento da dignidade humana. Abordaremos essa temática nos próximos capítulos deste trabalho.

³⁰ O que vemos aqui é a exaltação antropocêntrica das qualidades e prazeres humanos em detrimento dos interesses dos animais de outras espécies biológicas. Isso porque a racionalidade é tida como superior, o intelecto como fonte de prazeres superiores, enquanto os prazeres corporais, dos quais os demais animais podem desfrutar são tidos como inferiores e passíveis de serem sacrificados para atender aos interesses dos seres humanos, mesmo que a quantidade de prazeres superiores ocorra em menor proporção do que ocorreriam os demais prazeres em uma mesma circunstância.

[...] ao introduzir a dimensão da qualidade para avaliar tipos de prazer, Mill se afasta de Bentham, para quem todos os prazeres possuem igual valor, se equivalentes em termos de intensidade, duração etc. Não haveria diferença de qualidade entre os prazeres, daí a sua conhecida afirmação de que, em sendo igual a quantidade de prazeres, o jogo de “push-pin” é tão valioso quanto a poesia. Para Mill, ao contrário, alguns tipos de prazer são melhores ou mais nobres do que outros, por serem de um tipo superior. Aqueles prazeres que gratificam as faculdades mais elevadas do ser humano são mais valiosos do que os que decorrem da satisfação dos apetites animais; são intrinsecamente superiores aos prazeres corporais de sorte que não existiria comensurabilidade entre eles.

No entanto, ao promover as características qualitativas do prazer, Mill se depara com o seguinte questionamento: uma vez que existem prazeres superiores e inferiores, qual seria o critério de avaliação para determinar aqueles que seriam superiores, já que alguns prazeres ditos inferiores podem ser mais intensos que os primeiros? Ou, em outros termos, já que o prazer é sentido subjetivamente, como avaliar a superioridade de suas qualidades? Ademais, estas diferem mesmo em prazeres superiores semelhantes?

Mill responde a tais questionamentos afirmando a necessidade de um “juiz competente” para avaliar os prazeres e discernir entre eles quais são os melhores a partir de seus aspectos quantitativos e qualitativos. Porém, o juiz carece de uma característica particular, pois não se trata aqui do julgamento subjetivo que pode ser feito por todo e qualquer indivíduo, mas do julgamento feito por quem experimentou tanto os prazeres superiores do intelecto, quanto os inferiores das sensações corpóreas, pois apenas assim é possível que o juiz consiga discernir entre ambos. Outro fator preponderante refere-se à ideia de que, tendo experimentado os prazeres elevados e baixos da natureza humana, é impossível, segundo o autor, que o juiz prefira os prazeres inferiores em detrimento dos superiores, pois ele possui experiência, educação e conhecimento em relação aos melhores prazeres e, sabe-se, para o referido filósofo, os melhores são os mais elevados, os intelectuais.

Entretanto, pode-se indagar, será que o “juiz competente” é apto o bastante para discriminar entre tais prazeres e escolher os mais elevados? Para Mill, a característica exigida para um “juiz competente” é que ele conheça os prazeres elevados e baixos, mas nada diz sobre as circunstâncias nas quais o mesmo experimentou tais sensações. Ademais, e se a experiência de um prazer superior tivesse desencadeado uma rejeição, uma experiência ruim que o impele a preferir os prazeres inferiores, ele seria ainda apto a exercer essa função? Com efeito, o que torna imprescindível, além do claro antropocentrismo de Mill, a preferência e o interesse do juiz pelos prazeres provenientes da racionalidade humana? É possível defender a superioridade de um prazer sem cair em um círculo vicioso, já que aqueles que possuem preferência pelos prazeres inferiores podem acusar os demais de não ter aprendido a apreciá-

los devidamente, enquanto os que preferem os prazeres superiores podem acusar os adversários da mesma forma?

Essas indagações não são sem razão, já que, ao defender a existência de prazeres superiores e inferiores e de “juízes competentes” para avaliá-los, Mill recorre à hipótese de que aqueles que consideram mais apazíveis as sensações corporais em detrimento das intelectuais, só assim procedem pelo fato de que não conheceram os prazeres superiores, e agem como tolos, segundo ele, pois preferem as sensações animais que aquelas provenientes das características que os tornam “superiores” aos demais animais: o intelecto³¹.

É inegável, se assim podemos afirmar, que, ao recorrer aos aspectos qualitativos como norteadores das ações que acarretam maior benefício aos seres sensíveis, Mill consegue refutar a crítica lançada por Carlyle de que o utilitarismo é uma afronta à natureza e à dignidade humanas, pois seria uma “teoria digna de suínos”, porém o autor nada indica sobre a quantidade de bem-estar ou felicidade que é alcançado pelas ações e pela prática e cultivo dos sentimentos morais³². Para ele, o que importa são as qualidades, pois é perfeitamente viável que um prazer seja mais apazível que uma maior quantidade de prazeres inferiores juntos, pois o importante é a intensidade qualitativa, não o contrário. Podemos entender isso mais claramente nas palavras de Antunes (2005, p. 109):

[...] Stuart Mill pode sugerir que os prazeres superiores são valiosos apenas por causa da sua capacidade de serem agradáveis, sem qualquer outra razão que não a de darem mais prazer. Por mais que incrementemos a quantidade dos prazeres inferiores, a *natureza* dos primeiros faz com que produzam mais prazer do que todos os prazeres inferiores juntos.

Assim, percebe-se que a quantidade de prazeres em Mill se rende à qualidade dos prazeres, ainda que esses sejam alcançados com menos abundância. Na avaliação das ações, diferente de Bentham, Mill recorre às suas qualidades. Para ele, a quantificação é irrelevante, pois se a qualidade é suficientemente elevada e, desse modo, capaz de produzir mais prazeres em qualidade – mais apazíveis –, a quantidade não desempenha grande papel na avaliação e prescrição de códigos morais que maximizem os prazeres superiores. Para Mill apud Simões (2016, p.54): “É melhor ser uma criatura humana insatisfeita que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”.

³¹ Demonstraremos nos próximos capítulos os motivos pelos quais a superioridade humana fundamentada em características factuais como a racionalidade não se sustentam na teoria singeriana, a qual é o nosso objeto de estudo neste trabalho.

³² Sobre isso, cf. SIMÕES (2016, p. 52-53).

Embora não existam, na teoria de Mill, provas infalíveis a respeito do utilitarismo e, menos ainda, da superioridade dos prazeres intelectuais em detrimento dos corporais, ele possui uma base muito sólida para reivindicar seu reconhecimento: o empirismo, e este, por si só, já é capaz de sustentar seu posicionamento, já que há uma evidência possível para comprovar tal fato: a corroboração da maioria dos “juízes competentes” de que os prazeres superiores são realmente mais aprazíveis que os inferiores. Esse fato, apesar de não ser irrefutável, é a única evidência possível e, embasado no empirismo, é suficiente até que novas observações empíricas sejam comprovadas e possam refutá-la. Sobre isso, Mulgan (2012, p. 37) afirma:

Talvez a melhor defesa de Mill repouse em seu empirismo. As preferências de juízes competentes não são uma prova infalível da superioridade de prazeres mais elevados, mas elas são a única evidência que possivelmente nós podemos ter. A unanimidade não é essencial – se a maioria dos juízes competentes concorda, então ainda temos alguma evidência. E simplesmente não há evidência melhor que se possa ter. [...] Como um empirista, Mill está aberto a novas informações. Se ficasse comprovado que juízes competentes tendem a preferir filmes de ação [prazer inferior] à filosofia [prazer superior], ele então teria que aceitar que os filmes proporcionam um prazer mais elevado. Isso não compromete a alegação de que há prazeres superiores – apenas redesenha as fronteiras.

Desse modo, pode-se alegar que os “juízes competentes” são responsáveis unicamente pelo discernimento sobre quais caminhos são mais passíveis de levar o agente moral aos prazeres mais agradáveis. Entretanto, nada dizem sobre as determinações qualitativas dos mesmos. Os prazeres já existem enquanto mais ou menos aprazíveis, enquanto superiores ou inferiores, o dever dos “juízes competentes” consiste apenas em identificá-los e, por conseguinte, orientar as ações humanas, posto que o utilitarismo não é uma perspectiva meramente teórica, mas um guia para a vida prática, especialmente aquela concernente à política, ou seja, à vida em sociedade.

Sem dúvida, ambas as perspectivas são fundamentadas no hedonismo, isto é, partilham da mesma ideia de que a busca pela felicidade é o objetivo das ações humanas e, por isso, determinam o ímpeto dos seres sensíveis ao agir no mundo. Ambos entendem por felicidade a busca pela maximização do prazer, concomitantemente, com a diminuição do sofrimento. Outro fato importante é que ambos os filósofos dispensam as características factuais dos indivíduos como critério para a avaliação das ações morais, da mesma forma como ambos defendem o empirismo – Mill em maior grau – como teoria basilar do utilitarismo, já que colocam as experiências sensoriais como pressupostos básicos do agir dos seres sensíveis no mundo. As diferenças entre os pensadores são mais visíveis exclusivamente no que concerne

ao método utilizado para prever as melhores consequências para o maior número de indivíduos. Bentham refere-se à quantidade enquanto Mill aborda, além da consideração pela quantidade, também a avaliação da qualidade dos prazeres como sensor das ações realizáveis e moralmente boas para o indivíduo e para a sociedade.

2.3 O utilitarismo preferencial: a concepção de Peter Singer

Durante o século XX, entre inúmeras críticas, o utilitarismo proposto por Jeremy Bentham e John Stuart Mill passa por algumas tentativas de reformulação. Entre as principais propostas contemporâneas se destaca o utilitarismo de preferências, considerado como base sólida para pensar as questões e dilemas éticos no âmago das sociedades industrializadas. Neste subitem, abordaremos o utilitarismo preferencial a partir do posicionamento moral de Peter Singer. Antes de iniciar nossa exposição, cabe remontarmos à concepção de ética prática ou aplicada proposta pelo filósofo e já abordada no início desse capítulo ou, mais especificamente, a sua rejeição ao argumento de que a ética é um sistema teórico nobre, mas não aplicável às situações da vida prática. Como já afirmamos, para Singer, um juízo moral válido é aquele que orienta as ações humanas e se sua aplicação não é possível é porque um “defeito teórico” vem à tona, o que exige, por sua vez, uma revisão de termos. No entanto, é importante salientar que um descompasso teórico não invalida a ética como um todo, mas apenas uma de suas concepções possíveis. Para o filósofo, a defesa de que a ética é um sistema de grande nobreza, mas impraticável é proveniente daqueles que defendem ser a ética um conjunto de normas simples que restringem as ações dos indivíduos por meio de regras e proibições morais. Trata-se de um posicionamento do qual nosso autor discorda veementemente, já que a ética, para ele, está muito além de uma ordenação intransigente incapaz de resolver questões mais complexas da vida prática.

Podemos afirmar que, ao fazer essa ressalva, Singer tem em vista a deontologia kantiana³³ – mas não apenas esta –, cuja proposta de regras e normas simples e restritivas engendra uma série de impasses quando aplicadas às circunstâncias mais complexas da vida. Imperativos como “não minta!”, por exemplo, dependem das circunstâncias, das ações e dos

³³ Ao fazer essa observação, Singer tem em vista o imperativo moral proposto por Kant de nunca mentir, mas sempre falar a verdade independentemente das circunstâncias. Para Kant (2005, p. 75): “é um sagrado mandamento da razão que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações”. Entretanto, para Singer (2002, p. 11): “[...] mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das consequências que o ato acarretar”.

envolvidos e, portanto, não se trata de uma regra simples e invariável. É nesse contexto que Singer propõe o consequencialismo – teoria que tem no utilitarismo clássico sua mais famosa expressão –, pois ele não se caracteriza por um conjunto de “regras morais”, mas pelos objetivos das ações, isto é, pelas consequências que elas podem acarretar. Segundo o autor, essa corrente de pensamento não é afetada pelos problemas que comprometem as normas simples e as tornam difíceis de serem colocadas em prática. Aprofundando essa temática, Singer (2002, p. 11) afirma:

O utilitarismo é a mais conhecida das teorias consequencialistas, ainda que não seja a única. O utilitarismo clássico considera uma ação correta desde que, comparada a uma ação alternativa, ela produza um aumento igual, ou maior, da felicidade de todos os que são por ela atingidos, e errada desde que não consiga fazê-lo. As consequências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada. Portanto, um utilitarista nunca pode ser corretamente acusado de falta de realismo, nem de uma rígida adesão a ideais que desprezem a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das consequências que o ato acarretar.

Como podemos constatar que o utilitarismo não recorre a um conjunto de regras simples ou imperativos morais, mas partilha da concepção de que o bem-estar deve ser maximizado atingindo o maior número de indivíduos afetados pelas ações; que, ao partir da avaliação das consequências que uma decisão pode causar, esse pensamento busca priorizar uma proposição razoável e, desse modo, atende ao critério de *universalizabilidade* necessário, conforme já destacamos, para a constituição da própria ética. Ora, uma vez que a *universalizabilidade* é aceita como critério para a validade de um preceito moral, ela implica a aceitação da ideia singeriana de que os interesses devem ser avaliados de modo imparcial ou, como afirma o autor (2002, p. 21): “[...] que os meus próprios interesses não podem contar mais que os interesses alheios pelo simples fato de serem os meus interesses”. Essa implicação não é sem razão, já que, por seu intermédio, chegamos à concepção de que é necessária a avaliação dos interesses de todos os envolvidos a fim de se optar pelas ações que resultem nas melhores consequências, ou seja, com o intuito de maximizar os interesses de todos os indivíduos afetados por nossas decisões. Assim, podemos dizer que o utilitarismo é visto e defendido por Singer como uma base inicial suficiente para o desenvolvimento do pensamento ético em nossas sociedades. Ele justifica sua posição do seguinte modo:

Ao admitir que os juízos éticos devem ser formados a partir de um ponto de vista universal, estou aceitando que os meus próprios interesses, simplesmente por serem meus interesses, não podem contar mais que os interesses de uma outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural de que meus interesses sejam levados em conta

deve – quando penso eticamente – ser estendida aos interesses dos outros. (SINGER, 2002, p. 20).

Para o filósofo, a justificação de uma fundamentação moral não corresponde aos interesses pessoais dos indivíduos, mas reporta-se a bases mais amplas, a um público maior. Os juízos éticos, segundo ele, extrapolam as preferências individuais em benefício das preferências coletivas. Com o intuito de tornar mais clara sua adesão ao utilitarismo, enquanto teoria ética, o autor recorre a um exercício hipotético, a partir do qual trata as preferências³⁴ sob duas perspectivas distintas: por meio de um estágio de reflexão “pré-ética” e, em um segundo momento, a partir de uma concepção eticamente defensável. Para Singer, os indivíduos agem, em um primeiro momento, vivenciando um estágio “pré-ético” do pensamento, recorrendo a pressupostos condizentes com suas preferências particulares e não considera os interesses dos demais indivíduos; nesse estágio, apenas os interesses individuais são relevantes para o agir. Porém, isso é inconcebível a partir de um posicionamento ético, já que, ao começar a agir com bases nas reflexões éticas, o sujeito passa a considerar os interesses de todos os afetados por suas ações e não se preocupa mais apenas com seus interesses próprios, mas com os interesses de todos os envolvidos. Assim, ao pensar eticamente, o agente moral deve refletir sobre as preferências de todos os que serão afetados por sua decisão, objetivando a maximização desses interesses imparcialmente.

A partir disso, pode-se dizer que a ética tem como requisito prévio a reflexão sobre as preferências de todos aqueles que serão direta ou indiretamente afetados pelas decisões do agente. Isso quer dizer que, ao realizar um juízo moral, o sujeito deve considerar os interesses dos demais indivíduos e não mais preocupar-se apenas com a satisfação de seus interesses particulares. Além disso, deve ter por objetivo a concretização das ações que, comparada com todas as alternativas viáveis, resultem nas melhores consequências.

Podemos entrever, com isso, que o utilitarismo preferencial de Peter Singer, assim como o utilitarismo hedonista proposto por Jeremy Bentham e John Stuart Mill, é uma vertente de pensamento proveniente do consequencialismo, o qual não se restringe a regras prontas e acabadas, como a deontologia, mas a objetivos práticos para os dilemas presentes na vida cotidiana. Como vimos, o utilitarismo hedonista (clássico) preza pelo aumento do bem-estar ou felicidade em detrimento da dor ou do sofrimento. Em outros termos, considera uma ação correta moralmente se ela é capaz de produzir, comparadas todas as alternativas, um

³⁴ Nas diferentes edições da obra *Ética Prática*, Singer utiliza as terminologias preferências e interesses significando a mesma coisa. Na edição de 2011, ele refere-se às preferências dos indivíduos enquanto na edição de 2002, ele trata de interesses. Aqui, utilizaremos indistintamente os dois termos.

aumento de prazer não apenas para o indivíduo que a realiza, mas para todos aqueles que terão que lidar com as consequências de suas decisões; e moralmente incorreta se produz um aumento de sofrimento, ou simplesmente se não produzir nenhum resultado bom ou ruim para a sociedade. O que torna o critério de avaliação das mesmas a contribuição ou não para o alcance do prazer ou felicidade.

O utilitarismo preferencial, no entanto, se distancia do utilitarismo hedonista, pois não se reporta apenas ao aumento do prazer e a diminuição do sofrimento como critério para a avaliação das ações boas ou más; este vai além, pois parte do pressuposto de que os interesses de todos os indivíduos devem ser igualmente considerados, após o exame de todas as ações possíveis. Ora, ao invés de considerar a maximização dos prazeres e minimização dos sofrimentos, embora eles também sejam considerados, a teoria das preferências considera os interesses dos indivíduos envolvidos na ação, utilizando como critério as melhores consequências, isto é, as ações que favorecem o máximo de interesses possíveis, e não apenas as consequências que aumentem o prazer e diminuam o sofrimento. Podemos entender isso mais claramente nas palavras do próprio autor:

Essa outra versão do utilitarismo julga as ações não por sua tendência a maximizar o prazer ou a diminuir o sofrimento, mas pela verificação de até que ponto elas correspondem às preferências de quaisquer seres afetados pela ação ou por suas consequências. Essa versão é conhecida como “utilitarismo preferencial”. É ao utilitarismo preferencial, e não ao utilitarismo clássico, que chegamos ao universalizarmos os nossos interesses [...]. (SINGER, 2002, p. 104).

Embora o utilitarismo preferencial não seja proveniente do aspecto universal da ética, pois como defende o autor (2002, p. 22): “existem outros ideais éticos – como os direitos individuais, o caráter sagrado da vida, a justiça, a pureza, etc. – que são universais no devido sentido e, pelo menos em algumas versões, incompatíveis com o utilitarismo”, ainda assim, ele é o resultado ao qual o sujeito moral chega ao partir de um pensamento constituído eticamente, ele responde aos critérios éticos defendidos pelo autor. Sobre isso, ele afirma:

[...] chegamos, com grande rapidez, a uma postura inicialmente utilitária tão logo aplicamos o aspecto universal da ética a uma tomada de decisões simples e pré-ética. Isso, acredito, faz incidir o ônus da prova sobre aqueles que procuram extrapolar o utilitarismo. A postura utilitária é uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos, ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio. Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo. Se vamos nos deixar convencer de que devemos extrapolar o utilitarismo e aceitar princípios ou ideais morais, precisamos dispor de boas razões para dar mais esse passo. Até que tais razões sejam aduzidas, temos alguns motivos para continuar utilitaristas.

Singer propõe a adoção do utilitarismo preferencial enquanto posição mínima da ética, a qual serve de base para o pensamento ético proveniente da universalização dos interesses individuais considerando-os como interesses coletivos. Assim, Singer afirma que o aspecto universal da ética em si mesmo já constitui uma razão suficiente para justificar a adoção do utilitarismo preferencial, o qual julga as ações a partir da avaliação da satisfação das preferências do agente e/ou paciente moral, ou seja, de todos os seres capazes de possuir interesses e que, de algum modo, possam ser afetados pelas consequências de determinadas ações. Ora, uma vez que a *universalizabilidade* é, por assim dizer, a característica irreduzível para a realização dos julgamentos morais e para a fundamentação das ações éticas, o utilitarismo preferencial surge, para nosso autor, como critério suficiente para a prescrição de normas morais, bem como para a resolução de questões e dilemas morais da vida prática. Isso se justifica pelo fato de que ele considera, para as ações morais, a satisfação do máximo de preferências possíveis no âmbito da comunidade moral, escolhendo sempre, entre todas as alternativas viáveis, aquelas ações que resultem nas melhores consequências para todos os envolvidos. A partir disso, podemos defender que Singer rompe com aquelas correntes de pensamento que, a partir de pontos de vista restritos e excludentes, afirmam ser a ética uma perspectiva pautada no subjetivismo, relativismo ou crenças religiosas.

3. O PRINCÍPIO DA IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES

Neste capítulo, abordaremos o preceito moral básico da teoria singeriana, a saber: *o princípio da igual consideração de interesses*. Para tanto, faz-se necessário previamente a discussão sobre o problema da igualdade, o que permite evidenciá-lo em termos mais compreensíveis. Como pretendemos demonstrar, esse princípio sustenta que se existem interesses em jogo no plano das ações e dilemas morais, eles devem contar igualmente. Não importa as características individuais de cada ser. Para possuir interesses, é necessário que o indivíduo possua previamente a capacidade de sentir prazer e dor, isso porque a senciência é a condição preliminar para o desenvolvimento dos interesses, ao menos o interesse mínimo pela atenuação da dor ou do sofrimento. Por conseguinte, analisaremos o que se entende por interesses, bem como avaliaremos os argumentos pelos quais é possível a comprovação da senciência de um determinado ser, entre as quais podemos citar: comportamental, fisiológica e evolucionária. Por último, demonstraremos o modo através do qual Singer estende o princípio da igualdade por ele elaborado, o qual leva em consideração a sensibilidade como critério de demarcação moral. Em termos mais específicos, veremos como a senciência é utilizada pelo autor enquanto elemento norteador do interesse animal, em suma a dor e o sofrimento.

3.1 O problema da igualdade e suas implicações morais

Conforme vimos no capítulo anterior, para Singer, uma concepção ética é justificável quando considera os interesses dos indivíduos afetados por uma determinada ação, objetivando sempre as melhores consequências. Para satisfazer esses critérios, é imprescindível a imparcialidade do julgamento moral, isso porque o referido autor prioriza a consideração dos interesses em si mesmos, os quais devem ser também respeitados no âmbito moral.

De acordo com Singer, a ética supera as posições de um indivíduo particular ou de um grupo específico, já que prioriza a ampliação dos resultados mais satisfatórios para um público maior. Em resumo, o pensamento ético adequado ultrapassa os limites de um ponto de vista parcial e excludente, reportando-se a bases morais mais amplas, isto é, a um ponto de vista universalizável. Ou, em termos mais específicos, para o filósofo, a ética deve ultrapassar as perspectivas elitistas propostas pelas correntes de pensamento do subjetivismo e do

relativismo, contra as quais ele lança inúmeras críticas. A partir disso, como o próprio autor sugere, é inevitável enfrentar uma problemática comum tanto no âmbito social quanto na esfera política, a qual tem despertado incontáveis debates e controvérsias no decorrer dos últimos séculos: o problema da igualdade.

Desde seus primeiros escritos, Peter Singer apresentou reflexões importantes referentes ao debate sobre a igualdade. Uma argumentação sistemática sobre isso aparece no segundo capítulo da obra *Ética Prática*, intitulado de *A igualdade e suas implicações*. Em *Libertação Animal*, por exemplo, o autor expõe seu posicionamento em relação à extensão da igualdade para os demais animais, defendendo que ela não deve ser reduzida aos interesses apenas dos seres humanos, mas estendida também para os seres de outras espécies biológicas³⁵. Assim, a fim de compreender adequadamente essa vertente de pensamento e atingir uma compreensão mais adequada sobre a questão dos animais, é necessário seguirmos os passos da argumentação do autor.

Embora a crença de que todos os seres humanos são iguais faça parte da “ortodoxia ético-política predominante”, para Singer, assumi-la rigorosamente pode engendrar uma série de impasses. Isso porque não existe nenhuma evidência factual de que todos os indivíduos são rigorosamente iguais, o que inviabilizaria a ideia de um princípio de igualdade estendido a todos; e, mais do que isso, poderia deixar brechas para os defensores da desigualdade, os quais se apoiam em certas características individuais para justificar a restrição da igualdade a apenas uma pequena parcela dos seres sensíveis. Para tanto, os defensores da desigualdade utilizam o argumento sobre as variadas características, entre elas, podemos citar: a racionalidade, a linguagem complexa, a cor da pele e as diferenças de gênero para justificar suas posições teóricas.

É inegável que existem incontáveis diferenças factuais entre os seres humanos. Porém, para Singer, apesar disso o importante é a instauração de um princípio de igualdade que as ultrapasse no plano das ações morais. Aqui, adiantando um pouco assunto, o autor propõe um princípio básico de moralidade, a saber: *o princípio da igual consideração de interesses*. Este ultrapassaria as diferenças factuais dos indivíduos, já que recorre a algo comum a todos os seres, a saber: a capacidade de possuir interesses. Sobre isso, Bonella (2012, p. 13) apresenta o seguinte comentário:

³⁵ Essa temática será analisada no próximo item deste capítulo. Por ora, cabe destacar que: “Peter Singer [...] ao admitir que não são apenas os interesses humanos que devemos levar em conta nessa questão, mas os de toda criatura dotada de sensibilidade. A tese central da libertação animal é, portanto, a afirmação da igual consideração aos interesses de todos aqueles, inclusive os animais, que terão de sofrer as consequências de uma ação.” (COLTRO, 2013, p. 215).

Aceitamos a igualdade entre todos os seres humanos porque nossa ideia é a de que devemos tratar a todos os seres humanos, em sua diversidade natural e social, com igual consideração pelos seus interesses. Não é porque somos de fato idênticos nos aspectos factuais: uns são grandes, outros pequenos; uns fortes, outros fracos; uns negros, outros brancos; uns homens, outros mulheres, etc. Assim, o que importa, não é possuir características físicas ou sociais idênticas ou similares, mas possuir interesses.

Podemos, de antemão, perceber que a busca de critérios éticos para fundamentar a igualdade não se trata de uma tarefa fácil. Tendo em vista essa dificuldade, Singer apresenta um comentário sobre uma das mais influentes obras do pensamento político no século XX: o livro *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. Neste, o referido autor defende o princípio de igualdade a partir de uma característica que, segundo ele, é natural a todos os seres humanos e, por isso, poderia ser justificada enquanto base fundamental da igualdade. Para ele, a “personalidade moral” seria a característica que todos os indivíduos possuem igualmente, o que a tornaria suficiente enquanto fundamento moral do princípio de que “todos os seres humanos são iguais”. Convém explicitar que, sob a designação de “personalidade moral”, Rawls sugere a agregação do devido senso de justiça, ou seja, ele lhe seria intrínseco. Assim o indivíduo que a possui carrega consigo também o devido senso de justiça. Ademais, não se trata de fazer um julgamento sobre uma “personalidade moralmente boa ou má”, pois não há aqui um juízo de valor sobre a personalidade individual, mas simplesmente de afirmar se ela existe ou não.

A perspectiva de Rawls, se assim podemos afirmar, é influenciada pelo contratualismo, o qual ressalta a importância de um acordo mútuo entre os indivíduos em busca de vantagens recíprocas. Porém, na esfera moral desta sociedade, são incluídos, quase que exclusivamente, apenas os indivíduos capazes de possuir a “personalidade moral”, dado que ela é um critério básico para que os sujeitos pertençam a “propriedade de âmbito” proposta pelo autor³⁶, ou seja, para que os agentes sejam inseridos no contexto ético dessa sociedade é imprescindível que compartilhem dessa característica, ainda que a possuam de modo potencial, como veremos mais adiante. Com efeito, apenas desse modo os agentes podem compreender a ação dos demais indivíduos e assim responder de modo semelhante, no

³⁶ Sobre a “propriedade de âmbito” proposta por Rawls, Singer (2002, p. 27) elabora um exemplo bastante didático: “Em seu influente livro *A theory of Justice*, John Rawls sugeriu que a igualdade pode fundamentar-se nas características naturais dos seres humanos, desde que selecionemos aquilo que ele chama de ‘propriedade de âmbito’ (‘range property’). Vamos supor que tracemos um círculo num pedaço de papel. Todos os pontos no interior do círculo – esse é o ‘âmbito’ – têm a propriedade de estar dentro do círculo, e têm igualmente essa propriedade. Alguns podem estar mais próximos do centro, outros mais próximos da periferia, mas todos são, igualmente, pontos no interior de um círculo. Da mesma forma, sugere Rawls, a propriedade de ‘personalidade moral’ é uma propriedade que, virtualmente, todos os seres humanos possuem-na igualmente”.

qual todos refreariam, por exemplo, sua agressividade natural. Como afirma Singer (2002, p. 27, grifos do autor):

A tradição do contrato vê a ética como uma espécie de acordo mutuamente benéfico – *grosso modo*, algo como “Não me agrida para não ser agredido”. Portanto, só estão dentro da esfera ética aqueles que são capazes de compreender o fato de não estarem sendo agredidos e de, consequentemente, refrear a sua própria agressividade.

Portanto, para Rawls, em uma sociedade igualitária fundamentada no acordo contratual, os agentes morais – os detentores da “personalidade moral” – escolheriam a igualdade de direitos e deveres morais básicos e a reciprocidade de benefícios como princípios norteadores das ações políticas, constitucionais, sociais e econômicas. Isso porque a igualdade de direitos e deveres e as vantagens mútuas são princípios suficientemente bons e justificáveis para instaurar a justiça, a qual não seria violada pelos agentes morais, pois a noção de inviolabilidade possuiria valor em si mesmo, uma vez que seria inerente ao ser humano, dada sua “personalidade moral”. Sobre isso, Bonella (1998, p. 130) apresenta o comentário a seguir:

O raciocínio central de Rawls é que, numa situação contratual de igualdade hipotética, os agentes escolheriam para princípios básicos de suas instituições a igualdade de direitos e deveres básicos, no que se refere aos aspectos constitucionais e políticos, e a reciprocidade de benefícios nos resultados da cooperação, no que se refere aos aspectos sociais e econômicos destas instituições [...]. Para Rawls, a igualdade de direitos e a reciprocidade de benefícios é a melhor formulação de princípios que expressem uma intuitiva concepção de justiça, segundo a qual, acredita Rawls, as pessoas possuiriam uma inviolabilidade como fins em si mesmas.

No entanto, a noção de “personalidade moral”, enquanto critério ético para a inclusão do indivíduo no âmbito moral, é problemática, pois ela se apresenta em cada ser humano distintamente. A personalidade moral, segundo Singer, é uma questão de grau e, por isso, não possui a mesma intensidade em todos os seres humanos, ainda que todos a possuam em algum nível. Ora, as pessoas podem apresentar diferentes níveis do senso de justiça e de ética, algumas podem ser sensíveis em demasia quando se refere à ética, outras podem passar a vida sem levá-la em consideração, por exemplo. Sendo assim, o princípio de igualdade fundamentado na “personalidade moral” pode ser rejeitado por dois motivos: primeiro, é quase impossível a delimitação do âmbito moral entre as pessoas morais ou amorais, isso porque não temos como saber qual o grau de “personalidade moral” é necessário para incluí-las ou não no âmbito da comunidade moral. Segundo, o fato de a condição de pessoa moral

ser o mínimo necessário para incluí-la no plano da igualdade, implica que a personalidade deveria ser também igual em todos os indivíduos e não possuir diferentes níveis, o que importaria distintos deveres e direitos para os distintos graus, ou seja, eles teriam que corresponder às distinções e, assim, não seria um bom critério ético de igualdade.

Segundo Peter Singer, o posicionamento de Rawls sustenta-se em bases frágeis, pois o uso da “propriedade de âmbito” como algo natural, com ênfase na “personalidade moral”, vinculada a um “senso de justiça” como princípio fundamental para a igualdade, excluiria um grande número de indivíduos que não compartilhassem dessa característica. Assim, diz o filósofo:

[...] não é verdade que todos os seres humanos são pessoas morais, mesmo no sentido mais ínfimo. Ao lado de indivíduos com problemas mentais, os bebês e as crianças carecem do necessário senso de justiça. Diremos, então, que todos os seres humanos são iguais, com exceção dos muito jovens ou dos mentalmente incapacitados? Não é isso, por certo, o que em geral se entende por princípio de igualdade. Se esse princípio revisto implica que podemos desprezar os interesses dos muito jovens ou dos intelectualmente deficientes, em moldes que seriam errados se eles fossem mais velhos ou mais inteligentes, precisaríamos de argumentos muito mais fortes para aceitá-lo. (SINGER, 2002, p.28).

Ainda que a pretensão de John Rawls não seja exaltar a desigualdade entre os indivíduos, o uso da “personalidade moral” como princípio moral básico a ser respeitado na atribuição da igualdade se afigura, segundo Singer, arbitrário e excludente, pois, como sugere o referido autor, não se trata de uma característica inerente a todas as pessoas, além de se apresentar em graus distintos em cada sujeito. Uma vez que a proposta de Rawls exalta tal noção enquanto princípio da igualdade, ele acaba por desprezar os interesses de todos aqueles que não possuem um “senso de justiça” mais refinado, excluindo-os, portanto, de um julgamento moral igualitário.

Outro elemento preponderante na argumentação de Singer sustenta-se na problemática daqueles que não possuem um determinado grau de “personalidade moral”, como é o caso de crianças muito pequenas e de pessoas com graves deficiências mentais. Para Singer, Rawls até aborda a questão relacionada aos bebês e às crianças pequenas incluindo-as no âmbito das pessoas morais “em potencial”³⁷. Ou seja, ainda que não possuam características como uma linguagem sofisticada ou a consciência de si, essas propriedades lhes seriam inerentes, o que permitiria incluí-las no âmbito moral. Porém, Rawls nada afirma quando o que está em jogo é

³⁷ “[...] Rawls, trata dos bebês e crianças, incluindo pessoas morais *em potencial*, juntamente com aqueles que são, de fato, morais, no princípio da igualdade. Mas isso é um recurso *ad hoc*, confessadamente destinado a harmonizar a sua teoria com as nossas instituições morais correntes, e não alguma coisa da qual se possam apresentar argumentos independentes.” (SINGER, 2002, p. 28, grifos do autor).

a escassez dessas características em pessoas com deficiências mentais graves; ele não apresenta, por assim dizer, nenhuma solução possível para considerá-los como seres morais e, com isso, atribuir-lhes a devida igualdade. A partir disso, podemos defender que, aos olhos de Singer, a “personalidade moral” não é suficiente como princípio norteador da igualdade, já que despreza a inexistência dessa característica em muitos dos seres humanos, bem como sua existência em graus distintos, o que permitiria, por conseguinte, justificar as teses da desigualdade entre os próprios seres humanos. Para Singer, a “personalidade moral” é inaceitável como fator determinante da igualdade, pois, se assim fosse, ela não deveria existir em graus e, portanto, constituir direitos e deveres. Sobre isso, ele acrescenta:

Assim, a posse de uma “personalidade moral” não oferece uma base satisfatória para o princípio de que todos os seres humanos iguais. Duvido que qualquer característica natural, seja ela uma “propriedade de âmbito”, ou não, possa desempenhar essa função, pois duvido que exista qualquer propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual. (SINGER, 2002, p. 28).

Com base naquilo que os adversários da igualdade defendem, a saber: a existência de inúmeras diferenças acentuadas entre os indivíduos, tais como a cor da pele, o grau de inteligência ou o gênero sexual, o que, por sua vez, inviabilizaria um princípio de igualdade, Singer considera que não há argumentos consistentes para defender diferenças morais entre os indivíduos, sobretudo no que concerne ao racismo e ao sexismo, por exemplo, pois a igualdade é uma ideia moral e não a afirmação de um fato. Sendo assim, embora os seres humanos possuam inúmeras diferenças biológicas, isso não nos permite segregá-los com base nas noções de justiça, inteligência, ou mesmo da “profundidade de seus sentimentos”, bem como não permite que tratemos seus interesses com pesos diferentes dos nossos³⁸. Para ele, o fato de que os seres humanos possuem diferenças entre si não nos permite invalidar ou colocar em dúvida a necessidade de um princípio de igualdade, pois, como destacamos acima, a prioridade consiste em evidenciar os interesses ou preferências dos indivíduos, superando, desse modo, as condições de desigualdade. Para demonstrar essa perspectiva, o autor expõe o seguinte exercício hipotético:

A resposta apropriada aos que afirmam ter encontrado a prova da existência de diferenças entre etnias ou sexos, em relação a capacidades com base genética, não é

³⁸ Sobre isso, o autor (2002, p. 29) comenta: “A pretensão racista de que os povos de descendência européia são superiores aos de outra raça quanto a essas aptidões é, nesse sentido, falsa. Vistas sob esses aspectos, as diferenças entre os indivíduos não são delimitadas por fronteiras raciais. O mesmo se pode dizer do estereótipo sexista que vê as mulheres como emocionalmente mais profundas e solícitas, mas também menos racionais, menos agressivas e menos empreendedoras do que alguns homens”.

agarrar-se à crença de que a explicação genética deve estar errada, sejam quais forem as provas em contrário. Devemos deixar bem claro que a defesa da igualdade não depende da inteligência, da capacidade moral, da força física ou de outros fatos similares. A igualdade é uma ideia moral, não é a afirmação de um fato. Não existe uma razão obrigatória, do ponto de vista lógico, para pressupor que uma diferença factual de capacidade entre duas pessoas justifique diferenças na consideração que damos a suas necessidades e a seus interesses. *O princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos.* (SINGER, 2010, p. 8-9, grifos do autor).

Para Singer, as características individuais dos seres humanos e as diferenças do modo como estas se apresentam em cada sujeito não justificam as diferenças morais entre eles. Para o pensador, o que deve contar como base para o princípio de igualdade é a igual consideração aos interesses de todos os indivíduos afetados por determinada decisão moral. Os interesses e preferências devem ser levados em consideração de modo imparcial, ou, como afirma Bentham, “cada um conta como um e ninguém como mais de um”. Isso significa que os interesses de cada indivíduo devem ser considerados e receber o mesmo valor que os interesses dos demais.

Para ilustrar essa orientação moral, tomemos um exemplo histórico. As atrocidades cometidas em nome da purificação da raça, como queria o nazismo, culminaram em um dos momentos mais sombrios da história da humanidade. As ideias e as práticas eugenistas dos nazistas submeteram milhares de pessoas à degradação e à morte brutais devido à cor da pele, à orientação religiosa, à nacionalidade, entre outras características. Uma descrição vivida de tal situação encontra-se no livro *O Diário de Anne Frank*:

Depois de 1940, os bons momentos foram poucos e muito espaçados: primeiro veio a guerra, depois, a capitulação, em seguida, a chegada dos alemães, e foi então que começaram os sofrimentos dos judeus. Nossa liberdade foi gravemente restringida com uma série de decretos antissemitas: os judeus deveriam usar uma estrela amarela; os judeus eram proibidos de andar nos bondes; os judeus eram proibidos de andar de carro, mesmo em seus próprios carros; os judeus deveriam fazer suas compras entre as três e cinco horas da tarde; os judeus só deveriam frequentar barbearias e salões de beleza de proprietários judeus; os judeus eram proibidos de sair às ruas entre oito e seis da manhã; os judeus eram proibidos de frequentar teatros, cinemas ou ter qualquer outra forma de diversão; os judeus eram proibidos de ir a piscinas, quadras de tênis, campos de hóquei ou a qualquer outro campo esportivo; os judeus eram proibidos de ficar em seus jardins ou nos de amigos depois das oito da noite; os judeus eram proibidos de visitar cristãos; os judeus deveriam frequentar escolas judias etc. Você não podia fazer isso nem aquilo, mas a vida continuava. (FRANK, 2012, p.20).

Como podemos observar, esse relato demonstra a arbitrariedade das práticas nazistas que desrespeitavam os interesses de alguns seres humanos (aqui, no caso, decorrente da origem judia), impondo o sofrimento e, portanto, impossibilitando o desenvolvimento integral

de suas vidas. Não há critério que justifique essa imposição e, conseqüentemente, a consagração da desigualdade. Se pensar moralmente consiste em superar as visões relativistas e subjetivistas, como vimos anteriormente, tendo como referência os interesses, as práticas descritas acima são incoerentes com a vida moral. Isso porque não há nenhuma razão que justifique o fato de atribuímos pesos diferentes a interesses semelhantes.

3.2 O preceito moral básico da ética singeriana

A partir dos pressupostos éticos expostos no capítulo anterior, podemos afirmar que na perspectiva singeriana um posicionamento ético ultrapassa os interesses individuais e/ou grupais, isto é, extrapola as visões do subjetivismo e do relativismo. Ao superar as visões restritivas e excludentes dessas concepções morais, Singer propõe o preceito moral básico de sua teoria ética: *o princípio da igual consideração de interesses*, o qual consiste na ideia de que devemos atribuir igual consideração aos interesses de todos os indivíduos afetados por nossas ações. Singer alega que esse princípio funciona como uma espécie de balança, a qual pesa imparcialmente os interesses de todos aqueles envolvidos em uma determinada situação. O que conta não são as características factuais dos indivíduos, como a linguagem desenvolvida, a cor da pele, o sexo ou a inteligência, mas os interesses independentemente da pessoa a quem eles pertençam. Em outros termos, podemos dizer que os interesses são considerados de modo impessoal, pois são importantes em si mesmos, e não como o interesse de X ou Y. Sobre isso, o autor afirma:

O princípio da igualdade na consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. Balanças fidedignas favorecem o lado cujo interesse é mais forte, ou cujos vários interesses se combinam para exceder em peso um pequeno número de interesses semelhantes; mas ignoram totalmente a quem pertencem os interesses que estão pesando. (SINGER, 2006, p. 31).

Como podemos perceber, a partir do princípio de igualdade proposto por Singer, os interesses são avaliados imparcialmente a partir da força que exercem quando comparados a interesses semelhantes. Aqueles mais fortes ou que possuem maior peso são considerados, em situações conflituosas entre interesses semelhantes, em detrimento de interesses menores.

Para uma melhor compreensão da aplicação desse princípio, o filósofo sugere o seguinte exemplo: se duas pessoas manifestam seus interesses ante uma mesma situação, distinguindo-se apenas pelo fato de que uma sofrerá com desvantagens e a outra terá

vantagens com a realização da ação, seria melhor não realizá-la, pois ao praticá-la estaríamos visando apenas às vantagens da primeira pessoa e atribuindo menor peso às desvantagens da segunda, o que revela uma arbitrariedade em nossa posição; ao agirmos em favor da vantagem da primeira pessoa, estaríamos deixando de levar em consideração os interesses da segunda, seguindo um caminho inverso ao que propõe o princípio singeriano de igualdade. Isso se justifica pelo fato de que, na concepção de Singer, ao se colocar no lugar de cada um dos afetados pela ação, considerando a relevância ou irrelevância dos seus resultados, o agente moral não deve considerar apenas as vantagens que ela acarretará, mas deve preocupar-se também com as desvantagens, uma vez que elas podem gerar maiores prejuízos ao indivíduo, o que poderia impedir o desenvolvimento integral de sua vida e, assim, ferir a imparcialidade ética do *princípio da igual consideração dos interesses*.

Ao aplicar o *princípio da igual consideração dos interesses* aos problemas práticos com os quais nos deparamos na vida cotidiana, devemos levar em consideração as consequências de nossas ações e decisões morais, bem como considerar imparcialmente os interesses de cada um dos indivíduos que terão suas vidas afetadas por tais consequências. Desse modo, ao avaliar as consequências de nossas ações, sejam elas positivas ou negativas, devemos, a partir do raciocínio lógico e, por conseguinte, ético, realizar aquelas ações cujas consequências atendem aos interesses mais fortes em comparação às alternativas disponíveis.

Ao considerar os interesses ou preferências de todos os envolvidos no plano das ações, o *princípio da igual consideração de interesses* supera os pontos de vista da desigualdade – aos quais as éticas tradicionais recorrem para justificar suas deliberações morais – atingindo, com isso, todos os pressupostos necessários para que seja eticamente defensável, a saber: a universalizabilidade, a justificação e a imparcialidade morais.

A partir disso, podemos afirmar que o preceito moral básico defendido por Singer fundamenta a igualdade em bases suficientemente sólidas entre todos os indivíduos, uma vez que considera que as diferenças factuais não impõem nenhuma diferença moral entre eles, o que supera os posicionamentos sexistas e racistas, por exemplo, já que essas convicções são práticas políticas responsáveis pela exaltação da desigualdade em nossa sociedade. Para exemplificar sua teoria, bem como o modo como ela extrapola essas visões, Singer apresenta a hipótese de uma sociedade moralmente baseada nos níveis de inteligência entre os seres humanos:

Suponha-se que alguém que as pessoas sejam submetidas a testes de inteligência e, depois, classificadas em superiores ou inferiores, com base nos resultados. Talvez os que fizessem mais de 125 pontos constituíssem uma classe proprietária de escravos;

os que ficassem entre 100 e 125 pontos seriam cidadãos livres, mas sem o direito de terem escravos; e os que ficassem abaixo de 100 pontos passariam a ser escravos daqueles que haviam feito mais de 125 pontos. Uma sociedade hierarquizada desse jeito parece tão abominável quanto qualquer outra que se baseasse na raça ou no sexo. Contudo, se fundamentarmos a nossa defesa da igualdade na alegação factual de que as diferenças entre os indivíduos extrapolam as fronteiras raciais e sexuais, não teremos motivo para nos opor a esse tipo de não-igualitarismo, pois essa sociedade hierarquizada teria por base as diferenças reais entre as pessoas. (SINGER, 2002, p. 29-30).

Com isso, o autor não pretende defender as perspectivas da desigualdade, mas demonstrar que a eleição de uma característica factual pertencente a um determinado grupo como critério do julgamento moral é injustificável, isso porque, ao eleger qualquer diferença factual entre os indivíduos, nos deparamos com dois impasses dos quais é impossível nos desvincular, a saber: as diferenças de características entre os seres humanos não oferecem uma base sólida de igualdade; e, em segundo lugar, elas não conseguem romper com os defensores da desigualdade que, embora não pautem suas perspectivas no racismo ou no sexismo, elegem, ainda assim, outra diferença entre os indivíduos, como, por exemplo, seu nível de inteligência. Para o autor, ao partirmos de pressupostos factuais, poderíamos até extinguir a desigualdade baseada na raça ou no sexo, porém não poderíamos rejeitar perspectivas mais sofisticadas, como ocorre com a noção de uma sociedade hierarquizada a partir dos níveis de inteligência dos indivíduos³⁹.

Para o autor, a rejeição de uma sociedade com preceitos morais pautados nos níveis de inteligência, por exemplo, é possível apenas com a negação da ideia de que as diferenças factuais entre os seres humanos justificariam as diferenças morais entre os mesmos. Ou, em termos mais específicos, só estaremos aptos a rejeitar verdadeiramente as posições defensoras da desigualdade se nos posicionarmos contra a ideia de que as características pessoais justificariam o tratamento desigual entre os indivíduos. Com efeito, para ele, não existe nenhuma concepção possível que justifique o tratamento desigual dos interesses semelhantes a partir de uma diferença de capacidade seja entre os seres humanos ou no concernente aos demais animais. Afinal, o que conta são os interesses e não as suas características particulares.

Desse modo, podemos afirmar que a igualdade, a partir do posicionamento ético de Peter Singer, é pautada no preceito moral básico de que os interesses devem ser considerados de modo imparcial no âmbito das discussões e dilemas morais, isto é, devem ser considerados como interesses impessoais, já que não importa se é o interesse de A ou B, mas o interesse em si mesmo. Entretanto, cabe ressaltar, embora o posicionamento de Singer apresente os

³⁹ Cf. o segundo capítulo de *Ética Prática*, intitulado de “A Igualdade e suas Implicações”.

interesses como linha defensável para a inclusão dos indivíduos no âmbito da comunidade moral, isso não implica que devemos levar em consideração as características factuais entre eles, mas, ao contrário disso, precisamos ultrapassá-las nas questões morais, pois existem interesses mais fundamentais para o desenvolvimento integral da vida independentemente de suas características e habilidades pessoais. Em outras palavras, com base no *princípio da igual consideração de interesses*, Singer descarta a possibilidade de uma sociedade pautada em termos não igualitários fundamentados nas diferenças factuais entre os indivíduos.

Outro elemento preponderante vincula-se à ideia de que o princípio de igualdade singeriano não requer um tratamento igual em todos os casos semelhantes, mas igual consideração dos interesses de todos os envolvidos. Para demonstrar esse ponto de vista, Singer (2002, p. 33) recorre à hipótese a seguir:

Imaginemos que, depois de um terremoto, encontro duas vítimas, uma delas com uma perna esmagada, agonizante, e a outra com um pouco de dor provocada por um ferimento na coxa. Tenho apenas duas doses de morfina. O tratamento igual sugeriria que eu desse uma a cada pessoa ferida, mas uma dose não seria suficiente para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ela ainda sentiria muito mais dores do que a outra vítima e, mesmo depois de ter-lhe aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu a aplicasse na pessoa com uma dor insignificante

Conforme podemos observar, a dor sentida pela pessoa com a perna esmagada é maior que a dor sentida pela pessoa com apenas um ferimento na coxa, tornando-a, assim, mais indesejável. O tratamento igualitário exige que as doses de morfina sejam aplicadas igualmente em cada uma das pessoas feridas. No entanto, com base no *princípio da igual consideração de interesses*, o correto seria atribuir maior peso a dor mais intensa, ou seja, aplicar as duas doses de morfina na pessoa cuja perna foi esmagada, pois chegaríamos a um resultado mais igualitário. Desse modo, podemos entrever que o *princípio da igual consideração de interesses* busca um resultado mais igualitário entre todos os envolvidos, ainda que por intermédio de um tratamento desigual. Na hipótese ora exposta, o resultado a que se chega, através de um tratamento desigual, – aplicação das duas doses de morfina na pessoa mais gravemente ferida – traduz um nível de igualdade entre as duas pessoas feridas, as quais passaram a sentir dores suportáveis, o que seria impossível se adotasse o mero tratamento igualitário, o qual aumentaria, ao invés de diminuir, o nível de sofrimento entre os dois indivíduos envolvidos, pois uma pessoa ainda sentiria uma dor muito intensa enquanto a outra não sentiria dor nenhuma.

Esses elementos configuram uma conformidade *do princípio da igual consideração de interesses* com o *princípio da diminuição da utilidade marginal*⁴⁰ da economia. Este é caracterizado pela ideia de que a utilidade de alguma coisa é prioritária para alguém que a possui em menor quantidade do que para quem já a possui em grande quantidade⁴¹. Aludindo ao exemplo anterior, podemos dizer que as doses de morfina possuem mais utilidade para o indivíduo que está mais ferido e, por isso mesmo, sentido uma dor superior em relação àquele que está menos gravemente ferido, o que justificaria a aplicação das duas doses de morfina na pessoa com a perna esmagada, já que ambas melhorariam significativamente sua situação.

No entanto, segundo Singer, esses princípios – diminuição da utilidade marginal e princípio da igual consideração de interesses – entram em conflito quando aplicados a casos mais complexos, como podemos ver na passagem a seguir:

[...] há duas vítimas, uma mais gravemente ferida do que a outra; desta vez, porém, diremos que a mais gravemente ferida, A, perdeu uma perna e está correndo o risco de perder o dedo do pé da perna que lhe restou. A vítima menos gravemente ferida, B, tem o ferimento na perna, mas o membro pode ser salvo. Temos recursos médicos para uma só pessoa. Se os usarmos na vítima mais gravemente ferida, o máximo que faremos vai ser salvar o seu dedo do pé, ao passo que, se os usarmos na vítima menos gravemente ferida, poderemos salvar-lhe a perna. Em outras palavras, a situação é a seguinte: sem tratamento médico, A perde uma perna e um dedo do pé, enquanto B só perde uma perna; se administrarmos o tratamento a A, A perde uma perna, e B perde uma perna; se o administrarmos a B, A perde uma perna e um dedo, enquanto B não perde nada. (SINGER, 2002, p. 34).

O que Singer defende é que, ao admitirmos que perder uma perna é pior que perder um dedo, *o princípio da diminuição da utilidade marginal* entra em discordância com o preceito de Singer, pois não oferece uma resposta consistente. No caso acima, a ação justificável, no que diz respeito ao princípio de igualdade singeriano, aumentaria a diferença de bem-estar entre as duas pessoas feridas, distintamente do que representaria *o princípio da diminuição da utilidade marginal*. Isso porque, quando o que está em jogo é o princípio de

⁴⁰ Segundo Boarati (2006, p.8, grifos do autor): “A **utilidade marginal** é a utilidade proporcionada quando consumimos uma unidade adicional do produto. Em outras palavras, a utilidade marginal é aquela que decorre do consumo da última unidade de um determinado produto ou serviço. A água é um exemplo interessante para discutirmos a análise marginal. Muito embora indispensável à vida (elevada **utilidade total**) como se trata de um bem abundante na natureza, e havendo praticamente livre disponibilidade de unidades adicionais, sua utilidade marginal tende a zero. A utilidade marginal é igual a zero quando o indivíduo alcança seu ponto de saciedade, uma vez que a utilidade que a última unidade consumida, acrescenta à utilidade total diminui à medida que aumenta seu consumo. Essa é a **lei da utilidade marginal decrescente** [diminuição da utilidade marginal]: à medida que se aumenta o consumo de determinada mercadoria, a utilidade marginal dessa mercadoria diminui. [...] à medida que se consome um bem, diminui a satisfação ou a utilidade consumida de cada unidade adicional desse mesmo bem. Em nosso exemplo, portanto, o valor máximo que o consumidor está disposto a pagar por unidade adicional (**preço marginal de reserva**) de um copo de água é pequeno”.

⁴¹ “[...] se estou lutando para sobreviver com duzentos gramas de arroz por dia e você me fornece mais cinquenta gramas por dia, com isso terá melhorado significativamente a minha situação; mas, se eu já contar com um quilo de arroz por dia, não vou me preocupar muito com os cinquenta gramas a mais”. (SINGER, 2002, p. 33-34).

igualdade de Singer, esse posicionamento não gera maiores problemas, pois ele é caracterizado pelo autor como um princípio mínimo de igualdade, ou seja, seu objetivo não se vincula ao tratamento igualitário entre os seres ou à imposição de normas morais que nos digam como agir, mas chegar a um resultado mais igualitário entre todos os afetados.

Nesse contexto, podemos alegar que *o princípio da igual consideração de interesses* é suficientemente sólido como princípio básico da igualdade, pois demonstra o quanto características particulares dos indivíduos como a raça, o sexo ou a capacidade intelectual, são arbitrárias e, por isso, insuficientes para sustentar uma ideia de igualdade, pois existem interesses mais fundamentais para o desenvolvimento integral da vida⁴². Para Singer, como vimos no decorrer deste texto, ela deve ser discutida em bases mais amplas e estabelecida não por meio de critérios excludentes, mas a partir de relações morais determinadas, em suma, pela capacidade de possuir interesses, não aqueles restritos a um grupo ou indivíduo particular, mas pelos interesses em si mesmos.

Sendo assim, podemos alegar que tal princípio, ao mesmo tempo em que exclui as teses arbitrárias do racismo e do sexismo, rejeita também a hipótese de uma sociedade hierarquizada por níveis de inteligência, pois existem interesses mais importantes e fundamentais para a vida que as aptidões e habilidades dos indivíduos, como a busca pela satisfação de suas necessidades básicas, a exemplo da necessidade de alimento, abrigo, alívio da dor ou do sofrimento, entre outros aspectos indispensáveis para a sobrevivência que ultrapassam, no plano moral, qualquer característica factual particular. Desse modo, ao passo que os interesses devem ser igualmente considerados, *o princípio da igual consideração de interesses* não recorre às aptidões particulares dos indivíduos, o que nos permite excluí-las enquanto possíveis bases de uma sociedade não igualitária, pois existem interesses mais imprescindíveis a serem levados em consideração.

Portanto, para Singer (2002, p. 32): “O princípio da igual consideração de interesses não permite que a nossa prontidão em considerar os interesses dos outros dependa das aptidões ou de outras características destes, excetuando-se a característica de ter interesses”. Isso denuncia as arbitrariedades dos defensores da desigualdade, já que eles fundamentam suas teses em características irrelevantes em relação ao princípio aqui apresentado. Conclui-se, pois, que o princípio de igualdade singeriano é eticamente justificável e pode servir de apoio à máxima segundo a qual todos os seres humanos são iguais, ainda que possuam

⁴² Abordaremos essa questão mais detalhadamente no tópico 3.3 deste trabalho, intitulado de “A sensibilidade como critério de demarcação moral: senciência e interesses”.

diferenças entre si⁴³. Ou, como afirma o próprio autor (2002, p. 33): “o princípio da igual consideração de interesses pode ser uma forma defensável do princípio segundo o qual todos os seres humanos são iguais”.

3.3 A sensibilidade como critério de demarcação moral: sciência e interesses

Ao eleger o *princípio da igual consideração de interesses* como postulado essencial de sua ética, Singer demonstra o quanto as características factuais como a raça, o sexo ou a inteligência são irrelevantes para sustentar uma tese de igualdade, pois, como já destacamos, ela deve ser discutida a partir das relações morais determinadas e não se reduzir ao âmbito das aptidões e habilidades particulares dos indivíduos. Em suma, ela deve considerar a capacidade de possuir interesses, não um interesse individual ou de um grupo, mas os interesses em si mesmos. Em outros termos, podemos dizer que os interesses não correspondem a uma faculdade abstrata da natureza humana, mas a algo concreto como a busca pelo alívio da dor ou a satisfação de suas necessidades básicas, tais como: alimento, abrigo e segurança⁴⁴, por exemplo.

No entanto, ao aceitarmos o *princípio da igual consideração de interesses* como critério da igualdade nos deparamos com alguns questionamentos essenciais que devem ser enfrentados pela reflexão ética. A título de exemplo, podemos citar: o que são, de fato, interesses? Embora esteja claro que os seres humanos fazem parte dos seres capazes de ter interesses, será que apenas eles desfrutam dessa aptidão? Essas indagações são importantes, pois ainda que tenhamos falado demasiadamente acerca dos interesses, enquanto linha divisória entre os seres morais e amorais, nada falamos sobre quem são os indivíduos capazes de exercer seus interesses e, menos ainda, sobre o que eles significam.

Para Singer, os interesses são caracterizados como tudo aquilo que o indivíduo é capaz de desejar, exceto aqueles que entram em conflito com outros desejos. Assim, não é

⁴³ Não estamos aqui afirmando que o *princípio da igual consideração de interesses* é o único princípio de igualdade possível, mas sim que ele é absolutamente justificável e sólido enquanto posicionamento ético no contexto ao qual nos debruçamos nesta pesquisa.

⁴⁴ Esses interesses concretos fundamentais não apenas para o desenvolvimento integral de suas vidas, mas de sua própria sobrevivência, remontam os ideais abordados por Jeremy Bentham, já no século XVIII, ao colocá-los como essenciais para o alcance da felicidade. Sobre isso, Tim Mulgan (2012, p. 25-26, grifos do autor) afirma: “O mais importante interesse das pessoas é a *segurança*. Bentham usa este termo mais amplamente do que poderíamos fazê-lo. Segurança inclui uma alimentação adequada e abrigo, bem como segurança contra a hostilidade. A importância da segurança justifica a redistribuição, o respeito pelos direitos de propriedade e o direito penal. [...] O governo deve garantir que ninguém fique desamparado, e que todos tenham acesso a uma educação adequada e a cuidados de saúde, para permitir-lhes atender às suas próprias necessidades de segurança”.

conveniente que nossos interesses sejam prioritários em relação aos interesses dos demais indivíduos; eles devem contar imparcial e igualmente ao de todos os seres envolvidos. Em outros termos, o interesse de cada indivíduo deve contar igualmente em relação aos interesses dos demais envolvidos na ação. Isso está em conformidade com a máxima proposta por Jeremy Bentham de que “cada um conta como um e ninguém como mais de um”. Em suma, os interesses são os desejos cuja satisfação é preferível em comparação com as demais alternativas em uma decisão moral. Ou, como o próprio autor indica (2006, p.104), “os interesses de uma pessoa são aquilo que, depois de pesarmos muito bem as coisas e refletirmos sobre todos os fatos relevantes, uma pessoa prefere”. A satisfação desses desejos garante uma elevação no nível de bem-estar do indivíduo, ou seja, o possibilita de desfrutar melhor de sua vida, o que não seria possível se os mesmos não fossem considerados.

Com efeito, ao apresentar os interesses em si mesmos como pressupostos para a consideração dos indivíduos no plano das ações e decisões morais, Singer elege a condição sensível de um ser ou, mais precisamente, seu limite de sensibilidade como critério moral. Resumidamente, para ser incluído no âmbito da comunidade moral, o indivíduo precisa ser capaz de possuir interesses e, para que ele tenha interesses, é indispensável que possua sensibilidade ou, mais precisamente, que ele seja um ser senciente – enquanto capacidade de sentir prazer e dor –. Para o autor,

A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para um ser ter algum outro interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesses de maneira compreensível. [...] A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo, o interesse de não sofrer. (SINGER, 2010, p. 13, grifos do autor).

A capacidade de ter interesses é avaliada a partir da sensibilidade do ser. Apenas os indivíduos capazes de sentir prazer e dor fazem parte da comunidade moral e, por isso, merecem ter seus interesses respeitados. O interesse em fugir da dor e do sofrimento⁴⁵ é o

⁴⁵ Em ética prática, Singer utiliza as noções de dor e sofrimento como sinônimos. Para ele, todos os seres sensíveis possuem o interesse mínimo de ter sua dor ou sofrimento minimizado; isso porque ao serem submetidos a tais sensações empíricas, eles passam por um desconto que os impedem de desenvolver seus demais interesses e, por isso, de usufruir devidamente de suas vidas. Para alguns autores, no entanto, a dor é uma alteração fisiológica que desencadeia uma experiência sensorial e/ou emocional e pode ou não gerar algum tipo de sofrimento. O sofrimento, por sua vez, é uma experiência, a qual o sujeito quer que cesse. Se o indivíduo não deseja o fim de seu sofrimento, ele não passa por essa situação, mas apenas pela dor. Segundo Sottomayor-Cardia (1998, p. 188 apud Oliveira 2013, p. 128): “mesmo que se sustente que todo o sofrimento é doloroso, é manifesto que nem toda a dor provoca sofrimento ou que nem toda a dor se diz que é sofrimento”. Desse modo, podemos afirmar que ao sentir dor, enquanto uma alteração fisiológica, o indivíduo pode sentir tanto uma sensação de sofrimento quanto, em casos muito específicos, uma sensação de prazer – os masoquistas, por exemplo –. Porém, para Singer, seria um contrassenso, por assim dizer, a rejeição à minimização do sofrimento.

critério mínimo utilizado para prever a capacidade de ter interesses de um sujeito. O interesse em evitar o sofrimento, uma vez que é anterior aos demais interesses, é um interesse mínimo a ser satisfeito, isso porque, ao sofrer ou sentir dor, o indivíduo é submetido a um desconforto tanto físico quanto psicológico que o impede de desenvolver outros interesses e, assim, desfrutar de modo pleno e satisfatório de sua vida. Ao sofrer, os demais interesses ficam em segundo plano, já que o desejo mais forte é que seu sofrimento seja aliviado. Assim, segundo Oliveira (2013, p. 126):

O imperativo moral mais urgente e base da ética é evitar o sofrimento (interesse negativo). Evitar o sofrimento é prioritário e tem um peso maior sobre os outros interesses que, por sua vez, são legítimos no discurso da ética, ainda que fiquem em um plano relativo: quando o sofrimento é muito intenso tudo mais fica em segundo plano.

Na perspectiva singeriana, o sofrimento é algo indesejável e, por isso, todo e qualquer ser senciente possui o interesse básico em evitá-lo, pois deseja o aumento de seu bem-estar e o desenvolvimento pleno de sua vida. Desse modo, o sofrimento é tratado pelo autor como o oposto do prazer e, assim, deve ser prioritária a sua diminuição em detrimento de um prazer que lhe seja proveniente. Em termos mais específicos, se o prazer proveniente de uma determinada ação é originário de um sofrimento, ela não deve ser realizada, pois o valor negativo gerado por ele é mais relevante e, por isso, mais urgente em ser minimizado que o valor positivo gerado pelo prazer, o que justificaria, por sua vez, atribuir maior peso à diminuição do sofrimento. Em resumo, para Singer, ainda que o prazer contribua para o bem-estar do indivíduo, a prioridade é minimizar o sofrimento⁴⁶. Do contrário, o agente moral seria arbitrário, pois atribuiria maior consideração ao prazer de um ser em detrimento do sofrimento do outro⁴⁷. Sobre isso, Felipe (2003, p. 173) afirma:

[...] se estamos em uma situação na qual temos um montante determinado para ajudar os outros, e nos defrontamos com dois tipos distintos de demanda, um é o pedido de ajuda para evitar que o indivíduo ou grupo perca uma capacidade já adquirida e exercida necessária ao seu bem-estar, e outro é um pedido de ajuda para aumentar um bem-estar não ameaçado, devemos atender com os limitados recursos de que dispomos, ao primeiro caso, não ao segundo.

Se um ser sofre, invariavelmente, ele deseja o alívio de seu sofrimento. O único motivo para um ser sensível sentir prazer na dor vincula-se ao fato de tal não causar-lhe sofrimento algum. Para uma maior compreensão sobre esse ponto, cf. Tapia (2008, p. 161) e Oliveira (2013, p. 128-129).

⁴⁶ Sobre isso, cf. p.43 deste trabalho.

⁴⁷ A esse respeito, cf. *A igualdade e suas implicações de Ética Prática*.

Como podemos notar nas palavras de Felipe, há uma superioridade da minimização do sofrimento quando confrontado com uma maior produção de prazer. A prioridade é a eliminação do sofrimento, pois este causa um maior impacto negativo na vida do indivíduo que o simples aumento de um prazer. Essa definição está em conformidade com o utilitarismo negativo, ou seja, com a perspectiva de que a eliminação do sofrimento é mais urgente e necessária que o aumento e/ou a produção do prazer; ele requer um tratamento que leve em consideração que o impacto causado pelo sofrimento na vida de um indivíduo é mais relevante que a satisfação de um prazer, pois é mais nocivo, já que o impede de desenvolver seus demais interesses⁴⁸.

Uma vez que evitar o sofrimento é comum a todos os indivíduos capazes de sentir prazer e dor, ao utilizá-lo como interesse prévio a ser satisfeito nas avaliações morais, Singer amplia o alcance da igualdade e expande o âmbito da comunidade moral. O que importa para caracterizá-los enquanto seres morais que merecem ter seus interesses respeitados não são suas características particulares, mas a capacidade de sentir prazer ou bem-estar e evitar a dor ou sofrimento. Se um ser sofre, seus interesses devem ser respeitados no plano moral. Para Singer, não há justificativas morais para recusar a igualdade aos seres capazes de sofrer e sentir prazer, independentemente de sua natureza, exceto aqueles incapazes de sensibilidade e/ou fruição; não seria do interesse de uma pedra, por exemplo, ter seus interesses respeitados, pois como não é capaz de sentir, não há nada que afete seu bem-estar.

Para Singer, os seres desprovidos de um determinado nível de sensibilidade, tais como plantas e seres inanimados naturais ou não naturais, não possuem interesses e, por isso, não devem ser considerados nas discussões morais. Ora, como atesta a própria estrutura de seu princípio de igualdade – o *princípio da igual consideração de interesses* –, uma vez desprovidos de sensibilidade não há no ser a capacidade de usufruir das coisas, sejam elas dolorosas ou apazíveis, o que significa, portanto, não possuir interesses a serem levados em consideração. Como o próprio Singer (2010, p. 13) afirma, “Seria um contrassenso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada na estrada por um menino de escola. Uma pedra não tem interesses porque não sofre. Nenhum modo de atingi-la fará diferença para o seu bem-estar”.

⁴⁸ Segundo Mulgan (2012, p. 157): “Os utilitaristas negativos concentram-se na eliminação do sofrimento ao invés de na produção de prazer. Ainda que o prazer contribua para o bem-estar humano, essa não é a nossa preocupação. Como agentes morais utilitaristas, deveríamos procurar meramente minimizar a dor. [...] quando se tratar do seu impacto sobre outras pessoas, você poderia pensar que a sua responsabilidade de não prejudicá-las é fundamental”.

Entretanto, embora os seres desprovidos de senciência não façam parte da comunidade moral abrangida pelo princípio de igualdade de Singer, eles entram nas discussões morais a partir da concepção de “deveres morais indiretos”. Ou seja, ainda que não sintam prazer e dor e, portanto, não possuam interesses, isso não nos dá o direito de utilizá-los indiscriminadamente, pois eles possuem valor por razões que extrapolam a capacidade de sofrer e sentir prazer, devendo-se, por isso, considerar sua importância para o desenvolvimento da vida dos seres sencientes. Assim, podemos dizer que devem ser preservados pelo fato de apresentarem benefícios para todos os indivíduos que possuem interesses, tais como benefícios econômicos e/ou estéticos, por exemplo⁴⁹. A esse respeito, Felipe (2007, p. 187-188) afirma:

Seres vivos destituídos de senciência, no entender de Singer, não possuem interesses, ainda que sejam vivos. Nem todo ser vivo possui interesses a serem preservados. Seres destituídos de senciência também o são de preferências. Se um ser não tem a mínima noção do que lhe sucede, para o bem e para o mal, não tem interesses nem preferências. Isso não autoriza o sujeito moral a destruí-lo. Mas tais seres não apresentam à comunidade moral nenhuma exigência de respeito. São preservados vivos não por sua condição de sujeitos de interesses e preferências, mas por representarem algum benefício – estético, econômico – para sujeitos dotados de interesses. Em outras palavras, por uma razão indireta.

Embora não tenhamos nenhum dever de considerar os interesses dos seres inanimados a partir do *princípio da igual consideração de interesses*, sejam eles seres vivos – moluscos, ostras, entre outros –, naturais – estalactites, montanhas, rios e etc. – ou não naturais – obras de artes, de arquitetura, por exemplo –, isso não significa que temos o direito de utilizá-los indiscriminadamente e/ou destruí-los. Ora, ainda que não possuam interesses relacionados ao bem-estar ou ao conforto, como aqueles indispensáveis para os seres sencientes, existem outros motivos pelos quais eles devem ser preservados, tais como: sua utilidade para a sobrevivência dos seres sencientes, o seu valor para as futuras gerações, razões estéticas, econômicas ou religiosas, entre outros que passam ao largo da igual consideração dos interesses, mas que, ainda assim, devem ser considerados, mesmo que indiretamente. Como podemos ver, nesses casos específicos, nossa responsabilidade está vinculada a um “dever moral indireto”, não à capacidade de senciência de tais seres⁵⁰.

⁴⁹ Sobre esse ponto, cf. o capítulo *O meio ambiente* do livro *Ética Prática* de Singer.

⁵⁰ A esse respeito Felipe (2001, p. 28, grifos do autor) afirma: “A capacidade de *sofrimento*, para as éticas utilitaristas, torna-se a característica básica que marca a distinção entre seres que têm *interesses*, isto é, seres em relação aos quais temos o dever de *consideração*, e os que não os têm. ‘Em relação a estes não estamos obrigados, do ponto de vista moral, a dispensar qualquer consideração. Isso não significa, no entanto, que seres destituídos de interesses, isto é, incapazes de sofrer, devam ser usados ou destruídos pelos humanos. Ainda que um ser não possa distinguir entre um estado de bem-estar e um estado de desconforto, há outras razões para que

Como podemos notar, no *princípio da igual consideração de interesses* contam apenas os interesses dos seres sensíveis, isto é, apenas a senciência importa; os seres vivos desprovidos de sensibilidade não são respeitados no plano moral por não possuírem uma relevância sensorial, já que nada que façamos afetará seu bem-estar, porém, como vimos, devem ser considerados pela importância e impacto no desenvolvimento da vida dos seres incluídos no âmbito da comunidade moral, daqueles dotados de interesses a serem respeitados⁵¹. Não importa se é um ser vivo ou não, o que conta é a capacidade de possuir interesses, por isso as plantas e os seres vivos desprovidos de sensibilidade (minerais, plantas) não contam como seres morais. Assim, nos seres pacientes ou agentes morais a sensibilidade é o critério a ser considerado.

A partir disso, podemos entrever que a presença da sensibilidade é indispensável e suficiente para que os interesses existam e, por conseguinte, sejam levados em consideração. Para Singer, a senciência é suficiente como parâmetro para a instauração e reconhecimento do princípio de igualdade – o *princípio da igual consideração de interesses* –, pois assegura que o indivíduo seja capaz de possuir interesses, ainda que seja o interesse mínimo em evitar o sofrimento. Aqui, a posse da razão, da linguagem ou de qualquer característica factual, outrora utilizada como parâmetro da igualdade, é irrelevante. Pois, de acordo com o *princípio da igual consideração de interesses*, o critério de igualdade decorre dos interesses, tanto aqueles dos nossos semelhantes dotados de razão e/ou linguagem quanto de qualquer outro ser sensível, mesmo destituídos dessas habilidades, pois todos são iguais em sensibilidade. Esses preceitos morais ampliam o alcance da igualdade, pois instituem um critério comum a uma maior gama de indivíduos, os quais eram ignorados pelas éticas tradicionais, já que não

os humanos não o destruam, pois nenhum ser vivo é um objecto descartável e sem valor. Assim como não destruimos obras de arte, de arquitectura, de engenharia, instituições justas, por razões que nada têm a ver com sua capacidade de sofrer, as mesmas razões podem levar-nos a desejar que outros seres não sejam destruídos para servir a propósitos alcançáveis por vias alternativas.’ Podemos ter razões estéticas, poéticas, religiosas para preservar seres destituídos de consciência. [...] O caso da conservação do património natural, histórico e cultural da humanidade, por exemplo, enquadra-se muito bem nos deveres indirectos, pois os beneficiários desses bens não são os próprios bens, ao contrário do que ocorre com o cuidado que dispensamos aos animais e aos humanos, mas seres que sequer nasceram ainda. Conservamos o que há de bom, belo e útil, o património, para que o possam desfrutar as gerações futuras.”

⁵¹ Sobre esse ponto, Oliveira (2013, p. 131) defende: “O importante é ser senciência e não ser vivo. Todo ser senciência é um ser vivo, mas nem todo ser vivo é um ser senciência. Para Singer, não existe nenhuma distinção, do ponto de vista da ética, entre seres vivos (que se alimentam) não sencientes, seres inanimados naturais, e seres inanimados não naturais. Concordamos que instituições imateriais como a justiça ou obras de arquitetura e engenharia, bem como – belas estalactites ou cadeias de montanhas não podem ser – privadas de suas necessidades básicas; mas o mesmo não pode ser afirmado sobre animais não sencientes e plantas, porque são seres vivos que possuem pelo menos uma necessidade básica, a saber, a alimentação (qualquer que possa vir a ser), da qual podem ser privados. Singer considera, no entanto, que isso não é suficiente para que esses ‘objetos’ tenham interesses e para justificar um dever direto de consideração”.

possuíam as características arbitrárias e excludentes elegidas por eles como pressuposto moral básico da igualdade.

3.4 A dor e o sofrimento enquanto elementos norteadores do interesse animal

Com base nos pressupostos apresentados até aqui, podemos considerar que Singer elege *o princípio da igual consideração de interesses* como fundamento moral básico para garantir a igualdade entre todos os indivíduos. Inicialmente, convém destacar que esse preceito moral justifica a ideia de que todos os seres são iguais e, por isso, merecem ter seus interesses respeitados. Distintamente das éticas clássicas, o que está em jogo não se vincula às características factuais dos indivíduos, como a racionalidade ou a linguagem, mas os interesses de todos aqueles capazes de sentir prazer e dor. Ora, ao exaltar os interesses como condição para a igualdade, o autor nos permite questionar sobre o próprio alcance da ética. Em outros termos, ao defender que os interesses dos seres sencientes devem ser considerados imparcialmente no âmbito das discussões e decisões morais, o autor deixa de considerar as características factuais como critério para a atribuição da igualdade aos indivíduos, já que elas podem sustentar teses arbitrárias e preconceituosas provenientes dos defensores da desigualdade. Desse modo, podemos indagar: se as características particulares dos indivíduos como a inteligência, a linguagem desenvolvida, a cor da pele ou o gênero sexual são elementos irrelevantes para a atribuição da igualdade, uma vez que a característica decisiva é a senciência e, por conseguinte, a capacidade de possuir interesses, isso não implicaria a atribuição da igualdade também aos animais não humanos, já que eles são capazes de sentir e, por isso, possuem interesses a serem considerados?

Ao pensar a igualdade sob a égide dos interesses humanos, o filósofo defende que seu princípio não se reduz à defesa de uma igualdade de fato entre eles, mas refere-se à igualdade enquanto afirmação da moralidade. Para ele, a consideração igualitária que dispensamos ao outro não deve apoiar-se em suas características e diferenças particulares, mas na semelhança que possuem enquanto seres dotados de sensibilidade e interesses. Ora, uma vez que as características particulares são elementos insuficientes para a discussão ética entre os próprios seres humanos, é presumível que elas também são irrelevantes quando o que está em jogo vincula-se aos interesses dos animais não humanos. Para o autor, a defesa de determinadas características factuais – linguagem ou inteligência, por exemplo – como critérios para restringir a igualdade não é suficiente para pensar a igualdade em termos unicamente

humanos, já que não há uma característica igual e comum a todos os membros de nossa espécie, como no caso de pessoas com graves deficiências mentais e “crianças muito pequenas”, por exemplo; como também isso não é suficiente para avaliar os interesses dos demais animais, uma vez que não possuem as mesmas aptidões e habilidades humanas. Na perspectiva ética e não especista, a igualdade se atribui a partir das semelhanças entre os seres dotados de sensibilidade. No entanto, como fazer com que os animais não humanos possam realmente ter seus interesses respeitados no âmbito da ética?

Para Singer, ainda que os seres humanos e os demais animais possuam inúmeras diferenças entre si, a nossa posição deve manter-se imparcial aos interesses de todos os que serão afetados pelas decisões morais. O que não quer dizer, no entanto, que um mesmo tratamento seja aplicado invariavelmente a todos. Como seres distintos, suas necessidades e interesses variam e, por isso, a consideração e preocupação para tais também é variável. Não é do interesse de um animal não humano ter direito ao voto, por exemplo; assim como não é suficiente para uma criança apenas a alimentação, ela precisa de acesso à saúde, educação, lazer, entre outros. Porém, ainda que essas distinções sejam levadas em conta, para o preceito moral básico da igualdade, a capacidade de ter interesses persiste. E sendo assim, o respeito e a consideração aos mesmos deve ser estendido a todos os seres sensíveis independentemente de sua aparência ou de suas habilidades pessoais. Assim, não importa se pertencem à espécie *homo sapiens* ou não, o que conta são os interesses ou, ao menos, o interesse preliminar para o desenvolvimento de seus demais interesses, isto é, o interesse em ter seu sofrimento aliviado ou suprimido. Podemos compreender melhor essa assertiva nas palavras do próprio autor:

O que nossa preocupação ou consideração exige que façamos pode variar de acordo com as características daqueles que são afetados com aquilo que fazemos: a preocupação com o bem-estar de crianças em fase de crescimento nos Estados Unidos exigiria que as ensinássemos a ler; a preocupação com o bem-estar de porcos exigiria apenas que os deixássemos com outros porcos num lugar onde houvesse comida adequada e espaço para correrem livremente. Mas o elemento básico – levar em conta os interesses de um ser, sejam quais forem esses interesses – deve, de acordo com o princípio de igualdade, ser estendido a todos os seres, negros ou brancos, do sexo masculino ou feminino, humanos ou não humanos. (SINGER, 2010, p. 9-10).

Como já indicamos, Singer defende que o interesse em evitar a dor ou o sofrimento é algo vital para que o ser sensível possua e desenvolva seus demais interesses. Desse modo, o critério para incluir um ser no âmbito moral refere-se à capacidade de sofrer e sentir prazer, o que confere aos animais não humanos a igualdade de consideração já atribuída aos seres humanos, pois eles também podem sofrer e sentir prazer e, por isso, têm interesses a serem

respeitados. Ora, se a evidência da sensibilidade classifica os indivíduos pertencentes ao campo da moralidade, se ela é considerada o requisito prévio para um indivíduo ser incluído nas discussões e decisões morais, os animais não humanos, uma vez que são seres sencientes e possuem interesses mínimos em ter sua dor e sofrimento aliviados, merecem ser incluídos no âmbito da comunidade moral e ter seus interesses igualmente considerados. A esse respeito Felipe (2007, p. 182-183) afirma:

Instigado pela crítica e sugestão de Bentham, Singer adota a sensibilidade como novo parâmetro ético. Assim, os interesses de um sujeito moral podem até nascer de sua racionalidade, mas os de um paciente moral têm origem em sua sensibilidade. Em vez do respeito exclusivo ao que tem origem no raciocínio, Singer propõe que o sujeito moral respeite no paciente moral sua condição senciente, ou seja, sua vulnerabilidade à dor e ao sofrimento.

Como podemos observar, a sensibilidade como linha defensável para a inclusão de um ser no âmbito moral é apresentada já no século XVIII por Jeremy Bentham e é corroborada por Singer em nossos dias. A utilização do interesse em evitar o sofrimento como critério prévio para o desenvolvimento de outros interesses, tal como proposto por Singer, é fortemente influenciado pelo posicionamento de Bentham. Em uma nota de rodapé contida na obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, de 1789, o autor expõe as seguintes considerações:

[...] houve um tempo – lamento dizer que em muitos lugares ele ainda não passou – no qual a maior parte de nossa espécie, sob a denominação de escravos, foram tratados pela lei exatamente no mesmo pé que, por exemplo na Inglaterra, as raças animais inferiores ainda são tratadas até hoje. *Pode* vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados, se não fosse por tirania. Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. [...] Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade do *os sacrum* constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que demonstraria isso? O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessa se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles *sofrer*? (BENTHAM, 1979, p. 63, grifos do autor).

Conforme pudemos constatar, a capacidade de sofrer e sentir prazer, como já destacava Jeremy Bentham e, posteriormente, Peter Singer, é a linha divisória entre os seres morais e amorais ou, mais especificamente, trata-se do limite defensável para a consideração

dos interesses tendo em vista a igualdade, ampliando, dessa forma, suas bases morais a fim de estendê-la a um maior número de indivíduos. Em outros termos, se a sensibilidade é o critério para que um indivíduo possua interesses e, por conseguinte, mereça igual consideração, os animais não humanos pelo fato de sofrerem devem ser incluídos no âmbito da moralidade. As posições contrárias ao reconhecimento da igualdade de consideração aos demais animais são designadas de especistas⁵². Para Singer, ao recorrer à senciência como preceito básico para respeitar os interesses também dos animais não humanos, Bentham deixa de considerar as características arbitrárias (racionalidade, linguagem) como elementos responsáveis por tornar a demarcação da moralidade restritiva e excludente, o que permite, por sua vez, tornar a igualdade mais abrangente. Sobre isso, Singer (2002, p. 67) afirma que,

A capacidade de sofrimento – ou, mais estritamente, de sofrimento e/ou fruição ou felicidade – não é apenas mais uma característica como a capacidade de falar ou para a matemática pura. Bentham não está dizendo que os que tentam demarcar a “linha insuperável”, que determina se os interesses de um determinado ser devem ser levados em conta, tenham por acaso escolhido a característica errada. A capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses. Condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de quaisquer interesses, e falar de um modo significativo. Seria absurdo dizer que não fazia parte do interesse de uma pedra não ser chutada por um garoto a caminho da escola. [...] Por outro lado, um rato tem, inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois os ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim.

Com base nessa perspectiva, podemos considerar que, ao aceitar *o princípio da igual consideração de interesses* como preceito moral da igualdade, é imprescindível aceitá-lo também quando se trata também dos interesses dos animais não humanos. É indispensável, pois, que aceitemos a aplicação desse princípio de igualdade também aos interesses dos animais não humanos, pois seria injustificável moralmente aceitarmos sua aplicação quando o que está em jogo são os interesses dos seres humanos e rejeitá-la quando são os interesses semelhantes dos demais animais. Ao conferir maior consideração aos seres de nossa própria espécie, estaríamos ferindo a própria estrutura do *princípio da igual consideração de interesses*. Assim, nos termos utilizados por Felipe (2007, p. 168): “Não há como justificar uma duplicidade de princípios éticos. Se admitimos tratamento respeitoso a todos os seres humanos capazes de sentir dor e sofrer, não há como negar igual consideração a outros seres alegando que pertencem a outra espécie biológica”.

A partir disso, podemos defender que o *princípio da igual consideração de interesses* é incompatível com uma “ética especista”. Ora, uma vez que a “ética especista” não leva em

⁵² Sobre isso, cf. o capítulo 1 deste trabalho, mais especificamente o item 1.3, no qual abordamos detalhadamente o conceito de especismo.

consideração os interesses semelhantes de modo imparcial, pressuposto moral básico para que uma teoria seja eticamente defensável, ela fere a própria estrutura do preceito moral da igualdade singeriana. Com efeito, o sofrimento deve ser aliviado independentemente da espécie biológica, do gênero sexual, da cor da pele ou do nível de inteligência e de linguagem. Para Singer, o sofrimento deve cessar independentemente do ser que sofre, pois não há nenhuma justificativa plausível, no âmbito moral, para não considerar o interesse de um ser sensível em não sentir dor ou sofrer, não importando, portanto, sua aparência física ou qualquer outra característica biológica. O que conta é, pois, a sua sensibilidade e, com isso, a capacidade de possuir interesses, ao menos o interesse em não sofrer. Para demonstrar a incoerência da “ética especista”, Felipe (2007, p. 179) expõe o seguinte comentário:

A ética *especista* autoriza, além do mais, sem o menor constrangimento, que os mesmos atos condenados, caso afetem seres humanos, sejam aprovados quando o sujeito que os sofre não pertence à espécie humana, violando, desse modo, o critério racional da aplicabilidade de um princípio considerado universalmente válido à generalidade dos casos semelhantes. Atos considerados violentos, cruéis e imorais, caso praticados contra seres humanos, são considerados irrepreensíveis quando praticados contra seres de outras espécies, ainda que representem o mesmo tipo de tortura e a destruição da vida de um ser dotado de sentiência.

Desse modo, pode-se dizer que a “ética especista” – toda aquela que elege características factuais como critério para a atribuição da igualdade – entra em conflito com o *princípio da igual consideração de interesses* pelo fato de ser contraditória e excludente. Primeiramente, pelo fato de que ela desconsidera a aplicação da igualdade aos demais animais, mas reconhece sua validade quando atribuída aos seres humanos. E, em segundo lugar, ainda que considere os interesses de todos os seres, ela não o faz de modo imparcial, pois atribui maior peso aos interesses de sua própria espécie em detrimento dos interesses semelhantes dos animais não humanos. Para os especistas, a dor e o sofrimento dos membros das demais espécies biológicas são menos importantes que as dores e os sofrimentos semelhantes dos seres humanos.

No entanto, uma vez que as experiências sensoriais de prazer – felicidade, alegria – e dor – sofrimento, desespero – são subjetivas e singulares, não teríamos como senti-las pelo outro. Afinal, como poderíamos comprovar que os animais não humanos a sentem e, portanto, possuem interesses a serem respeitados? Ou, ainda, como poderíamos atribuir igual consideração ao prazer e ao sofrimento dos demais animais, se nossas capacidades mentais são maiores e, por isso, somos mais passíveis de sofrimento, já que temos a capacidade de autoconsciência? Isso não seria suficiente para justificar a atribuição de maior peso aos nossos interesses, já que nosso sofrimento é maior que os dos animais não humanos, uma vez que

eles não possuem consciência de suas próprias vidas, bem como não possuem interesses relacionados ao futuro? Essas são algumas das objeções utilizadas pelos adversários da igualdade que, pautados nas éticas clássicas e na ideia de uma superioridade humana, rejeitam a inclusão dos animais não humanos em suas reflexões morais.

Para Singer, ainda que a dor ou o sofrimento sejam subjetivos, ou seja, são experimentados de modo direto e particular pelo indivíduo, o que impede que possamos experimentar a dor e o sofrimento do outro, podemos deduzir que ele os experimenta pelos sinais externos revelados em situações em que nós mesmos sentiríamos tais experiências sensoriais. Em termos mais específicos, podemos afirmar que percebemos a dor e o sofrimento dos outros pelo fato de que todos os seres sencientes apresentam sinais externos semelhantes entre si; isto é, quando submetidos à dor ou ao sofrimento eles se contorcem, choram, gritam ou tentam se afastar da fonte originária dessas sensações. Assim, embora não possamos experimentar e/ou medir a intensidade da dor e do sofrimento dos outros, sejam eles humanos ou não humanos, podemos inferi-los pelas manifestações externas que apresentam ou ainda pelas respostas apresentadas a determinados estímulos, os quais nós responderíamos de modo similar. Ou, como afirma o autor:

Não podemos experimentar a dor dos outros, seja este “outro” o nosso melhor amigo ou um cão de rua. A dor é um estado de consciência, um “evento mental e, como tal, não pode ser observado. Comportamentos como contorções, gritos ou o afastar a mão de um cigarro aceso não constituem a dor em si. Tampouco constituem os registros que um neurologista possa fazer quando observa a atividade cerebral resultante da dor. A dor é algo que sentimos, e podemos tão somente inferir que os outros a estejam sentindo a partir da observação de vários sinais externos. (SINGER, 2010, p. 17).

Como podemos constatar, não é fundamental que possamos sentir a dor dos demais indivíduos para inferirmos que eles estão sofrendo, nem mesmo é necessário que possamos medir sua intensidade, analogamente às situações em que nós sentiríamos dor é possível afirmar que o outro está submetido a tais sensações. Ora, a observação dos comportamentos e sinais externos que o indivíduo, seja ele humano ou não humano, emite quando passa por um sofrimento ou uma dor, é suficiente, segundo Singer, para que possamos deduzir que ele passa por uma sensação física ou emocional de dor e/ou sofrimento, bem como seu interesse para que aquela sensação seja aliviada.

Outro aspecto importante na argumentação de Singer vincula-se à similitude entre os sistemas nervosos dos seres humanos e dos demais animais. Isso é relevante pelo fato de que ao terem sistemas nervosos parecidos é presumível que sua funcionalidade ocorra de modo

também semelhante. Se o ser humano sente dor e seu sistema nervoso é parecido com o dos demais animais, principalmente os mamíferos e as aves⁵³, por analogia, pode-se deduzir que estes também sejam capazes de sentir dor e de sofrer e, portanto, de possuir interesses. A esse respeito, Singer (2010, p. 18) destaca:

Quase todos os sinais externos que nos levam a inferir a existência de dor em seres humanos podem ser observados em outras espécies, sobretudo naquelas mais intimamente relacionadas a nós: os mamíferos e as aves. Os sinais comportamentais incluem contorções, contrações do rosto, gemidos, ganidos ou outras formas de apelos, tentativas de evitar a fonte da dor, demonstrações de medo diante da perspectiva de repetição e assim por diante. Além disso, sabemos que esses animais possuem sistemas nervosos muito semelhantes aos nossos, que respondem fisiologicamente como os nossos, quando se encontram em circunstâncias em que sentiríamos dor: elevação inicial da pressão da sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea.

A partir do reconhecimento de tais traços comportamentais e fisiológicos, podemos afirmar que é moralmente injustificável inferirmos que os seres humanos sentem a sensação de dor e/ou de sofrimento ao emitir esses sinais externos e o negarmos quando a emissão é reproduzida por um membro de outra espécie biológica. Seria um contrassenso afirmar que o ser humano sofre quando grita ou se contorce e, por isso, precisa ter seu sofrimento aliviado, e negar a mesma inferência e consideração quando um animal não humano apresenta sinais similares. Para o autor, ainda que a inferência de que um ser humano está sofrendo ou sentindo dor seja facilitada pela linguagem e capacidade de comunicação, essa habilidade não desempenha papel imprescindível para saber que ele sofre, pois ela não constitui a característica necessária para que um ser possua sensibilidade; além disso, o ser humano mente e, assim, acabaríamos por inferir sua sensação a partir de seu comportamento, dos sinais externos por ele emitidos, o aproximando ainda mais do modo como os demais animais reagem. Um ponto importante dessa argumentação vincula-se ao fato de que se a linguagem

⁵³ Embora em *Libertação Animal e Ética Prática*, Singer concentre-se nos mamíferos e nas aves enquanto seres morais por sua notável e indiscutível sensibilidade, na obra *A Ética da Alimentação*, em parceria com Jim Mason, ele aborda a questão da sensibilidade também dos peixes. Ali, eles afirmam: “Sneddon e colegas injetaram veneno de abelha e ácido acético nos lábios de trutas arco-íris criadas em cativeiro e descobriram que elas esfregavam os lábios no cascalho do fundo do tanque e apresentavam um movimento de um lado para outro comum em mamíferos que sentem dor. Outros peixes, em um grupo de controle, tiveram somente água salgada injetada nos lábios; e não apresentaram o mesmo comportamento. Em geral, conforme os pesquisadores, a truta mostrou ‘alterações comportamentais e fisiológicas profundas... comparáveis às observações em mamíferos superiores.’ Essas alterações iam muito além de simples reflexos automáticos. Além disso, quando os peixes receberam morfina, eles continuaram a se alimentar, como se esperaria que fizessem se estivessem com dor e a dor tivesse sido aliviada. Os pesquisadores concluíram que os peixes ‘sentem dor’. [...] os peixes existem por muito mais tempo do que os seres humanos, mas não pararam de evoluir quando nossos ancestrais se mudaram para terra firme. Como resultado, segundo Brown, ‘A estrutura do cérebro de um peixe é muito variada e muito diferente da nossa, entretanto, ela funciona de uma forma muito semelhante’”. (SINGER; MASON, 2007, P.143).

for utilizada como critério para saber se um ser sofre e/ou sente dor, os deficientes mentais e as crianças que ainda não desenvolveram essa aptidão seriam excluídos das considerações morais, pois se poderia inferir, já que não podem comunicar suas sensações pela linguagem, que elas, juntamente com os animais não humanos, não possuem a capacidade de experimentar tais sensações. Ou, como defende Carvalho (2006, p.237):

Se o que importa é a capacidade de sofrer, e se não é moralmente lícito que se inflija sofrimento aos seres humanos, nem mesmo àqueles deficientes, nos quais o raciocínio e a linguagem não chegam a se manifestar, segue-se que por uma questão de coerência, não se pode infligir dor aos animais.

Como vimos, os animais não humanos emitem quase todos os sinais externos que os seres humanos manifestam quando passam por uma sensação de dor e/ou de sofrimento, ou seja, se esquivam, tentam fugir da fonte de sofrimento, apresentando um comportamento muito semelhante ao que os seres humanos com graves deficiências mentais e bebês que ainda não desenvolveram por completo a linguagem apresentam quando submetidos às mesmas sensações. Ou, em outros termos, demonstram a dor e sofrimento sentidos por intermédio de gritos, gemidos, contrações do rosto, tentativas de fuga e medo. Isso porque, conforme já indicamos, os animais não humanos respondem de modo semelhante aos seres humanos quando submetidos a fontes de sensações dolorosas, bem como quando estão em perigo iminente, pois possuem sistemas nervosos muito parecidos e, a partir disso, é presumível que possuam funcionalidades também similares. Sobre isso o autor afirma:

O sistema nervoso dos animais evoluiu, assim como o nosso; as histórias evolucionárias dos seres humanos e dos outros animais, sobretudo a dos mamíferos, só se desviaram depois que as características centrais do nosso sistema nervoso já estavam formadas. A capacidade de sentir dor aumenta a perspectiva de sobrevivência de uma espécie, pois faz com que seus membros evitem fontes de danos físicos. Não é razoável supor que sistemas nervosos literalmente idênticos do ponto de vista fisiológico (com origem e funções evolucionárias comuns), que resultam em formas semelhantes de comportamento em circunstâncias análogas, devam operar de maneira inteiramente diferente no nível das sensações subjetivas. (SINGER, 2010, p. 19).

Ainda que os sinais comportamentais expostos por Singer sejam suficientes para comprovar a sensibilidade dos animais não humanos, já que permitem sua observação enquanto sinais de experiências sensoriais dolorosas, algumas objeções são apresentadas pelos adversários da igualdade para os seres de outras espécies além da *homo sapiens*. Um bom exemplo dessas objeções vincula-se à ideia de que os seres humanos merecem maior consideração no âmbito moral por possuírem um córtex cerebral mais desenvolvido em

comparação com os demais animais. Entretanto, Singer considera que, apesar de o córtex cerebral – o qual é responsável pelas atividades cerebrais de maior complexidade – não ser tão desenvolvido nos animais não humanos, tal estrutura cerebral não desempenha grande importância em sua capacidade de sentiência e, portanto, não elimina seus interesses, isso porque a parte do cérebro responsável pelos impulsos, sensações e emoções é o diencéfalo que se encontra desenvolvido tanto nos animais humanos quanto nos animais não humanos, atuando, inclusive, como elemento responsável pela sobrevivência evolutiva dos últimos, como já indicamos antes. Em outras palavras, podemos afirmar que, por intermédio da sensação de dor – cujo responsável é o diencéfalo, conforme enfatiza Singer – os animais não humanos passam a evitar as fontes originárias de danos físicos, o que colaborou, por assim dizer, para o aumento de sua expectativa de sobrevivência. Desse modo, se as sensações são originadas pelo diencéfalo e não pelo córtex cerebral, já que este está relacionado às funções do pensamento ou do raciocínio lógico, o fato de ser mais desenvolvido nos seres humanos que nos demais animais não justifica a restrição da igualdade aos últimos, pois a linha demarcatória para tanto é a existência de sensibilidade e não a capacidade de raciocinar.

O comportamento e os sinais externos apresentados pelos animais não humanos são suficientes, na concepção singeriana, para comprovar que eles possuem a capacidade de sentir prazer e dor e, por isso, têm interesses. No entanto, algumas objeções ainda persistem como, por exemplo, a ideia de que pelo fato de o ser humano possuir maior consciência daquilo que ocorre em sua vida, bem como por ter um interesse em existir no futuro, sua dor e/ou sofrimento seria maior que aquele sentido pelos animais não humanos, ainda que a situação seja idêntica nos dois casos; o que justificaria, por sua vez, a maior consideração dos seus interesses em detrimento dos interesses dos outros animais. De acordo com essa ideia de “angústia mental”, o ser humano sentiria essas sensações com mais intensidade porque, além da dor física, eles têm a capacidade de antecipar seus infortúnios futuros e, por isso, sofreriam ainda mais, o que não ocorre com os demais animais, uma vez que não possuem consciência do que lhes acontecerá além do presente. Com intuito de demonstrar a arbitrariedade desse argumento, Singer afirma que, apesar dessa ideia possuir veracidade em determinadas circunstâncias, ela não é válida para todos os casos. Em algumas ocasiões, a consciência limitada dos animais não humanos pode causar-lhes ainda mais sofrimento do que causaria se eles conseguissem prever o que vai lhes ocorrer, e isso pode se aplicar igualmente aos seres humanos. Para entendermos esse posicionamento mais claramente, vejamos a seguinte passagem:

A capacidade mental superior de seres humanos adultos normais faz a diferença em muitas questões: previsão, memória mais detalhada, maior compreensão dos fatos e assim por diante. No entanto, nem todas essas diferenças apontam maior sofrimento por parte de ser humano. Em alguns casos, os animais podem sofrer mais, devido à capacidade de compreensão mais limitada. Por exemplo, se fizermos prisioneiros de guerra, podemos explicar-lhes que, embora tenham de se submeter à captura, revista e confinamento, não serão importunados de outras maneiras, e terão a liberdade quando cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, entretanto, não podemos explicar-lhes que sua vida não está ameaçada. Um animal selvagem não consegue distinguir entre uma tentativa de dominação para confinamento e uma tentativa de morte: uma provoca tanto terror quanto a outra. (SINGER, 2010, p. 26).

Assim, pode-se dizer que essas objeções, ainda que necessárias para as discussões sobre a igualdade, não impedem que *o princípio da igual consideração de interesses* seja aplicado aos interesses dos animais não humanos, uma vez que ele parte do reconhecimento da sensibilidade como critério para a demarcação entre os seres morais, ou, em termos mais específicos, entre aqueles que merecem ou não ter seus interesses respeitados no âmbito das discussões morais. Por isso, a intensidade da dor é irrelevante para que o princípio de igualdade singeriano seja estendido aos interesses dos animais não humanos, já que é impossível medir a intensidade da dor dos seres humanos, que possuem capacidade de raciocínio e linguagem desenvolvida, assim como dos demais animais. O que conta, conforme já mencionado, é a dor e/ou o sofrimento em si mesmos e não a dor experimentada por um ser humano ou por um animal não humano.

Por último, o autor refuta os adversários da extensão da igualdade também para os animais não humanos, pautados na ideia de que a dor e o sofrimento não podem ser comparados entre distintas espécies e que, por esse motivo, ao se contrapor o interesse de um humano ao de um animal não humano, seu princípio de igualdade não seria suficiente para resolver esse impasse. Porém, como já afirmamos acima, ainda que haja comparação entre os sofrimentos e/ou dores pertencentes a membros de diferentes espécies, ela não é tão relevante e imprescindível quanto se supõe. Isso porque, para Singer, ainda que o respeito aos interesses dos demais animais fossem levados em conta quando não estivesse em conflito com um interesse humano, mesmo assim muitos de seus sofrimentos seriam atenuados, já que isso implicaria em mudanças bastante significativas com relação ao tratamento que dispensamos atualmente aos mesmos. A título de exemplo, poderíamos citar: mudanças alimentares, transformações de métodos de criação, adaptações de procedimentos de experimentações científicas realizados em animais e adoção de métodos alternativos, mudanças no concernente à sua utilização como entretenimento, entre outros. Sobre isso, Singer (2010, p. 26) destaca:

[...] É provável que seja verdadeira a impossibilidade de comparação precisa do sofrimento entre membros de espécies diferentes, mas a precisão não é essencial. Ainda que fosse para evitar sofrimento a animais apenas quando se tivesse a completa certeza de que os interesses dos seres humanos não seriam afetados na extensão em que os interesses dos animais o são, teríamos, forçosamente, de promover mudanças radicais no tratamento dado aos animais, que envolveriam nossa dieta, os métodos de criação, os procedimentos de criação, os procedimentos experimentais em muitos campos da ciência, nossa atitude em relação à vida selvagem, à caça, à utilização de armadilhas e ao uso de peles, e atividade de entretenimento tais como circos, rodeios e zoológicos. Como resultado, muito sofrimento seria evitado.

Resumidamente, podemos considerar que, para Singer, é eticamente injustificável que a dor sentida por membros da espécie *homo sapiens* seja mais relevante que a mesma sensação experimentada por um ser de outra espécie biológica. Para ele, a dor sentida pelos animais não humanos deve ter a mesma importância daquela vivenciada pelos seres humanos. Pensar contrariamente a isso seria arbitrário e excludente, ainda mais quando considerada a capacidade de compreensão humana, pois, se mantida a mínima coerência, partindo desses pressupostos, juntamente com os animais não humanos, os bebês e os seres humanos com graves deficiências mentais também deveriam ter sua igualdade negada. Em termos mais concisos, pode-se afirmar que não existe nenhum argumento plausível para considerar os interesses dos animais não humanos como menos importantes que os interesses de nossa própria espécie.

4. A FILOSOFIA DE SINGER: críticas, controvérsias e mal-entendidos

A partir dos pressupostos apresentados, podemos afirmar que a base da proposta moral de Peter Singer rompe com a tradição da filosofia moral ao conferir aos demais animais igualdade de consideração no âmbito das discussões e dilemas morais. Sua proposta ética sustenta-se em dois pilares, a saber: na ideia de que o princípio norteador das ações dos seres sensíveis vincula-se à capacidade de sentir prazer/felicidade e dor/sofrimento, já defendido pelos utilitaristas clássicos e, além disso, na capacidade de possuir interesses. Resumidamente, para Singer, a capacidade de sentir prazer e dor é uma condição prévia para que o indivíduo possua interesses a serem considerados no âmbito das discussões morais, pelo menos o interesse preliminar pelo alívio do sofrimento. Sendo assim, pode-se afirmar que a senciência é, para o autor, o limite defensável entre os seres pertencentes à comunidade moral e, por isso, não existem justificativas éticas para que não atribuamos igualdade de consideração aos seus interesses sob o argumento de que pertencem a outras espécies.

Aqui, como forma de esclarecermos alguns mal-entendidos vinculados à sua proposta ética, cabe apresentar, ainda que sumariamente, a perspectiva de alguns de seus críticos, em especial daqueles contrários ao *princípio da igual consideração de interesses* sob a alegação de que os animais não sentem dor e, desse modo, não possuem interesses a serem respeitados. A título de exemplo, podemos citar o viés filosófico de Peter Harrison, um dos mais proeminentes críticos da senciência animal e Raymond G. Frey, defensor da proposta de que os animais não possuem interesses a serem considerados, uma vez que não possuem as características necessárias para desenvolvê-los, tais como: a consciência de si e a linguagem complexa. Da mesma forma, abordaremos a proposta de J. A. Gray, o qual parte do pressuposto de que princípios morais não são suficientes para todas as circunstâncias axiológicas e, por isso, necessita ser distinguido das escolhas morais, já que, em casos específicos, as regras morais não são suficientes para solucionar determinados impasses morais.

4.1 A senciência dos animais enquanto delimitação moral: as críticas de Peter Harrison

Como pudemos observar no decorrer deste trabalho, Singer propõe que a igualdade de consideração aos demais animais não está vinculada à sua capacidade de raciocínio, linguagem complexa ou quaisquer outras características individuais que beneficiem nossa

espécie em detrimento de outros seres igualmente sensíveis. Para ele, o que está em jogo são os interesses e, para isso, a característica necessária é a capacidade de sentir prazer e dor, o que garante, por sua vez, o interesse preliminar pelo alívio do sofrimento e, posteriormente, o desenvolvimento de outros interesses. Ora, se um ser sofre não existem justificativas plausíveis no âmbito ético para atribuímos menos consideração aos seus interesses que aos interesses de nossa própria espécie. Para ele, se o ser é senciente, isso já caracteriza o mais relevante motivo pelo qual devemos respeitá-los no campo das considerações e discussões morais.

Peter Harrison, ao contrário de Singer e da maioria dos pensadores animalistas, propôs-se a analisar a senciência animal partindo do pressuposto de sua inexistência e, portanto, da irrelevância das correntes filosóficas e jurídicas que defendem os animais não humanos. Para ele, os autores animalistas não discorreram seriamente sobre a capacidade de sentir – dor ou prazer – dos seres de outras espécies biológicas, o que é um problema em sua perspectiva, já que este é um dos argumentos mais utilizados pelas correntes de pensamento em defesa dos mesmos. Para ele, um estudo mais aprofundado sobre essa característica poderia facilmente refutá-las, bem como impor a necessidade de repensá-las na contemporaneidade.

Seu posicionamento é exposto no artigo intitulado *Do Animals Feel Pain?*, no qual o autor apresenta algumas de suas objeções à senciência dos demais animais, bem como questiona sua inclusão no âmbito moral. Resumidamente, o autor critica a concepção de que os seres de outras espécies biológicas merecem respeito por possuírem a capacidade de sentir dor e de sofrer, já que não há, segundo o pensador, uma comprovação científica sobre tal capacidade. A tentativa de Harrison, fundamentada no *antropocentrismo* das éticas clássicas e das teorias mecanicistas provenientes do pensamento cartesiano, consiste em considerar o ser humano como superior e, portanto, merecedor de maior consideração que os demais animais com bases em sua suposta insensibilidade. Para tanto, no artigo ora citado, o autor analisa três tipos fundamentais de argumentos em defesa da senciência nos animais não humanos, são eles: a analogia dos aspectos comportamentais e fisiológicos; a semelhança entre os sistemas nervosos e, por último, a dor enquanto dispositivo de sobrevivência e contribuição para a evolução das espécies⁵⁴.

Para Harrison, a constatação de que os animais sentem dor por meio da analogia com o comportamento que expressamos quando passamos por experiências dolorosas é insuficiente

⁵⁴ Esses argumentos são defendidos por Singer em *Libertação Animal e Ética Prática* como evidências da senciência animal, os quais foram expostos no terceiro capítulo desta pesquisa.

para a conclusão de que os mesmos podem experimentá-las, pois seres inanimados, se programados adequadamente, poderiam emitir sinais comportamentais de senciência, ainda que sejam incapazes de qualquer experiência sensorial – como os robôs, por exemplo –, isso porque os sinais comportamentais não constituem a dor em si e, desse modo, não expressam necessariamente uma sensação dolorosa. Para o referido autor:

Se nós construíssemos um robô desprovido da fala [...] Devidamente programado como uma máquina que manifestaria o “comportamento de dor” que nós possuímos. Se acendermos um fogo embaixo dele, ele se esforçaria para escapar [...] se ele for imobilizado depois de cair, ele poderia, por contrações faciais, indicar que está sendo danificado. Mas esse comportamento de dor não nos transmitirá nada sobre o que ele deveria estar sentindo, por ser robô, não pode sentir nada. Tudo o que poderíamos aprender desse tipo de comportamento é o quanto eficiente o robô foi programado para autopreservação. [...] Nem para os animais, nem para o nosso robô imaginário, é o comportamento de dor fundamentalmente uma expressão de algum estado interno. (HARRISON, p. 1991, p. 26).

Como podemos observar, para Harrison, uma vez que os aspectos comportamentais não constituem a dor em si, a analogia entre o comportamento de um animal não humano ao de um humano, ainda que em situação semelhante, nada diz sobre sua capacidade de sentir. Para ele, os animais, assim como máquinas programadas para emitir sinais de dor, são incapazes de senti-la, pois possuem sistemas internos distintos dos nossos e, ainda que pudessem experimentá-la, isso não quer dizer que sejam conscientes de que a sentem e, portanto, ela é menos importante quando comparada com a dor sentida pelos seres humanos, já que estes são conscientes de si. Para o autor, as diferenças entre a estrutura mental dos seres humanos e dos animais não humanos seriam suficientes enquanto constatação das diferenças também no modo como cada um vivencia tal sensação, o que justificaria, por sua vez, a inferioridade e a irrelevância do interesse animal no plano moral e/ou jurídico, posto que, ainda que sejam sencientes, não possuem a consciência de si no mundo. Sobre isso, Oliveira (2012, p. 80, grifos do autor) afirma:

Harrison considera que esses exemplos [analogia do comportamento animal ao de robôs programados] são “suficientes para demonstrar que o argumento dos comportamentos *por si só* é totalmente fraco”. Mas, além disso, a razão principal pela qual Harrison é levado a negar que os animais, assim tal como as máquinas, sentem dor, é que apesar do apropriado comportamento de dor realizado pelos animais: “suas estruturas internas são suficientemente diferentes das que possuímos para nos permitir a conclusão de que eles não têm uma vida mental que seja de qualquer modo comparável com a nossa”, embora ele aceite que alguns animais mais proximamente relacionados com a espécie humana, certamente referindo-se aos primatas, possuam também algum tipo mínimo de estrutura interna neural (*neural hardware*) que nos seres humanos é considerado como sendo envolvida na experiência da dor.

Para o autor, ainda que alguns animais não humanos possuam um nível de desenvolvimento neural, o qual, nos seres humanos, seria responsável pela sensação de dor, isso não é suficiente para afirmar que eles possuem as mesmas capacidades. Segundo ele, a semelhança comportamental em situações dolorosas não é suficiente para inferir que os demais animais experimentam sensações dolorosas, já que eles podem responder de forma programada tal qual um robô, por exemplo. Ora, defende ele, embora os animais apresentem sinais comportamentais dos quais se poderiam inferir uma experiência dolorosa, é possível que a resposta animal para tais estímulos não lhes acarrete as mesmas sensações que sentiriam os membros de nossa espécie.

A segunda objeção refere-se à semelhança fisiológica dos nossos sistemas nervosos, o que seria uma forte evidência da senciência animal. Para Harrison, no entanto, a dor é um estado de consciência e, por isso, ela não pode ser inferida a partir da reação e/ou aparência físico/corporal⁵⁵. Embora os estados mentais e algumas estruturas físicas do cérebro possuam ligações das quais poderíamos deduzir que sua estrutura física é uma condição para o desenvolvimento dos eventos mentais, para ele seria um equívoco sugerir a presença de determinados eventos mentais – como a dor – a partir da observação física e estrutural do organismo. Ou, como afirma Oliveira (2012, p. 81):

Nossas experiências de dor, por exemplo, observa Harrison, parecem ser mediadas diretamente por uma complexa rede física envolvendo as várias partes diferentes do cérebro, principalmente, o córtex cerebral, responsável pelo controle das sensações e emoções. Mas, apesar de cada conexão bem estabelecida entre as estruturas observáveis do cérebro e o mais alusivo estado mental, seria precipitado, considera Harrison, tentar prever o estado mental de indivíduos com bases na presença ou ausência de certas estruturas, ou mesmo baseando-se no status psicológico destas estruturas.

Ainda que existam conexões entre os estados mentais e certas estruturas físicas do cérebro, elas não são uma regra e, por isso, parecem irrelevantes para comprovar que os animais possuem sensações semelhantes às nossas. Com intuito de demonstrar a validade de seu argumento, o autor refere-se ao fato de que as sensações dolorosas podem ocorrer também como um evento mental exclusivo, ou seja, podem ser desencadeadas independentemente de

⁵⁵ Podemos entrever, nesse contexto, que a concepção de Harrison segue os passos e alusões das teorias cartesianas, nas quais os animais não humanos seriam destituídos de qualquer capacidade de sensibilidade, já que seriam autômatos ou, mais especificamente, seres inanimados, meras máquinas incapazes de qualquer forma de sentimento, sejam eles de prazer ou de dor. Para uma melhor compreensão desse ponto, cf. Silva (2008, p. 476-495).

uma estrutura física. A título de exemplo, ele cita a dor fantasma⁵⁶ cuja sensação desagradável é experimentada pelo indivíduo, ainda que o membro físico tenha sido removido. Podemos entender isso mais claramente nas palavras de Oliveira (2012, p. 82):

Essa conclusão deve-se ao fato de Harrison observar que o próprio cérebro humano apresenta uma incrível capacidade para gerar certos estados mentais na ausência de estruturas físicas relevantes. O autor menciona, como melhor exemplo para corroborar a sua tese, os casos de indivíduos amputados que relatam estarem conscientes do membro que foi recentemente amputado.

Para Harrison, a dor fantasma confirmaria a suspeita de que determinados eventos mentais são independentes de uma dada estrutura física ou, em termos mais específicos, ainda que alguns eventos mentais possuam uma conexão com a estrutura física, esta não é imprescindível para seu desencadeamento. Ora, uma vez que é possível ao indivíduo sentir a dor de um membro físico inexistente em sua estrutura corporal, é viável pensar, por consequência, que uma estrutura física não engendra reações iguais em organismos, ainda que semelhantes, de espécies distintas. Para o autor, as analogias entre diferentes espécies são complexas e inviáveis, pois elas nada demonstram acerca do real funcionamento biológico em cada organismo, pois suas capacidades estruturais internas são imensas, as quais tornam incertas tais analogias até mesmo entre os seres humanos, a respeito dos quais não há um consenso científico sobre o modo como o cérebro, enquanto estrutura física, e os eventos mentais se conectam. Ou, ainda nas palavras de Oliveira (2012, p. 84, grifos do autor):

O estado mental da dor não pode ser percebido e nem mesmo inferido por meio da percepção dos sentidos tanto do comportamento, como da estrutura e das funções do cérebro em si mesmo. Para o autor, a partir dos exemplos de pessoas com insensibilidade congênita à dor, casos de “visão cega”, pessoas que sentem dor no membro fantasma, ou animais que possuem certas capacidades sem possuir em seus cérebros as partes que são associadas a igual habilidade em seres humanos (exemplo das aves que podem ver, embora não possuem córtex visual), são suficientes para demonstrar que estados mentais (como a dor) *não estão* diretamente relacionados

⁵⁶ A dor fantasma é caracterizada pela percepção de uma sensação dolorosa por um paciente cuja parte do corpo removida cirurgicamente ou após um trauma ainda é sentida como presente. Normalmente a dor fantasma é sentida no pós-operatório da amputação, no qual o indivíduo ainda consegue sentir sua presença. Sua permanência pode ser de dias, semanas ou anos, já que o alívio para esta não é possível a partir dos métodos convencionais. Sobre esse ponto, cf. Demidoff e col. (2007, p. 234-239), no qual com bases nas perspectivas de Rohlfs e Zazá (2000), é afirmado: “A dor fantasma é uma sensação dolorosa referente ao membro (ou parte dele) perdido que pode se apresentar de diversas formas tais como ardor, aperto, compressão ou até mesmo uma dor intensa e freqüente. A proporção relativa dos amputados em grupos ‘com dores crônicas’ e ‘sem dores crônicas’ varia de um estudo para o outro, dependendo da definição que se dá às palavras ‘crônicas’ e ‘queixas’, sendo então esta dor relatada por 2% dos pacientes, número que em outras pode variar em até 97%. A dor normalmente está presente na primeira semana após a amputação, mas ela pode aparecer após meses ou até vários anos, estando localizada principalmente na parte distal do membro fantasma. A duração da dor fantasma varia de acordo com cada indivíduo, entretanto a dor severa persiste em apenas uma pequena fração dos amputados, na ordem de 5-10%.

com os estados físicos e, portanto, não se deve fazer inferências de estados mentais a partir de estados físicos para afirmar, a partir disso, que animais sentem dor.

Como podemos observar nas palavras de Oliveira, para Harrison, determinados eventos mentais podem surgir independentemente de uma estrutura física e, sendo assim, não podem ser percebidos a partir da observação empírica e, menos ainda, a partir das analogias entre organismos distintos, já que, apesar de suas semelhanças físicas, eles podem responder de forma diferente diante de situações parecidas. Ou, em outros termos, uma vez que a dor, enquanto evento mental, não é desencadeada exclusivamente pela estrutura física do organismo, ela não pode ser observada e afirmada a partir de determinadas analogias, como fazem os pensadores animalistas ao afirmar a existência da dor em determinados animais, mais especialmente nos mamíferos e nas aves, através da semelhança entre suas estruturas físicas e as dos seres humanos. Isso nada diz, segundo o autor, sobre o modo como os organismos respondem aos acontecimentos externos, mas apenas atesta que há uma semelhança estrutural.

Por conseguinte, o autor sugere que, mesmo que os animais não humanos possuam a capacidade de sentir dor, sua intensidade pode ser distinta da dor vivenciada pelos membros de nossa espécie, pois possuímos um nível superior de consciência, da qual os mesmos não compartilham. A título de exemplo, o autor expõe o fato de que seres humanos com danos cerebrais no córtex responsável pela visão – córtex visual – e que, por isso, se afirmam cegas, conseguem, ainda assim, visualizar determinados objetos. Em outros termos, os seres humanos com o córtex visual danificado, embora afirmem serem cegas, podem, em alguns casos, enxergar determinados objetos, ainda que não possuam a consciência de vê-los. Isso indicaria, na perspectiva do autor, a possibilidade de haver experiências sensoriais sem a devida consciência desses eventos mentais o que sugere, por conseguinte, que as demonstrações comportamentais podem ocorrer mesmo sem termos consciência de seu fator desencadeador. Sobre isso, vejamos a passagem a seguir:

Como se sabe, o córtex visual nos seres humanos é diretamente necessário para a visão. Indivíduos que sofrem danos nessa região do cérebro podem perder partes da visibilidade. Harrison cita pesquisas realizadas com pessoas afetadas no campo da visão e que alegavam serem cegas. Nos experimentos, foram apresentados objetos de formas simples em seu campo cego de visão. Apesar dos indivíduos terem negado que eram capazes de ver qualquer coisa, eles podiam, com razoável consistência, descrever a forma do objeto e apontá-lo. Para Harrison, esses casos de visão cega, “indicam que é possível ter experiências visuais das quais não temos consciência”. Mais importante ainda, isso sugere, segundo o autor, que “possa haver experiências *não conscientes* em que nós podemos, no entanto, responder com o apropriado comportamento”. Indivíduos com visão cega podem aprender a reagir

como se eles vissem, mesmo que eles não tenham consciência de estarem vendo algo. (OLIVEIRA, 2012, p. 83).

A partir do experimento realizado em pessoas com danos cerebrais no campo da visão, Harrison conclui que, com o córtex da visão danificado, elas perdem a consciência de que enxergam, mas, apesar disso, conseguem reagir aos objetos como se, de fato, os conseguissem ver. O intuito do autor ao demonstrar que o comportamento dos seres humanos pode, em situações específicas, ocorrer sem a devida consciência do mesmo destina-se a, através de sua analogia, afirmar que os animais podem exibir um comportamento de dor em situações em que seres humanos poderiam senti-la, mesmo sem possuir consciência do que lhes acontece, tal qual os seres humanos com o córtex visual danificado que se comportam como se ainda enxergassem, ainda que não possuam a consciência disso. Ou, como o autor afirma:

Pode ser concluído que estímulos de experiências em um animal, que nós acharíamos dolorosas, podem ser qualitativamente diferentes (isto é, não dolorosa) ou deveriam ser até mesmo inconscientes. Animais podem reagir de tal modo a estímulos, exibindo “comportamento de dor”, e ainda não ter essa experiência mental que chamamos de “dor”, ou possivelmente não ter experiência consciente alguma. (HARRISON apud OLIVEIRA, 2012, p. 84).

Nesse contexto, a defesa de Harrison vincula-se à ideia de que, apesar da estrutura física de determinados sistemas internos serem semelhantes entre humanos e demais animais, os últimos, por sua capacidade limitada de consciência, podem responder aos estímulos em que nós sentiríamos dor sem, de fato, sentir dor alguma. Para o autor, a dor enquanto evento constituído por fatores psicológicos e não apenas pela estrutura e sistemas físicos dos indivíduos seria inerente aos seres humanos, uma vez que estes possuem uma continuidade de consciência e, portanto, são capazes de senti-la e, por conseguinte, de sofrer.

Por último, Harrison expõe o argumento animalista de que os animais são capazes de sentir dor, pois ela seria um importante dispositivo de sobrevivência e, portanto, indispensável na subsistência evolucionária das espécies. Para os pensadores animalistas, como Singer, a dor foi imprescindível no processo de evolução dos animais, já que, através dessa experiência sensorial, eles passam a evitar fontes de dores nocivas ao seu organismo, o que colaborou durante seu processo evolutivo para a adaptação ao meio em viviam e, por conseguinte, para o aumento de sua expectativa de vida. Para estes, sem a sensação os demais animais, assim como os seres humanos, não evitariam experiências dolorosas, o que diminuiria, por sua vez, suas chances de sobrevivência e a própria evolução da espécie.

Para o autor, no entanto, a dor em si mesma não desempenha grande papel no processo evolutivo, mas o comportamento mediante suas fontes desencadeadoras. Em termos mais específicos, Harrison defende que o dispositivo evolutivo de sobrevivência e adaptação das espécies vincula-se ao comportamento externo diante de uma fonte de dor, ou seja, ao modo como o indivíduo reage diante das fontes fisicamente nocivas, e não propriamente à capacidade de sentir dor. Para ele, ainda que o indivíduo seja insensível às situações em que a maioria das pessoas sentiria dor, sua insensibilidade não é responsável pelos danos sofridos, mas a inexistência dos comportamentos apresentados pelos que possuem a capacidade para esses estados mentais, comportamentos estes que poderiam ser aprendidos, ainda que o ser não desenvolva a capacidade de sentir dor. Assim, para ele, o comportamento é o dispositivo determinante para que os seres – até mesmo aqueles insensíveis à dor – evitem as fontes nocivas ao seu organismo e, por consequência, resistam ao processo de adaptação e subsistência evolutiva e não a dor em si mesma.

Como podemos entrever, em contraposição ao que a maioria das teorias animalistas defende e Singer aceita, Harrison atribui maior importância ao comportamento apresentado pelos indivíduos em situações que lhes causariam danos físicos do que à dor em si. Segundo ele, é o comportamento o dispositivo necessário para o aumento das chances de subsistência da espécie, apresentando-se também como um instrumento de sobrevivência evolutiva, o qual pode ser apresentado e aprendido ainda que o ser não possua a capacidade de sentir a dor que demonstra. Para o autor (1991, p. 33), “[...] [a] teoria da seleção natural demonstraria apenas que comportamentos como esforço violento, contorções faciais e choro, servem mais diretamente para o propósito de aumentar as chances do animal de sobrevivência e reprodução.”

Como podemos observar, o autor não estabelece uma relação intrínseca entre a sensação de dor e a apresentação de determinados comportamentos, os quais, se revelados por seres humanos, poderíamos inferir a experiência de dor. Ora, uma vez que esses aspectos comportamentais são dispositivos de sobrevivência, não é possível inferir que, sempre que apresentados, eles expressem a sensação verdadeiramente experimentada, mas apenas uma manobra para aumentar suas chances de subsistência e de adaptação e, por isso, afirma o autor, ainda que os animais não humanos expressem, diante de eventos em que os seres humanos sentiriam dor, comportamentos semelhantes ao que apresentamos em situações também parecidas, isso não quer dizer que eles sejam capazes de sentir as mesmas experiências sensoriais que sentimos, mas apenas que apresentam comportamentos semelhantes. Para ele, os animais não expressam a dor sentida, já que não são capazes de

senti-la, mas apenas apresentam os aspectos comportamentais mais aptos a aumentarem suas chances de sobrevivência, reprodução e adaptação ao meio em vivem. Assim diz Harrison (1991, p. 33): “Na verdade nenhum [animal não humano] expressa sua dor. Antes, cada um se comporta de um modo provável a aumentar as chances de sobrevivência da espécie”.

Um dos aspectos comprovados pela teoria da evolução refere-se à semelhança dos aspectos fisiológicos e biológicos entre os sistemas internos dos seres humanos e demais animais, o que contribuiu, por assim dizer, para a relevância e justificativa das analogias animalistas entre tais organismos, bem como para a proposição da senciência nos animais não humanos, teoria mediante a qual a dor é percebida enquanto dispositivo evolucionário. Isso pode ser comprovado até mesmo pelo fato de que inúmeras experiências científicas são realizadas nos animais não humanos para, só posteriormente, serem aplicadas em seres de nossa espécie biológica, como os testes para o desenvolvimento de sedativos e analgésicos, por exemplo.⁵⁷

No entanto, ainda que Harrison reconheça a importância da teoria da evolução, bem como a veracidade de sua proposta, ele considera a existência e a importância de outros fatores essenciais para a constituição da dor e do sofrimento, os quais são inerentes aos seres humanos e não comprovados nas demais espécies, tais como a linguagem complexa, a inteligência, a criatividade, a consciência, bem como as atividades simbólicas estabelecidas culturalmente. Para ele, os seres humanos possuem características particulares suficientes para tornar a dor sentida por eles superior a qualquer experiência sensorial semelhante presente nos demais animais. Um dos exemplos citados pelo autor é a capacidade de uma consciência continuada, isto é, de uma memória e, sendo assim, a dor se constitui por fatores psicológicos construídos a partir de um contexto sociocultural e, portanto, ela não existe exclusivamente enquanto dispositivo de sobrevivência. Sobre isso, o comentário de Felipe (2014, p. 153) é bastante esclarecedor:

Há uma característica distintiva da dor sentida por seres de outras espécies biológicas e por humanos, assim entende Harrison. No caso humano, nem toda dor tem a finalidade de garantir a sobrevivência. Nem toda dor, por outro lado, ameaça a sobrevivência física daquele que a sente, embora, “[...] sob condições nas quais ela se torne aguda e persistente, a dor impe(ça) a quem sofre [...] o trabalho e o pensamento claro, o sono, elimina o apetite, baixa o moral e pode até mesmo destruir a vontade de se autoajudar a sobreviver”⁵⁸.

⁵⁷Para um maior aprofundamento desse ponto, cf. Felipe (2014).

⁵⁸ Cf. também Harrison (1991, p. 130).

Na perspectiva de Harrison, a dor é constituída a partir de eventos mentais que podem ocorrer sem a necessidade de uma determinada estrutura física, como ocorre com a dor fantasma. Com base nisso, o autor pressupõe que a dor não está vinculada apenas ao aspecto físico – comum aos animais humanos e não humanos –, mas também a fatores psicológicos que podem ser construídos a partir de elementos socioculturais – existente apenas nos seres humanos conscientes de si. Assim, pode-se afirmar, nessa perspectiva, que nem toda dor ameaça a sobrevivência do indivíduo e, portanto, ela não serve em todos os casos como um mecanismo de sobrevivência e evolução das espécies, sendo ainda um dispositivo capaz de barrar determinados impulsos instintivos⁵⁹.

A partir disso, pode-se afirmar que os animais não humanos, por não possuírem uma “consciência continuada”, são incapazes de sentir a dor enquanto dispositivo psicológico construído no contexto sociocultural e, desse modo, são incapazes de sofrer com algum nível de dor que possam vir a sentir⁶⁰. Em suma, para Harrison, ainda que alguns animais não humanos possam sentir algum nível de dor, sua intensidade é distinta daquela sentida por um ser humano consciente de si e, desse modo, ela não possui a mesma relevância quando comparada com a dor sentida pelos seres de nossa espécie, isso porque ela não desencadeia nenhum tipo de sofrimento, o que justificaria, por conseguinte, a não consideração e o desrespeito dispensados aos demais animais em nossas sociedades. Sobre isso, Felipe (2014, p. 154) afirma:

Sem a memória [consciência contínua], não teríamos nenhuma lembrança das experiências dolorosas e não poderíamos ordenar nossas ações com vistas a nos poupar da dor ou a nos preparar para enfrentá-la, quando inevitável. Na ausência de memória, ou de uma consciência contínua, ninguém pode afirmar que uma determinada experiência de dor lhe pertence, pois dela não retém qualquer registro consciente.

Para o autor em questão, a memória é um pressuposto essencial para a capacidade de sofrimento na experiência de dor física e/ou psicológica. Ora, se o ser vivo não é capaz de reter determinadas informações sobre a dor outrora experimentada, ele não é capaz, por

⁵⁹ Sobre isso, Felipe (2014, p. 153) afirma: “Harrison acaba por classificar a dor em dois tipos: uma, alerta humanos e não humanos para a presença de riscos ou ameaças à integridade dos tecidos de seu organismo, denominada, via de regra, dor física, e outra, aparentemente só possível a humanos, não tem a função de preservar a vida e o bem-estar, e sim de libertar-nos ‘da compulsão de agir instintivamente’. Essa dor ‘produz alertas rápidos, mas alertas que podem ser ignorados’”.

⁶⁰ Peter Harrison, distintamente de Singer ou de Bentham, confere uma distinção entre as experiências de dor e de sofrimento. Enquanto os últimos pensadores consideram a dor e o sofrimento como nomenclaturas distintas para uma mesma experiência sensorial responsável pelo impedimento do desenvolvimento pleno e integral da vida do ser sensível, Harrison os considera como conceitos distintos. Para ele, o sofrimento está vinculado à memória – consciência continuada –, a qual é pressuposto para que a dor possua a relevância e a consideração atribuídas aos seres conscientes de si. Em suma, aos seres humanos possuidores de um *eu* autônomo.

consequência, de sofrer e, por isso, sua dor é tão efêmera que não se torna passível de comparação e igualdade de consideração com aquela sentida pelos membros da espécie *homo sapiens*. Assim, ainda que Harrison não deseje atribuir uma justificativa às agressões aos animais de outras espécies, ele nega que os mesmos possuam a capacidade de sofrimento ao sentir dor como sofrem os seres humanos e, desse modo, as posições dos pensadores animalistas, como Singer, deveriam ser repensadas ou, quiçá, refutadas.

Sendo assim, podemos entrever que, em determinados momentos de sua obra, Harrison até aceita que a experiência de dor seja possível a alguns animais, especialmente os mais próximos dos seres humanos, como os primatas. No entanto, o autor defende que, por não possuírem uma consciência continuada, os animais são incapazes de sofrer e, por isso, sua dor é extremamente limitada e efêmera, o que justificaria a desigualdade de consideração quando entram em conflito com os interesses e as dores sentidas pelos seres humanos.

Ainda segundo o autor, o tratamento dispensado aos animais não humanos não deve ser embasado em especulações incertas sobre determinados eventos mentais, como a dor ou o sofrimento, pois essas experiências sensoriais, como pudemos observar acima, são muito imprecisas até mesmo entre os seres humanos, embora tenhamos razões suficientes para comprovar essas capacidades em membros da nossa espécie, mas não nos demais animais. Para ele, existem outras razões a partir das quais as teorias animalistas poderiam se enquadrar e não nos eventos mentais inerentes aos seres da espécie *homo sapiens*, como as ideias dispensadas ao meio-ambiente ou às obras de arte, por exemplo. Como o próprio autor afirma:

Outras considerações – estética, ecológica, sentimental, psicológica e pedagógica – podem nos dar uma base mais sólida para a fundamentação de uma “ética animal”. Resumidamente, seria moralmente errado atacar a estátua *Pietà*, de Michelangelo com um martelo, apesar do fato de ser uma maravilhosa obra de arte trabalhada em mármore, [ela] não pode sentir dor. Se animais são meras máquinas, e eles são, apesar de intrincada e maravilhosa máquinas (maioria deles), assim como velhas construções, árvores e trabalhos de arte, podem muito enriquecer nossas vidas. Adequadamente, argumentos racionais podem ser montados contra atos que danificariam ou os destruiriam. (HARRISON, 1991, p. 38 apud OLIVEIRA, 2012, p. 89-90).

Desse modo, contrariando as teorias animalistas, bem como os incontáveis relatos científicos sobre a existência de dor também nos animais não humanos, Harrison conclui que a dor e o sofrimento, enquanto eventos mentais, são muito duvidosos até mesmo entre os seres humanos e, por isso, é injustificável que uma proposta de defesa e/ou direito animal seja baseada nesse critério, já que existem fundamentos mais sólidos e suficientes para regular o tratamento que empregamos aos animais não humanos. Por fim, em sua perspectiva, pode-se

afirmar que o princípio de igualdade proposto por Singer é insuficiente e muito duvidoso, uma vez que se baseia em eventos sensoriais subjetivos – dor e prazer – como critério preliminar o âmbito da comunidade moral e, assim incluir os demais em nossas discussões e dilemas morais. Portanto, para Harrison, a tríade de argumentos – semelhança comportamental, similaridade dos sistemas nervosos e a dor enquanto dispositivo de sobrevivência e evolução – em defesa de uma moralidade que inclua os animais não humanos é insuficiente, frágil e passível de refutação. Para ele, existem elementos mais plausíveis para pensarmos a posição dos animais em nossas sociedades e não apenas a busca por semelhanças entre eventos mentais que já são muito duvidosos até mesmo entre os animais consciência de si, os membros da espécie *homo sapiens*.

4.2 Os interesses enquanto parâmetro para a igualdade animal: as críticas de Raymond G. Frey

No decorrer deste trabalho, pudemos observar que a filosofia moral de Singer em defesa dos animais não humanos é fundamentada no limite de sensibilidade, isto é, na capacidade que os demais animais, assim como os seres humanos, possuem de sentir prazer (felicidade) e dor (sofrimento). Para este pensador, a sensibilidade possibilita que os animais não humanos, assim como os membros de nossa espécie, possuam a capacidade de ter interesses, ao menos o interesse prévio em evitar a dor ou o sofrimento, já que essa experiência sensorial o impossibilita de desenvolver outros interesses e, assim, usufruir plena e satisfatoriamente a sua vida. Raymond G. Frey, no entanto, discorda veementemente dessa perspectiva moral, pois parte do pressuposto de que apenas os seres humanos possuem interesses e, sendo assim, apenas estes são dignos de igualdade de consideração e inclusão no âmbito da comunidade moral.

Distintamente do posicionamento moral de Peter Singer, para Frey, a capacidade de possuir interesses é inerente exclusivamente aos seres de nossa própria espécie biológica e, desse modo, apenas os seres humanos são merecedores de respeito e igualdade de consideração moral. Em sua concepção, os interesses estão vinculados à capacidade de *querer*, *desejar* e possuir *necessidades* e não ao limite de sensibilidade do ser vivo. Os animais não humanos, assim como as plantas, possuem *necessidades* como de água e de ar, por exemplo, mas não são capazes de possuir *desejos*, não podem *querer*; isso porque para desejar, o indivíduo deve ser capaz de ter crença, de *querer* algo existente e isso é

possibilitado exclusivamente pelo mecanismo da linguagem, já que é por meio dela que os indivíduos podem expressar e armazenar as informações sobre aquilo que creem existir.

Ora, uma vez que o *querer* é o limite defensável para que os interesses sejam respeitados e ele é inerente exclusivamente à capacidade da linguagem, capacidade esta restrita aos seres humanos, apenas estes são passíveis de respeito e igualdade moral. Frey, ao contrário de Harrison, não nega que os animais sejam capazes de sofrer, entretanto, essa fato nada contribui para que eles sejam incluídos nas discussões morais, isso porque a capacidade de *querer*, de ter *desejos* e de *crenças* que contam para que o indivíduo desenvolva a capacidade de ter interesses não são possíveis nesses indivíduos, como quer Singer, mas tão somente, nos animais não humanos. Ou seja, na perspectiva deste pensador, se não há a capacidade de *querer* não há, por consequência, interesses a serem considerados. Sobre isso, Felipe (2014, p. 122) defende:

Frey defende a tese de que para que um ser tenha *desejos* é preciso que seja capaz de *crenças*. Crer, em outras palavras, é querer. Querer é desejar algo por saber que isso existe. Desejos, crenças, querer são eventos só possíveis a seres dotados de *linguagem*, pois é na linguagem que tudo se armazena para a construção dos desdobramentos necessários ao *querer* por *crer* na existência de algo. Para Frey, os animais não têm interesses, embora tenham necessidades. Não tendo conhecimento de suas próprias necessidades, não são capazes de crer em alguma coisa. Na falta da capacidade de crer, nenhum animal é capaz de desejar. Em não sendo capaz desejar, não há interesses que um animal possa cultivar.

Os animais não humanos, na concepção de Frey, apesar de possuírem determinadas necessidades vitais, tais como: alimento, água e ar, são incapazes de possuir ou cultivar qualquer tipo de interesse, pois não possuem a linguagem desenvolvida e, por conseguinte, a capacidade de ter *crenças*, bem como de *querer*. O autor compara ainda as necessidades vitais desses animais às necessidades que determinadas máquinas possuem para ter um bom funcionamento. Aqui, podemos alegar que sua concepção é fortemente influenciada pelo posicionamento cartesiano⁶¹ de que os animais seriam seres autômatos e, assim, destituídos de sensibilidade e consciência, bem como, por consequência, de interesses ou preferências. Podemos entender isso mais claramente nas palavras do próprio autor:

Um cão pode necessitar de água. Mas *isso* não pode ser no sentido de “querer” no qual tendo interesses dependerá. [...] Assim como cães necessitam de água para funcionar normalmente, tratores necessitam de óleo para funcionar normalmente; e assim como os cães morrerão a menos que suas necessidades por água sejam satisfeitas, também as árvores e a grama e uma grande variedade de plantas e

⁶¹ Cf. DESCARTES, R. Animal are Machines. In. REGAN, T.; SINGER, P. *Animal Rights and Human Obligation*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

vegetais morrerão, a menos que suas necessidades de água sejam satisfeitas. (FREY, 1979, p. 235).

Desse modo, podemos alegar que o autor considera que ainda que os animais não humanos possuam necessidades vitais – ar, água e alimento –, isso não quer dizer que possuam a capacidade de *querer*, de ter *crenças* e, menos ainda, *desejos*; isso pelo fato de que para um ser possuir a capacidade de crer e, por conseguinte, de *querer* e *desejar*, ele precisa necessariamente possuir a capacidade de discernir entre sentenças verdadeiras e falsas, o que é possível exclusivamente em seres dotados da capacidade para a linguagem complexa, uma vez que na ausência da linguagem é impossível ao indivíduo tomar consciência e discernir sobre sentenças válidas ou não. Resumidamente, para ele o desejo é possibilitado pela crença em uma determinada sentença, apenas por seu intermédio somos conduzidos ao *desejo*. Porém, a *crença* é possibilitada exclusivamente por meio da linguagem complexa. Sobre isso o autor exemplifica: “se um colecionador de livros raros deseja possuir um determinado título, ele primeiramente crer na seguinte sentença: ‘existe uma obra rara que não possuo’, sem essa crença não há a possibilidade de que o desejo seja desencadeado; no entanto, para crer em uma sentença é imprescindível o desenvolvimento linguístico. Em suma, podemos afirmar que Frey defende basicamente que os animais não humanos, por não serem dotados da linguagem complexa, não possuem interesses a serem considerados no âmbito da comunidade moral, assim como a éticas tradicionais, ele fundamenta sua perspectiva na ideia de que os animais não merecem igualdade de consideração por não possuírem determinadas características factuais, as quais seriam comuns apenas ao seres humanos adultos com todas as suas capacidades cognitivas desenvolvidas. No entanto, exige-se com isso, se mantido o mínimo de coerência, que sua concepção exclua não apenas os membros de outras espécies biológicas, mas também seres humanos com graves deficiências mentais, bem como os bebês e as crianças muito pequenas, como já afirmara John Rawls⁶².

Desse modo, uma vez que os demais animais não possuem a linguagem e, por consequência, a capacidade de discernir entre sentenças verdadeiras – imprescindíveis para o desencadeamento da *crença* e, posteriormente, do *desejo* – eles não possuem interesses a serem considerados nas discussões e dilemas morais. Com isso, defende o autor, é um contrassenso as discussões em torno da igualdade de algo – interesses – ao qual os animais não possuem aptidão. Se os animais não são dotados da linguagem e, assim não possuem *crenças*, *querer* ou *desejos*, logo é impossível que possuam interesses, o que torna, para ele,

⁶² Sobre isso, cf. o terceiro capítulo deste trabalho.

um absurdo moral toda a discussão ética em defesa da igual consideração aos interesses dos animais não humanos, nas quais Singer é um dos principais representantes. Apesar de possuírem necessidades, isso não é suficiente enquanto pressuposto para a aptidão a ter interesses e serem igualmente respeitados. Sobre esse ponto, Felipe (2014, p. 122) afirma:

Hoje, Frey os declara [os animais não humanos] destituídos de interesses por serem destituídos da capacidade de crer em sentenças verdadeiras [possibilitada pela linguagem]. Ambos [refere-se ao pensamento de Descartes e Frey], cada um a seu próprio modo, não reconhecem que sujeitos morais devam ser responsabilizados por ações danosas à vida dos animais.

Podemos afirmar que para Frey, distintamente de Singer, o sofrimento dos animais não humanos é irrelevante para a alegação de que eles são dotados de interesses e, por isso deveriam ter tais interesses respeitados. Ora, uma vez que a capacidade de ter interesses é posterior à capacidade de ter crenças, de *querer* e de ter *desejos*, pouco importa se o indivíduo passa por experiências dolorosas ou não. Ainda que o autor reconheça a existência da necessidade de não sofrer do animal não humano, isso não quer dizer, segundo ele, que o mesmo possua o *querer* e o *desejo* de não sofrer ou de ter seu sofrimento aliviado, pois ele não pode expressar isso através da linguagem, já que não possui consciência do que lhe sucede e, assim, não possui interesses a serem considerados moralmente. Ou como afirma Oliveira (2012, p. 137-138):

Para Frey, a capacidade de sofrimento dos animais é irrelevante para fundamentar os interesses ou originar qualquer consideração moral para com eles. No seu entendimento, se um cão é cortado, isto não significa que exista nele um desejo, uma crença e um *querer* em não sofrer, uma vez que isto só pode ser articulado por uma linguagem sofisticada, e, portanto, ele não possui interesses, e assim, não há interesse moralmente importante a ser levado em consideração nesse ato. Embora o animal tenha uma necessidade de não sofrer, assim como de se alimentar e beber água para o seu bom funcionamento, isso não significa, segundo o pensamento de Frey, que ele tenha uma consciência ou interesse acerca disso, do mesmo modo que uma máquina tem certas necessidades para o seu bom funcionamento sem que isso se configure como um querer, um desejo e um interesse e muito menos uma consciência de tal estado.

Assim como Harrison, Frey considera imprescindível que o ser vivo possua consciência de si para ser considerado no âmbito das proposições morais. No entanto, para Frey, a consciência de si vincula-se à capacidade e ao desenvolvimento da linguagem complexa. Ora, se o indivíduo não consegue expressar determinadas sentenças linguísticas ele não pode, por conseguinte, assimilar as mesmas e não sendo capaz disso não o é também de ter *crenças* e de *desejar*, desvinculando-se do campo dos seres merecedores da moralidade e

do respeito, os quais são empregados aos seres humanos conscientes de si, dotados da linguagem sofisticada e, por isso, capazes de ter interesses. Como ele próprio exemplifica:

A minha crença de que falta uma Bíblia de Gutenberg em minha coleção é verdadeira se, e apenas se, na minha coleção falta uma Bíblia de Gutenberg; isto é, a verdade desta crença não pode ser mantida por mim sem ser o caso que eu estou *consciente* da verdade da sentença “minha coleção falta uma Bíblia de Gutenberg” é *no mínimo* parcialmente uma função de como o mundo é. (FREY, 1979, p. 236 apud OLIVEIRA, 2012, p. 136).

Como podemos ver, a consciência de si vinculada à linguagem é indispensável para que o indivíduo possua a capacidade de ter interesses e, a partir disso, sejam inclusos no âmbito da comunidade moral e tenham igualdade de consideração a tais interesses. Os animais não humanos, por não serem capazes de falar e, desse modo, de discernir entre as sentenças verdadeiras, pois não possuem uma consciência, não tem *crenças* nem *desejos* o que os exclui permanentemente da cadeia dos membros dignos à igualdade de respeito no âmbito das discussões e dilemas morais. Para Frey, se o ser vivo não possui tais características factuais é improvável que possam desenvolver interesses e, desse modo, não há motivos para refletir sobre o modo como são respeitados ou negligenciados pelos sujeitos morais e detentores do direito de ter seus interesses respeitados, em suma, para o autor, as teorias em defesa dos demais animais que baseiam seus argumentos em seus interesses a partir do seu limite de sensibilidade, como faz Singer, devem ser repensadas, já que pouco importa a senciência animal, mas exclusivamente sua capacidade de *crer*, *querer* e *desejar*, bem como todos os pressupostos para que sejam capacitados a tais características.

4.3 A coerência moral: o posicionamento de J. A. Gray

Como pudemos observar no decorrer desta pesquisa, a perspectiva singeriana de que os demais animais merecem, assim como os seres humanos, igualdade de consideração no âmbito da comunidade moral é fundamentada a partir do limite de sensibilidade do indivíduo, sensibilidade esta responsável pela capacidade de desenvolver interesses, pelo menos o interesse preliminar em evitar fontes dolorosas e ter seu sofrimento aliviado. Em suma, para ele, se um ser sofre é justificável que seus interesses sejam considerados igualmente aos interesses de todos os envolvidos na mesma ação independentemente se pertencem ou não à espécie *homo sapiens*. Ora, podemos alegar, se os interesses de todos os indivíduos devem ser considerados imparcialmente, ele está em conformidade com o princípio de *não maleficência*,

isto é, com a ideia de que não se deve infligir mal/danos ao outro e, por isso, deve atender também ao princípio da *justiça*, isto é, tratar a todos de modo justo, não discriminar⁶³. Para Singer, no entanto, o outro a ser considerado não pertence exclusivamente a nossa própria espécie, mas a todos os seres sencientes e, por isso, é injustificável a atribuição de critérios e características arbitrárias que beneficiem apenas os seres humanos conscientes de si, pois se o *princípio da não maleficência* é válido para os seres humanos, logo deve ser válido para todo e qualquer ser passível de sofrimento. Ou, como afirma Felipe (2014, p. 133):

Se, pois, um princípio ético, por exemplo, o da não maleficência, proíbe ao sujeito ou agente moral infligir dor não justificável, esse mesmo princípio, assim o entendem Tom Regan e Peter Singer, deve ser aplicado sem discriminação, isto é, sem o estabelecimento de critérios arbitrários que separam os seres dos quais nos sentimos biologicamente mais próximos dos demais espécies, em relação aos quais não sentimos nenhuma proximidade, como se a distância genética e não a maleficência fosse o critério moral em apreço. Se o princípio ético é o da não maleficência, por uma questão de coerência devemos nos abster de fazer o mal a qualquer ser capaz de senti-lo.

Desse modo, podemos afirmar que a espécie biológica a qual o ser sensível pertence não tem importância para que seus interesses sejam respeitados, mas exclusivamente sua capacidade de sentir. Entretanto, questiona-se Gray lançando sua crítica às teorias animalistas, como discernir entre o interesse mais forte quando o que está em jogo não se trata do sofrimento de membros de uma mesma espécie, mas, ao contrário disso, quando o que está em questão é o interesse de um ser humano em contraposição ao de um animal não humano, ambos seriam colocados no mesmo plano de consideração moral? Se escolhida a atenuação do sofrimento humano em detrimento daquele sofrido por um não humano, isso não seria por si só uma decisão antropocêntrica e especista, já que coloca o sofrimento humano como superior a dor/sofrimento dos demais animais?

Para Gray, o posicionamento animalista de filósofos como Peter Singer, defensores da ideia de que a dor e o sofrimento não devem ser infligidos ao outro independentemente de sua espécie biológica é um argumento válido e, por isso, não o questiona. Porém, ainda que seja válido ele suscita, em sua percepção, algumas indagações e impasses morais, tais quais as teorias da filosofia tradicional que consideravam os animais como seres irrelevantes no campo da moralidade, como seres desprovidos de qualquer capacidade que os pudessem tornar seres morais e, assim, passíveis da igualdade de consideração. Sumariamente, com base na tese de

⁶³ Sobre isso, cf. Penna, et. al., 2012, p. 82.

não discriminação fundamentada na espécie apresentada na década de 70 por Richard D. Ryder, e corroborada por Singer, Gray não se questiona sobre a não atribuição de sofrimento aos seres de distintas espécies, para ele, é perfeitamente compreensível que todos os seres sensíveis sejam respeitados e tenham seu interesse em não sofrer considerado. Entretanto, a igualdade de consideração nos encaminha para o seguinte impasse moral: como tratar igualmente os interesses de membros de espécies distintas? Para este pensador, é impossível o julgamento do interesse mais intenso até mesmo entre membros de nossa espécie, o que dizer, então, dos interesses entre espécies distintas? Em suma, o que Gray indaga realmente refere-se aos casos em que o interesse em não sofrer dor de um animal não humano em confronto com o mesmo interesse de um ser humano, seria possível atender a ambos os casos, ainda que os recursos sejam limitados para tanto? A real preocupação de Gray refere-se, mais especificamente às experimentações científicas, questiona-se ele: seria possível atender ao interesse em não sofrer tanto dos seres humanos que delas se beneficiam quanto ao interesse em não sofrer dos animais utilizados para o desenvolvimento de novas drogas e/ou aprimoramento daquelas já existentes, uma vez que elas (pesquisas científicas), para atender o interesse humano pelo alívio das dores e doenças, se utilizam dos animais causando-lhes dor, sofrimento e, na maioria esmagadora das vezes, morte aos animais? Podemos entender isso mais claramente em suas próprias palavras:

Se é errado infligir desnecessariamente dor, é igualmente errado infligir dor a um ser humano, a um rato ou a uma aranha. Mas a situação muda claramente quando se trata de escolhas morais entre o sofrimento experimentado por um ser humano e o sofrimento experimentado por membros de outras espécies; na verdade, a situação é claramente diferente quando se trata de escolher entre o sofrimento de dois indivíduos diferentes, ainda que os dois pertençam à espécie humana. (GRAY, 1991, p. 68).

Em seu artigo *In Defense Of Speciesism*, como podemos observar acima, Gray afirma que embora a tese de que não se deve atribuir sofrimento ao outro independentemente de sua espécie seja verdadeira e absolutamente plausível enquanto perspectiva moral, faz-se necessária uma distinção entre *escolhas* e *princípios* morais, isso porque quando confrontado os interesses dos humanos com àqueles pertencentes aos não humanos toda essa percepção ética se transforma, adquire outro significado e relevância, já que é pouco provável que a atribuição do mesmo peso aos interesses semelhantes entre espécies distintas seja oportuna em todas as circunstâncias. Nas palavras de Felipe (2014, p. 133, grifos da autora): “[...] na concepção de Gray, há que se estabelecer uma distinção entre *princípios* morais e *escolhas*

morais. No seu entender, tudo adquire outro significado quando, por exemplo, se compara a dor sofrida por um humano à dor sofrida por um outro animal”.

Desse modo, pode-se alegar que Gray ao defender a diferenciação entre os *princípios* e as *escolhas* morais⁶⁴, pretende chamar a atenção das éticas animalistas para o fato de que os princípios normativos não são aplicáveis em todas as situações semelhantes e, desse modo, restaria aos mesmos à admissão de que determinados princípios antropocêntricos, ainda que mínimos, seriam necessários para a tomada de algumas decisões morais específicas e, portanto, aceitar que até mesmo nas teorias que pretendem defender os interesses dos demais animais o *antropocentrismo* prevalece e faz-se necessário, o que refutaria o posicionamento desses pensadores, uma vez que se aproximariam das perspectivas as quais pretendem combater: as éticas clássicas que baseiam suas fundamentações em características arbitrárias que beneficiam quase que exclusivamente as preferências dos seres humanos em detrimento dos demais animais.

Ora, se os interesses dos seres sensíveis entram em conflito e o *princípio da não maleficência* alega que todos os interesses devem receber a devida atenção. Logo esse princípio não é aplicável a todas as circunstâncias, fazendo-se necessária a tomada de decisão, a *escolha* moral. Em outros termos, podemos alegar que é possível, em situações como essas – interesses em conflito entre seres sensíveis em um mesmo evento –, que a utilização de um princípio normativo não seja suficiente enquanto resolução para decidir qual interesse é mais forte e, por isso, mereceria ser atendido em detrimento do interesse do outro. É nesse contexto, por assim dizer, que as *escolhas* morais aparecem, ou seja, surgem a partir da insuficiência da simples aplicação do *princípio* moral, *princípio* este inaplicável a determinados tipos de situações. Reformulando os termos, o que Gray afirma basicamente é que situações em que um interesse humano – pelo alívio do sofrimento, por exemplo – confronta-se com o mesmo interesse de um animal não humano, em circunstâncias em que os meios para atendê-los sejam escassos, a aplicação de um *princípio* moral básico como o *da não maleficência*, por exemplo, é insuficiente para decidir qual dos indivíduos merece ter seu interesse respeitado e, por isso, surge a necessidade de ultrapassá-lo e fazer uma *escolha* moral entre a intensidade de cada interesse, atribuindo, portanto, mais importância a um dos indivíduos envolvidos na mesma ação.

⁶⁴ Os *princípios* morais são as regras normativas como, por exemplo, a obrigação moral de não infligir dor desnecessária ao outro e está em conformidade com o princípio *da não maleficência*, bem como o dever de eliminar, quando possível, a dor que outro sente, fundamentado no *princípio da beneficência*, já as *escolhas* morais são as decisões perante situações nas quais a utilização de um princípio moral não é suficiente.

Sendo assim, podemos concluir que para este autor, a ordenação de determinados princípios normativos, como aqueles propostos pelos teóricos animalistas, não são suficientes enquanto pressupostos para determinadas discussões morais, o que complica, segundo ele, as decisões do sujeito moral que parte do pressuposto da não atribuição de dor aos demais indivíduos – *não maleficência* –, bem como da eliminação da dor que o outro sente – *beneficência* –, ainda que para isso seja necessário empregar dor a outro ser sensível. Aqui, podemos entrever que o autor propõe que a dor poderia ser justificável se, a partir dela, o agente moral consegue atenuar o sofrimento do outro como, por exemplo, a dor causada aos animais não humanos em experimentações científicas, as quais impõem sofrimento aos animais sob a justificativa de que, com isso, eliminaria e/ou atenuaria o sofrimento dos membros de nossa espécie, o que para Gray seria justificável enquanto *escolha* moral. Para ele, a partir de sua visão *antropocêntrica*, *especista* e conservadora, a imposição do sofrimento aos demais animais seria justificável, já que proporciona sua eliminação e/ou atenuação nos seres humanos. Desse modo, para ele, os princípios normativos propostos pelas teorias animalistas servem exclusivamente para tornar mais confusa e complicada a *escolha* do sujeito moral – pesquisadores – frente ao conflito do interesse pelo alívio do sofrimento entre o ser humano e o animal não humano.

A partir dessas visões equivocadas das teorias animalistas, em especial aos pressupostos singerianos, avaliaremos a seguir cada uma delas, a fim de esclarecer esses mal-entendidos a partir da própria perspectiva de Peter Singer, já que em todo seu referencial teórico o autor discute atentamente cada um dos argumentos aqui apresentados, ainda que não trate desses pensadores em si⁶⁵.

4.4 A perspectiva singeriana enquanto análise e refutação dos argumentos de Peter Harrison, Raymond G. Frey e Jeffrey A. Gray

Até aqui, pudemos observar algumas das críticas lançadas à concepção de Singer em defesa dos animais não humanos. Peter Harrison, por exemplo, fundamenta sua crítica na

⁶⁵ Cabe salientar, no entanto, que as críticas aqui expostas não representam todas as perspectivas em confronto com as teorias animalistas, mas apenas a de alguns pensadores conservadores frente aos problemas enfrentados pela ética aplicada em nossos dias atuais. Além dos conservadores, temos ainda as críticas bem-estaristas e os argumentos abolicionistas, os quais, ainda que não se coloquem como adversários da igualdade para os demais animais lançam crítica ao modo como Peter Singer trata dessa questão no decorrer de toda sua obra filosófica. Cara ressaltar ainda que não analisaremos esses argumentos tanto pelos limites deste trabalho, como pelo fato que os mesmos não se opõem à igualdade animal, mas, tão somente, ao posicionamento singeriano.

alegação de que as teorias animalistas, que se utilizam da capacidade de sentir como pressuposto para a inclusão dos animais não humanos na comunidade moral, pouco se debruçaram sobre a natureza dessa característica e não se questionaram se ela é inerente realmente às demais espécies. Com isso, tais teóricos estariam atribuindo características, comportamentos e emoções inerentes à natureza humana aos demais seres. Para ele, é necessário aos animalistas um aprofundamento sobre o que seria a capacidade de sentir para, só posteriormente, deliberar se os animais não humanos possuem, de fato, essa característica. Para ele, tais perspectivas cairiam no antropomorfismo ao tentar atribuir direitos, respeito e igualdade de consideração aos membros de outras espécies biológicas. Ora, sabemos que os seres humanos sentem dor porque podem se expressar e discernir sobre a veracidade de determinadas sentenças, como defende Frey, porém será mesmo que os animais, enquanto seres incapazes de se expressar através da linguagem complexa, seriam capazes das sensações e características factuais que possuímos? E se, porventura, forem os animais capazes de sentir e, por isso, merecedores de respeito e igualdade de consideração, como discernir sobre o interesse mais valioso se confrontado os interesses humanos e não humanos em uma mesma circunstância, como indaga Gray? Aqui, tentaremos examinar cada um desses questionamentos a partir da concepção ética apresentada pelo próprio Singer, com o intuito de esclarecer tais mal-entendidos, bem como tornar mais compreensível a proposta moral deste autor.

Com base nos pressupostos acima, Harrison expõe uma série de contra-argumentos à senciência animal, por meio dos quais alega que os estudos apresentados pelos teóricos animalistas seriam inconsistentes e sem profundidade e, por isso, a defesa dos animais com base na senciência não seria possível, já que tais autores apenas atribuem características humanas aos mesmos, mas não debatem seriamente sobre sua natureza. Por conseguinte, o autor critica veementemente a atribuição de um mesmo significado aos conceitos de *dor* e de *sofrimento*, nomenclaturas que, para Harrison, devem ser diferenciadas, pois ocorrem de diferentes formas nos seres humanos. Em suma, pode-se afirmar que toda sua argumentação em defesa das éticas tradicionais, assim como o faz Frey, considera os problemas morais como uma mera discussão sobre determinados enunciados lógicos e linguísticos⁶⁶ e não como problemas práticos a serem enfrentados a fim de aprimorar o âmbito da moralidade e das ações humanas em nossas sociedades.

⁶⁶ Sobre esse ponto cf. Parizeau (2007, p. 595), Oliveira (2013, p. 16-25) e Horta (2015, p. 21-41).

Como pudemos ver no início deste capítulo, os argumentos de Harrison contra as teorias animalistas são endereçadas aos três principais argumentos em defesa dos animais não humanos, a saber: a semelhança comportamental, a similaridade dos sistemas nervosos entre humanos e demais animais – em especial os mamíferos e as aves – e a teoria evolucionária – a dor enquanto dispositivo de subsistência das espécies –.

Para o autor, a comparação entre os aspectos comportamentais entre os seres humanos e os animais não humanos não significa necessariamente que os últimos estão sentindo realmente uma sensação dolorosa, mas, tão somente, que expressam alguns comportamentos em situações em que nós, enquanto seres humanos, sentiríamos dor. Isto é, apesar do fato de os animais não humanos fugirem de fontes de dor, apresentar gemidos, contorções ou grunhidos, para ele isso não significa que eles estejam, de fato, passando por uma experiência dolorosa e, ainda que fosse comprovada a sensação de dor – o que é improvável, em sua concepção –, isso não constituiria obrigatoriamente a capacidade de sentir, uma vez que isso pode ser usado apenas como um mecanismo de sobrevivência, ainda que os mesmos não sintam dor alguma. Influenciado pela teoria mecanicista de Descartes, Harrison considera que esses aspectos comportamentais poderiam ser apresentados até mesmo por máquinas programadas para exercê-los, o que não significa que elas experimentariam uma sensação de dor, mas apenas uma boa programação robótica. Entretanto, podemos indagar: se, para Harrison, é um contrassenso a analogia entre o comportamento dos animais e dos seres humanos, sendo ambos seres vivos com sistemas muito semelhantes, o que nos faria crer na analogia entre seres orgânicos – animais não humanos – e uma máquina robótica? Que outro motivo, além do *especismo* arraigado e do *antropocentrismo* ético, nos faria comparar os sistemas de seres vivos e sencientes – como os animais não humanos – com o sistema interno de um robô e não considerar válida a analogia entre seres vivos semelhantes?

O posicionamento ético de Harrison é bastante duvidoso e contraditório, pois se a analogia entre as expressões comportamentais é duvidosa entre organismos vivos que compartilham inúmeras características e se portam diante de algumas situações de modo também parecido, não há motivos plausíveis, por consequência, para crer que o mesmo tipo de analogia seja utilizado de modo parcial e excludente entre seres vivos e o funcionamento de uma máquina.

Ora, no primeiro capítulo de *Libertação Animal*, intitulado de “*Todos os animais são iguais*”, Singer apresenta uma exposição bastante esclarecedora sobre a teoria cartesiana e aquelas por ela influenciadas, com intuito de demonstrar o quão tendenciosas são tais comparações. Para ele, os aspectos comportamentais manifestos tanto pelos animais não

humanos quanto pelos seres humanos não representam a dor em si, mas apenas alguns sinais externos de que o indivíduo experimenta e sofre com tais sensações. Porém, ainda que tais sinais externos não constituam a dor em si e, ainda que não possamos experimentar a dor do outro, é através deles que supomos que nossos amigos, familiares ou até mesmo desconhecidos possuem a capacidade de sentir dor de modo semelhante à dor que sentimos. Ora, uma vez que a dor ou o sofrimento são sensações subjetivas e, por isso, não podemos senti-las por outro indivíduo, podemos inferi-las por meio da observação empírica de seus sinais comportamentais.

Desse modo, se o argumento apresentado por Harrison de que os animais não humanos são incapazes de sentir dor, pois agiriam similarmente às máquinas robóticas programadas para expressar determinados comportamentos, bem como a ideia de que a observação das expressões comportamentais – observações defendidas desde o século XIX por John Stuart Mill⁶⁷, o qual defende que um princípio moral deve ser embasado em observações empíricas – não são suficientes para inferir que os animais são sencientes, seríamos obrigados a aceitar que os outros seres humanos, assim como os animais não humanos e os robôs programados, podem apresentar sinais externos de dor, ainda que não a estejam sentindo verdadeiramente. De fato, se a dor é um evento subjetivo, não podemos experimentar a dor dos demais indivíduos, sejam eles humanos ou não humanos. Todavia, se os sinais comportamentais nada dizem sobre a realidade da sensação experimentada, não podemos inferi-la nem mesmo sua entre os próprios seres humanos, uma vez que sentimos apenas as nossas próprias sensações. Em termos ainda mais específicos, para Singer, só podemos aceitar que a observação empírica dos comportamentos humanos diante de uma situação dolorosa é um sinal de dor real se, e somente se, aceitarmos também que os comportamentos semelhantes apresentados pelos animais não humanos, em eventos em que sentiríamos dor, expressam a dor realmente sentida. Do contrário, devemos inferir que os demais seres humanos podem ser máquinas robóticas. O oposto disso expressa o *especismo* arraigado, bem como a parcialidade humana no julgamento de nossas ações com relação às demais espécies biológicas. Sobre isso, o comentário de Singer (2010, p. 17-18) é bastante elucidativo:

Teoricamente sempre podemos estar equivocados quando supomos que outros seres humanos sentem dor. É concebível que um de nossos mais íntimos amigos seja, na realidade, um robô construído de maneira inteligente, controlado por um cientista brilhante, de modo que expresse sinais de sofrimento, mas não seja, na verdade, mais sensível que qualquer outra máquina. Nunca poderemos ter absoluta certeza de que não é esse o caso. No entanto, embora isso possa representar um enigma para os

⁶⁷ Cf. o 2º capítulo desta dissertação, bem como Mulgan (2012, p. 30-48) e Simões (2016, p. 37-61).

filósofos, nenhum de nós tem a menor dúvida que nossos amigos íntimos sentem dor, exatamente como nós sentimos. Trata-se de uma inferência razoável, baseada na observação do comportamento alheio em situações nas quais sentiríamos dor, e no fato de que temos, todos, motivos para pressupor que nossos amigos são seres como nós, com sistema nervoso parecido com o nosso, que supostamente funciona como o nosso e que provoca sensações semelhantes em circunstâncias semelhantes.

Para Singer, é inadmissível que a observação comportamental de outros seres humanos seja aceita como prova de que os mesmos sentem dor e, ao mesmo tempo, negá-la quando o que está em jogo é o interesse dos demais seres sensíveis. Não existe uma justificativa moralmente aceitável para negar a evidência de que existem seres com sistemas nervosos semelhantes e que expressam reações também parecidas em circunstâncias análogas e apenas concebê-las em seres de nossa própria espécie. Mais absurdo que isso é aceitá-la entre seres completamente distintos nos quais um é biológico, como os animais não humanos, e um ser construído de modo artificial, como os robôs e, além disso, não admitir inferência semelhante quando são os interesses não humanos a serem considerados. Ora, os animais não humanos são seres biológicos e é sabido que seus sistemas nervosos não foram construídos artificialmente para parecerem com os sistemas dos seres humanos, os quais em nada se comparam aos sistemas de máquinas, de robôs programados artificialmente. Ou, como afirma Oliveira (2012, p. 93):

Animais não são seres criados artificialmente e tão pouco são seres imaginativos, como é o robô de Harrison. Animais são seres biológicos que apresentam profundas semelhanças com seres humanos, o que torna a comparação e a inferência, portanto, muito mais razoável de ser realizada do que a comparação e inferência a partir de máquinas.

Uma vez que os seres humanos e os demais animais são seres biológicos e não um ser autômato criado de modo artificial, seria mais coerente, defende Singer, a analogia dos comportamentos externos de dor entre tais seres, que entre estes e uma máquina robótica imaginária, como propôs Harrison em sua crítica às teorias animalistas, isso porque os sinais comportamentais desses organismos são extremamente semelhantes e, seria contraditória a alegação de que sinais parecidos em organismos também semelhantes reagem de forma completamente distinta em eventos idênticos. Ou,

Se é justificável admitir que outros seres humanos sentem dor como nós sentimos, há algum motivo para que uma inferência equivalente não seja justificável no caso de outros animais? Quase todos os sinais externos que nos levam a inferir a existência de dor em seres humanos podem ser observados em outras espécies, sobretudo naquelas mais intimamente relacionadas a nós: os mamíferos e as aves. Os sinais comportamentais incluem contorções, contrações do rosto, gemidos,

ganidos ou outras formas de apelos, tentativas de evitar a fonte da dor, demonstrações de medo diante da perspectiva de repetição e assim por diante. (SINGER, 2010, p. 18).

Ainda em *Libertação Animal*, Singer apresenta uma série de exemplos da utilização dos animais não humanos em testes psicológicos, os quais seriam inaceitáveis se, a partir da observação empírica dos sinais comportamentais dos seres de outras espécies, não fosse possível inferir a semelhança entre seu comportamento com aqueles apresentados pelos humanos em circunstâncias parecidas. Se não é possível predizer que o comportamento de dor animal é apresentado quando, de fato, eles sentem essa sensação, seria contraditório utilizá-los enquanto modelos para a predição do comportamento humano nas mesmas situações. Assim, pode-se afirmar que os experimentos realizados na psicologia comportamental, a qual parte da analogia entre humanos e animais ao se expressarem em determinados acontecimentos, é, por si só, um bom exemplo daquilo que Harrison critica: a capacidade de dor nos animais a partir de sua semelhança comportamental com os seres humanos. A título de exemplo, o autor demonstra o seguinte:

Num experimento que utiliza essa roda⁶⁸, Carol Franz, do Departamento de ciências do comportamento do AFRRI, treinou, durante nove semanas, 39 macacos, duas horas por dia, até que conseguissem alternar períodos de “trabalho” e de “descanso”, por seis horas contínuas. Eles eram submetidos a doses variadas de radiação. Aqueles que recebiam as doses mais altas vomitavam até setes vezes. Eram, então, postos de volta na roda, para a medição do efeito da radiação na capacidade de “trabalhar”. Durante esse período, se um macaco não movimentasse a roda por um minuto, “aumentava-se a intensidade do choque para 10 mA⁶⁹”[...] Alguns macacos continuavam a vomitar enquanto estavam na roda de atividades. Franz registrava o efeito que as doses variada de radiação exerciam no desempenho deles. O relatório também indica que os símios submetidos à radiação levaram entre um dia e meio a cinco dias para morrer. (SINGER, 2010, p. 45-46).

Esses testes comportamentais são realizados com o intuito de predizer o comportamento e as reações humanas diante de uma dada circunstância. O exemplo exposto pelo filósofo australiano era dedicado ao questionamento acerca de como os soldados reagiriam a uma intensa radiação em situações de guerra, até que ponto resistiriam e conseguiriam manter-se ativos nessas ocasiões. Ou seja, a partir da observação comportamental dos animais, Carol Franz conseguiu deduzir o modo como os soldados em combate se comportariam diante de um processo de radiação, o que comprova – através das

⁶⁸ Segundo Singer (2010, p. 46): “a roda ‘de atividades’ era uma espécie de esteira cilíndrica. Na qual os macacos recebiam choques elétricos, a menos que mantivessem a roda em movimento numa velocidade a de 1,6 km por hora.”

⁶⁹ De acordo com Singer (2010, p. 46): “[Isso] trata-se de um choque elétrico extremamente forte, mesmo para os padrões excessivos da experimentação animal norte-americana, e deve provocar dores muito intensas”.

ciências e da psicologia comportamentais —, distintamente do argumento de Harrison, que os animais reagem de modo similar aos humanos e, por isso, ao externar comportamentos de dor é conveniente a crença de que estão expressando a dor que deveras sente e não apenas um comportamento dissimulado para aumentar suas chances de sobrevivência. Se os demais animais fossem incapazes de sentir dor e de sofrer, o que justificaria a realização desse tipo de teste nos mesmos, já que sua analogia nada diria sobre o comportamento humano? Ou, como afirma Oliveira (2012, p. 96-97, grifos do autor):

[...] Se os animais são incapazes de viverem experiências de dor e sofrimento, não há razão metodológica e científica para serem utilizados em experimentos cujas conclusões servirão de base para se inferir conclusões sobre seres humanos. Por outro lado, se eles são capazes de experimentar tais sensações, tão igual ou semelhante a dor sentida por humanos, sendo essa a razão pela qual são utilizados, então, ao menos que sejamos especistas, não temos razões morais que justifiquem provocar os estados desconfortáveis e indesejáveis de dor e sofrimento em animais que não seriam toleradas e aceitas se fossem provocadas em seres humanos.

A partir disso, pode-se concluir que o posicionamento exposto por Peter Harrison é refutado pela própria prática da experimentação científica em nossas sociedades industrializadas, isso porque sem a analogia comportamental, todas as pesquisas sobre o comportamento humano realizadas em animais não humanos não teriam validade alguma e, por isso, deveriam ser reformuladas em busca de alternativas mais eficazes. No entanto, na perspectiva de Singer, a comprovação de que os animais sentem dor, seja através desse tipo de analogia ou por qualquer outro meio, impõe a regra moral de não se infligir sofrimento aos mesmos, o que impõe, por conseguinte, o fim das práticas da psicologia comportamental, haja vista que, se são capazes de sentir dor e de sofrer, não pode haver uma justificativa moralmente aceitável para continuarmos a infligir-lhes dores desnecessárias. Sendo assim, conclui-se que as pesquisas científicas com animais não humanos que objetivam a predição comportamental dos seres humanos em determinadas circunstâncias são injustificáveis seja no que concerne à insensibilidade do animal, uma vez que sem a sensibilidade ele não poderia reagir de forma semelhante aos seres humanos, seja em relação à comprovação de sua sensibilidade, já que esta implica o dever moral de não infligir dor desnecessária ao outro (*princípio da não maleficência*).

O segundo argumento animalista criticado por Harrison refere-se à semelhança dos sistemas nervosos dos animais não humanos e dos seres humanos. Para ele, uma vez que a capacidade de sentir dor é um evento mental, ela não se limita à estrutura física dos organismos e, mesmo que fosse condicionada pela estrutura física, ainda assim não se poderia

inferir que os mesmos sentem dor, pois as estruturas internas dos humanos e demais animais são distintas, o que tornaria improvável que eles experimentassem sensações parecidas com as nossas.

A alegação de Harrison de que eventos mentais, tais como a dor, são independentes da estrutura física do organismo – o que explicaria, para ele, a existência da dor fantasma – eximiria a conclusão não apenas de que não podemos confirmar a dor dos animais não humanos, mas também, a partir dela, pode-se afirmar que não podemos concluir que os demais seres humanos a sentem, assim como ocorre na análise comportamental. Aqui, a dor continua como uma experiência subjetiva e, desse modo, não temos como vivenciá-la pelo outro para comprovarmos que, de fato, ele a sente. Em contraposição a esse tipo de argumento, Singer demonstra as razões pelas quais é possível crer que os sistemas nervosos influenciam na sensação de dor e, portanto, a semelhança entre aqueles dos animais não humanos e dos humanos contribuiria para a conclusão de que seu funcionamento reage de modo também semelhante em situações parecidas, inclusive, assim como ocorre nas pesquisas comportamentais realizadas em animais para conhecimento do comportamento humano, as demais experiências científicas contribuem para a concepção de que nossas reações e sensações são análogas. Sobre isso, Singer (2010, p. 18-19) afirma:

Além disso, sabemos que esses animais possuem sistemas nervosos muito semelhantes aos nossos, que respondem fisiologicamente como os nossos, quando se encontram em circunstâncias em que sentiríamos dor: elevação da pressão sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea. [...] Também sabemos que o sistema nervoso dos animais não foi construído de maneira artificial – como um robô o seria – para imitar o comportamento dos seres humanos diante da dor.

Por conseguinte, Singer defende que, apesar de existirem algumas diferenças de características factuais entre humanos e não humanos, tal como o maior desenvolvimento do córtex cerebral em seres de nossa espécie, isso nada diz sobre a senciência dos demais animais, pois essa parte do cérebro não está vinculada aos impulsos mais básicos do indivíduo, como aos impulsos vitais, às sensações e emoções, mas às atividades e funções do pensamento⁷⁰, as quais não possuem grande relevância quando se trata de interesses e capacidades mais básicos e vitais do ser vivente.

O terceiro e último argumento citado e reformulado por Harrison vincula-se à teoria evolutiva atribuída à dor. Para o autor, a dor não é capaz de caracterizar o processo de adaptação do ser ao meio em que vive. Ele não confere, por assim dizer, uma utilidade

⁷⁰ Cf. o 2º capítulo deste trabalho, bem como o 2º capítulo de *Ética Prática* e 1º capítulo de *Libertação Animal*.

evolutiva à dor, não a percebe como um mecanismo de sobrevivência. Com efeito, para Harrison, o único dispositivo relacionado à subsistência da espécie refere-se ao comportamento apresentado ao deparar-se com fontes de prejuízos físicos. Dessa forma, pouco importa se os animais sentem dor ou não, o que conta para sua sobrevivência é o comportamento apresentado diante de fontes fisicamente nocivas. Sobre isso, Singer (2010, p. 19) é incisivo:

O sistema nervoso dos animais evoluiu, assim como o nosso; as histórias evolucionárias dos seres humanos e dos outros animais, sobretudo a dos mamíferos, só se desviaram depois que as características centrais do nosso sistema nervoso já estavam formadas. A capacidade de sentir dor aumenta a perspectiva de sobrevivência de uma espécie, pois faz com que seus membros evitem fontes de danos físicos. Não é razoável supor que sistemas literalmente idênticos do ponto de vista fisiológico (com origens e funções evolucionárias comuns), que resultam em formas semelhantes de comportamento em circunstâncias análogas, devam operar de maneira inteiramente diferente no nível das sensações subjetivas.

Com isso, pode-se concluir que a dor é responsável pelo aumento da expectativa de vida do ser sensível, pois impede que o mesmo permaneça ligado às fontes fisicamente danosas ao seu organismo; ela é um importante mecanismo de sobrevivência, bem como uma importante constatação da senciência nos animais não humanos, uma vez que estes reagem como nós, possuem sistemas nervosos similares e, por último, fogem de fontes de danos físicos, assim como o fazem os seres humanos ao se depararem com ameaças de riscos à sua sobrevivência. Em resumo, para Singer, é através da dor que tendemos a nos comportar de modo a evitar as circunstâncias passíveis de colocar nossas vidas em risco, o que só reforça a sua concepção de que os demais animais também a sentem, já que reagem de modo semelhante aos seres humanos em ocasiões como essas. Ou seja, a dor serve como um dispositivo de alerta contra determinadas ameaças a integridade física do sujeito. Sobre esse ponto, Oliveira (2012, p. 100) alega:

Pessoas insensíveis à dor têm suas chances de sobreviver diminuídas, pois não percebem a existência de certos ferimentos dolorosos que prejudicam o bom e saudável funcionamento do seu sistema orgânico e as levam à morte. Por não sentirem a dor elas não se comportam de maneira a evitá-la. A dor, portanto, possui uma utilidade biológica que evoluiu nos seres vivos, sendo essa capacidade responsável por estimular e gerar comportamentos de proteção da integridade física tanto em seres humanos quanto em animais.

Podemos constatar que, enquanto para Harrison o mecanismo de sobrevivência evolutiva não é a sensibilidade, mas sim o comportamento do indivíduo diante de fontes nocivas à sua integridade física, para Singer é a dor o dispositivo essencial para que o

indivíduo reaja nessas situações. Um exemplo disso é o fato de que pessoas com doenças congênitas que as tornam insensíveis à dor, comumente se ferem e se prejudicam fisicamente por não possuírem a capacidade de sentir essa experiência sensorial e, por isso, possuem menos chances de sobrevivência que as demais pessoas que, por serem capazes de senti-la, cuidam de seus ferimentos, bem como evitam circunstâncias que proporcionam a repetição dessa experiência.

Para Singer, podemos afirmar, é a dor que desencadeia o comportamento de fuga das fontes nocivas, pois sem a capacidade de senti-la é improvável que os comportamentos responsáveis pela adaptação e, por conseguinte, pela subsistência da espécie, fossem desencadeados, pois a sensação de dor é um dispositivo de alerta. De acordo com o filósofo, ainda que os seres humanos possam fingir uma sensação dolorosa com contrações do rosto ou gemidos é muito improvável que os demais animais, até por sua capacidade de raciocínio, capacidade tão exaltada pelos defensores do *especismo*, consigam fingi-las sem, de fato, vivenciar a sensação dolorosa e, ainda que pudessem, não poderiam, assim como não podem os seres humanos, fingir as reações fisiológicas do organismo quando passam por tais experiências, como a elevação da pressão sanguínea, dilatação das pupilas ou sudorese, por exemplo.

Por conseguinte, podemos defender que a dor nos demais animais pode ser comprovada até mesmo pelos próprios cientistas, médicos veterinários e psicólogos experimentais que partem das reações dos mesmos para prever as reações que apresentarão os seres humanos se submetidos a circunstâncias semelhantes. Os psicólogos experimentais, como já citados neste trabalho, partem das expressões comportamentais dos animais não humanos para afirmar os possíveis comportamentos humanos. Da mesma forma, os médicos veterinários e demais cientistas utilizam analgesias e anestésicos para submetê-los a determinadas processos cirúrgicos – quando não influencia no resultado do teste analisado, obviamente –, o que reforça a perspectiva singeriana de que os animais sentem dor, diferentemente do que Harrison defende. Outro fator preponderante refere-se ao fato de que esses anestésicos e analgésicos passam por testes em animais não humanos, o que seria absurdo se os mesmos não pudessem sentir, uma vez que desses testes nada se poderia afirmar em relação ao seu funcionamento em seres humanos. Ora, as pesquisas desse tipo só funcionam pelo fato de que, assim como ocorre nos seres humanos, sua aplicação torna tais animais temporariamente insensíveis a dor e apenas por isso eles são realizados. Assim, defender o contrário disso, como o faz Harrison, é contraditório, parcial, excludente e especista. Como defende Oliveira (2012, p. 101):

Uma das principais evidências acerca da capacidade de sentir dor nos animais é conferida justamente por aqueles que trabalham diretamente com animais, ou seja, por médicos veterinários que fazem uso de analgesias e anestésias nas intervenções cirúrgicas, exatamente para evitar a exposição do animal à experiência de dor e sofrimento. Além disso, o próprio desenvolvimento dessas substâncias anestésicas e analgésicas voltadas para a aplicação em seres humanos passou por testes em animais. Assim como em humanos, sua utilização nos animais possui a capacidade de torná-los temporariamente insensíveis à dor. Se fossem insensíveis aos estímulos dolorosos, não haveria razão para utilizá-los em seus experimentos e muito menos em administrá-las nas cirurgias.

No entanto, apesar das inúmeras evidências da sensibilidade animal, Harrison defende que os mesmos não são capazes de sofrer – distinguindo, portanto, dor e sofrimento – e, por isso, não devem ser incluídos no âmbito da comunidade moral, ao menos não enquanto seres providos de sensibilidade. Para este autor, os animais não humanos não merecem ter seu estatuto moral elevado ao nível de ser vivente, pois devem continuar com o estatuto de coisa desprovida de qualquer sensibilidade, o que justificaria a continuação das utilizações que deles fazem os seres de nossa espécie. Para ele, os seres humanos não devem infligir maus-tratos aos animais apenas pelo valor estético que eles possuem para o sujeito moral e não em razão da sensibilidade, como propõe Singer.

Harrison defende que os demais animais devem ser considerados apenas por seu valor estético, tais quais as obras de arte, plantas ou outros seres inanimados em razão de dois pressupostos essenciais: primeiro, pelo fato de não serem, em sua concepção, providos de sensibilidade e, portanto, são incapazes de sofrer e, segundo, pelo fato de que a crença de que eles são sensíveis tornaria as práticas empregadas contra os mesmos muito cruéis e injustificáveis moralmente o que, por sua vez, prejudicaria o ser humano, já que estes passariam a se sentir cruéis e insensíveis quando, na verdade, não estariam praticando nenhuma ação ruim, pois os animais não são capazes de sentir e, portanto suas atitudes não lhes são prejudiciais. Porém, ao colocar os animais não humanos, que são seres vivos providos de sensibilidade, na mesma categoria dos seres inanimados, Harrison não leva em consideração que eles são seres biológicos capazes de experiências sensíveis e interações com o outro, o que pressupõe algum nível de desenvolvimento de consciência, ainda que distinto daqueles que possuem os seres humanos e não os seres construídos artificialmente, como as obras de arte ou um robô, para a mera aprazia dos sujeitos morais. Além do mais, segundo Singer, ele defende a insensibilidade humana perante a dor e o sofrimento do outro, tornando-os cruéis e perigosos com os próprios membros de nossa espécie, já que a perversidade com animais é comumente vinculada à manifestação da mesma também contra os seres humanos. A constatação disso refere-se às inúmeras pesquisas realizadas por psicólogos

comportamentais, nas quais se percebe uma forte existência de maus-tratos contra animais na infância e/ou adolescência por pessoas que, na fase adulta, apresentaram comportamentos agressivos e/ou criminosos contra os próprios seres humanos⁷¹. A título de exemplo, Garcia (1999, p. 559) afirma:

Kellert&Felthous (1985) examinaram a relação entre crueldade contra animais na infância e comportamento agressivo contra pessoas entre criminosos (agressivos, moderadamente agressivos e não agressivos) e não criminosos na vida adulta, a partir de entrevistas com 152 criminosos e não criminosos em Kansas e Connecticut. [...] Os resultados indicaram que a crueldade contra animais na infância ocorreu mais entre criminosos agressivos do que entre criminosos não agressivos e não criminosos. Os resultados demonstraram haver relação entre maus-tratos aplicados a animais durante a infância e atos violentos praticados contra pessoas na vida adulta. Os autores ainda descobriram que atos repetidos de crueldade grave contra animais socialmente valorizados (como cães) estavam mais intimamente associados com a violência contra pessoas do que atos isolados de crueldade, abusos menores e vitimização de espécies menos valorizadas socialmente (como ratos). Em termos proporcionais, 25% dos criminosos agressivos haviam maltratado animais cinco ou mais vezes na infância. Esta porcentagem caiu para 5,8% no caso dos criminosos não agressivos. Entre os sujeitos do grupo-controle, sem qualquer envolvimento com atos criminosos, nenhuma ocorrência contando com cinco ou mais casos de agressão contra animais na infância foi encontrada.

Dito isso, podemos entrever que a perspectiva de Harrison é absurda, já que propõe uma inversão de valores para justificar o tratamento indiscriminado que empregamos aos animais não humanos em nossas sociedades. Conforme já demonstramos, existem inúmeras evidências da senciência nos animais não humanos, sejam elas científicas e/ou filosóficas. Até mesmo as pesquisas científicas já comprovam isso, uma vez que testam determinadas substâncias nos animais de outras espécies em função da semelhança de seu comportamento e das reações fisiológicas mediante situações de dor e de estresse, por exemplo. Sendo assim, podemos concluir, com base nas evidências até aqui apresentadas, que, diferentemente do que propõe Harrison, a senciência é um parâmetro suficiente para a inclusão de tais indivíduos no âmbito das discussões e dilemas morais e, portanto, serem contemplados pelo princípio ético proposto por Singer, a saber: *o princípio da igual consideração de interesses*. Ora, se a dor é desagradável e impede o desenvolvimento integral da vida do ser sensível, é plausível supor que o interesse preliminar de ter esse sofrimento aliviado seja respeitado e considerado

⁷¹ Não estamos afirmando aqui que todas as pessoas que maltrataram animais não humanos na infância tornaram-se agressivos também com seres humanos na vida adulta, mas que existem pesquisas da psicologia comportamental que perceberam que pessoas e/ou criminosos na vida adulta praticaram maus-tratos contra animais não humanos durante sua infância e/ou adolescência, mais que pessoas que não cometeram crime algum ou, ainda que o tenham cometido, não apresentam agressividade contra outros seres humanos. Ou apenas, como o próprio Singer afirma: “[que] muitos estudos em psicologia e criminologia tem demonstrado que criminosos violentos provavelmente são propensos a ter uma história de abuso animal durante sua infância ou adolescência”

igualmente no âmbito moral, seja ele vivenciado por um ser humano ou por um membro de outra espécie biológica.

Distintamente de Harrison, Raymond G. Frey, como vimos, não considera a dor como um tema de grande relevância para a questão acerca da igualdade entre os animais, mas a capacidade de possuir interesses, os quais não dependem da capacidade de sentir, como propunha Bentham e ratificado por Singer. Para ele, os interesses são possíveis apenas se o indivíduo é capaz de ter crenças e, por conseguinte de querer e desejar, os quais são possibilitados por meio da linguagem desenvolvida. Em suma, Frey defende o ideal de que apenas os seres providos da fala possuem interesses a serem levados em consideração no âmbito moral, isso porque, por intermédio da linguagem complexa, ele consegue expressar sentenças verdadeiras que possibilitam o desenvolvimento de crenças e, por conseguinte, da capacidade de querer e desejar. Os demais seres vivos, como as plantas e os animais não humanos, embora possuam algumas necessidades como água e ar, não seriam dotados de interesses, uma vez que não possuem uma linguagem desenvolvida e, por isso, não há motivos para serem considerados nas discussões e decisões morais. Assim, diferentemente do que propõe Singer, a saber, a existência de interesses a partir do limite de sensibilidade do ser vivente, Frey os admite apenas para seres dotados das crenças e desejos possibilitados pelo desenvolvimento da fala.

No entanto, podemos alegar que, para Singer, a linguagem não apresenta relevância para que um ser possua interesses, uma vez que eles dependem unicamente da capacidade de sentir dor e prazer, como acontece com os seres humanos. Para ele, a linguagem desenvolvida só poderia ser considerada se, de algum modo, ela pudesse influenciar a capacidade de um indivíduo sofrer ou sentir prazer, mas, como isso não ocorre, não existem razões para considerá-la como pressuposto para a igualdade moral. Ora, se a linguagem complexa é importante apenas para as reflexões abstratas, como a metafísica e a matemática, por exemplo, porque então considerá-la quando o que está em jogo são experiências mais primitivas como a dor ou o prazer? Distintamente do que afirmara Stuart Mill acerca dos prazeres superiores e inferiores, a teoria na qual se poderia aceitar a aptidão para os pensamentos abstratos possibilitados pelo desenvolvimento do raciocínio e, por conseguinte, da linguagem como importantes características para a consideração moral, de acordo com Singer tais características não possuem nenhuma relevância, já que o que conta na sua concepção ética são os interesses possibilitados pela senciência do ser no mundo e não as características arbitrárias proclamadas pelas éticas tradicionais. Podemos entender isso mais claramente ao avaliar as palavras do próprio autor:

Alguns filósofos, entre eles Descartes, considerou importante o fato de os seres humanos, ao contrário de outros animais, serem capazes de falar uns aos outros, com riqueza de detalhes, sobre a experiência de dor. [...] Mas como Bentham observou a muito tempo, a capacidade de utilizar uma linguagem não é relevante para a questão de como um ser deve ser tratado – a menos que pudesse ser relacionada à capacidade de sofrer, de tal modo que a ausência de uma linguagem lançasse dúvida sobre a existência dessa capacidade. (SINGER, 2010, p. 22).

Assim, para Singer, se o que conta na teoria de Frey para a constituição dos interesses é a capacidade de ter crenças e, por consequência, de possuir uma linguagem desenvolvida, os recém-nascidos, as crianças muito pequenas e pessoas que não desenvolveram a fala, não serão incluídos, assim como os animais não humanos na comunidade moral e, portanto, ter seus interesses respeitados. Se o que conta são as crenças e desejos do indivíduo e isso só é possível através do desenvolvimento da linguagem, todos aqueles desprovidos dessa característica seriam desconsiderados moralmente, sejam eles humanos ou não humanos. Contrariamente a essa proposta, o princípio ético sugerido por Singer não é afetado por esse impasse moral, pois, ao considerar o limite de sensibilidade para que o ser desenvolva os interesses, ao menos o interesse em ter seu sofrimento aliviado, as características factuais como a linguagem, a razão, a consciência de si ou a personalidade moral exaltadas pela filosofia moral tradicional e, corroborada por pensadores conservadores como Frey, não possuem nenhuma relevância, já que servem para fins menos primitivos que a capacidade de sentir dor e de sofrer. Para ele, pouco importa se os bebês, as crianças pequenas, os deficientes mentais ou os animais não humanos não possuem a linguagem desenvolvida, da mesma forma não é relevante a sua capacidade para crenças e desejos, tal como apresentadas na concepção de Frey, que seus interesses sejam igualmente considerados nas decisões morais, isso porque o que conta é sua capacidade de sentir. Sobre isso, Oliveira (2012, p. 139) afirma:

Um bebê não possui linguagem, e, possivelmente, não possui crenças e desejos segundo o modo como Frey compreende essas capacidades. No entanto, isso não é razão para lhe negar os cuidados médicos quando ele está doente ou se recusar aliviar a sua dor quando está sofrendo, e, muito menos, é razão para se derivar uma autorização moral para causar intencionalmente algum tipo de dor ou dano. Bebês, assim como as pessoas com faculdades mentais afetadas, podem não possuir crenças, mas ainda assim elas são capazes experimentar a dor e sofrimento. A incapacidade de ter crenças e desejos não determina sua capacidade de sentir dor e, portanto, de ter interesses em não experimentar tal estado. Mesmo quando destituídas dessas capacidades, ainda assim essas pessoas possuem a possibilidade de virem a sentir algum tipo de dor, e, portanto, ainda possuem um interesse.

Por conseguinte, Singer defende que, apesar de os seres humanos expressarem sensações de dor também pela fala, além dos aspectos comportamentais, isso não quer dizer

que outros seres desprovidos dessa característica não sentem dor, mas apenas que expressam a dor sentida de outras formas. Sendo assim, defender que um ser vivo não é capaz de sentir pelo fato de não expressar sua dor verbalmente é arbitrária e absurda, uma vez que até mesmo os seres humanos desprovidos da fala possuem igualdade de consideração, a qual é negada aos demais animais. A linguagem, para ele, pode ser importante para os pensamentos abstratos, porém nada diz sobre as sensações e emoções que são apresentadas mais pelos aspectos comportamentais, como fuga, medo, contorções do rosto, do que pelos enunciados linguísticos. Sobre isso, Singer (2010, p. 23) defende:

[...] quando se trata de expressar sensações e emoções, a linguagem é menos importante do que modos não linguísticos de comunicação, tais como um tapinha nas costas, um forte abraço, um aperto de mãos e assim por diante. Os sinais básicos que utilizamos para transmitir dor, medo, amor, alegria, surpresa, excitação sexual e muitos outros estados emocionais não são específicos de nossa espécie.

Outro aspecto relevante do posicionamento singeriano refere-se ao fato de que, apesar dos membros de nossa espécie possuírem a capacidade de emitir enunciados que caracterizem a experiência dolorosa, e ainda que não duvidemos de que os mesmos possuem a capacidade de sentir, isso não quer dizer que estejam realmente experimentando a dor quando afirmam senti-la. Ora, os seres humanos, justamente por possuírem racionalidade desenvolvida, conseguem dissimular suas sensações e, por isso, podem fingir uma experiência dolorosa. Os animais, diferentemente do que afirma Harrison, não dissimulam suas sensações e, desse modo, são mais propensos a sentir dor quando apresentam sinais comportamentais dessa sensação do que os seres humanos quando emitem o enunciado “estou sentindo dor”. Resumidamente, quando os seres humanos alegam “estou sentindo dor”, embora isso possa ser verdade em alguns casos, isso não significa que eles estão sentindo verdadeiramente a dor e, por isso, nem sempre partem de enunciados válidos, conforme apontou Frey. Por conseguinte, pode-se alegar ainda que, nas sensações reais de dor, os próprios seres humanos providos de uma linguagem desenvolvida não apresentam necessariamente o enunciado “estou sentindo dor”, mas, sobressaltam, em um primeiro momento, os aspectos comportamentais e, só posteriormente, aparecem os aspectos linguísticos da sensação vivida. Ou, conforme o próprio Singer (2010, p. 23) indica: “A afirmação ‘Estou sentindo dor’ pode ser um elemento de prova para a conclusão de que o falante está com dor, mas não é a única prova possível, e, como as pessoas, às vezes, mentem, nem mesmo é a melhor prova possível”.

Desse modo, pode-se concluir, a partir do posicionamento de Singer, que, se aceitarmos o argumento de que os animais não possuem a capacidade de sentir por serem destituídos da linguagem complexa e, por conseguinte, como sugere Frey, de terem crenças e desejos, o que os coloca na posição de coisas sem interesses a serem considerados, devemos aceitar também a concepção de que os seres humanos desprovidos da fala sejam pela idade, no caso de bebês e crianças muito pequenas, ou por uma limitação proveniente de graves deficiências mentais, também não seriam capazes de sentir dor, interesses, *crenças* ou *desejos* e, assim, teriam seu *status moral* rebaixado ao mesmo posto que colocamos os demais animais desprovidos dessas características. Em suma, para Singer, se concordamos com a ideia de que os animais não possuem interesses a serem considerados por não possuírem a linguagem desenvolvida, conforme defende Frey, logo os seres humanos desprovidos dessa mesma característica também deveriam ter a igualdade de consideração negada, isso porque não existem justificativas moralmente plausíveis para se atribuir pesos diferentes a interesses iguais.

Frey, no entanto, reconhece que, assim como os animais não humanos, alguns seres humanos não possuem interesses a serem considerados, referindo-se àqueles que não possuem a capacidade da fala. Para ele, se um ser vivo, seja ele humano ou não humano, não possui uma linguagem desenvolvida, ele não possui a capacidade de ter crenças e desejos e, por isso, é possível apenas que possua necessidades tal qual, por exemplo, um trator para continuar a funcionar perfeitamente. Com isso, ele incorre na mesma inconsistência especista presente nos argumentos utilizados por Harrison, pois permite a analogia entre seres completamente distintos para justificar um posicionamento excludente. Aqui, ele se utiliza da analogia entre seres vivos e máquinas fabricadas artificialmente para manter a desigualdade moral entre indivíduos sensíveis, ainda que, para isso, necessite excluir alguns membros de nossa própria espécie biológica. Porém, ainda que Frey seja coerente ao igualar todos aqueles desprovidos da linguagem como seres destituídos de interesses a serem considerados, para Singer, ao passo que a linguagem não influencia na senciência do indivíduo e esta, segundo ele, é a linha demarcatória entre os seres merecedores da igual consideração. Com isso, ele considera que não existem motivos para considerá-la como uma característica primordial para um ser possuir interesses e, portanto, nada diz sobre o merecimento de inclusão desses indivíduos no âmbito da comunidade moral. Assim, se a linguagem não influencia na senciência, logo ela não oferece os parâmetros necessários para afirmar se um ser vivente possui ou não interesses a serem considerados e, portanto, pouco importa se ele possui ou não crenças e desejos, pois o que conta em sua concepção moral é seu limite de sensibilidade.

Ainda que Frey se coloque contra a maioria dos argumentos singerianos, ele reconhece que alguns deles são consistentes e, por isso, devem ser corroborados até pela coerência de seu posicionamento moral, entre eles o argumento antiviviseccionista é um dos mais relevantes, a partir do qual Frey se vê obrigado a aceitar a ideia de que os experimentos com animais não humanos só poderia se justificar, se e somente se, forem justificáveis os mesmos experimentos em seres humanos desprovidos das mesmas características que outros animais, tais quais os bebês e as pessoas com graves deficiências mentais, aqui, no caso, a capacidade para o uso da linguagem. Ora, se é justificável que pesquisas científicas sejam realizadas em animais não humanos pelo fato de que esses não possuem uma linguagem desenvolvida e, por isso, não possuem crenças nem desejos a serem levados em consideração, então o mesmo deve-se aplicar aos seres humanos destituídos da fala, já que, sem essa característica, eles, assim como os demais animais, não possuem crenças e desejos a serem frustrados. Sobre isso o autor afirma:

Então, para deixar isso claro, o que é necessário, em efeito, é algum motivo para pensar que uma vida humana, não importa quão limitada a sua capacidade de enriquecimento, não importa quão inferior a sua qualidade, é mais valiosa do que uma vida animal independentemente do grau de enriquecimento, não importa a superioridade de sua qualidade. (tenha em mente que aqueles que tem essa necessidade, por algum motivo, não são religiosos e, portanto, não podem escapar dessa necessidade) Eu mesmo tenho e não sei de nada que satisfaça essa necessidade; isto é, eu tenho [essa necessidade de algum motivo] e não sei de nada que me permita afirmar, *a priori*, que uma vida humana de qualquer qualidade, por inferior que seja, é mais valiosa do a vida de um animal, por superior que seja. [...] Na ausência de algo que atenda a necessidade acima, não podemos, com o apelo ao benefício, justificar experimentos (dolorosos) com animais sem justificar experiências (dolorosas) com humanos. (FREY, 1983, p.96, tradução nossa).

Como podemos observar, Frey defende que alguns animais podem até mesmos ter uma qualidade de vida superior a de muitos seres humanos, como aqueles com graves deficiências mentais e/ou físicas e, por isso, as experimentações não podem ser justificadas quando realizadas em animais não humanos e negadas quando realizadas em seres humanos com qualidade de vida inferior aos mesmos. Desse modo, assim como ocorre atualmente com os animais não humanos, para Frey, é justificável o uso de seres humanos com graves deficiências em experimentações científicas, porém com a condição de que esses experimentos resultem, de fato, em benefícios para aqueles indivíduos com qualidade vida superior.

Com efeito, se admitirmos as experimentações em animais não humanos com base no argumento de maior benefício aos demais indivíduos, teríamos que admitir, por consequência,

que os mesmos experimentos sejam realizados em seres humanos com qualidade de vida inferior ou equiparável aos outros animais. Ora, Frey aceita a alegação singeriana de que as pesquisas científicas com animais seriam justificáveis apenas se as mesmas se justificassem também quando realizadas em seres humanos, isso até pelo fato de que os resultados das mesmas, se realizadas nos próprios seres humanos, seriam mais seguros e benéficos que aqueles realizados nos demais animais. A partir disso, ele passa a defender que, em circunstâncias nas quais os benefícios sejam assegurados para os indivíduos com maior qualidade de vida, não apenas os testes em animais não humanos, mas também em seres humanos desprovidos de *crenças* ou *desejos* e, portanto, de interesses, possuem respaldo para ter sua realização justificadas moralmente.

No entanto, podemos observar uma enorme distinção entre as perspectiva de Singer e a de Frey até mesmo no seu resultado final. Assim, enquanto a proposta de Singer tem como finalidade expandir o âmbito da comunidade moral e, assim, garantir um maior alcance da igualdade, Frey segue o caminho inverso, na medida em que restringe a comunidade moral, já que exclui até mesmo alguns membros de nossa espécie à igualdade de consideração. Em outros termos, podemos afirmar que, enquanto Singer propõe a elevação do estatuto moral dos animais não humanos incluindo-os, pois, nas decisões e dilemas morais, Frey propõe a diminuição do estatuto moral dos seres humanos, ao menos daqueles que não compartilham de sua característica restrita e excludente: a linguagem desenvolvida, as *crenças* e os *desejos*. Isso se afigura injustificável na perspectiva singeriana, uma vez que, a partir do limite de sensibilidade, os animais não humanos, assim como os seres humanos com graves deficiências mentais, os bebês e as crianças muito pequenas, devem ser igualmente considerados no âmbito da comunidade moral. Ou como ele próprio afirma:

Também é importante lembrar que o objetivo do meu argumento é elevar o status moral dos animais, e não diminuir o dos seres humanos. Não desejo sugerir que os deficientes mentais devam ser forçados a ingerir alimentos com corantes até que metade deles morra. [...] Gostaria que nossa convicção de que seria errado tratar deficientes mentais dessa maneira fosse transferida para os animais não humanos em níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante de sofrimento. É excessivamente pessimista abster-se de tentar modificar as nossas atitudes com base na ideia de que poderíamos começar a tratar os deficientes mentais com a mesma falta de consideração que dispensamos aos animais, em vez de tratar estes últimos com a maior consideração que dedicamos aos seres humanos com deficiências mentais. (SINGER, 2002, p. 88).

Para Singer, é evidente que os animais não humanos, assim como os seres humanos destituídos da linguagem, os bebês e as crianças muito pequenas, possuem interesses a serem levados em consideração. A linguagem, diferentemente do que pretende Frey, não possui

nenhum vínculo com a capacidade de ter interesses, já que ela nada diz sobre a capacidade de sentir dor e prazer dos seres vivos, mas apenas faz persistir formulações morais conservadoras, restritas e excludentes, as quais não são suficientes para garantir a igualdade nem mesmo entre os próprios seres humanos, fazendo predominar os interesses exclusivamente daqueles seres humanos dotados de características restritas a uma parcela mínima dos seres vivos. Segundo Singer, ao invés de elevar o estatuto moral dos demais animais, os autores conservadores, como Frey, preferem diminuir o estatuto moral de seres humanos desprovidos das características que eles exaltam. Portanto, para nosso autor, pouco importa se o indivíduo é provido de *crenças* e *desejos*, o que conta é sua sensibilidade e, por isso mesmo, seus interesses devem ser considerados, ainda que seja apenas o interesse em teu seu sofrimento aliviado.

Assim como Harrison e Frey, J. A. Gray oferece uma crítica bastante contundente não ao princípio ético proposto por Peter Singer, mas ao problema moral que coloca no mesmo patamar a dor sofrida por um ser humano e a dor sofrida por um membro de outra espécie. Para ele, ainda que um princípio moral não deva beneficiar apenas uma única espécie, é impossível não chegar a um impasse quando igualados os interesses entre espécies distintas, isso porque quando se trata de escolhas morais é muito provável que o sujeito moral beneficie sua própria espécie em detrimento das demais.

Aqui podemos entrever que o impasse moral proposto por Gray refere-se às pesquisas científicas com animais não humanos, as quais têm como respaldo a ideia arraigada em nossas sociedades de que os resultados a que se chega com tais experimentações são muito positivos para o alívio de dores e doenças dos seres humanos, o que justificaria, por sua vez, a dor e o sofrimento imposto aos animais nos laboratórios. Com base nesse pensamento, o que interessa é o enorme benefício para os seres humanos e não a imposição em demasia de dor, sofrimento e morte aos demais animais. Porém, ainda que essa ideia seja aceita pela maioria dos indivíduos e por uma enorme quantidade de pesquisadores, cientistas e médicos veterinários, já que, na sociedade em que vivemos, a população em quase sua totalidade é especista, nem sempre os testes engendram o resultado esperado. Em suma, a maioria das experiências em animais não humanos gera resultados frustrados para a aplicação nos seres humanos, mas se revela catastrófica na vida e subsistência das espécies utilizadas.

Dessa forma, podemos notar que, ao referir-se aos interesses dos humanos e dos outros animais, Gray não expõe realmente um impasse moral, uma vez que o interesse em não sentir dor por ele questionado vincula-se às pesquisas científicas em benefício dos seres humanos, pesquisas estas que poderiam ser realizadas em modelos alternativos e não exclusivamente

nos mesmos. Sendo assim, embora o autor defenda que alguns princípios éticos, como o proposto por Singer que se fundamentam no ideal de não atribuição de dores desnecessárias ao outro, complicam as tomadas de decisões do sujeito moral, em especial aqueles que trabalham com a pesquisa científica com animais não humanos, ou seja, aqueles que lidam com esse impasse cotidianamente, a saber: os pesquisadores, médicos veterinários, entre outros profissionais da saúde ou, mais especificamente, de todos aqueles que trabalham com os testes de novas drogas para consumo humano, mas que, antes de ter seu uso liberado, é aplicado nos animais não humanos, causando-lhes dor, sofrimento e morte, na maioria dos casos. Assim, ele não coloca, de fato, dois interesses genuinamente semelhantes em questão, mas apenas interesses distintos que podem também ser atendidos por vias diferentes.

Dessa forma, podemos afirmar que, ainda que sua argumentação possa ser aceita e exista realmente um desconforto com relação a esses profissionais, já que precisam escolher entre amenizar a dor dos seres humanos através de suas pesquisas ou não atribuir dor aos animais não humanos realizando-as neles, sabemos que nem sempre esse é um impasse propriamente dito, isso porque existem alternativas viáveis para a realização dos mesmos experimentos em modelos alternativos, mas que não se popularizam pelo mero *especismo* arraigado em nossas sociedades. Ademais, parece ser mais cômodo continuar com os métodos atuais e disseminados no decorrer da história do pensamento ocidental do que aceitar e/ou reformular novos métodos e modelos de experimentação científica. Em outros termos, podemos alegar que esse argumento possui validade exclusivamente pelo fato de que, na lógica de nossas sociedades industrializadas, o único meio de eliminação da dor e de doenças em seres humanos é efetivado por intermédio da atribuição de dor e sofrimento acompanhados da morte de inúmeros animais em laboratórios de pesquisa. Sobre isso, Felipe (2014, p. 135-136) afirma:

Tal argumento se sustenta na convicção de que, para minimizar ou eliminar a dor em humanos, portanto para atender ao interesse humano em não sofrer dor, o único recurso é infligir dor e morte a animais de outras espécies. Vemos aqui, aonde nos leva a *confusão de interesses*, ou o estabelecimento de concorrências desleais entre seres humanos e animais. Gray trabalha com a hipótese de que só há *uma* forma de eliminar a dor em humanos: fazendo investigações que causam dor, sofrimento e morte em animais.

Como podemos notar, na perspectiva de Gray há uma confusão com relação ao que seria, de fato, interesses genuinamente semelhantes. Com efeito, ao recorrer ao argumento de que os cientistas entram em conflito consigo mesmos pelo fato de precisarem fazer a *escolha* moral entre amenizar e/ou diminuir a dor humana ou não empregar dor aos animais, o autor

coloca no mesmo patamar interesses distintos que poderiam ser atendidos de modo também diferente. A não atribuição de dor aos animais não humanos nas experimentações científicas, por exemplo, não acarreta necessariamente a dor nos seres humanos, uma vez que tais pesquisas podem ser realizadas com métodos alternativos e, assim, atender tanto ao interesse vital dos animais – já que, ao serem submetidos aos testes, os animais frequentemente sofrem a eutanásia após passar por longas experiências dolorosas nos laboratórios de pesquisa – quanto à amenização e/ou eliminação da dor nos seres humanos, através dos métodos alternativos tão eficazes quanto os tradicionais.

Ora, de acordo com a lógica singeriana, ainda que os interesses devam confrontar-se entre si para serem atendidos por seu *princípio da igual consideração de interesses* em conformidade, nesses casos específicos, com o *princípio da utilidade marginal*⁷², eles só podem concorrer quando são, de fato, interesses semelhantes, bem como quando o atendimento a ambos depende de um único recurso. Se os interesses, ainda que semelhantes, podem ser respeitados e atendidos com recursos distintos, logo eles não se confrontam entre si. Assim, como se pode constatar acima, a proposta de Gray não coloca dois interesses semelhantes em conflito, já que nas pesquisas científicas o que está em jogo em muitos casos é um mero luxo ou capricho humano em detrimento do sofrimento e da morte dos demais animais, como ocorre nos testes para novos cosméticos e/ou novos tratamentos já existentes e eficazes. Ademais, como afirma Felipe (2014, p. 134-135):

Interesses distintos, dado que podem ser atendidos com meios também distintos, não devem ser colocados frente a frente como se concorressem entre si. Nesse sentido, o interesse de um homem em usar um tipo de creme hidratante ou um certo creme de barbear, por exemplo, não pode ser colocado como um interesse que rivaliza *naturalmente* com o interesse de um coelho em viver com seus olhos saudáveis [refere-se aos testes de cosméticos LD e Draize]. Interesses de naturezas distintas devem ser atendidos por vias distintas. O interesse em viver dos animais tem sido colocado como “rival” ou “concorrente” com os interesses financeiros da indústria de cosméticos, por um lado, e com a preferência dos consumidores, por outro.

Com base nesses pressupostos, podemos afirmar que a proposta de Gray é inconsistente, uma vez que os interesses por ele confrontados não são verdadeiramente semelhantes. Ora, ainda que ambos os seres sencientes tenham o interesse em não sentir dor - nesse caso dor humana e animal com relação às pesquisas científicas – eles podem ser atendidos diferentemente e, assim, não são prejudicados pelo respeito ao interesse do outro. Em suma, o pesquisador não está sob a obrigação de fazer a *escolha* moral nesse contexto,

⁷² Sobre isso, cf. capítulo 3.

pelo contrário, há uma enorme gama de alternativas pelos quais ambos os interesses poderiam ser atendidos. Para Felipe (2014, p.136):

[...] o cientista não está, como pretende o autor [Gray], moralmente obrigado a infligir dor aos animais, como se esta fosse não apenas a única, mas a verdadeira hipótese para encontrar alívio para as dores humanas. A restrição a qual os cientistas se submetem é histórica. Ela resulta, no mínimo, da indiferença filosófica e científica que caracterizou, nos últimos séculos, a atitude humana diante da dor animal.

Como podemos observar nas palavras de Felipe, a restrição pela qual os cientistas passam, de acordo com a concepção de Gray, não se trata, de fato, de uma restrição legítima, mas do resultado de um contexto histórico que negligencia a senciência dos demais animais colocando-os no patamar de coisas a serem utilizadas para o bem-estar dos seres humanos e não como seres capazes de sentir e, por isso, providos de interesses a serem respeitados no âmbito moral. Para ela, a ciência ocupou-se de um padrão exclusivo de investigação científica, mediante o qual o modelo animal foi visto como único meio possível para os testes de novas drogas, bem como de reformulações daquelas existentes, o que denuncia o quanto tais técnicas estão vinculadas ao especismo arraigado em nossas sociedades, já que desprezam os interesses vitais dos animais não humanos para exaltar e beneficiar os interesses dos seres humanos, até mesmo aqueles interesses supérfluos dos membros de nossa espécie, tais como: o interesse por novos cosméticos, novas formulações de produtos já existentes, bem como pelo sabor da carne animal, a qual há muito já não é vital para nossa subsistência.

A partir do exposto acima, podemos afirmar que as críticas aos pressupostos apresentados por Peter Singer em defesa dos animais não humanos revelam-se inconsistentes e conservadoras, já que pretendem manter os animais como seres desprovidos de interesses e, por consequência, de igual consideração no âmbito das decisões e dilemas morais. Peter Harrison, ao negar a senciência nos demais animais, recusa-se a aceitar a evidência científica de que, semelhantemente aos membros da espécie *homo sapiens*, os demais animais têm a capacidade de sentir prazer e dor. Raymond G. Frey, por sua vez, ao eleger a linguagem como característica primordial para que o ser sensível desenvolva *crenças* e *desejos* e, por conseguinte, possuam interesses a serem respeitados, desconsidera os aspectos comportamentais que independem da linguagem. Ele desconsidera o principal interesse de um ser moral, a saber: a capacidade de sentir dor e o interesse em ter seu sofrimento aliviado, capacidade esta comprovada pelos psicólogos comportamentais que se utilizam dessas reações nos animais não humanos para prever reações parecidas nos seres humanos em

situações semelhantes, bem como os aspectos fisiológicos apresentados em circunstâncias dolorosas presentes tanto nos seres humanos quanto nos demais animais. De fato, os próprios cientistas e médicos veterinários utilizam, em situações específicas – quando não alteram os resultados dos experimentos –, anestésicos e analgesias nos animais não humanos, tal qual o fazem outras especialidades médicas com os seres humanos em ocasiões em que ambos sentem dor. Por último, vimos que o impasse apontado por Jeffrey A. Gray não se sustenta como dilema genuinamente moral, uma vez que os interesses entre humanos e não humanos só entram, de fato, em conflito quando são verdadeiramente idênticos, bem como quando não podem ser atendidos por vias distintas. Ora, uma vez que nas pesquisas científicas citadas por Gray o interesse dos animais é vital quando comparado ao interesse dos seres humanos pelo alívio da dor, já que após os testes eles são sacrificados, bem como pelo fato de que tanto o interesse animal pelo alívio do seu sofrimento e pelo desenvolvimento integral de suas vidas quanto o interesse humano pelo alívio da dor podem ser atendidos por vias distintas. Assim, tais interesses não entram em conflito, de modo que não é necessário, como vimos, que o cientista faça a *escolha* moral entre aliviar o sofrimento humano infligindo dor e morte aos animais de laboratórios, já que existem e podem ser desenvolvidas alternativas para que as pesquisas científicas continuem e ambos os interesses sejam atendidos. Com isso, concluímos, portanto, que a proposta singeriana permanece intacta às críticas apontadas por tais autores, isso porque seu *princípio da igual consideração de interesses* é suficiente como pressuposto para superar tais impasses morais, sem excluir da comunidade moral os bebês, as crianças muito pequenas, as pessoas com graves deficiências mentais e os animais não humanos como ocorreria se fossem aceitas as perspectivas dos autores citados no decorrer deste capítulo. Em suma, Singer não rebaixa o estatuto moral dos seres humanos, mas eleva o estatuto moral dos demais animais, tirando-os do patamar de coisas e/ou propriedades para servir ao ser humano, considerando-os, portanto, como seres autônomos com interesses a serem respeitados no plano da moralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O eixo temático que norteou este trabalho teve como fonte privilegiada de análises a concepção utilitarista de preferências de Peter Singer, a qual, desde a publicação da obra *Libertação Animal*, promoveu inúmeras discussões e reivindicações éticas no concernente à relação dos humanos com as demais espécies do reino animal. A partir da desconstrução de preceitos comumente aceitos nas sociedades em que vivemos, Singer demonstra a necessidade de extrapolarmos as éticas tradicionais e pensarmos a questão dos demais animais a partir de novos preceitos morais. Em suma, o autor propõe uma mudança de paradigma, a saber: ao invés de pensarmos a posição dos animais a partir de preceitos antropocêntricos e/ou especistas, conforme fazem as éticas clássicas, deveríamos refletir sobre os mesmos sob uma nova concepção ética, a qual atribua valor intrínseco aos não humanos com base em sua capacidade de possuir interesses e, portanto, interesses a serem respeitados no âmbito moral, isto é, em termos de uma ética pautada no respeito e na responsabilidade da relação entre humanos e não humanos. Vimos ainda, que para um ser possuir interesses, ele precisa responder ao critério da sentiência, já que esse é o limite demarcatório entre os seres morais e, portanto, pertencentes ao âmbito da comunidade moral. Desse modo, conclui-se que para justificar sua proposta, Singer propõe o critério da sentiência – sensibilidade e consciência – como linha divisória entre aqueles indivíduos dotados de interesses, ao menos o interesse preliminar pelo alívio da dor e do sofrimento, já que este é um interesse prévio para que o ser sensível desenvolva outros interesses e consiga usufruir de sua vida plena e integralmente.

Assim como Singer, podemos afirmar, acreditamos serem os animais não humanos dignos de respeito e consideração em nossas discussões morais, uma vez que os mesmos possuem a capacidade de ter interesses, possibilitada pela sentiência, do mesmo modo que os seres humanos. Foi com base nessa crença que percorremos todo o itinerário deste trabalho, nosso propósito foi uma tentativa de demonstrar a consistência filosófica da proposta ética singeriana, a qual é mais ampla e justificável que as éticas tradicionais, já que alcança não apenas os membros de nossa espécie, mas todo e qualquer ser vivente dotado de sensibilidade. Para tanto, demonstramos no primeiro capítulo o modo como as teorias discriminatórias dos demais animais partem de argumentos inconsistentes e falaciosos ao defender a exclusão dos animais não humanos de nossa comunidade moral. Inicialmente, apresentamos uma breve discussão ontológica sobre os conceitos de animalidade e de pessoalidade, termos através dos quais pudemos perceber a inconsistência dos argumentos contra a igualdade de consideração para os demais animais. Isso porque, ambos os conceitos são atribuídos e negados aos animais

com base em características arbitrárias, uma vez que lhes são atribuídas a partir daquilo que acreditamos ser inferior aos atributos intrínsecos supostamente aos seres humanos. A animalidade, por exemplo, é reprimida nos humanos, já que a vemos como uma denúncia da nossa condição de mais um membro do reino animal e, desse modo, destituídos de nossa pretensa superioridade. Por isso, então, atribuímos essa condição exclusivamente aos animais não humanos, pois eles não conseguem reprimi-la, vivem em um “estado bruto de natureza” considerada por nós, humanos, como muito negativa. Em termos mais específicos, vimos que essa característica é comumente atribuída aos animais não humanos como um atributo negativo inerente aos mesmos e, por isso, reprimida nos seres de nossa própria espécie. Ao contrário da animalidade, demonstramos a inconsistência da pessoalidade enquanto condição exclusiva da espécie *homo sapiens*, diferentemente da animalidade que é vinculada exclusivamente aos membros das demais espécies animais, a pessoalidade é vinculada, quase que exclusivamente, aos membros de nossa espécie, já que pressupõe a capacidade de consciência de si, autoconsciência, entre outros atributos considerados existentes apenas nos seres humanos – ainda que atualmente, sabemos, são possíveis também em outras espécies, como nos primatas, por exemplo, conforme comprovam as inúmeras observações empíricas sobre o tema, algumas das quais citamos no decorrer deste texto. Por último, ainda nos limites deste capítulo, abordamos os conceitos de antropocentrismo, especismo e senciocentrismo, isso com o objetivo de demonstrar a incongruência dos argumentos apontados para excluir os membros das demais espécies das discussões e dilemas morais, como pudemos observar nos dois primeiros termos – antropocentrismo e especismo –, bem como apresentamos o senciocentrismo enquanto teoria moral consistente para ultrapassar as visões discriminatórias dos animais não humanos, já que parte do pressuposto de que se o indivíduo é senciante, logo ele deve ser incluído no âmbito da comunidade moral.

No segundo capítulo, por sua vez, demonstramos as especificidades da proposta ética de Peter Singer. Aqui, apresentamos o modo como o autor rompe com as éticas tradicionais ao propor a avaliação e a resolução de questões e dilemas da vida cotidiana pelas consequências práticas que nossas decisões morais podem acarretar, e não pela ideia de uma alma ou natureza humana, tão presentes nas éticas tradicionalistas. A partir da concepção ética exposta pelo autor, chegamos a ideia daquilo que seria o utilitarismo, tendo em vista que essa corrente de pensamento é apontada por ele como uma das formas mais coerentes de ética possível, ainda que não seja o único viés de pensamento possível. Sendo assim, apresentamos o que seria, de fato, o utilitarismo. Para tanto, expomos o utilitarismo clássico a partir dos posicionamentos de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, seus principais representantes. Para

eles, a busca pela felicidade determina a motivação do agir dos seres sensíveis no mundo. Pudemos observar, por assim dizer, as semelhanças e divergências entre as perspectivas desses pensadores, o que nos possibilitou, por conseguinte, compreender mais claramente a perspectiva singeriana perante as nossas ações e decisões morais. Por fim, concluímos esse capítulo com a demonstração daquilo que seria o utilitarismo preferencial de Singer enquanto uma proposta alternativa – não como oposição, mas como aprimoramento – ao pensamento de Bentham e Stuart Mill, o que abriu precedentes para pensarmos o princípio moral proposto pelo filósofo.

No terceiro capítulo, chegamos, de fato, ao preceito moral básico da ética de Peter Singer, a saber: *o princípio da igual consideração de interesses*. Discutimos o problema da igualdade, a partir do qual pudemos compreender mais claramente sua proposta moral. Para o autor, conforme vimos, para que uma ética seja pautada no respeito e na responsabilidade é conveniente que recorramos a um princípio mais amplo e coerente que proporcione, por consequência, a igualdade para a maior quantidade de seres vivos possível. Pressupostos sob os quais é fundamentado o seu *princípio da igual consideração de interesses*. Como observamos no decorrer deste capítulo, esse princípio sustenta que se existem interesses em jogo no plano das ações e dilemas morais, eles devem contar igualmente independente das características individuais de cada ser. Por conseguinte, vimos que para um ser possuir interesses é necessário que possua algum nível de sentiência, ou seja, faz-se necessário que o ser vivo possua a capacidade de sentir prazer e dor, isso pelo fato de que a sentiência é determinante para que o indivíduo consiga desenvolver outros interesses, ao menos o interesse preliminar pelo alívio de sua dor ou sofrimento. Dito isso, apresentamos a perspectiva de Singer com relação às comprovações da existência de dor também nos animais não humanos, tais como: seus aspectos comportamentais, fisiológicos e o valor da dor enquanto dispositivo de evolução. Por conseguinte, analisamos o que seria, de fato, os interesses, os quais, como constatamos, são possibilitados pela sensibilidade e consciência do indivíduo, seja ele humano ou não humano. Por último, pudemos constatar que o *princípio da igual consideração de interesses* extrapola limites das posições discriminatórias além daquelas dispensadas a alguns membros de nossa própria espécie, tais como: o racismo e do sexismo; também extrapola os limites das atitudes e preceitos discriminatórios empregados para outras espécies, tais como: o antropocentrismo e o especismo, já que almeja a igualdade para todos os indivíduos dotados de sentiência. Em suma, com relação à igualdade também para os animais não humanos, a sentiência é utilizada por Singer enquanto elemento norteador do

interesse animal, isto é, a dor e o prazer são os elementos pelos quais podemos deduzir que os outros animais possuem interesses e, além disso, que merecem ter seus interesses respeitados.

Por último, no quarto capítulo desta dissertação, apresentamos algumas das críticas e mal-entendidos acerca da proposta ética de Peter Singer. Entre elas analisamos o posicionamento moral de Peter Harrison, o qual defende a inexistência de qualquer sensibilidade no animal não humano, pressuposto este que, para Singer, é arbitrário, excludente e inconsistente, uma vez que a senciência é comprovada atualmente por variadas áreas do saber, como na medicina veterinária ou na psicologia, por exemplo. Vimos, ainda, que ao enfatizar uma suposta insensibilidade animal, Harrison, não leva em consideração o fato de que mesmo os procedimentos que nós, seres humanos, realizamos nos animais não humanos com o intuito de tirarmos conclusões sobre o modo como reagiríamos a determinadas substâncias, tais como, os sedativos e os anestésicos. No entanto, vimos que tais procedimentos não seriam possíveis se tais animais não possuíssem algum nível de sensibilidade. Isso, em si mesmo, já demonstra a incongruência da perspectiva de Harrison, uma vez que até mesmo no meio científico é reconhecido que os animais não humanos possuem essa característica. Até mesmo a experimentações científicas realizadas nos animais são prova de que os mesmo possuem um nível de sensibilidade, pois se assim não fosse, as pesquisas e os experimentos não teriam um motivo para existir, já que sem a capacidade de sentir dor não nos seria possível reconhecer as reações humanas e animais a partir de uma mesma substância. Por conseguinte analisamos a perspectiva de R. G. Frey, o qual parte do pressuposto de que para um ser ter interesses ele deve ser capaz ter crenças e desejos e, por consequência, de querer. No entanto, tais características são possíveis apenas aos seres dotados de linguagem e, desse modo, impossíveis nos animais não humanos. Sem a capacidade para o desenvolvimento da linguagem complexa, o ser vivo não é capaz de formular conceitos, pensar de modo abstrato e, portanto, incapaz de ter crenças, desejos e, assim, de querer. Para finalizar, analisamos a exigência de Jeffrey A. Gray, para esse pensador pouco importa se os seres são sencientes ou não para sua inclusão no âmbito da comunidade moral, para ele é perfeitamente compreensível que se um ser sofre, seja ele humano ou não, que seu interesses em não sofrer seja considerado. Assim, como explanamos no decorrer deste quarto capítulo, para o autor a dificuldade em atribuir igualdade de consideração aos membros de outras espécies biológicas vincula-se ao fato de que em uma dada circunstância é improvável que o ser humano escolha atender ao interesse, ainda que vital, de um animal não humano em detrimento de um interesse, ainda que menor, de um ser humano. Argumento esse refutado por Singer, como vimos, a partir do esclarecimento daquilo que seriam os interesses

genuinamente semelhantes. Ora, se o impasse ao qual Gray refere-se está vinculado ao desconforto causado por ele – escolher entre infligir dor aos animais ou buscar um resultado nem sempre satisfatório para amenizar as dores humanas – aos pesquisadores que realizam seus experimentos nos não humanos e, como sabemos, esses experimentos nem sempre desencadeiam o resultado esperado, enquanto atribuem prejuízos reais às espécies utilizadas, é visível que o impasse ao qual refere-se não se trata de um impasse real, tendo em vista que existem meios alternativos para que ambos os interesses sejam atendidos. Sendo assim, vimos que o argumento apresentado por Gray é inconsistente e não se sustenta enquanto dilema moral, visto que apenas poderiam ser conflitantes e incômodos aos pesquisadores se, e somente si, fossem interesses genuinamente idênticos e não pudessem ser atendidos por vias distintas o que, como pudemos notar, não ocorre. Portanto, conclui-se, se os interesses não entram em conflito real, não há motivos pelos quais os cientistas precisem fazer escolhas morais – entre humanos e não humanos –, mas buscar meios alternativos que satisfaçam ambos os interesses.

A partir de tudo que foi exposto até aqui, concluímos nosso trabalho com a certeza que o objetivo que o norteou foi alcançado, a saber: a demonstração da possibilidade de uma concepção ética mais ampla e inclusiva que envolva não apenas os seres humanos, mas também os animais não humanos. Em resumo, pudemos demonstrar a coerência e possibilidade da instauração de uma ética que envolve também os animais não humanos no âmbito das discussões e dilemas morais, ultrapassando, desse modo, os interesses puramente econômicos e políticos que regem nossas sociedades pós-modernas, bem como a demonstração de uma perspectiva moral pautada na responsabilidade e respeito para com os animais de outras espécies biológicas e não apenas com relação aos seres humanos. Isso foi possível a partir dos ideais propostos por Singer, os quais demonstram que não existem motivos moralmente justificáveis para excluirmos os não humanos da esfera moral, uma vez que eles possuem características semelhantes às nossas, como o limite de sensibilidade, ou seja, a capacidade de sentir prazer e dor e, portanto, de possuir interesses a serem respeitados. Sendo assim, pudemos perceber no decorrer deste trabalho que, embora sofra inúmeras críticas, o posicionamento ético de Singer é um dos mais coerentes e relevantes de nossos dias atuais, já que denuncia o especismo arraigado de nossas sociedades com o intuito de ultrapassá-lo, já que não existem motivos relevantes para pesar os interesses – semelhantes – dos demais animais de modo distinto aos dos membros de nossa espécie, posto que em ambos os seres vivos predomina a mesma condição relevante para sua consideração no plano moral.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pré-Textos, 2005.

AGNU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Proclamada em sessão realizada em Paris em 10 de Dezembro de 1948. Disponível em: <
https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.htm>. Acesso em 12 Ago. 2016.

ANTUNES, T. Push-Pin ou Poesia? O Problema da Distinção Qualitativa dos Valores no Utilitarismo. *Philosophica*. Lisboa, n. 25, 2005, p. 105-118. Disponível em:
<<http://docplayer.com.br/5611189-Push-pinov-poesia-o-problema-da-distincao-qualitativa-dos-valores-no-utilitarismo.html>>. Acesso em: 12 Mar. 2016.

ARAÚJO, M. C. S. *Direito à Vida em Peter Singer e a Tradição Utilitária*. 2008. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em: <
http://www.uece.br/cmef/dmdocuments/Dissertacoes2008_direito_Vida_Peter_Singer.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2017.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira. São Paulo: Folha de São Paulo, 2012. (Coleção Livros que Mudaram o Mundo).

AUDARD, C. Utilitarismo. In: CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Traduções de Ana Maria Ribeiro-Althoff et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

BARATELA, D. F. Ética Ambiental e Proteção dos Direitos dos Animais. *Revista Brasileira de Direito Animal*. Salvador, v. 9, n. 16, 2014, p. 73-95. Disponível em:
<<https://www.animallaw.info/sites/default/files/brazilvol16.pdf>>. Acesso em: 10 Set. 2017

BENTHAN, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOARATI, V. *Economia para o Direito*. Barueri, São Paulo: Manole, 2006. (Série Noções de Direito).

BONELLA, Alcino E. Justiça como Equidade e Utilitarismo. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 12, n. 23, 1998, p. 129-140. Disponível em:
<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/866/778>. Acesso em: 07 de Set. 2016.

BONELLA, Alcino E. A Ética no Uso de Animais. *Philosophos*. Goiânia, v. 17, n. 2, 2012, p. 11-41. Disponível em:
<<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/15835/13571#.VPdHT3zF-M4>>. Acesso em: 13 Fev. 2017.

BRASIL. Lei n. 11.794, de 08 de Outubro de 2008. Dispõe sobre o estabelecimento de procedimentos para o uso científico de animais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 09 Out.

2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007/2010/2008/lei/111794.htm>. Acesso em: 11 Dez. 2016.

BRÜGER, P. Nós e os Outros Animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *Linhas Críticas*. Brasília, v. 15, n. 29, 2009, p. 197-2214. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/viewFile/6409/5784>>. Acesso em: 21 Ago. 2017.

CARVALHO, M. C. M. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: *O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

COMPARATO, F. K. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COLTRO, Fábio L. Z. Uma reflexão sobre a relação humano-animal na sociedade contemporânea e a ligação geográfica. *Terra Plural*. Ponta Grossa, v. 7, n. 2, 2013, p. 207-222. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/view/4319>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

DARWIN, C. *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELEUZE, G; GATTARRI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEMIDOFF, A. et al. Membro-fantasma: o que os olhos não vêem o cérebro sente. *Ciência e Cognição*. v. 12, 2007, p. 234-239. Disponível em: <<http://WWW.cienciasecognicao.org/pdf/v12/m347199.pdf>>. Acesso em: 12 Jul. 2017.

DERRIDA, J. *O Animal Que Logo Sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, J. *De que amanhã*. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DESCARTES, R. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Clássicos).

DIAS, M. C. L. C. *Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham: os limites entre a ética e a legislação*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01112007153159/publico/TESE_MARIA_CRISTINA_LONGO_CARDOSO_DIAS.pdf> Acesso em 25 Jun. 2017.

ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FELIPE, S. T. Da Igualdade. Peter Singer e a Defesa Ética dos Animais contra o Especismo. *Philosophica*. Lisboa, 2001, p. 21-48. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/17_18/3.pdf>. Acesso em: 16 Set. 2016.

_____. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

_____. Igualdade preferencial. Parâmetros da concepção ética de Peter Singer. In: CARVALHO, Maria Cecília M. (Org.). *Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. p. 167-200.

_____. *Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas*. 2. ed. Florianópolis: Editora Da UFSC, 2014.

FELIPE, S. T. Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo: perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto dos animais não humanos. *Revista Páginas de Filosofia*. v. 1, n. 1, 2009, p. 1-30. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/view/864/1168>>. Acesso em: 29 Ago. 2016.

_____. Por uma Questão de Princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux. 2003. Resenha de: CARVALHO, Maria Cecília M. Por uma Questão de Princípios. *Ética: Revista Internacional de Filosofia da Moral*, v. 5, n. 2, p. 235-239, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17387/15944>>. Acesso em: 12 Fev. 2017.

FIVE FREEDOMS. *World Society For Protection of Animals*. Disponível em: <<https://www.worldanimalprotection.org/about-world-animal-protection>>. Acesso em: 20 Jul. 2016.

FREY, R. G. Rights, Interests, Desires and Beliefs. In: *American Philosophical Quarterly*. v. 16, n. 3, 1979, p. 233-239.

FREY, R. G. Vivisection, Morals and Medicine. *Journal of Medical Ethics*. n. 9, 1983, p. 94-97. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1059351/>>. Acesso em: 25 set. 2017.

FRANK, A. *O Diário de Anne Frank*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2012.

GARCIA, A. Crianças que são cruéis com animais. *Pediatria Moderna*. São Paulo, v. 35, n.7, 1999, p. 552-558. Disponível em: <<http://www.moreirajr.com.br/revistas.asp>> Acesso em: 20 Set. 2017.

GONÇALVES, Carlos W. P. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 1989.

GRAY, J. A. In Defense of speciesism. In: BAIRD, R.; ROSENBAUM, S. E. *Animal Experimentation: the moral issues*. New York: Prometheus Books, 1991.

GUIDA, A. Para Uma Política da Animalidade. In: Simpósio Internacional de Literatura, Crítica e Cultura V: Literatura e Política, 5, 2011. Juiz de Fora, (anais), Juiz de Fora, 2011, p. 01-09. Disponível em: < <http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/08/Para-uma-pol%C3%ADtica-da-animalidade.pdf>>. Acesso em: 20 Dez. 2016.

GRUEN, L. Must Utilitarian's be Impartial? In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and his Critics: philosophers and their critics*. Oxford-Malden: Blackwell, 1999, p. 129-149.

GUISÁN, E. El Utilitarismo. In: CAMPS, V. (Ed.). *Historia de la ética: la ética moderna*. 2 ed. Barcelona: Crítica, 2002. Volumen dos. p. 457-499.

HARRISON, Peter. Theodicy and Animal Pain. In: *Philosophy*. v. 64, p. 79-92, 1989.

_____. Do Animal Pain? In: *Philosophy*. v. 66, n. 255, p. 25-40, 1991.

_____. Animal Pain. In: BAIRD, Robert M.; ROSENBAUM, Stuart E. (Ed.) *Animal Experimentation: the moral issues*. New York: Prometheus Books, 1991. p. 128-139.

HAYWARD, T. *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*. Environmental Values, v. 6, 1997.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HULL, D. Historical Entities and Historical Narratives. in C. Hookway (ed.), *Minds, Machines and Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

INGOLD, T. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1994.

INGOLD, T. *What is an Animal*. Londres: Unwin Hyman, 1988.

KANT, I. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: *Textos Seletos*. Petrópolis: vozes. 2005.

LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MILL, J. S. *Utilitarismo*. Tradução de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

MILARÉ, Édís. *Direito do Ambiente: a gestão ambiental em foco: Doutrina. Jurisprudência. Glossário*. 7. ed. Editora Revista dos Tribunais, 2011.

MONTAIGNE, M. *Apologia de Raymond Sebond*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, v. 1, 2000. (Os Pensadores).

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série Pensamento Moderno).

NACONECY, C. A Discriminação Moral Contra Animais: o conceito de especismo. *Revista Diversitas*. São Paulo, v. 4, n. 5, 2016, p. 21-51. Disponível em: <http://diversitas.fflch.usp.br/sites/diversitas.fflch.usp.br/files/revista_diversitas_5_1_0.pdf>. Acesso em: 18 Out. 2017.

NAPOLLI, R. B. Animais como Pessoas? O Lugar dos Animais na Comunidade Moral. *Princípios*. Natal, v. 20, n. 33, 2013, p. 47-78. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7509/5580>>. Acesso em 20 Nov. 2017.

OLIVEIRA, W. F. *A Importância da Dor e do Sofrimento Animal em Peter Singer*. 2012. 250 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/100488/314920.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 25 Ago. 2017.

OLIVEIRA, A. C. *Fundamentos da Filosofia Moral de Peter Singer*. 2013. 193 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/16518/1/AnselmoCO_DISSERT.pdf>. Acesso em: 20 Dez. 2016.

PAIXÃO, R. Sob o Olhar do Outro: Derrida e o Discurso da Ética Animal. *Sapere Aude*. Belo Horizonte. v. 4, n. 7, 2013, p. 272-283. Disponível em: <[file:///C:/Users/deize/Downloads/5507-21698-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/deize/Downloads/5507-21698-1-PB%20(1).pdf)>

PARIZEAU, Marie-Helène. Ética Aplicada. In: CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Traduções de Ana Maria Ribeiro-Althoff et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

PENNA, M. M. et al. Concepções Sobre o Princípio da Não Maleficência e Suas Relações com a Prudência. *Revista Bioética (impr.)*, v. 20, n. 1, p. 78-86. Disponível em: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/717/739. Acesso em: 20 Ago. 2017.

RAPCHAN, E. S; NEVES, W. A. Primatologia, culturas não humanos e novas alteridades. *Scientiae Studia*. São Paulo. V. 12, n. 2, p. 309-329, p. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-31662014000200005&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 14 Out. 2017.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REGAN, T. *The Case for Animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

REGAN, T.; SINGER, P. *Animal Rights and Human Obligation*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

RYDER, R. Experiments on Animals. In: GODLOVITCH, Stanley and Roslind; HARRIS, J. *Animals, Men and Morals*. London: Victor Gollancz, 1971, p.41-82.

RYDER, R. *The Victims of Science*. London: Davies Pointer Ltd, 1975.

SINGER, P; MASON, J. *A Ética da Alimentação: como nossos hábitos alimentares influenciam o meio ambiente e o nosso bem-estar*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

SINGER, P. A response. In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and his critics: philosophers and their critics*. Oxford-Malden: Brackwell, 1999, p. 269-335.

_____. *Ética Prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Biblioteca Universal).

_____. *Vida Ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____. *Um Só Mundo: A Ética da Globalização*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Como devemos de viver? A ética numa época de individualismo*. Tradução de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006a.

_____. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Quanto Custa Salvar Uma Vida?: agindo para eliminar a pobreza mundial*. Tradução de Márcio Hack. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012

SILVA, T. T. A. Crítica à Herança Mecanicista de Utilização Animal: em busca de métodos alternativos. In: Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI, n. 17, 2008, Salvador. *Anais eletrônicos*. 2008, p. 476-495.

SIMÕES, M. C. *A Filosofia Moral de John Stuart Mill: Utilitarismo e Liberalismo*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. (Série Pensamento Dinâmico).

TAPIA, F. J. U. Ecologismo profundo y utilitarismo de intereses como marcos teóricos que justifican la existencia de los derechos de los animales. *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n. 8, 2008, p. 135-179. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2901190> Acesso em: 01 maio 2017.

UGARTE, M. C. D. O Corpo Utilitário: da revolução industrial à revolução da informação. In: Simpósio Internacional Processo Civilizador: Tecnologia e Civilização, n. 9, 2005, Ponta Grossa. *Anais eletrônicos*. Ponta Grossa: UTFPR. 2005, p. 1-8.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*. Proclamada em sessão realizada em Bruxelas em 27 de maio de 1978. Disponível em: <<http://www.suipa.org.br/index.asp?pg=leis.asp>>. Acesso em: 12 Jul. 2016.