

Ana Pedro

# ÉTICA ANIMAL

ANTROPOMORFISMO

CETICISMO

MORALIDADE ANIMAL



Muito embora o estudo sobre a filosofia animal seja um tema tradicional que sempre mereceu a atenção dos filósofos desde a antiguidade grega (ex: Aristóteles), a verdade é que nos últimos dez anos tem-se registado um interesse global sem precedentes sobre ética e cognição animal não só entre os filósofos da ética animal, mas também entre os etologistas cognitivistas, psicólogos (psicologia comparada), biólogos evolucionistas e neurocientistas. Esta obra pretende apresentar e discutir, de uma forma acessível, algumas das principais questões em torno da ética animal, sejam elas de natureza epistemológica - os animais possuem crenças, desejos e intencionalidade? Têm mente? Que estados mentais possuem? – metafísica – será que os animais sem linguagem podem pensar ou raciocinar? – ou ética - Existe uma moralidade animal? Serão os animais seres morais? E, será que podem ser considerados agentes morais? Porém, cada uma destas abordagens tem-se deparado com alguns problemas, nomeadamente, de índole antropomórfica que ressalta de algumas investigações empíricas levadas a cabo pela etologia e psicologia comparada e que tem conduzido a um certo ceticismo em torno das questões acima colocadas. É neste contexto contemporâneo que os filósofos têm sido chamados a intervir e a contribuir com as suas reflexões e argumentos (pró e contra) para este debate sobre a ética animal que realça perspectivas radicalmente diferentes de ver a moralidade ou a consciência nos animais.



## **Ética animal**



*Comitê Editorial da Série*

# Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Portille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Ética animal

Antropomorfismo ceticismo moralidade animal

Ana Pedro



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**Fotografia de Capa:** Stephen Tafrá - <https://stephentafrá.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

PEDRO, Ana

Ética animal: antropomorfismo ceticismo moralidade animal [recurso eletrônico] / Ana Pedro -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

124 p.

ISBN - 978-65-5917-395-2

DOI - 10.22350/9786559173952

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Animais; 3. Antropomorfismo; 4. Moral; 5. Direito; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

À minha Mãe, ao meu Irmão.



# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>11</b>
-----------------	-----------

---

<b>Primeira parte</b>	<b>14</b>
-----------------------	-----------

---

## **O problema da existência de outras mentes: o caso dos animais**

Introdução.....	14
1. Antropomorfismo e etologia animal .....	15
2. A melhor explicação .....	16
3. Atitude intencional .....	17
4. O argumento da semelhança anatômico-fisiológica .....	17
5. O problema do acesso direto à subjetividade fenomenológica da consciência das mentes animais: o <i>qualia</i> .....	18
6. As experiências mentais e o argumento da analogia .....	25
6.1 Wittgenstein e a linguagem privada .....	26
6.2 What's like to be a bat? .....	27
6.3 What Mary didn't know.....	28
6.4 Argumento dos zombies.....	29
6.5 Teste de Turing.....	30
6.6 Argumento do Quarto Chinês .....	31
6.7 Os passos da formiga.....	32
6.8 O cérebro numa cuba.....	33
7. A consciência e a consciência animal.....	37
8. Os animais têm mente?.....	40
9. Pensamento e Linguagem .....	41
10. Manuseamento de instrumentos .....	43
Referências.....	46

<b>Segunda parte</b>	<b>54</b>
----------------------	-----------

---

## **O debate em torno da moralidade animal: podem os animais não humanos ser agentes morais?**

1. O debate em torno da moralidade animal .....	54
2. Podem os animais não humanos ser agentes morais?.....	62
3. A falácia de uma moral exclusivamente humana .....	67
4. A moralidade nos animais.....	70
5. Evolucionismo e moralidade animal.....	76
6. Etologia cognitiva e moral animal .....	78

7. Agente moral e paciente moral .....	80
8. Objeções à agência moral dos animais.....	86
Instinto.....	89
Razão e emoções .....	92
Altruísmo .....	94
Intenção moral .....	96
Intencionalidade animal.....	96
Conhecimento, knowing what e knowing that .....	97
Autonomia .....	98
O problema epistemológico das outras mentes .....	99
Crenças .....	100
Linguagem .....	103
Wittgenstein.....	106
9. Os animais não podem ser agentes morais responsáveis.....	109
10. Animais como sujeitos morais .....	113
Referências.....	116

## Prefácio

Muito embora o estudo sobre a filosofia animal seja um tema tradicional que sempre mereceu a atenção dos filósofos desde a antiguidade grega (ex: Aristóteles), a verdade é que nos últimos dez anos tem-se registado um interesse global sem precedentes sobre ética e cognição animal não só entre os filósofos da ética animal, mas também entre os etologistas cognitivistas, psicólogos (psicologia comparada), biólogos evolucionistas e neurocientistas.

Esta obra pretende apresentar e discutir, de uma forma acessível, algumas das principais questões em torno da ética animal, sejam elas de natureza epistemológica - os animais possuem crenças, desejos e intencionalidade? Têm mente? Que estados mentais possuem? - metafísica - será que os animais sem linguagem podem pensar ou raciocinar? - ou ética - Existe uma moralidade animal? Serão os animais seres morais? E, será que podem ser considerados agentes morais?

Porém, cada uma destas abordagens tem-se deparado com alguns problemas, nomeadamente, de índole antropomórfica que ressalta de algumas investigações empíricas levadas a cabo pela etologia e psicologia comparada e que tem conduzido a um certo ceticismo em torno das questões acima colocadas.

É neste contexto contemporâneo que os filósofos têm sido chamados a intervir e a contribuir com as suas reflexões e argumentos (pró e contra) para este debate sobre a ética animal que realça perspetivas radicalmente diferentes de ver a moralidade ou a consciência nos animais.

Não existe problema filosófico mais complexo do que o de tentar compreender a consciência ou, se quisermos, o que significa "como é" ter

uma experiência. Esta expressão "como é" foi utilizada por Thomas Nagel (1974) a propósito da discussão que, entretanto, ficou famosa acerca da consciência do morcego. Para Nagel, os morcegos são conscientes e, por isso, há "algo que é" como ser um morcego.

Mas, como podemos *saber* que os animais têm mente?

Podemos designar esta pergunta como o *problema epistemológico das outras mentes – o caso dos animais*.

Antes de responder a esta questão, porém, há que referir que os filósofos se preocuparam com um problema idêntico, mas de âmbito mais geral, igualmente designado como o problema epistemológico das outras mentes, em relação à *mente dos seres humanos*. O problema é que cada um de nós só tem "acesso direto" às nossas próprias percepções, pensamentos e sentimentos: não podemos "ver" diretamente que qualquer outra pessoa está consciente e tem uma mente. Tudo o que vemos é um comportamento externo e, presumivelmente, alguma forma de *inferir* que outro indivíduo tem pensamentos, sentimentos e percepções semelhantes aos nossos a partir desses comportamentos.

Como muitos filósofos alegam, inferimos que as outras pessoas têm mentes por analogia ou segundo a melhor explicação de alguns fenómenos como seja o comportamento.

Já no que diz respeito aos animais, alguns filósofos argumentam que estes não têm mente por não terem as *condições necessárias* para tal. Por exemplo, invocam que um ser só tem uma mente se possuir a capacidade da linguagem (Davidson, 2001).

Outra questão ética que se levanta consiste em saber se os animais são pacientes morais ou agentes morais. Em última análise, a questão que se coloca é: "Can animals be moral?" (Rowlands, 2012), ou os animais podem agir moralmente?

Quando os macacos *rhesus* recusam carregar numa alavanca que, para lhes dar comida, distribui choques electricos nos restantes indivíduos da sua comunidade, este comportamento pode ser considerado empático? Moral?

Mark Rowlands aborda esta questão e demonstra que alguns animais não humanos são sujeitos morais que podem agir movidos por razões morais.

Sujeitos morais não são agentes morais: enquanto estes são responsáveis pelas suas ações devido à capacidade de examinar as suas razões e controlar as suas ações, os sujeitos morais são aqueles indivíduos que podem agir motivados por razões morais (ex: empatia).

Interpretação diferente do exemplo acima mencionado dos macacos *rhesus* faz Korsgaard (2006), cujo comportamento pode ser justificado como sendo meramente determinado pelos seus desejos e emoções e não pelo auto-controle ou dever.

Estes são apenas alguns dos exemplos que são debatidos neste livro acerca da ética animal e que nos mostram que todos os animais são seres de considerabilidade moral independentemente das assimetrias linguística, racional, mental ou moral que (n)os caracterizam e que apenas têm “formas de vida” diferentes da dos seres humanos, mas que estes têm o dever e a responsabilidade de vigiar eticamente pelas suas vidas.

## **Primeira parte**

### **O problema da existência de outras mentes: o caso dos animais**

#### **Introdução**

A reflexão filosófica acerca das mentes animais tem levantado questões de natureza ontológico-metafísica e epistemológico-fenomenológica, que decorrem de algumas experiências científicas realizadas no âmbito da etologia cognitiva e da psicologia comparada.

Os animais possuem estados mentais (desejos, crenças, intencionalidade)? Poderão os animais agir, perceber, experimentar sem consciência? Como podemos saber que os animais pensam, se é que pensam, e o que pensam? E que tipo de mente terão? Terão estados mentais semelhantes aos dos seres humanos? Qual a natureza dos seus estados mentais? Terão mente sem consciência? Terão mente sem pensamento? Terão pensamento sem linguagem? Podemos alguma vez conhecer os conteúdos das suas experiências mentais, no caso de as terem? Saberemos alguma vez o que pensa e sente um peixe quando está a ser puxado por um anzol? Sentirá o mesmo tipo de dor que um ser humano?

Atualmente, esta questão adquire contornos mais complexos e limitativos, sobretudo se a quisermos analisar relativamente aos animais não humanos. Diferentemente do caso dos seres humanos, em que o problema das outras mentes pode ser parcialmente resolvido recorrendo ao argumento de inferência por analogia ou, simplesmente, fazendo uso da linguagem para comunicar as nossas diferenças e semelhanças (apesar de estas nos poderem enganar), por exemplo, já os animais não o podem fazer.

A opacidade epistemológica sistemática das mentes animais e a nossa diferença arquitetural cognitiva para entender as suas mentes não linguísticas, ou “formas de vida” como Wittgenstein (1953, *Investigações Filosóficas*, 19)<sup>1</sup> apropriadamente referiu, podem constituir uma forte barreira de inacessibilidade quanto ao conhecimento dos seus conteúdos mentais, pois não há acesso epistemológico direto aos seus pensamentos e sentimentos.

A grande maioria dos cientistas e filósofos têm partido do pressuposto de que os animais não humanos possuem uma teoria da mente, isto é, pensam, possuem conceitos, alguns animais são capazes de aprender linguagem, têm consciência, intencionalidade, consciência de si, possuem crenças e desejos. Contudo, esta questão não é consensual devido, sobretudo, ao carácter antropomórfico que muitas investigações assumiram na análise e interpretação dos resultados de algumas dessas experiências (Wynne, 2007; Colin & Hauser, 1991).

### **1. Antropomorfismo e etologia animal**

A atribuição de estados mentais, propriedades ou características tipicamente humanas a determinados comportamentos animais que, em teoria, se assemelham aos dos humanos, adotada como uma forma (simples) de os explicar (Horowitz, 2010, 67) – o antropomorfismo<sup>2</sup> – não é uma atitude típica apenas do senso comum. Também designada por *folk psychology*, esta atitude decorre, normalmente, de uma intuição pré-teorética acerca da existência de vida mental de um objeto, animal ou evento, que recebe confirmação quotidiana e que é impossível rejeitar dada

---

<sup>1</sup> De acordo com uma interpretação mais naturalista desta formulação, em oposição à etnológica, Wittgenstein estaria a referir-se ao facto de que as nossas são restritas às nossas particularidades biológicas que distinguem e caracterizam a nossa forma de vida face às restantes espécies animais.

<sup>2</sup> *Anthropomorphism is, at its most general, the assignment of human characteristics to objects, events, or nonhuman animals* (Horowitz, 2010, 67).

a sua “evidência” empírica constante, mas sem apresentar, contudo, qualquer fundamento científico para a explicação dada.

Por sua vez, as tentativas de mostrar a presença de estados mentais em não humanos em áreas como a etnologia cognitiva e a psicologia comparada são frequentemente acusadas de antropomorfismo, tanto na investigação como na interpretação dos seus resultados (Kennedy, 1992).

No contexto da investigação cognitiva animal, o antropomorfismo pode ser definido como a atribuição de propriedades psicológicas, sociais ou normativas humanas a não humanos animais. No entanto, o termo é muitas vezes definido como um erro – uma atribuição errada de uma propriedade humana relativamente a um animal não-humano – um erro categorial<sup>3</sup> (Dacey, 2017; Guthrie, 1997, 52), quer no sentido em que ao proceder desse modo não se está a fazer boa ciência (Kennedy, 1992; Bekoff & Allen, 1997; Fisher 1990; 1991), quer no sentido em que, nas investigações em cognição animal, são atribuídos a alguns animais determinados conceitos considerados exclusivamente humanos, tais como: crenças, (Davidson, 1975; 1982; Stich, 1979), consciência (Carruthers, 2005; 2004), ou moralidade (Korsgaard, 2010; 2006).

## **2. A melhor explicação**

Com efeito, a maior parte dos estudos etológicos parte do pressuposto de que os animais não humanos têm mente, por considerarem ser essa a melhor explicação que possuem para justificar o comportamento animal observável sem, contudo, apresentarem provas científica ou filosoficamente contundentes de tal.

Para além disso, o hiato científico-epistemológico entre a mente humana e a mente animal tem sido submetido à apreciação crítica

---

<sup>3</sup> *Category mistakes are made when it comes to an entity of a kind as if it were an entity of a different type* (Fisher, 1991, 4).

fundamentada de alguns investigadores da área que consideram que, na maioria das investigações realizadas, existe um salto lógico entre as explicações aduzidas para um certo conjunto de factos observados e as experiências conduzidas; nem sempre há uma correspondência entre os objetivos delineados para uma determinada experiência e as conclusões retiradas, assiste-se à aplicação de metodologias muito distintas comparando posteriormente os resultados sem considerar essas diferenças (Horowitz, 2002) e, algumas vezes, verifica-se a intervenção inconscientemente manipulativa dos investigadores ao realizarem as experiências (Beck, 2013; Penn & Povinelli, 2007; Povinelli, D. & Vonk, J. 2004; der Vaart, & Hemelrijk, 2014; Lurz, 2009, 2011; Heyes, 2012; de Veer & van den Bos; 1999). Uma outra dificuldade advém do facto de os diferentes estudos partirem de diversas definições para os mesmos conceitos.

### **3. Atitude intencional**

Para alguns investigadores, uma forma de lidar com esta questão da atribuição mental de características humanas a animais pode passar pelo que Dennett designou de “*intentional stance*” (Dennett, 1986); contudo, nem o próprio Dennett concordava com esta abordagem se tal envolvesse acreditar numa leitura antropomórfica da realidade etológica.

O seu objetivo era que a “*intentional stance*” constituísse um instrumento de trabalho científico como uma hipótese de trabalho que permitisse aos investigadores progredir nas suas teorias. Porém, não parece ter sido o caso.

### **4. O argumento da semelhança anatómico-fisiológica**

Outros investigadores consideram ainda que, dada a semelhança anatómico-fisiológica existente entre os humanos e os grandes símios,

evocando, assim, a linha continuísta da teoria da evolução, se justificaria a existência de uma teoria da mente animal e, por meio dela, a atribuição de uma teoria da mente aos animais com características humanas.

Porém, as semelhanças anatômico-fisiológicas implicam necessariamente o seu uso exatamente na mesma extensão e *intensão* (Quine, 1960); contudo, ao *ter* não se segue necessariamente o *ser*.

Uma das questões essenciais que pretendemos abordar é a seguinte: podemos, alguma vez, provar que os animais são seres conscientes? Ontologicamente falando, uma ontologia de primeira pessoa, é improvável obtermos uma prova direta de que assim é, pois é impossível “sairmos” da nossa condição de subjetividade para emergir na (suposta) subjetividade do animal que (eventualmente) a possa possuir, ou seja, é inviável adotarmos “*a view from nowhere*”, uma perspectiva a partir da qual pudéssemos “...combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and the viewpoint included” (Nagel, 1986, 3), uma perspectiva capaz de incorporar a realidade da experiência subjetiva numa realidade que também inclua a realidade física e todas as declarações da "terceira pessoa" sobre o mundo.

Por isso, MacGinn (2011) considera que este problema da consciência é impossível de resolver dada a impotência e irreduzibilidade da nossa arquitetura epistemológica. Mas, será mesmo assim? Os materialistas eliminativistas (Churchland, 2004) consideram que não e que a ciência, nomeadamente as neurociências, virão a obter uma resposta satisfatória para estas questões.

## **5. O problema do acesso direto à subjetividade fenomenológica da consciência das mentes animais: o *qualia***

Mas, o que são os *qualia*? Algo extra à consciência ou fazem parte da consciência? Será que existe algo como “ser como” possível de ser

experienciada por qualquer criatura (Nagel, 1974)? Seria isso ilusório? (Dennett, 1991).

No caso dos humanos, o acesso à consciência ocorre através de um processo interno introspetivo, na primeira pessoa, em que a autoridade máxima sobre o que nela ocorre só dela depende; só o próprio tem conhecimento absoluto e cabal do que nele acontece, na medida em que as experiências fenomenais não carecem de verificação empírica. Portanto, a autoridade última das experiências fenomenais da consciência que ocorrem dependem exclusivamente do sujeito que as experiencia.

Quando somos assolados por uma dor, só cada um sabe a intensidade que essa dor tem e significa. A “minha dor” adquire um significado diferente de “a dor de alguém”; neste sentido, as experiências fenomenais só são acessíveis ao próprio sujeito da experiência. Esta assimetria dos dois sentidos de dor que referimos reflete a assimetria das linguagens na primeira e terceira pessoas, em que o interior descrito na primeira é indizível e vedado ao outro (terceira pessoa).

Para Nagel, a descrição da terceira pessoa apenas consegue explicar o lado físico e objetivo da mente, enquanto a descrição da primeira pessoa relata o aspeto subjetivo dos estados físicos do cérebro, o que torna a consciência irreduzível.

*Qualia* é a experiência subjetiva de um organismo a partir do seu ponto de vista. Neste sentido, o “saber como” (diferente do “saber que”) possui um carácter intransponível e privado.

Mas existe um problema: quando pretendo saber se os outros também têm mente e conhecer os seus estados mentais, o seu acesso é-me vedado, tal como o acesso à minha consciência também está vedado a terceiros; apenas posso confiar no que me dizem ou nos seus comportamentos observáveis, se bem que me podem sempre enganar.

Como justificar, então, a minha crença de que as outras mentes existem, têm uma vida interna e subjetiva idêntica à minha?

Nesse sentido, enquanto, por um lado, tenho um acesso direto privilegiado à minha consciência, na primeira pessoa, subjetivo e perfeitamente confiável sem margem de erro, que é o meu, por outro lado, tenho um acesso indireto à consciência do outro, na terceira pessoa, observável através dos seus comportamentos ou através do que o outro me queira dizer acerca dos seus estados mentais, mas que podem sempre ser enganadores.

Contudo, para Churchland (1981/1990; 1988; 2004), o engano pode não ocorrer somente na terceira pessoa, como afirmámos, mas igualmente no exercício de reflexão introspetivo na primeira pessoa, pois toda a percepção e observação são concetualmente enviesadas por categorias e juízos culturalmente assimilados pelo observador.

Ora, se esta assimetria epistemológica apresenta um problema para seres como nós, não é de admirar que constitua um problema ainda maior no caso específico dos animais, pois não sabemos quais são nem como se caracterizam os seus estados mentais e nem sequer sabemos, com toda (ou só alguma?) a certeza, se têm consciência ou não.

Nagel considera que os morcegos podem ter experiências fenoménicas, logo, conscientes, através do seu sistema de ecolocalização, pois esses seres possuem uma forma de perceber o mundo que nos é alheia e em relação à qual não podemos aceder.

Contudo, em nosso entender, a questão permanece: como podemos assegurar-nos de que esses seres possuem consciência dos seus estados mentais dado que não temos acesso direto a eles? Pois uma coisa poderá ser experienciar esses estados mentais e, outra, ter consciência significativa deles na sua vida.

Isto é, como é que sabemos que a fenomenologia de certos estados mentais é de tal forma que lhes permita saber o que significa ser *esse* organismo? É possível existirem outros seres que sabem e experienciam o carácter subjetivo e qualitativo (*qualia*) do que é *sentir-se ser esse organismo* e não outro? Nas palavras de T. Nagel, *Is there something that it is like to be a bat?* (Nagel, 1974, 324).

Para além disso, se por um lado, podemos inferir, por analogia, que outras mentes existem como nós, dada a semelhança existente, por outro lado, não é esse o caso dos outros animais. Não se trata de inferir a partir da nossa experiência de *qualia* como é que será para o outro ter essa experiência, mas sim saber como é para os animais ter essa experiência.

Os *qualia*, tal como pensados pela tradição filosófica, referem-se às características qualitativas das nossas perceções a que só temos acesso por meio da introspeção e cujo carácter distintivo é o seguinte:

- a) *acesso privado* – todos os *qualia* são acessíveis apenas por aquele que o experiencia; ou seja, apesar de se poder inferir uma determinada experiência através do comportamento observável, não existe forma de aceder ao carácter especificamente subjetivo que a natureza dessa experiência comporta;
- b) *inefabilidade* – não é possível uma descrição do conteúdo da experiência qualitativa. Não dispomos de recursos para, por meio de qualquer descrição, fazer o outro compreender o que uma determinada experiência é para mim;
- c) *intrinsecabilidade* – os *qualia* são elementares e não podem ser reduzidos a nada mais básico;
- d) *acessibilidade direta ou imediata* – é sempre realizada na primeira pessoa; por isso, é impossível enganarmo-nos quanto à natureza específica dos *qualia* experienciados.

Estas características, assim delineadas, descrevem o carácter eminentemente subjetivo dos *qualia* que, para Nigél (1974) e Chalmers (1995), não são passíveis de tratamento objetivo, o mesmo é dizer, científico.

A ser assim, sendo os *qualia* um dos constituintes da consciência, levanta-se o problema sobre o qual pretendemos refletir e que diz respeito à consciência animal: serão os animais seres conscientes? Terão eles experiências-*qualia*?

Em caso afirmativo, como poderemos vir a saber, com toda a certeza? Isto é, como poderemos vir a saber que assim é sem que projetemos e atribuamos as nossas inferências explicativas antropomórficas ao comportamento animal observável? Como poderemos vir a sabê-lo sem recorrer à similitude autorreferencial das nossas experiências subjetivas para que, num rasgo de tradução, as justifiquemos nos animais, presos que estamos, como num círculo fechado, à nossa mente?

Nesse sentido, não admira que tenhamos dificuldade em sair desse círculo, na medida que todo o antropomorfismo é um antropocentrismo.

Há que reconhecer, pois, que o ponto do qual partimos para encontrar uma resposta à questão colocada a partir desta perspectiva em nada nos favorece a tarefa: afinal, só nós conseguimos ter acesso direto às nossas experiências subjetivas, elas são epistemicamente privadas, o que muitas vezes se traduz na expressão “só eu sei a dor que tenho”, pelo que os outros apenas poderão conjecturar acerca dela. Os estudos acerca da saudade, por exemplo, são um grande exemplo de que, mesmo entre os humanos, a comunicação de um ‘estado de alma’ não é linear nem muito menos de fidelidade recetiva total.

Para além disso, acresce ainda o facto de, nesse caso, a descrição linguística dessa dor que tenho parecer de nada servir, pois, por mais exaustiva que se torne, nunca se aproximará sequer do âmago desse sentir.

Nessa tentativa de saber como é sentir a dor do outro poderíamos, ainda, recorrer à imaginação para compreender; mas, como adverte Wittgenstein,

*If one has to imagine someone else's pain on the model of one's own, this is none too easy a thing to do: for I have to imagine pain which I do not feel on the model of pain which I do feel. That is, what I have to do is not simply to make a transition in imagination from one place of pain to another. As, from the pain in the hand to pain in the arm. For I am not to imagine that I feel pain in some region of his body (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 302).*

Ora, no caso do universo mental animal que não possui nem a faculdade da linguagem nem a da imaginação, a indeterminação das experiências-*qualia* é um facto. O que nos garante, pois, que as nossas interpretações sobre o comportamento animal, que mais não são que representações do nosso modo de pensar e agir, correspondam exatamente ao que o universo-*qualia* animal experiênciava?

Como refere Beck (2013, 524-526), *the worry ... is that the behavior of animals provides little evidence that they have representations with the same contents as our words; ...the contents we attribute to animals are almost never precise.*

Esta indeterminação de que o autor fala deve-se, em parte, ao que Quine menciona em *Word and Object* (1960), relativamente à tradução que permanece indeterminada em virtude da *inescrutabilidade e relatividade da referência* da linguagem, ou seja, não é possível determinar qual é exatamente a referência de um termo.

Quine dá um exemplo:

*Um linguista ocupa-se da tradução radical, a “tradução da linguagem de um povo até então desconhecido;” e é confrontado com a expressão “gavagai”. Os utentes da linguagem em causa usam essa expressão precisamente nos mesmos contextos em que usamos o termo “coelho”. Ao que parece, “gavagai” e “coelho” são sinónimos. Quine, contudo, defende que uma tal inferência seria ilegítima. Não só “gavagai” e “coelho” poderiam não ser sinónimos; como não temos qualquer garantia de que os dois termos tenham a mais ténue relação*

*de co-extensionalidade. De facto, enquanto “coelho” denota objectos físicos que perduram, “gavagai” poderia denotar um segmento espaço-temporal de coelho, uma parte não destacada de coelho, ou mesmo a exemplificação particular de um universal, Coelho...nada no comportamento discursivo do indígena poderá determinar a interpretação relevante. Por conseguinte, o que um linguista traduz por “mesmo”, outro poderá, mantendo-se em conformidade com a totalidade das características discursivas do indígena, traduzir por “pertence ao mesmo”...Assim, de acordo com o primeiro linguista, um indígena em particular dirá que este coelho e aquele são o mesmo; ao passo que, de acordo com o segundo linguista, estará a dizer que este segmento espaço-temporal de coelho e aquele segmento espaço-temporal de coelho pertencem ao mesmo coelho..Nada há no comportamento discursivo dos indígenas, sustenta Quine, que determine qual das duas traduções é a melhor. Estão em paridade; cada uma é tão adequada como a outra, o que equivale a dizer que nada há acerca do qual possam ser correctas ou incorrectas (Loux, David, 1974).*

Ora, da mesma forma que a tradução permanece indeterminada devido à *inescrutabilidade e relatividade da referência* da linguagem, também o universo mental animal poderá constituir uma fonte de inescrutabilidade dada a ausência de referência entre os seus conteúdos representacionais e as palavras que usamos para os traduzir.

Enquanto o conhecimento que possuo dos meus estados mentais é privado (só eu é que tenho acesso direto a eles) e é infalível, precisamente porque só eu tenho acesso direto a eles através da introspeção e só eu sei o quanto significam (assimetria epistémica entre o meu conhecimento e o conhecimento dos estados mentais dos outros), no caso de querermos conhecer os estados mentais dos outros a via é sempre indireta, na medida em que os seus estados mentais não estão diretamente acessíveis, ou mentalmente visíveis, para nós. Apenas podemos inferir esses conteúdos (por analogia), a partir da observação do seu comportamento (causação mental).

Contudo, nesse processo de inferência de atribuição mental, posso enganar-me, pelo facto de continuar preso ao meu estado mental. Por outro lado, quando procuro conhecer os estados mentais dos outros, existe sempre a possibilidade de as outras mentes me enganarem. No caso das mentes animais, eu jamais terei conhecimento dos seus estados mentais, porque não será possível perguntar-lhes através da linguagem. Levanta-se, então, a questão da indeterminação da linguagem.

## **6. As experiências mentais e o argumento da analogia**

Para sabermos se os animais têm consciência, ou não, sem nos basearmos numa intuição de fundo, recorreremos a algumas experiências mentais que pretendem provar, entre outras coisas, a dimensão fenomenológica e irreduzível da consciência, caracterizando-a como aquele lado único, privado, interior e subjetivo (*qualia*) que os dualistas consideram que a ciência jamais conseguirá explicar ou demonstrar. Se estas experiências forem bem-sucedidas em relação aos humanos, e assim demonstrarem que estes têm consciência, será que esta conclusão se pode aplicar igualmente aos animais não humanos?

As experiências mentais escolhidas são as seguintes: 1. *What's like to be a bat?* (Nagel, 1974); 2. o argumento do conhecimento *What Mary didn't know* (Jackson, 1986); 3. o argumento dos zombies (Chalmers, 1995); 4. o teste de Turing (Turing, 1950); 5. o argumento do Quarto Chinês (Searle, 1980); 6. os passos da formiga; 7. o cérebro numa cuba (Putnam, 1992).

Estas experiências foram amplamente criticadas pelos seus opositores, nomeadamente pelos materialistas fisicalistas, para quem a consciência é resultado de ocorrências de processos físicos cerebrais e não um mistério insolúvel.

Os paradigmas de compreensão da consciência são, pois, diferentes: enquanto uns se enquadram no contexto do dualismo (cartesiano de substância e de propriedades), outros têm por referência o materialismo fisicalista.

Cada uma destas experiências mentais parte do seguinte argumento:

- 1) O conhecimento do mental é do domínio privado;
- 2) Este adquire-se por via da introspeção;
- 3) O seu acesso é direto e privilegiado, pois só eu posso ter conhecimento dele (primeira pessoa);
- 4) Logo, o conhecimento mental é interior (mental), subjetivo e privado.

Mas será que o conhecimento da consciência se obtém por via da interioridade, privacidade, subjetividade e introspeção? Se assim for, como podemos afirmar que os outros animais são seres conscientes? Isto é, aplicando estas experiências às mentes animais, como poderemos provar que os animais têm experiências fenoménicas (*qualia*), por exemplo? Como sabê-lo?

### **6.1 Wittgenstein e a linguagem privada**

Este problema dos *qualia* parece sugerir a questão da linguagem privada a que Wittgenstein se referia nas suas *Investigações Filosóficas* (1953). Contrapondo-se a uma teoria metafísica e dualista da linguagem baseada na diferença entre homens e animais delineada por Descartes, Wittgenstein põe em causa a possibilidade de uma linguagem privada.

É desta forma que a caracteriza: ... *As palavras desta linguagem devem relacionar-se com o que só quem fala pode saber; isto é, com suas sensações imediatas e privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender esta linguagem (Investigações Filosóficas, 1953, 243).*

As dimensões epistemológica e ontológica aqui assinaladas, indiciadoras quer do que cada um de nós pode conhecer, quer das sensações que experienciamos e a que mais ninguém é capaz de aceder (Smith, 1995), afastam, pois, o sentido de linguagem que só nós pudéssemos conhecer.

À ideia de uma linguagem privada estão associadas conceções erradas acerca da mente, do (auto)conhecimento e da existência de outras mentes. Tal como Hacker (1992) refere,

*1. As experiências são concebidas como coisas inalienáveis e tidas privadamente. 2. Tenho conhecimento direto ou imediato de minha experiência subjetiva; 3. Não se pode obter acesso introspectivo a experiências de terceiros... Elas são ocultas...inacessíveis por acesso direto e coisas meramente inferidas – por analogia ou por correlação de causa e efeito; 4. o mental é essencialmente privado, conhecido strictu sensu apenas pelo seu portador (Hacker, 1992, 369).*

O ceticismo e solipsismo daqui resultantes são inevitáveis, quer do ponto de vista do conhecimento, quer relativamente à natureza da comunicação, pois nada me garante que as sensações que experiencio ou os pensamentos que possuo são qualitativamente idênticos ao que os outros querem dizer acerca dos seus. Neste sentido, todas as linguagens seriam privadas e, em consequência, ininteligíveis. Ou seja, dá-se a impossibilidade do conhecimento das outras mentes.

## **6.2 What's like to be a bat?**

Uma dessas experiências, em particular, refere explicitamente que perante uma determinada condição de subjetividade, pode dizer-se dos morcegos que são seres conscientes que têm experiências fenoménicas. Assim, um ser consciente seria “algo como é ser”, cujo mundo é percebido

a partir das suas experiências subjetivas mentais. Estamos, pois, a referir-nos a Nagel (1974) em *What's like to be a bat?*

Parece-nos, porém, não ser admissível extrair esta conclusão, força dos argumentos metafísico e da opacidade epistemológica ou hiato epistemológico, pois: a) dado que não tenho acesso direto às outras mentes como tenho em relação à minha, como posso então saber que outros animais têm vida mental? b) como é que sei que existem outras mentes conscientes?

### **6.3 What Mary didn't know**

O argumento do conhecimento *What Mary didn't know* (F. Jackson, 1986) é também uma das experiências que defende a existência de um conhecimento fenoménico (*qualia*) e, tal como Nagel (1974) e Chalmers (1995), considera que nem todo o conhecimento científico existente conseguirá capturar os *qualia* da consciência e explicá-la.

Para estes autores, o carácter fenoménico das experiências conscientes levanta um problema epistemológico-ontológico e metafísico de saber como conciliá-las com o fisicalismo, teoria que afirma que o cérebro é composto por estados neurais, processos cerebrais, eventos físicos. A questão difícil está em saber como é que o cérebro experiencia sensações de cor, a vermelhidão do vermelho (*redness*), felicidade ou a dor.

Contudo, dado que o seu conhecimento não pode ser deduzido do conhecimento científico, os *qualia* só podem ser conhecidos por quem tem experiência direta deles.

No exemplo de F. Jackson (1986), Mary é uma neurocientista especialista em neurofisiologia da visão e nunca viu outras cores para além do preto e do branco. Quando, um dia, Mary foi confrontada com um objeto vermelho, um tomate vermelho, todo o conhecimento científico que possuía não foi suficiente para lhe permitir saber “como é” ver vermelho,

pois não tinha a experiência de ver vermelho. É um *saber como* e não um *saber que* que Mary adquire.

#### 6.4 Argumento dos zombies

A experiência mental de D. Chalmers (1995), o argumento dos zombies, também vem reforçar o argumento da opacidade epistemológica acima mencionado. Embora a experiência de Chalmers tenha sido virtualmente pensada para justificar a irreducibilidade fenoménica da consciência aplicada ao universo fictício de agentes artificiais (zombies) em tudo iguais aos humanos, a verdade é que, *mutatis mutandis*, podemos também pensar esta experiência recorrendo ao universo dos outros animais. O exemplo de substituição a que recorreremos é *Animal Farm*, de G. Orwell (1945/2018). Podemos pensar, por exemplo, no cão e no lobo, mas cuja fisiologia fosse, em tudo, semelhante, tal como com os zombies. Há uma diferença, porém: contrariamente ao exemplo de Chalmers em que, supostamente, os humanos teriam todos a mesma gradação de consciência, no caso dos animais por nós escolhidos, essa gradação teria de existir em função não só das espécies, mas também em função dos indivíduos dessas espécies, pois, dentro da mesma espécie, podem existir realidades mentais distintas entre (diferentes) indivíduos, o que torna esta questão ainda mais complexa: quais seriam as condições necessárias para que estes seres fossem seres conscientes a não ser por atribuição externa, de uma terceira pessoa? E qual o critério diferenciador que prova que, dentro da mesma espécie, alguns indivíduos têm vida mental interna e outros não?

A única certeza que podemos ter por via da introspeção é que nós não somos zombies. Mas, mesmo a observação do comportamento não constitui prova suficientemente sólida para a existência de vida mental noutros animais, na medida em que o comportamento de alguns animais pode ser apenas funcional sem o acompanhamento respetivo de estados

internos, isto é, pode-se agir sem consciência reflexiva. A consciência não dita (totalmente) o comportamento.

Em última análise, num cenário cético, todos poderiam ser zombies ou autómatos ou robots...nada que Descartes já não tivesse pensado acerca dos animais<sup>4</sup>.

Nada que A. Turing (1912-1954) também não tivesse pensado quando escreveu o seu artigo *Computing machinery and intelligence*, em 1950, ao colocar a seguinte questão: “*Can machines think?*”. Isto é: poderia uma máquina pensar ou ser consciente? Poderia um robot ter a experiência subjetiva de apreciar o quadro de Monalisa ou de sentir dor?

### **6.5 Teste de Turing**

Para tal, Turing propôs um teste, chamado o teste de Turing, também conhecido como o Jogo da Imitação: algumas pessoas (juizes) encontravam-se numa sala, ligados a um computador, a colocar questões a uma entidade que não sabem se é um computador ou se é uma pessoa. Noutra sala, estão outras pessoas que respondem a essas perguntas através do computador e também está um computador a responder às mesmas perguntas.

A tarefa dos computadores é confundir os juizes para que estes não saibam se estão a falar com uma pessoa ou com computadores. Para Turing, se o computador conseguir imitar o comportamento verbal dos humanos, enganando, assim, os juizes, então, tal constituirá prova de que as máquinas pensam.

---

<sup>4</sup> Descartes refere-se aos animais em várias das suas obras (Descartes, R. (1664/1970). *Philosophical Letters*. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press; Descartes, R. (1637/2021). *Discurso do método*. Lisboa: Eds 70) como meros autómatos, cujo comportamento só *pode ser* explicado por meios puramente fisiológicos, portanto, sem pensamento, sem sensações e sem linguagem. Mas o seu mecanicismo levou-o a explicar o movimento do corpo humano por meio de ‘espíritos animais’ que circulavam nas veias – a partir da descoberta da circulação sanguínea acabada de fazer por Harvey.

Porém, mesmo que as máquinas fossem capazes de enganar os humanos, tal não constituiria prova de que as máquinas pensam, pois, não é pelo facto de uma máquina ser capaz de dizer que vê vermelho que assegura, necessariamente, a sensação correspondente, ou seja, as máquinas não são capazes de ter experiências fenoménicas na primeira pessoa. Para além disso, até à data, pelo menos, até os computadores mais sofisticados só executam tarefas que a programação feita pelos humanos possibilita, mesmo não sendo possível ao humano determinar todas as hipóteses de resposta.

Da mesma forma, podemos colocar a questão acerca da consciência das outras mentes animais: será que do comportamento de um animal observável possivelmente identificado como uma “imitação” do pensamento humano, quando realiza certas atividades que requerem algum tipo de pensamento, se pode inferir a ideia (antropomórfica) de que os animais têm consciência? Até que ponto imitar é pensar? Quando os golfinhos imitam alguns comportamentos que os seus cuidadores lhes pedem, tal significa que *sabem* que estão a imitar? Aprendem por imitação, mas *sabem* que aprendem? E têm consciência de que estão a aprender?

## **6.6 Argumento do Quarto Chinês**

Em resposta ao pressuposto básico do teste de Turing, segundo o qual bastaria uma máquina evidenciar um comportamento idêntico ao dos humanos para afirmar que a máquina pensa, ou tem consciência, Searle propõe uma experiência mental muito conhecida – “o argumento do Quarto Chinês” – para demonstrar que os computadores não pensam, mas que, tudo o que fazem é cumprir as regras formais do programa para que foram criados, daí não se depreendendo, necessariamente, que o computador compreende o significado dos símbolos.

A experiência é a seguinte: numa sala, está Searle, que não domina o mandarim. Nessa sala, são entregues folhas com perguntas em caracteres chineses. Também são entregues folhas com regras em inglês para que possa relacionar os símbolos dos caracteres chineses com as regras em inglês e responder às questões colocadas. Searle recebe as folhas em mandarim através de uma janela e entrega a respetiva folha com as respostas às questões através de outra janela. Quem sabe mandarim, entenderá perfeitamente as respostas dadas às perguntas. Tal significa que Searle sabe falar mandarim? Na verdade, não, pois, tudo o que faz é manipular símbolos cujo significado desconhece.

Tal como Searle, que não sabe mandarim mas soube manipular os símbolos formalmente ao ponto de reproduzir frases com sentido, será que podemos afirmar o mesmo em relação ao macaco Kanzi (1994) quanto ao uso formal que faz da linguagem humana? Tal não significa que o macaco *sabe* que fala ou que faz uso intencional da linguagem aplicado aos mais diferentes contextos.

### **6.7 Os passos da formiga**

Outra experiência é a de Putnam, na qual uma formiga desenha na areia o rosto de W. Churchill. Embora possamos reconhecer que se trata de Churchill, não podemos, contudo, afirmar que a formiga tinha por intenção representar essa personalidade.

Ou seja, palavras, imagens mentais ou outros signos não pretendem representar nada. A intenção é condição necessária à representação. O facto de existir uma semelhança não constitui condição suficiente para assinalar uma representação.

Da mesma forma, para que haja representação também não é suficiente uma reação física que a indique. As reações físicas podem ser aleatórias sem, por isso, indicar compreensão ou representação (Cheney

& Seyfarth, 2007). Esta circunstância permite-nos pensar paralelamente em algumas outras experiências conduzidas com macacos, das quais se concluiu que, pelo simples facto de apontar com o dedo julgou-se que tal constituiria sinal de inteligência idêntica à dos humanos. Contudo, um animal que não compreende o enunciado “apontar para” pode apontar aleatoriamente, o que levaria à conclusão errada de que tinha percebido o que lhe tinham pedido (Povinelli *et al.*, 1997; Povinelli, Bering, Giambrone, 2003; Leavens, William, Kim, 2005). A reação física não significa nada, neste caso. Antes de iniciar o processo de identificação pessoal, a criança reage à sua imagem a mover-se num espelho, mas não tem consciência de ser ela; e o mesmo se passa com os animais não humanos. Para haver compreensão do enunciado tem de haver intenção, e sem intenção não há significação. É isso que Putnam nos quer fazer compreender.

### **6.8 O cérebro numa cuba**

Outro exemplo é a hipótese do cérebro numa cuba, demonstrativo do ortodoxo problema do ceticismo em relação ao mundo exterior.

Imaginemos a seguinte hipótese de ficção científica: um ser humano foi sujeito a uma operação por um cientista perverso. O cérebro dessa pessoa foi retirado do seu corpo e colocado numa cuba repleto de nutrientes que o mantêm vivo. Os terminais nervosos foram ligados a um computador que faz com que a pessoa de quem é o cérebro tenha a ilusão de que tudo está perfeitamente normal. Parece haver pessoas, objetos, o céu, casas, ruas, carros mas, na verdade, tudo o que essa pessoa experiencia é tão somente o resultado de impulsos eletrónicos que partem do computador para os terminais nervosos da pessoa. O computador consegue simular uma situação em que a pessoa tenta levantar a mão, e ela “vê” e “sente” a mão a ser levantada como se fosse realmente a sua. Mas, pode ainda dar-se o caso de essa pessoa “experenciar” qualquer

ambiente que o cientista deseje, podendo acontecer também que a sua memória seja apagada, muito embora lhe possa parecer ter estado sempre neste ambiente.

Porém, Putnam atesta a impossibilidade de tal hipótese por ser autorrefutante: se fôssemos mesmo cérebros numa cuba, o computador, que determina todas as nossas relações com o “mundo real”, não permitiria tal hipótese. Uma tese é autorrefutante, “se a suposição da tese enunciada implicar a sua falsidade”.

Em suma: o que é comum a todas estas experiências é o vocabulário mentalista (cartesiano) de que se servem para caracterizar a consciência como algo mental (*qualia*) irreduzível a um plano físico. Os termos mentais *interior/exterior, acesso direto privilegiado da pessoa, privacidade, subjetividade e introspeção* reforçam a ideia de que é o mental que prevalece e que não está sujeito nem às leis da física nem às leis da mecânica do corpo. Aliás, *o qualia* é inefável e absolutamente indescritível.

Será que os animais têm consciência apenas se viverem experiências como *o qualia*, por exemplo, como assegura Nagel (1974)? E será que a consciência se reduz ao *qualia*, isto é, à dimensão subjetiva da vivência de experiências? O que é a consciência?

Referindo-se ao dualismo cartesiano, Ryle (1900-1976) considera que a utilização dos termos mentalistas acima enunciados denota um erro categorial profundo, na medida em que Descartes (1596-1650) vê a mente e o corpo como duas substâncias de natureza distinta e com propriedades diferentes, quando afinal pertencem a outra categoria. Descartes atribuiu à mente uma categoria lógica errada criando um mito que coloca o “fantasma na máquina” (Ryle, 1949): o fantasma é a mente e a máquina o corpo.

O erro de Descartes reside precisamente na classificação da mente e do corpo com propriedades categoriais de substâncias, como se fossem

separadas uma da outra, como se existissem de modo separado; de um lado, a mente e os processos mentais; do outro lado, o corpo e os processos físicos.

No entender de Ryle, não existem dois tipos diferentes de substância e a mente não é uma substância. O que Ryle propõe, e nota-se aqui uma forte influência do behaviorismo radical de Skinner, é que a mente seja analisada a partir da observação comportamental de um sujeito em X ou Y circunstância e não mais através de inferências acerca das causas internas fantasmagóricas.

A mente deixa, assim, de ser algo imaterial, obscuro, misterioso e inacessível. Porém, em seu entender, tal não significa que a mente seja reduzida ao comportamento observável, pois esse seria, também, outro erro categorial.

Na perspectiva do behaviorismo filosófico, no qual Ryle se enquadra, o problema ontológico do dualismo de substâncias (mente-corpo) é dissolvido através desta análise lógico-conceptual e a mente passa a ser entendida como uma capacidade relacional do sujeito que existe em interação com o meio, ou seja, a mente é comportamento de natureza disposicional e relacional. Por outras palavras, o conhecimento constrói-se através das ações do sujeito e não pelas representações mentais. Por isso, “a minha mente não está na minha cabeça”.

A influência filosófica do pensamento cartesiano estendeu-se a vários domínios científicos, nomeadamente ao da neurociência cognitiva, em relação à qual Bennett & Hacker (2003) também consideram necessário proceder a uma análise conceptual da mesma, dado que padece de uma falácia mereológica<sup>5</sup> e que é a de imputar ao cérebro propriedades que os cartesianos imputavam à mente. Segundo os autores, não faz sentido

---

<sup>5</sup> Uma falácia mereológica é aquela que imputa a uma parte propriedades que só podem ser imputadas inteligivelmente ao todo de que essa parte é uma parte (Bennett & Hacker, 2003: 127).

atribuir características psicológicas ao cérebro ou a partes dele, como se essas partes (ex: amígdala, hipocampo, córtice pré-frontal) traduzissem estados mentais de inferência, raciocínio e conjectura (Bennett & Hacker, 2003, 127). Não é o cérebro que experiencia, sente, deseja, pensa ou tem intenções, como diriam os neurocientistas Crick, Edelman, Libet, Damásio ou Blackmore, o que revela uma confusão conceptual, mas sim a pessoa.

Da mesma forma que a utilização de uma linguagem mentalista tem por consequência perpetuarmos modos paradigmáticos incorretos de pensamento acerca da consciência se esta não for revista, também poderá ocorrer um erro categorial metodológico ao analisar a questão cognitiva relativamente aos animais a partir do modelo comparativo humano: não se estarão a determinar/condicionar os dados logo *ab initio*? E esta não constituirá uma atitude antropocêntrica *per se*?

Na verdade, se partirmos de uma definição de comportamento inteligente como uma capacidade exclusiva aos seres humanos, os animais nunca terão qualquer hipótese de a atingir. Ou seja, os animais jamais serão capazes de evidenciar meta-pensamentos acerca das suas ações como os humanos.

Contudo, alguns estudos procuraram concluir que os animais possuem crenças (Dretske, 1999; Fodor, 1990; Newen & Bartels, 2007), têm consciência de si (Gallup, 1970; 1982), possuem intencionalidade (Sultanescu, Andrews, 2013) e são capazes de usar linguagem (Savage-Rumbaugh, 1994). Estudos que, no entanto, não deixaram de ter sido sujeitos a críticas que apontavam para a existência de uma atitude antropomórfica por atribuírem indevidamente faculdades humanas a animais a partir de um único traço; estudos evitados, portanto, de falácias mereológicas (Bennett & Hacker, 2003).

## 7. A consciência e a consciência animal

Como é que podemos saber que os outros animais têm consciência, se é que a têm? Para podermos responder a esta questão, temos, antes de mais, de saber o que é a consciência.

A consciência surge como uma das questões específicas mais importantes da filosofia da mente, entre tantas outras, tais como: a intencionalidade, o problema mente-corpo, a ação, a racionalidade, a identidade pessoal, a teoria da mente, o *mindreading*.

A filosofia da mente é uma disciplina da filosofia que procura discutir o problema metafísico das relações entre a matéria e o pensamento e que pode pôr em causa a natureza última do mundo tal como o conhecemos. As suas questões fundamentais podem ser formuladas da seguinte maneira: como é que uma substância não física (mente, consciência) pode interagir com a matéria sensível (corpo)? Qual a natureza da consciência? Será que os estados mentais são causados pelos processos neurofisiológicos do cérebro? A consciência é redutível ao corpo?

Face a este problema, duas posições opostas se estabeleceram: o dualismo e o materialismo fisicalista – defendendo ideias contrárias relativamente ao problema mente-corpo. Para a primeira, a consciência é irreduzível à matéria física; para a segunda, a mente é o cérebro e é causada por ele. Mas estas perspetivas são ainda bastante incompletas, pois não conseguem explicar satisfatoriamente a interação entre mente e corpo: é o conhecido problema “*explanatory gap*” (Levine, 1983).

Dada a complexidade da consciência enquanto temática filosófica, Chalmers (1995a, b) propõe dividi-la em dois: no “problema fácil” e no “problema difícil” da consciência que, por sua vez, correspondem a um ponto de vista objetivo e subjetivo da consciência.

O problema fácil é aquele que a ciência consegue explicar de uma forma objetiva; porém, a dimensão fenoménica da consciência é de outra natureza: *What remains is the question of why and how these psychological properties are accompanied by phenomenal properties: why all the stimulation and reaction associated with pain is accompanied by the experience of pain, for instance* (Chalmers, 1995a, 23).

Mas, esta divisão não é consensual entre os filósofos, dado que os eliminativistas consideram que as neurociências poderão vir a explicar biologicamente a consciência (Churchland, 2004).

Para além disso, também não existe consensualidade acerca do conceito de consciência, pelo que uma definição unívoca do mesmo é inexistente. Esta varia em função das diversas posições filosóficas possíveis de assinalar acerca do problema da mente-corpo (fiscalismo; funcionalismo; materialismo reducionista; dualismo de propriedades, eliminativismo; behaviorismo radical), e da sua importância metafísica.

Assim, para Nagel (1974), por exemplo, a consciência corresponde a um estado fenoménico subjetivo de “*what-is-like*”, isto é, refere-se ao ponto de vista mental e experiencial vivenciado pelo sujeito ou ao modo particular e único como as coisas se apresentam a esse ser: ... *fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organismsomething it is like for the organism* (Nagel, 1974, 436).

Na mesma linha da consciência fenoménica, também para Chalmers (1995a) a consciência é a qualidade subjetiva da experiência: ...*we can say that a mental state is conscious if it has a qualitative feel—an associated quality of experience. These qualitative feels are also known as phenomenal qualities, or quali* (1995a, 4).

Por sua vez, para Searle (2002) a consciência é caracterizada pela intencionalidade (*aboutness*) dirigida a objetos ou a estados ou coisas do

mundo, pois ter consciência é sempre ter consciência de alguma coisa; contudo, nem todos os estados mentais são intencionais.

Mas nem todos os filósofos partilham do pressuposto intuitivo de que a consciência exista, negando-a como forma de reação ao mentalismo que lhe é atribuído e à necessidade de estabelecer uma rutura com a perspetiva tradicional filosófica cartesiana. É o caso de autores como Churchland (2004), Dennett (1990) e Stich (1979), que consideram dever o estudo da consciência ser realizado de um modo científico e objetivo. Esta tarefa poderá ser levada a cabo futuramente pelas neurociências quando alcançarem um conhecimento mais aperfeiçoado das manifestações mentais.

Para além disso, a consciência pode referir-se a uma grande variedade de fenómenos mentais (crenças, pensamentos, desejos), e tanto a estados mentais e processos mentais particulares como a organismos conscientes.

Por outro lado, o estudo da mente também pode implicar o reconhecimento de alguns estados mentais não são totalmente conscientes para o sujeito, sem que, por isso, ele deixe de ser considerado consciente (ex: conduzir um automóvel em modo automático). Este paralelismo com os estados de mente animal é estabelecido por Carruthers (2005) para explicar que os animais não possuem *high order thoughts*.

Assim, um animal, uma pessoa ou um sistema cognitivo podem ser considerados conscientes sob diferentes perspetivas.

Para Searle, os estados fenoménicos acompanham a experiência da consciência.

É possível experienciar estados fenoménicos sem consciência? (animais e homens?)

Sim, tal como é possível ter:

- experiências conscientes sem pensamento (bebés e animais);
- experiências conscientes sem linguagem (bebés e animais);
- experiências conscientes não intencionais (animais e homens)
- experiências intencionais não conscientes (animais e homens)
- experiências fenoménicas não conscientes (bebés e animais)

## 8. Os animais têm mente?

Afirmar que os animais têm consciência implica que estes possuem estados mentais, tais como crenças, desejos, intenções, têm consciência de si e dos outros; isto é, têm uma teoria da mente (Premack & Woodruff, 1978). Para tal, começaram a ser realizadas experiências para avaliar a existência de capacidades cognitivas e estados mentais nos animais que espelhem a existência de uma teoria da mente. É o caso das experiências do uso de instrumentos pelos chimpanzés para resolução de problemas (Sanz, Call, Boesch, 2013), o teste do espelho (Gallup, 1970; 1998) para avaliar a existência, ou não, de consciência de si (*self-awareness*), de consciência de crenças e desejos (DeGrazia, 2012), da capacidade de sentir dor (Rose *et al.*, 2012), de imitação, aprendizagem, transmissão cultural e uso de instrumentos (Musgrave, S. *et al.*, 2016; Seed, A. & Byrne, 2010; Krutzen *et al.*, 2005; Inoue-Nakamura, Matsuzawa, 1997), de aprendizagem de uma língua (Savage-Rumbaugh, 1994), de memória (Lind, Enquist, Ghirlanda, 2015), de *deceiving* (Gómez-Serrano, López-López, 2017; Whiten, Byrne, 1988), de empatia e altruísmo (Bekoff, Peirce, 2009); e de comunicação intencional – gesto de apontar – (Leavens, Hopkins, 1998).

Contudo, a interpretação acerca destas experiências permanece controversa, dado o carácter antropomórfico de que se reveste; e é a partir daqui que se desenha um conjunto de argumentos a favor e contra a existência de mente animal.

## 9. Pensamento e Linguagem

Davidson propõe-se discutir o caso apresentado por Malcolm, em *Thoughtless Brutes* (1972-1973, 13):

*Suppose our dog is chasing the neighbor's cat. The latter runs full tilt toward the oak tree, but suddenly swerves at the last moment and disappears up a nearby maple. The dog doesn't see this maneuver and on arriving at the oak tree he rears up on his hind feet, paws at the trunk as if trying to scale it, and barks excitedly into the branches above. We who observe this whole episode from a window say, 'He thinks that the cat went up that oak tree'.*

Este exemplo é utilizado para demonstrar que o cão acredita que 'possui a crença' de que o gato está empoleirado no carvalho. Mas, diferentemente de Malcolm (1972-1973), para quem existe uma linha divisória entre os animais que pensam de um modo básico, simples, e os que têm o conceito de pensamento, Davidson sustenta que para pensar já temos de possuir esse conceito de pensamento e que a linguagem é condição necessária para ambos os casos; isto é, a linguagem é necessária ao pensamento.

Davidson argumenta que o cão teria de possuir um conceito mais genérico de árvores (holismo), o que, à partida, parece impossível de alguma vez vir a acontecer.

A dimensão holística das atitudes proposicionais é uma característica típica do pensamento de Davidson: para possuímos uma crença acerca de algo, temos de, anteriormente, possuir a crença necessária para aceder a essa outra crença, e assim sucessivamente, fazendo-as depender dos conceitos e do uso da linguagem.

Sucedem que as crenças estão tão intrincadas entre si que *Not only does each belief require a world of further beliefs to give it content and identity,*

*but every other propositional attitude depends for its particularity on a similar world of beliefs* (Davidson, 1982, 321).

As atitudes proposicionais têm como característica fundamental tecerem relações lógicas entre si. Se o lugar das proposições mudar na rede lógica de outros pensamentos, não pode ser realocada sem se vir a tornar num pensamento diferente. Por isso, ter uma única atitude proposicional permite ter um padrão de crenças coerente. Daí que os animais não possam ter crenças, não podendo, portanto, ser considerados seres racionais; isto é, não são capazes de ter atitudes proposicionais, pois, para isso, necessitariam de fazer uso da linguagem.

De igual modo, Corballis (2011) e Hauser *et al.* (Hauser, Chomsky, Fitch, 2002; Fellows, 2000) consideram que o pensamento linguístico recursivo<sup>6</sup> é uma capacidade exclusiva dos seres humanos. Isto é, apenas os seres humanos possuem a capacidade para criar frases indefinidamente a partir da combinação de um conjunto finito de regras lexicais. Tal capacidade requer uma flexibilidade mental e uma criatividade linguística que só os seres humanos demonstram possuir.

Com efeito, em estudos que procuravam testar a sua capacidade linguística realizados com diferentes animais, verificou-se que a sua capacidade comunicativa possui um número muito restrito de sinais linguísticos e que são combinados de uma forma bastante limitada. Tal significa que esses elementos finitos não são usados recursivamente, como acontece com os humanos.

Mas a perspetiva de que o pensamento requer linguagem é uma velha questão (Chomsky, 1998): para Davidson, uma pessoa só pode pensar se fizer uso da linguagem, pois só assim poderá expressar os seus

---

<sup>6</sup> Pensamento recursivo é definido como aquele que: ... *underlies our ability not only to reflect upon our own minds, but also to simulate the minds of others. It allows us to travel mentally in time, inserting consciousness of the past or future into presente consciousness. Recursion is also the main ingredient distinguishing human language from all other forms of animal communication* (Corballis, 2011, 1).

pensamentos e interpretar o pensamento e o discurso dos outros. O argumento acerca da possibilidade de só os seres racionais poderem pensar porque possuem linguagem é o seguinte: 1) para ter uma crença, o sujeito tem de possuir o conceito de crença; 2) para ter o conceito de crença, o sujeito tem de possuir linguagem. E a linguagem é uma forma de exprimir o pensamento.

Aplicando este raciocínio aos animais, chega-se à conclusão que estes podem reagir comportamentalmente face ao mundo que os rodeia com sucesso apesar de não possuírem quaisquer atitudes proposicionais acerca deste: *It may discriminate among colors, tastes, sounds and shapes. It may 'learn', that is, change its behavior in ways that preserve its life or increase its food intake. It may 'generalize', in the sense of reacting to new stimuli as it has come to react to similar stimuli* (Davidson, 1982, 326). Contudo, nada disto demonstra que o animal possui crenças.

Por estas razões, Davidson (1982) e Stich (1979) não consideraram adequada a interpretação utilizada para explicar o exemplo acima descrito do cão de Malcolm, de acordo com a qual os animais possuem crenças, desejos ou intenções só porque é a melhor interpretação possível no momento. Na verdade, só porque não é possível encontrar uma explicação científica não implica necessariamente que se recaia num tipo de pensamento antropomórfico.

## **10. Manuseamento de instrumentos**

O manuseamento de alguns instrumentos (ex: paus, pedras), para obter comida ou o seu uso como defesa ou proteção (Brooks, 1988), encontra-se muito difundido no reino animal não só entre os primatas (Inoue-Nakamura & Matsuzawa, 1997), mas também noutras espécies, como é o caso do corvo da Nova Caledónia. Contudo, até que ponto este

manuseamento pode ser considerado um exercício de raciocínio e não uma resposta que se rege pelas leis de associação comportamental?

Na verdade, nem todos os casos em que se verifica manuseamento de instrumentos denotam necessariamente a existência de pensamento racional. Este pode, eventualmente, verificar-se quando se regista uma capacidade de resposta comportamental flexível adaptada às circunstâncias externas, isto é, quando, por exemplo, alguns animais modificam determinados instrumentos para alcançar mais eficazmente os seus objetivos.

Segundo Wynne (2013), é o caso de alguns chimpanzés que retiram as folhas dos galhos para melhor caçarem térmitas. Também os corvos da Nova Caledónia utilizam galhos para sondar, em pequenos buracos, a existência de insetos (Hunt & Gray, 2004). As lontras marinhas abrem as cascas dos moluscos em bigornas de pedra (Hall & Schaller, 1964); os caranguejos protegem-se dos polvos nas anémonas (Brooks, 1988) e os polvos servem-se das cascas de coco no fundo do mar para se abrigarem de perigos eminentes (Finn, Tregenza, Norman, 2009).

Contudo, quando um chimpanzé pretende alcançar com recurso a um pau comida que lhe é inacessível, significa que possui uma representação mental do que pretende obter? Saberá que as suas ações são causais, isto é, produzem uma relação causa-efeito? E, para tal, saberá que as suas ações produzem o efeito pretendido?

Quando um babuíno atira pedras a outro que identifica como sendo indesejável, estará a pensar que agindo assim vai conseguir atingir os seus objetivos? Como poderemos saber? Existirá um comportamento cognitivo diferente do habitual ou as suas reações são apenas expressão de um comportamento rígido e inflexível?

Quando um animal se encontra perante uma situação que envolve o manuseamento de instrumentos e a resolução de problemas, existe

sempre a possibilidade de o seu comportamento poder ser explicado pela sua capacidade de detetar relações de causa e efeito de acordo com as regras de aprendizagem associativa, pelo que a palavra raciocínio pode não ser particularmente adequada.

Na verdade,

*The cognition actually involved in animal tool-use is far from being well-understood, but there are indications that some animals other than humans know something about the functionality of their tools...we still know very little about the exact nature of these representational capacities, and how they interact with other psychological abilities such as memory and attention during problem-solving (Seed & Byrne, 2010, 37-38).*

Uma ferramenta é definida como um objeto que se usa e que serve “*to alter the form, position, or condition of another object, another organism, or the user itself when the user holds or carries the tool during or just prior to use*” (Shumaker, Walkup, Beck, 2011, 10).

Apesar da natureza aparentemente arbitrária da distinção, usar uma ferramenta como uma extensão do corpo pode ter consequências nos processos psicológicos como a perceção, atenção e cognição, na medida em que a periferia do corpo se transforma num prolongamento do seu corpo. Pesquisas recentes sugerem que, em humanos e macacos, esta capacidade motora estendida é seguida de alterações em redes neuronais específicas da forma e postura corporal (Maravita, Iriki, 2004).

Por sua vez, a capacidade de planear o futuro aparece, também, como um dos fatores preditores sustentadores de uma teoria da mente, mas a verdade é que muita da evidência científica existente que sugere o planeamento antecipado em animais é ambígua.

A maior dificuldade prende-se com o facto de não haver forma de saber se os animais conseguem imaginar-se pessoalmente no passado ou

projetarem-se para o futuro, como os seres humanos fazem; tudo o que podemos fazer é descobrir se a corrente do comportamento se baseia na representação de estados passados ou futuros (Raby, Clayton, 2009).

## Referências

- Allen, C. & Hauser, M. Concept attribution in nonhuman animals: Theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes. *Philosophy of Science*, 58(2): 221-240, (1991).
- Beck, J. (2013). Why we can't say what animals think, *Philosophical Psychology*, 26:4, 520-546.
- Bekoff, M. & Peirce, J. (2009). *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bekoff M. & Allen C., (1997). Cognitive ethology: Slayers, skeptics, and proponents. In: Mitchell RW, Thompson NS, Miles HL (eds) *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*. Albany: State University of New York Press, pp 313-334.
- Bekoff, M. & Jamieson, D. (1996). *Readings in Animal Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Brooks, W. The influence of the location and abundance of the sea anemone *Calliactis tricolor* (Le Sueur) in protecting hermit crabs from octopus predators. *Journal of Experimental Biology and Ecology*, 116(1), 15-21, (1988).
- Chalmers, D. (1995a). *The conscious mind, in search of a theory of conscious experience*. University of California. Santa Cruz.
- Chalmers, D., Facing up to the problem of consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, 2, No.3, pp. 200.19, (1995b).
- Carruthers, P. On being simple minded. *American Philosophy Quarterly*, 41: pp. 205-220, (2004).
- Carruthers, P. Why the Question of Animal Consciousness Might Not Matter Very Much, *Philosophical Psychology*, Vol. 18, No. 1, pp. 83-102, (2005).

- Corballis, M. (2011). *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton: Princeton University Press.
- Cheney, D. & Seyfarth, R. (2007). *Baboon Metaphysics. The evolution of a social mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cheney, D. & Seyfarth, R. (1997). *Why Animals Don't Have Language*. The Tanner Lectures on Human Values. Cambridge University.
- Chomsky, N. (1998). *Linguagem e Mente: Pensamentos Atuais Sobre Antigos Problemas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Churchland, P. (2004). *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: UNESP.
- Churchland, P. (1998). Folk Psychology and Eliminative Materialism. In: *On the Contrary: Critical Essays*. London: Cambridge, The MIT Press, pp. 1-17.
- Churchland, P. (1997). Folk psychology. In Guttenplan, S. (org.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press. pp. 308-316.
- Dacey, M. Anthropomorphism as Cognitive Bias. *Philosophy of Science*, 84 (5):1152-1164 (2017).
- Davidson, D. Rational Animals. *Dialectica*, Vol. 36, No 4, (1982), pp.317-327.
- Davidson, D. (1975), Thought and talk. In: Guttenplan, S. (ed). *Mind and language*. Oxford University Press, Oxford, pp 7-24.
- DeGrazia, D. (2012). Self-awareness in animals. In Lurz, R. (ed). *The Philosophy of animal minds*. New York: Cambridge University Press. Pp. 201-217.
- Dennett, D. (1978). Why You Can't Make a Computer that Feels Pain, in: *Brainstorms*, Cambridge, MA: MIT Press: pp.190-229.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, Little, Brown.
- Dennett, D. (1990). Quining Qualia. In *Mind and Cognition*. Ed by W. Lycan. Oxford: Blackwell.

- De veer, M. & Van den Bos, R. A critical review of methodology and interpretation of mirror self-recognition research in nonhuman primates. *Animal Behaviour* (1999). 58, pp. 459-468.
- der Vaart, E. & Hemelrijk, C. Theory of mind' in animals: ways to make progress. *Synthese* (2014). 191, pp. 335-354.
- Descartes, R. (1664/1970). *Philosophical Letters*. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1637/2021). *Discurso do método*. Lisboa: Eds 70.
- Dretske, F. Machines, plants and animals: The origins of agency. *Erkenntnis*, 51, (1999), pp. 19-31.
- Fellows, R. Animal Belief, *Philosophy*, Vol. 75, No. 294 (Oct., 2000), pp. 587-598.
- Feyerabend, P. Materialism and the Mind-Body Problem. *Review of Metaphysics*, Vol. 17. Vol. 17, nº 1 (Set., 1963), pp. 49-66.
- Finn, K., Tregenza, T., & Norman, N. Defensive tool use in a coconut carrying octopus. *Current Biology*, 19, (23), (2009), R1069-R1070.
- Fisher, J. (1996). The myth of anthropomorphism. In *Readings in Animal Cognition* (Ed. by M. Bekoff & D. Jamieson), Cambridge, Massachusetts: MIT Press, pp. 3-16.
- Fisher, J., Disambiguating anthropomorphism: an interdisciplinary review. In: Bateson PPG, Klopfer PH (eds) *Perspectives in Ethology*, vol 9. Plenum, (1991), pp 49-85.
- Fisher, J. (1990). The myth of anthropomorphism. In: Bekoff, M., Jamieson, D. (eds) *Interpretation and explanation in the study of animal behavior*, Vol. 1, Interpretation, Intentionality, and Communication. Westview Press, Boulder, pp 96-116.
- Fodor, J. (1990). *A Theory of Content*, Cambridge, MA: MIT Press: A Bradford Book.
- Flack, J. & de Waal, F., Any Animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes, *Journal of Consciousness Studies*, 7, Nº1-2, (2000), pp. 1-29.
- Gallup, G. Self-awareness and the evolution of social intelligence. *Behavioural Processes*, 42, (1998), pp. 239-247.

- Gallup, G., Chimpanzees: self-recognition. *Science*, 167, (1970), pp. 86–87.
- Gallup, G., Self-awareness and the emergence of mind in primates. *American Journal of Primatology*, 2, (1982), pp. 237–248.
- Gennaro, R. (2018). *The Routledge Handbook of Consciousness*. Londres: Routledge Press.
- Gómez-Serrano, M. & López-López, P. Deceiving predators: linking distraction behavior with nest survival in a ground-nesting bird, *Behavioral Ecology*, (2017), 28(1), pp. 260–269.
- Gozzano, S. (2007). The beliefs of mute animals. M. Marraffa, M. De Caro and F. Ferretti (eds.), *Cartographies of the Mind*, pp. 271–282.
- Guthrie, S., (1997). Anthropomorphism: a definition and a theory. In: *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, Ed. by R. W. Mitchell, N. S. Thompson & H. L. Miles), Albany: State University of New York Press. pp. 50–58.
- Hacker, P. (1992), O argumento da linguagem privada, *A Companion to Epistemology*, org. Jonathan Dancy e Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, pp. 368-374.
- Hauser, M., Chomsky, N., Fitch, W. The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? *Science*, 22, 298, 79 (2002), (5598), 1569.
- Heyes, C. A qualified defense in nonhuman animals: Theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes, *Philosophy of Science*, 58(2), (2012), pp. 221-240.
- Horowitz, A. (2010). Anthropomorphism. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Ed. Marc Bekoff. Santa Barbara. California: Greenwood Press. Pp.68-73.
- Hunt, G. & Gray, R. The crafting of hook tools by vivid New Caledonian crows. Proceedings of the Royal Society, *Biological Sciences*, 271, (Suppl 3), (2004), S88-S90.
- Inoue-Nakamura, N. & Matsuzawa, T. Development of stone tool use by wild chimpanzees (Pan troglodytes). *Journal of Comparative Psychology*, 111(2), (1997), pp.159-173.
- Jackson, F. What Mary Didn't Know, *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 5, (1986), pp. 291-295.

James, A. & Gordon, G., Mirror self-recognition: a review and critique of attempts to promote and engineer self-recognition, *Primates*, 56, (2015), pp.317-326.

Kennedy, J. (1992). *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krutzen, M. et al. Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. *PNAS*, June 21, Vol. 102, No. 25, (2005), pp. 8939-8943.

Leavens, D., William, H., Kim, Understanding the Point of Chimpanzee Pointing Epigenesis and Ecological Validity. *Current Directions in Psychological Science*. Vol. 14, N° 4, (2005), pp.185-189.

Leavens, D. & Hopkins, W. Intentional communication by chimpanzees: a cross sectional study of the use of referential gestures. *Developmental Psychology*. Vol.34, N° 5, (1998), pp.813-822,

Levine, J. Materialism and qualia the explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, (1983), pp. 354-361.

Lind, J., Enquist, M., Ghirlanda, S. Animal memory: Are view of delayed matching-to-sample data, *Behavioural Processes*, 117, (2015), pp. 52-58.

Loux, M. & David, W. A inescrutabilidade e relatividade da referência segundo Quine. Tradução de Vítor Guerreiro, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 15, No. 1, (1974), pp. 16-24.

Lurz, R. If chimpanzees are mindreaders, could behavioral science tell? Towards a solution of the logical problem. *Philosophical Psychology*, 22, (2009), pp. 305-328.

Lurz, R. Belief attribution in animals: On how to move forward conceptually and empirically. *Review of Philosophy and Psychology*, 22, (2011), pp. 19-59.

Malcolm, N. Thoughtless Brutes, *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 46, (1912-13), p. 13.

Maravita, A. & Iriki, A. Tools for the body (schema). *Trends Cogn. Sci.* 8, (2004), pp. 79-86.

McGinn, C. (2011). *O Carácter da Mente. Uma Introdução à Filosofia da Mente*. Lisboa: Eds Gradiva.

- Musgrave, S. *et al.* Tool transfers are a form of teaching among chimpanzees. *Scientific Reports*, 6, (2016), 34783.
- Nagel, T. What is it like to be a bat? *Philosophical Review*. 83, (1974), pp. 435-450.
- Nagel, T., (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Newen, A. & Bartels, A. Animal Minds and the Possession of Concepts, *Philosophical Psychology*, 20, 3, (2007), pp. 283-308.
- Orwell, G. (1945/2018). *Animal Farm*. Penguin Books Ltd.
- Penn, D. & Povinelli, D. On the lack of evidence that non-human animals possess anything remotely resembling a 'theory of mind'. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 362, (2007), pp. 731-744.
- Pepperberg, I. (2002). *The Alex studies: cognitive and communicative abilities of grey parrots*. Harvard: Harvard University Press.
- Povinelli, D. & Vonk, J. We don't need a microscope to explore the chimpanzee's mind. *Mind and Language*, 19, (2004), pp.1-28.
- Povinelli, D., Reaux, J., Bierschwale, D., Allain, A., Simon, B. Exploitation of pointing as a referential gesture in young children, but not adolescent chimpanzees. *Cognitive Development*, 12, (1997), pp. 423 61.
- Povinelli, D., Bering, J., & Giambrone, S. (2003). Chimpanzee 'pointing': Another error of the argument by analogy? In S. Kita (Ed.), *Pointing: Where language, culture, and cognition meet*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 35-68.
- Premack, D. & Woodruff, G. Does the chimpanzee have a theory of mind? *The Behavioral and Brain Sciences*, 4, (1978), pp.515-526.
- Putnam, H. (1992). *Razão, Verdade e História*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 28-29.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.
- Quine, W. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*, New York/London: Columbia University Press.

- Raby, C. & Clayton, N. Prospective cognition in animals. *Behavioral Process*, 80, (2009), pp. 314-324.
- Rachels, J. (1976). Do Animals Have a Right to Liberty? In Tom Regan & Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Rose, J. et al. (2012). Can fish really feel pain?, *Fish and Fisheries*. Vol. 15, 1, (2014), pp. 97-133,
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sanz, C., Joseph, S., Boesch, C. (2013). *Tool use in animals: cognition and ecology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Savage-Rumbaugh, S. (1994). *Kanzi. The ape at the brink of the human mind*. New York: John Wiley & Sons.
- Searle, J. (2002). *Consciousness and Language*, New York: Cambridge University Press.
- Searle, J. Animal minds. *Etica & Animali*, 9, (1998), pp. 37-50.
- Searle, J. Animal Minds. *Midwest Studies in Philosophy*, XIX, (1994), pp. 206-219.
- Searle, J. Minds, brains, and programs, *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, (1980), pp. 417-457.
- Seed, A. & Byrne, R. Animal Tool-Use. *Current Biology* 20, R1032-R1039, December 7, (2010), pp.32-39.
- Smith, P. Como distinguir entre estados subjetivos? *Manuscrito*. Vol. XVIII, N<sup>o</sup>. 2, (1995), pp.339-366.
- Stich, S., Do animals have beliefs? *Australasian Journal of Philosophy*, 57, (1), (1979), pp. 15-28.
- Sultanescu, O. & Andrews, K. Are Apes' Responses to Pointing Gestures Intentional? *Humana Mente Journal of Philosophical Studies*, 24, (2013), pp. 53-77.
- Shumaker, R., Walkup, K., Beck, B. (2011). *Comportamento de ferramenta animal: Uso e fabricação de ferramentas por animais* (Rev. e atualizado ed.). Johns Hopkins University Press.

Turing, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 49, (1950), pp. 433-460.

Wittgenstein, L. (1953/2001), *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe (ed.).  
Oxford: Blackwell.

Whiten, A. & Byrne, R., Tactical deception in primates, *Behavioral and Brain Sciences*, 11  
(2), (1988), pp. 233-244.

Wynne, C. & Udell, M. (2013). *Animal cognition. Evolution, Behavior and Cognition*. NY:  
Macmillan Publishers Limited.

Wynne, C. What are Animals? Why Anthropomorphism is Still Not a Scientific Approach  
to Behavior. *Comparative Cognition & Behaviour*, Vol. 2, (2007), pp 125-135.

## **Segunda parte**

### **O debate em torno da moralidade animal: podem os animais não humanos ser agentes morais?**

#### **1. O debate em torno da moralidade animal**

O debate acerca da possibilidade da existência, ou não, de moralidade em animais não humanos tem animado quer cientistas quer filósofos, sobretudo nas últimas décadas, pautando-se pela adoção de posições extremadas. Enquanto alguns investigadores alegam que a moralidade existe em várias espécies animais, resultante de uma perspectiva darwinista-evolucionista, segundo a qual nós não somos diferentes em espécie, mas em grau, outros há que argumentam que tal facto só é possível encontrar-se verdadeiramente na espécie humana; isto é, que só os seres humanos possuem as características cognitivas e valorativas imprescindíveis para poderem ser considerados morais.

Neste debate, porém, parecem existir diferentes concepções de "moralidade" que se confundem e justapõem, não raras vezes, e que, portanto, se torna fundamental esclarecer.

Poderão os animais emitir juízos de aprovação ou de desaprovação moral sobre o comportamento de outros indivíduos, interiorizar e impor regras morais ou normas, e agir por razões morais, por exemplo? Isto é, possuirão eles algumas capacidades de cognição moral e ação moral? Que orientam (ou impõem?) comportamentos aos filhos, como é o caso das orcas, é verdade; mas até onde vai a outra dimensão moral de avaliação e mesmo punição ou ostracismo dos 'não respeitadores' das normas?

Questões como estas têm sido suscitadas por investigações crescentes realizadas sobre os comportamentos sociais de alguns animais,

particularmente, dos grandes primatas, mas também de outros mamíferos, tais como: elefantes, cães, lobos, golfinhos, baleias e ratos, e até mesmo algumas espécies de não mamíferos, como os corvos (Bekoff & Pierce, 2009, 83).

Alguns mamíferos parecem impor várias normas comportamentais. Por exemplo, muitas espécies de primatas envolvem-se em rituais de jogo elaborados e parecem punir indivíduos que infringem as regras que regem tais interações, ostracizando aqueles que jogam de forma demasiado agressiva (Flack & de Waal, 2004; Bekoff & Pierce, 2009).

Para além disso, também têm sido produzidos estudos que procuram assinalar a existência de capacidades nos animais, como a empatia, reconhecidamente importante na cognição e motivação moral humana (Bekoff & Pierce, 2009). Há claras manifestações de liderança entre chimpanzés, mas será consciente essa forma de domínio ou assentará meramente na capacidade física usada em benefício próprio?

Mas também há o caso de um estudo muito conhecido levado a cabo com macacos *rhesus* que recusaram pressionar uma alavanca para receber comida (preferindo passar fome), quando descobriram que isso faria com que outro macaco recebesse um choque elétrico (Wechkin *et al.*, 1964).

Comportamentos descritos como pró-sociais que sugerem igualmente empatia têm sido documentados em várias espécies, incluindo ratos (Bartal *et al.*, 2011; Sato *et al.*, 2015), e chimpanzés, que têm demonstrado comportamentos de consolação face aos perdedores após o registo de lutas (de Waal, 1996; Fraser e Aureli, 2008) e exibem sinais de excitação emocional em resposta a imagens de violência, ou ainda, outros chimpanzés que exibem expressões faciais de temor (Rudolf von Rohr *et al.*, 2011).

Face a tais pesquisas, cientistas e filósofos propuseram que alguns animais não humanos possuíam capacidades morais, muito embora com

semelhanças e diferenças relativamente aos seres humanos. Bekoff & Pierce (2009), Rowlands (2012; 2017), Musschenga (2013), Andrews e Gruen (2014) e Monsó (2015), argumentam que a moralidade humana está longe de ser exclusivamente humana e que a moralidade é uma característica que partilhamos com muitos outros animais.

De Waal (1996, 2006) e Flack e de Waal (2000), no entanto, argumentam que o que encontramos noutros primatas não é propriamente algo que possamos designar de moralidade, mas antes uma espécie de proto-moralidade. Em seu entender, embora haja uma importante linha de evolução continuísta, uma mudança evolutiva crucial ocorreu exclusivamente no ser humano, dando origem à moralidade autêntica, tal como a conhecemos em alguns seres humanos.

No livro *Wild Justice*, Bekoff & Pierce definem "moralidade" como...*a suite of inter-related behaviours that cultivate and regulate the complex interactions within social groups. These behaviours relate to well-being and harm. And norms of right and wrong attach to many of them* (2009, 7).

Bekoff & Pierce adotam a perspetiva, muito comum a algumas teorias evolutivas da moralidade, de que esta evoluiu para facilitar e melhorar a cooperação em comunidades em que os nossos antepassados viveram. A ideia subjacente é, então, que os códigos de conduta que regulam o comportamento individual inibem o egoísmo, reduzem a violência intra grupo e aumentam a sua coesão.

Bekoff & Pierce (2009, 8) argumentam que a evidência empírica para a moralidade em animais aparece sob a forma três *clusters*: 1. cooperação, que inclui exemplos de "altruísmo, reciprocidade, confiança, punição e vingança" em muitas espécies; 2. empatia, que inclui vários comportamentos sugestivos de "simpatia, compaixão, carinho, ajuda, luto e consolo"; 3. justiça, que inclui comportamentos sugestivos de "um senso

de *fair play*, partilha, desejo de equidade, expectativas sobre o que se merece e como se deve ser tratado, indignação, retribuição e rancor".

Na sua perspectiva, muitos animais possuem um conjunto de capacidades emocionais, tais como a empatia e o altruísmo, bem como um sentido primitivo de "certo e errado" associado a várias normas sociais que existem nas suas comunidades e que os tornam dignos de serem considerados seres morais, na medida em que estes traços psicológicos são plausivelmente análogos aos da moralidade humana. De qualquer modo, estes factos não servem para negar que a moral humana é diferente da moral do chimpanzé ou do lobo.

Deste modo, é possível afirmar que Bekoff & Pierce consideram a moralidade como um fenómeno biológico e parecem rejeitar a ideia de que a moralidade é algo que pode ser definido a um nível conceptual como o é para os filósofos. Estes autores adotam uma perspectiva evolucionista da moral, como outros que comungam das teorias evolucionistas da moralidade (Haidt, 2012, 2001; Greene, 2013) enquanto adaptação psicológica para a vida em grupo.

Da mesma forma, Andrews e Gruen (2014) criticam filósofos como Korsgaard por se concentrarem nos aspetos "mais raros e linguisticamente mediados" de cognição moral humana. Argumentam que, apesar dos animais carecerem de capacidades metacognitivas necessárias para o autogoverno normativo, estas são diferenças do domínio da moral e não entre seres humanos morais e animais não morais.

Esta é uma posição que defende a existência de moralidade animal. Outra posição, totalmente oposta a esta, é protagonizada por Korsgaard (2006) e Ayala (2010), que negam, embora por razões distintas, que os animais possam ser morais.

Para Korsgaard, a cognição moral requer:

*The capacity for normative self-government, or, as Kant called it, "autonomy." It is at this level that morality emerges. The morality of your action is not a function of the content of your intentions. It is a function of the exercise of normative self-government...Normative self-government...a certain form of self-consciousness: namely, consciousness of the grounds on which you act as grounds... you have a certain reflective distance from the motive, and you are in a position to ask yourself "but should I be moved in that way? Wanting that end inclines me to do that act, but does it really give me a reason to do that act?" (Korsgaard, 2006, 99-100).*

Por esta razão, representa uma rutura com o nosso passado animal: *To me human beings seem clearly set apart by our elaborate cultures, historical memory, languages with enormously complex grammars and refined expressive power, the practices of art, literature, science, philosophy, and of course of telling jokes* (Korsgaard, 2006, 94).

Como tal, para Korsgaard, é um erro considerar os animais como seres proto-morais. A razão fundamental deste pensamento é que o ser humano adota uma conceção kantiana de moral centrada não no sentimento ou na intuição, mas na capacidade de deliberação racional sobre a justificação normativa para a própria ação e juízos morais: "devo realizar esta ação?"; "é este o juízo que devo fazer nesta situação?".

Muito embora Korsgaard conceda que os animais possuam crenças e até um certo sentido de intencionalidade, na medida em que podem estar cientes dos seus propósitos e pensam sobre como atingi-los, a verdade é que não escolhem seguir esses propósitos e não outros depois de uma ponderação racional. Os propósitos dos animais são-lhes, pois, dados pelos seus estados afetivos: as suas emoções e os seus desejos instintivos ou aprendidos. Isto é, a escolha é feita pela força dos seus estados afetivos.

O fim que o animal persegue é meramente determinado pelos seus desejos e emoções (Korsgaard, 2006, 98). Já algo completamente diferente

ocorre com o ser humano, cuja forma de vida é governada por princípios e valores, pela dimensão do “dever” (Kant) e não exclusivamente pelo instinto, desejo e emoção. O ser humano é o único que pode criar, construir e viver num mundo de valores.

Para ilustrar o que afirma, Korsgaard recorre ao exemplo dos macacos que, mesmo que por vezes sejam corteses, responsáveis e corajosos, não agem assim porque considerem que o deveriam ser. Ao dar curso aos seus impulsos mais fortes sem levantarem qualquer dúvida ou praticarem qualquer tipo de reflexão não exerceram a sua capacidade autónoma de controlo intencional sobre os seus comportamentos, que é precisamente a característica que nos marca moralmente enquanto seres humanos.

O carácter distintivo da ação humana não nos coloca apenas sob o domínio da obrigação moral: dá-nos uma maneira totalmente diferente de estar no mundo. As nossas vidas são governadas por valores.

Mas, apesar desta diferença substancial retratada pela autora entre humanos e animais, ela não adota uma perspetiva de irresponsabilidade no que toca a estes últimos. Na verdade, como seres que somos capazes de fazer o que devemos, assiste-nos uma responsabilidade fundamental: a de tratar os outros animais decentemente, mesmo que tal represente algum custo mais significativo para os humanos.

Korsgaard não partilha, portanto, das razões escolhidas para justificar a assimetria moral que se pode traçar entre os nossos deveres para com os outros seres humanos e os nossos deveres para com os outros animais.

Baseado no pressuposto do carácter distintivo do bem humano, apontando para algumas características especiais do ser humano – racionalidade, autoconsciência, a associação entre a experiência e a identidade ao longo do tempo, entre outras –, a assimetria moral considera

que os seres humanos são mais importantes do que os outros animais. Porém a ideia de que o bem humano é mais importante do que os outros animais não deve ser confundida com outra ideia falaciosa – nomeadamente, a de que pode ser moralmente certo, por alguma outra razão, tratarmos apenas o bem de outros seres humanos como o mais importante. E nesta perspetiva, ainda seria de distinguir o trato bondoso em relação aos animais pelo que eles representam de necessidade para o bem do homem – que é uma dimensão egoísta – e o respeito e proteção deles como participantes de um ecossistema válido por si mesmo.

Por outro lado, referir que somos mais importantes para nós mesmos de uma forma que os outros animais não são importantes para si próprios não é a mesma coisa que dizer que somos mais importantes para nós mesmos do que os outros animais. Os animais não são menos importantes para si mesmos como indivíduos: cada um deles tem uma subjetividade que ainda é exclusivamente sua.

Neste sentido, a morte de um ser humano não pode ser considerada mais trágica, ou talvez apenas trágica de uma forma diferente, do que a morte de outro animal, na medida em que ambos perdem as suas vidas, ambos perdem tudo o que têm – tudo o que é importante para eles.

Isto não significa que não haja uma diferença entre seres humanos e animais: há realmente uma diferença importante entre eles, mas a diferença é uma diferença de tipo, não de grau, e não suporta a assimetria moral. A moralidade é apenas a forma humana de ser um animal.

Por sua vez, Ayala (2010) também argumenta que a capacidade moral genuína requer

*capacidades de raciocínio muito sofisticadas que estão ausentes nos não-humanos. Estas incluem: i) a capacidade de antecipar as consequências das ações dos outros, a capacidade de "antecipar o futuro e de formar imagens mentais de realidades não presentes ou que ainda não existem"; ii) a*

*capacidade de "perceber certos objetos ou ações como mais desejáveis do que outros", o que requer uma capacidade elevada para o pensamento abstrato; e iii) a capacidade de fazer escolhas reflexivas entre diferentes cursos de ação (2010, 9018-9019).*

Dado que considera cada uma destas capacidades como condições necessárias para a cognição moral, Ayala nega qualquer forma de moralidade nos animais mesmo que "incipiente".

Outro contributo importante para este debate é o de Rowlands (2012). Este autor adota uma postura externalista da motivação moral, de acordo com a qual se pode agir moralmente se se for movido por certos estados emocionais, tais como a compaixão relativamente à situação em que outro ser se encontra, podendo agir de modo a aliviar o seu sofrimento, ou com indignação face a determinadas ações de outrem.

Contrariamente aos kantianos e aristotélicos, Rowlands afirma que a motivação moral genuína nem sempre requer que se esteja plenamente conscientemente das razões morais para agir e dá como exemplo o caso de Myshkin, uma personagem do livro de Dostoiévsky, *The Idiot*. Myshkin experiencia compaixão pelos outros e age de uma forma compassiva, porém não possui a capacidade de sujeitar esse sentimento ao escrutínio da crítica. É incapaz de reconhecer conscientemente estes estados emocionais como razões da sua ação e incapaz de pensar sobre se eles são, ou não, os corretos para aplicar nas circunstâncias vivenciadas.

Uma vez que lhe faltam essas capacidades, Rowlands argumenta que Myshkin não pode ser moralmente avaliado (elogiado ou culpado) ou considerado moralmente responsável pelas suas ações, e, portanto, não deve ser considerado totalmente como um agente moral.

No entanto, é plausível considerá-lo como um sujeito moral passivo, uma vez que é certamente motivado por emoções que perscrutam considerações morais – os seus sentimentos de compaixão são causados

pelo sofrimento dos outros e claramente age com o intuito de aliviar este sofrimento.

Deste modo, Rowlands argumenta que Myshkin é um sujeito moral que opera a um nível mais "visceral", isto é, que age por razões morais, mas não precisa de ser moralmente responsável por elas, tanto como propriamente o de um verdadeiro agente, que age por razões morais e é moralmente responsável pelas suas ações. No entanto, mesmo que lhe falte a capacidade reflexiva para ser um verdadeiro agente moral, ainda pode agir por razões morais. De igual modo, há animais que também não têm estas capacidades reflexivas, mas que, como Myshkin, são capazes de possuir outros estados emocionais (ex: empatia) e que desempenham um papel causal relevante no seu comportamento moral.

A questão essencial neste debate parece residir na identificação e determinação dos requisitos ou exigências de moralidade, isto é, que capacidades se devem possuir para se ser considerado um ser moral. Sendo que só podemos falar verdadeiramente de moralidade a partir de um quadro traçado pelos caminhos da reflexão (Kant), as capacidades cognitivas são as preferencialmente eleitas como imprescindíveis para o exercício livre da moralidade que assiste, em particular, os humanos (Korsgaard, 2006). Porém, na perspectiva evolucionista continuísta, essas capacidades também estão presentes em alguns animais, muito embora admitindo as diferenças de extensão e sofisticação moral nos seres humanos. Em suma, enquanto uns advogam uma perspectiva racionalista da moral, outros defendem uma perspectiva sócio-emocional da mesma.

## **2. Podem os animais não humanos ser agentes morais?**

O debate em torno da atribuição de agência moral aos animais não humanos não é apenas filosófico. Na verdade, a filosofia reporta-se inicialmente aos dados empíricos, experienciais e observacionais da

etologia cognitiva, que começou por despoletar a questão: *podem os animais não humanos ser agentes morais?* Este tema tem vindo a revolucionar o quadro filosófico mental estabelecido, o qual (ainda) assenta no carácter diferenciador e excecional da moralidade dos seres humanos relativamente aos restantes seres vivos ditado, em grande medida, pela forte influência do pensamento kantiano.

Todavia, a questão acima levantada tem um significado outro para os etologistas e para os biólogos evolucionistas que situam o diálogo na continuidade evolutiva, segundo a qual a moralidade tem raízes naturais biológicas e os animais não humanos (ex: grandes símios) que demonstram alguns comportamentos morais são considerados os seus precursores.

Mas o que significa *agir por motivos morais*? O que faz com que uma ação seja moral independentemente de se tratar de um animal não humano ou humano: a razão ou a emoção? Quais são as condições (suficientes) segundo as quais um ator pode ser considerado agente moral? A agência moral implica necessariamente autonomia moral? E a responsabilidade moral não inclui já a agência moral?

O debate sobre a agência moral nos animais não humanos adquire, pois, uma matriz inevitavelmente multi-interdisciplinar<sup>1</sup>, mas reparamos que o estudo e a abordagem deste tema nem sempre tem sido valorizado ou reconhecido, inclusivamente pelas várias ciências que para ele contribuem, alegando tratar-se de “questões menores” ou que o “melhor seria tratar dos humanos”, em vez de animais, pois aqueles sim, merecem todo o nosso esforço e consideração por serem seres racionais. Escapa-se-lhes, todavia, a razão fundamental da importância relativa ao estudo deste tema, o qual está diretamente relacionado com o melhor conhecimento de

---

<sup>1</sup> Para analisar estas questões, recorremos quer aos estudos da filosofia moral e da filosofia da mente, quer à etologia, teoria evolucionista, psicologia moral e neurociências.

nós próprios enquanto seres humanos, bem como saber de que modo (ético-moral) devemos tratar os restantes seres vivos.

A contrastar com a atitude especista acima referida, a verdade é que nem todos os seres humanos são tão profundamente racionais como o desejado (ex: bebês; deficientes mentais; doentes Alzheimer) e nem sempre agimos de modo completamente racional. Esquecemo-nos, quando nos convém, do importante papel que as emoções desempenham nas nossas decisões, sejam elas morais ou não, e que, não raras vezes, agimos moralmente de um modo emocional, intuitivo e automático (Damásio, 2003; Haidt & Joseph, 2004; Prinz, 2008; 2006).

Como dissemos, não fazemos um uso constante, consistente e completo (*full*) da nossa racionalidade em todos os momentos da nossa vida, pois todos temos ocasiões em que usamos de maior capacidade de reflexão e outras em que não estamos tão concentrados. Todavia, é exatamente o oposto deste reconhecimento que exigimos aos animais: isto é, apesar de nem todos os seres humanos cumprirem plenamente cada um destes critérios, não é por isso, contudo, que deixam de ser considerados agentes morais, ao contrário do que é exigido aos animais não humanos.

A necessidade de refletir sobre estas contradições (duplicidade de critérios) e incongruências especistas e antropocêntricas, em que a moralidade é arbitrariamente considerada e é uma característica exclusivamente humana baseada nas características inerentes da própria espécie, levou-nos a ponderar a hipótese da existência de uma agência moral relativamente aos animais não humanos.

Consideramos que a reflexão filosófica que tradicionalmente pensa as questões da moralidade tem um importante papel a desempenhar neste debate e que é chamada a dar os seus contributos através de um questionamento mais profundo sobre a natureza da moralidade, bem como acerca da agência moral alargada a outros animais que não

exclusivamente os humanos. Assim sendo, a questão essencial é não só a de saber se *os animais não humanos podem ser morais*, mas consiste igualmente, em analisar a possibilidade de aqueles serem considerados *agentes morais*.

Podem *efetivamente* alguns animais não humanos ser agentes morais? Assiste aos animais a capacidade de serem altruístas, empáticos e compassivos? De acordo com as experiências da investigação etológica não só os animais são capazes de sentir altruísmo, empatia e compaixão, como também possuem um certo sentido de justiça, de cooperação, confiança, entreatajuda, bondade, *caring e grooming* (Bekoff & Peirce, 2009).

Todavia, esta não é a teoria usualmente aceite dado que se atribui exclusivamente aos humanos a capacidade de serem *agentes morais* ou de poderem vir a sê-lo.

Na verdade, apesar de (alguns) seres humanos (já) incluírem os animais na sua comunidade moral, fazem-no apenas enquanto objetos de consideração moral, mas (ainda) não como agentes morais, pois uma coisa é ser-se sujeito passivo moral, a quem não é imputada responsabilidade pelos atos realizados, e outra, bem diferente, é ser capaz de agir em função de preocupações morais fundamentadas pelos outros e ser responsável por essas ações.

Defenderemos a ideia de que, apesar de os animais constituírem objetos de consideração moral e de a estes assistir um certo tipo de comportamento moral, tal não é ainda, contudo, suficiente para os vir a designar de agentes morais, na medida em que tal implica a existência de capacidades metacognitivas superiores para que possam ser responsabilizados pelos seus atos.

A este propósito, adotaremos a distinção utilizada por Rowlands (2012) e, anteriormente, por Tom Reagan (1983), que assenta na distinção genérica entre agente moral e sujeito moral, de acordo com a qual o

significado de *sujeito moral* é atribuído àqueles sujeitos que apenas têm a capacidade de agir motivados por razões morais, muito embora estas nem sempre sejam acessíveis à consciência e não podendo, por isso, ser responsabilizados pelos seus atos. A responsabilidade pelos atos cometidos ou realizados é uma característica que, no entender de Rowlands, somente é atribuível aos agentes plenamente morais.

Neste sentido, o facto de alguns animais não humanos seguirem certas regras sociais de funcionamento do grupo a que pertencem (ex: cooperação, altruísmo, justiça), tal como indicado por Bekoff & Peirce (2009) não nos permite necessariamente concluir que agem moralmente.

Nesta discussão, ainda está por averiguar o que significa agir altruisticamente ou com um certo sentido de justiça no reino animal, por exemplo, e como é que tal se caracteriza. Para além disso, também seria útil pensar se tal traço é característico da moralidade em si mesma (Korsgaard, 2020; 2018; 2010; 2009).

O facto de poderem agir por motivos morais, não assegura que sejam plenamente conscientes da razão dos mesmos, ou seja, são tão somente, sujeitos morais passivos. Por outras palavras, a moralidade pode até não ser exclusiva dos seres humanos, na medida em que alguns comportamentos, que podem ser etiquetados de uma certa moralidade, são (aparentemente) realizados por alguns animais sujeitos morais; contudo, sob uma perspectiva de vidas existencialmente diferentes (nem inferiores nem superiores), os seres humanos são os únicos capazes de expressar conceptualmente as razões morais que os levaram a agir de um modo moral.

No âmbito desta discussão filosófico-concetual de moralidade aproximamo-nos, até certo ponto, do pensamento de C. Korsgaard para quem a moralidade é uma condição mínima/máxima de racionalidade exclusivamente humana: em última análise, agir moralmente é agir

(plenamente) de modo racional: *ought implies can*. Defendemos, portanto, um sentido mínimo de moralidade; e, de facto, os seres humanos são aqueles que apresentam uma maior capacidade de pensamento ético e não apenas moral.

### **3. A falácia de uma moral exclusivamente humana**

Uma das grandes características do debate atual sobre a possibilidade de agência moral nos animais não humanos (doravante, animais) reside na dicotomia de posições assumidas entre, por um lado, aqueles que afirmam que os animais são morais, baseados nos resultados dos estudos experimentais e observacionais da etologia e da psicologia comparada e, por outro lado, aqueles que afirmam que os animais não são morais, baseados em argumentos teórico-conceituais.

A análise de algumas das interpretações filosóficas mais tradicionais que a esse propósito são desenvolvidas pode, segundo os defensores desta perspectiva, conduzir a argumentos falaciosos por não terem em devida consideração os dados experimentais resultantes dos estudos efetuados. Alguns desses argumentos são aqueles cujas perspectivas de moralidade assentam numa visão excessivamente intelectualizada, firmada em pressupostos, tais como: a) o comportamento moral depende da metacognição; b) a capacidade autónoma para refletir e formar juízos sobre o que devemos fazer é o que constitui a essência da moralidade; c) a razão moral constitui uma condição necessária para a motivação moral. E, mesmo naqueles casos em que é reconhecida a importância de uma propriedade X ou Y como necessária para a agência moral, logo concluem que nenhum animal será capaz de a ter.

Assim, face à ausência de motivação moral, um comportamento que não possua as qualidades internas de autocontrolo, escrutínio e não souber designar os princípios que estiveram na base da sua ação moral, mesmo

que tenha demonstrado uma certa compaixão (sentimento moral) por outro ser vivo, não é considerado moral (Korsgaard, 2006).

Mas, em que se fundamenta esta associação entre as motivações morais intrínsecas e (a avaliação) (d)o comportamento moral (externo)? De que adianta face à constatação do ato moral realizado? O ato em si deixa, por isso, de ser moral?

Considera-se que o facto de os animais não conseguirem conceptualizar os motivos morais das suas ações por lhes faltar o reportório conceptual dos humanos, não lhes retira em nada nem a capacidade para agir moralmente nem tampouco o comportamento factual de que agiram efetivamente de um modo moral, como aliás, muitos humanos admitem quando se colocam numa perspetiva de ética imparcial.

Dado que não existe agência moral sem responsabilidade moral, tal implica que os animais não humanos que possam ser considerados agentes morais também podem ser responsabilizados pelos seus atos. Esta é a perspetiva defendida por Bekoff & Peirce (2009), segundo a qual existe um determinado tipo de moral animal diferente da moral humana e que aquela não pode ser avaliada em função dos critérios desta, mas deve ser entendida de acordo com o contexto específico em que cada sujeito se insere, ou ainda, dever ser relativa às normas específicas do contexto de cada espécie.

Contudo, não é objetivo destes autores negar as diferenças óbvias entre animais e humanos quanto à moralidade, pelo que adotam a postura segundo a qual o conceito de agência moral em animais não humanos pode ser perspectivado de um modo gradativo, tal como o conceito de moralidade, quer no seu sentido mais elementar – a capacidade de se comportar moralmente – quer no seu sentido mais elevado, verificável em alguns seres humanos – a capacidade de compreender abstratamente

(metacognitivamente) a natureza dos princípios morais que subjazem às nossas ações.

O facto de alguns animais não humanos seguirem certas regras sociais de funcionamento do grupo a que pertencem (ex: cooperação, altruísmo, justiça), conduz à conclusão de que alguns animais não humanos são capazes de agir moralmente (Bekoff & Peirce, 2009) ou de evidenciar um comportamento moral (Rowlands, 2012).

Neste sentido, defendem que a agência moral não é exclusiva dos seres humanos, mesmo que alguns os animais não sejam capazes de expressar conceptualmente as razões morais que os levaram a agir de um modo moral.

Talvez a verdadeira falácia resida no facto de estabelecer uma relação de interdependência entre as motivações morais, os juízos morais e a responsabilidade moral como necessária, fazendo cada um destes fatores depender do outro quando, na realidade, podem existir separadamente. Por exemplo, responsabilidade moral e autonomia moral nem sempre vão a par; isto é, a primeira não implica necessariamente a segunda, uma vez que há sempre demasiados constrangimentos existenciais que a condicionam. Por sua vez, a agência moral também não implica necessariamente a autonomia moral (ex: crianças e adolescentes que ainda não são seres morais mas que, ainda assim, podem ser responsabilizados pelas ações, cujas razões têm capacidade para compreender). Tal significa que um ser pode agir moralmente sem atribuir razões intelectivas moralmente válidas para tal. Por isso, ainda são considerados sujeitos morais.

Por outro lado, é igualmente falacioso avaliar o comportamento dos animais a partir de critérios morais que são exclusivamente humanos sem sequer ter em consideração as especificidades do comportamento moral que os animais possam evidenciar (Bekoff & Peirce, 2009; Rowlands, 2012). De acordo com esta perspetiva, os animais jamais terão hipótese de

alguma vez virem a ser considerados seres morais, e muito menos, agentes morais. Este é, pois, um “jogo” viciado, no qual, à partida, os animais perderão sempre.

Comparativamente à moral dos humanos, é completamente impossível aos animais deter o mesmo conjunto de competências cognitivas complexas e racionais que estão na base da moralidade e que lhes permitiriam, de acordo com a moral tradicional ocidental kantiana, adquirir o estatuto de agentes morais.

Por isso, julgar os comportamentos animais por comparação aos dos humanos parece ser desadequado e injusto para com aqueles, pois nem os animais possuem as mesmas capacidades cognitivas que os humanos nem os humanos possuem as capacidades distintivas de cada espécie como, por exemplo, o odor/som que um cão consegue sentir/ouvir a 20 metros de distância, ou que um falcão peregrino que consegue visionar claramente a 150 metros de distância a sua presa em movimento.

Não se trata, por isso, nesta perspectiva, de avaliar capacidades iguais ou idênticas entre humanos e animais, ou de afirmar que os animais são agentes morais do mesmo modo que os humanos, mas sim de perceber, através dos resultados empíricos da etologia, teoria da evolução e neurociências que alguns animais possuem efetivamente capacidades embrionárias que muitos humanos evidenciam e que, em iguais circunstâncias, uns são considerados seres morais, e outros não (ex: casos marginais).

#### **4. A moralidade nos animais**

Não basta apenas sugerir que os animais possuem moralidade<sup>2</sup>, importa perceber como se caracteriza a sua moral.

---

<sup>2</sup> Marc Bekoff e Jessica Pierce estão mais interessados nos comportamentos morais observáveis do que propriamente nos mecanismos que caracterizam o agente moral, por isso, preferem não fazer uso da distinção entre agente e paciente moral porque tal nomenclatura continua a ter como referência principal a moralidade humana; nesse

Quais os requisitos necessários, e não apenas suficientes, que permitem afirmar que alguns animais são morais e outros não: o comportamento que os animais evidenciam (perspetiva etológica)? A natureza mais ou menos complexa da sua estrutura encefálica que, por comparação à dos humanos permite-nos inferir que alguns animais poderão experienciar as mesmas características psicológicas que aqueles (neurociências)?

Serão as similitudes homológicas neuronais (ex: estruturas cerebrais neuronais) existentes entre diferentes espécies e que permanecem as mesmas após milhões de anos sem grandes alterações filogenéticas, responsáveis pela emergência da consciência que está na base do agir moral? Qual o papel da emoção no comportamento moral animal? Por outro lado, será que a capacidade de ser moral é exclusiva dos humanos porque o salto evolutivo entre eles e os restantes animais foi tão grande e significativo que não se encontra nada de semelhante noutros seres vivos (teoria evolucionista descontínuista) ou, pelo contrário, certos comportamentos morais observáveis em alguns animais podem ser considerados como precursores de muitos comportamentos morais do ser humano (teoria evolucionista contínuista)?

Mas, o que entender por moralidade, nomeadamente ao nível do reino animal não humano? Quando é que um animal evidencia comportamentos morais? Será a moralidade uma questão de *graus* assim como a consciência? Se considerarmos que o animal é um agente moral, em que sentido o será? E, se um animal pode agir moralmente poderá,

---

contexto, optam pela expressão segundo a qual os animais não humanos “têm moralidade”. Por tal, entendem reclamar uma existência autónoma de normas nas sociedades animais. Pretendem saber como é que a moralidade funciona fora dos parâmetros humanos. A complexidade social de uma espécie/grupo está diretamente relacionada com o reforço das normas e das regras nele existente. Porém, tal expressão é insuficiente para adotar a designação de moralidade.

também, agir imoralmente, por exemplo, quando vai contra as expectativas sociais da comunidade específica em que se insere?

Moralidade, comportamentos pró-sociais e altruísmo são conceitos que facilmente se podem confundir entre si, dada a natureza da sua similitude, todavia, muito embora estes conceitos permaneçam associados, eles são distintos entre si e não querem dizer a mesma coisa.

A vantagem desta clarificação conceptual consiste em evitar atribuir um comportamento moral a um animal quando ele apenas evidencia, por exemplo, um comportamento biologicamente altruísta. Mas, será que os animais não são capazes de um comportamento autenticamente altruísta? Como diferenciar esses comportamentos?

Em termos evolutivos, sabemos que o comportamento pró-social está na base da moralidade e que existe muito mais difundido na natureza do que a moralidade. Mas, também pode haver comportamento moral sem que este seja pró-social, isto é, aquele não depende deste. E, se nem todo o comportamento que procura o bem-estar social pode ser designado de moralidade, também nem todo o comportamento que evita causar dor/mal em termos genéricos é moral; contudo, pode ser considerado moral se tiver em consideração um ser de um modo específico que não o próprio, como é o caso do macaco *rhesus*, que aprofundaremos mais a frente.

Bekoff & Peirce (2009) partem de uma definição de moral não exclusivamente circunscrita aos humanos, muito embora nestes, esta se tenha desenvolvido exponencialmente; partem de uma definição que *também* compreenda em si mesma a especificidade de comportamentos morais básicos verificáveis nos animais, tais como: empatia, consideração pelos outros seres da sua espécie e agir nessa conformidade, demonstração de comportamento de ajuda.

Os autores referem-se à moral como:

*...the suite of other-regarding behaviors and capacities that nurture and foster social encounters and allow for the flexibility that is needed so that individuals can adapt to different social contexts. This suite of behaviors includes cooperation, empathy, and justice, as well as the social, cognitive, and emotional intelligences that make such behaviors possible (Bekoff & Peirce, 2009, 54).*

Quando falam de moral animal não consideram tratar-se do mesmo tipo de moral dos seres humanos, nem tampouco que deveriam existir duas moralidades – uma moralidade dos humanos e outra dos animais –, mas tão só atender às especificidades de cada uma delas, englobando-as num todo – a moral –, que assume diversos graus.

De acordo com a teoria da evolução, alguns dos comportamentos morais a que já nos referimos (ex: empatia, sentido de justiça, cooperação) são entendidos como precursores da moralidade humana e que todos – animais e humanos – partilhamos, o que implica, em certa medida, que existe uma linha de continuidade evolutiva entre espécies no que diz respeito à inteligência, às emoções e a um certo sentido de moralidade.

As diferenças – entre homens e animais – são, então, de grau e não de espécie (Darwin, 1871,70), podendo ir desde o padrão de comportamento mais simples até ao mais complexo. E, muito embora a natureza desta complexidade última referente à moralidade seja apenas possível de alcançar na sua expoência máxima pelo homem, segundo alguns autores, faculdade idêntica não pode ser encontrada nos outros animais (Korsgaard, 2010,1996; Cova, 2013) – posição defendida pela perspetiva descontinuista.

Se tivermos em linha de conta este tipo de moralidade que reconhece as diferenças de expressão moral e de manifestação comportamental consoante as espécies, facilmente reconheceremos que esta é relativa ao

contexto ou comunidade de cada espécie animal, variando em complexidade e grau (ex: elefantes, chimpanzés, lobos registam uma moralidade mais elevada em comparação com a dos ratos), (Bekoff & Peirce, 2009, 147-148).

É aquilo a que Bekoff & Peirce (2009, 19) designam de “*species-relative view of morality*”, ou seja:

*Each species in which moral behavior has evolved has its unique behavioral repertoire. The same basic behavioral capacities will be present—empathy, altruism, cooperation, and perhaps a sense of fairness—but will manifest as different social norms and different behaviors (e.g., different grooming patterns or unique ways of expressing empathy). Despite some shared evolutionary history, wolf morality is different from human morality and also from elephant morality and chimpanzee morality (Bekoff & Peirce, 2009, 19).*

E, mais adiante, acrescentam:

*Not only will the set of actions that constitute moral behaviors vary among species, but so will the degree of moral complexity vary from species to species...animal species with evolved moral behaviors there can be varying degrees of sophistication and complexity. Morality is not an all-or-none phenomenon. Rather, it is nuanced. Animals with a highly developed moral capacity may include chimpanzees, wolves, elephants, and humans. In these species we see a wide-ranging suite of complex social behaviors. Emotions are rich and varied. Facial displays are subtle and carry social meaning. There is evidence in these species of complex cognitive empathy (trying on the perspective of someone else) and not merely emotional contagion (responding automatically to another's emotional state; I'm scared because you're scared) (Bekoff & Peirce, 2009, 20-21).*

Contudo, nem todos os comportamentos animais podem ser catalogados de morais. Sendo certo que na sociedade animal existem regras de comportamento social (ex: altruísmo), hierarquias a respeitar

(ex: o indivíduo mais importante da comunidade come primeiro), animais sentinela que avisam dos perigos eminentes (ex: suricatas, macacos, veados), *grooming*, cuja atividade serve para fortalecer e apaziguar condutas de proximidade, a verdade é que sabemos que estes comportamentos, por si só, não podem ser classificados de morais por constituírem regras ou normas sociais de funcionamento de cada espécie.

Na verdade, tal como Bekoff & Peirce (2009) referem,

*We need to be careful not to make “moral” (or “altruistic” or “prosocial”) the opposite of “selfish.” It isn’t. Many moral behaviors are motivated by self-concern, broadly understood. We conform to norms of behavior because otherwise we face social sanctioning, in the form of ostracism, embarrassment, shame, and payback (Bekoff & Peirce, 2009, 36).*

Quais são, então, aqueles comportamentos animais que podem ser considerados morais, ou melhor, que requisitos é que os animais têm de possuir que nos permitam afirmar que têm comportamentos morais?

*A level of complexity in social organization, including established norms of behavior to which attach strong emotional and cognitive cues about right and wrong; a certain level of neural complexity that serves as a foundation for moral emotions and for decision making based on perceptions about the past and the future; relatively advanced cognitive capacities (a good memory, for example); and a high level of behavioral flexibility (Bekoff & Peirce, 2009, 30).*

A pergunta fundamental que aqui está em causa continua a ser a mesma: poderão os animais ser agentes morais?

Há uma série de objeções que têm vindo a ser apontadas a esta perspetiva de que alguns animais podem ser considerados agentes morais, sendo as mais conhecidas: 1) os animais não são seres racionais como o homem; 2) não têm consciência reflexiva; 3) não possuem liberdade; 4) não podem fazer uso da linguagem que expresse o seu mundo interior; 5)

logo, não podem ser agentes morais, mas apenas *sujeitos* de consideração moral.

Contudo, deparamo-nos com o facto de a empatia não ser unicamente vivenciada pelos humanos (Preston e de Waal 2002; de Waal 2005; Bekoff, 2004; 2006) podendo, inclusivamente, alguns animais ser considerados pessoas (Bekoff, 2002; 2006).

De acordo com esta visão, tal como o pensamento racional, a consciência e o auto-conhecimento (Bekoff e Sherman, 2004), a cultura, a linguagem, o uso e construção de instrumentos não podem mais separar-nos dos restantes animais, como também muitos animais podem evidenciar um sentido de moralidade ou um conhecimento de “certo e errado” no que concerne aos seus mundos (Bekoff, 2004, 2006a).

## **5. Evolucionismo e moralidade animal**

Apesar das diferenças entre animais e humanos, a existência de um passado evolutivo comum permite-nos pensar não tanto nas diferenças, mas antes nas semelhanças que entre si se podem encontrar num *continuum* evolutivo, em vez de uma descontinuidade evolutiva, o que significa que algumas das faculdades que os seres humanos possuem podem ser encontradas em estado embrionário noutros animais: *(T)here is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties* (Darwin, 1871, 35), pois, *...the difference in mind between man and the higher animals, great as it is, certainly is one of degree and not of kind* (Darwin 1871, 70).

Mas, em que sentido essas semelhanças são um facto natural sem grandes diferenças qualitativas entre espécies? Esta é a questão que se coloca a partir dos dados do evolucionismo. Em *Descent of Man*, Darwin (1871, 46-48) defendeu duas teses fundamentais sobre os seres humanos e os animais: 1) os seres humanos eram apenas mais um entre os restantes

animais, não ocupando, por isso, um lugar de especial destaque; 2) as diferenças que se poderia encontrar entre os humanos e os animais deviam-se mais a diferenças de grau do que a diferenças de espécie. Dado que as semelhanças se ficavam a dever a um antepassado comum, não era estranho que ambos, humanos e animais, partilhassem os principais sentidos (visão, olfato, audição, tato e gosto), a intuição, o prazer e a dor, a felicidade e a miséria, a capacidade de imitação, memória, imaginação e alguns rudimentos de raciocínio e inteligência.

Em *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), Darwin chama a atenção para o facto de os humanos possuírem uma estrutura muscular e nervosa semelhante à encontrada nos animais, nomeadamente, no que diz respeito à manifestação de emoções. Deste modo, as emoções não só eram experienciadas pelos humanos como também pelos animais.

Para de Waal (1996, 39), a evolução produziu os requisitos da moralidade que se podem identificar no aparecimento de normas sociais, empatia e simpatia, cooperação, um certo sentido de justiça, mecanismos de resolução de conflitos.

Perante situações equiparadas (ex: um homem que faz trabalho voluntário e um animal que partilha a comida com um companheiro que está cheio de fome), classificar o comportamento humano como sendo moral e o de um animal não porque se baseia no instinto enquanto o do humano constitui prova de comportamento moral parece ser incoerente. Tal equivaleria a ignorar a complexidade mental de alguns animais (ex: chimpanzés), bem como a possibilidade de empatia.

Contudo, falar de moralidade nos animais não significa que esta tenha de ser comparada com a métrica humana, mas apenas com algumas das suas componentes, o que torna possível o reconhecimento de alguns comportamentos morais em alguns animais (de Waal, 1996, 210-211).

Por exemplo, os chimpanzés são capazes de estabelecer regras de funcionamento social que ditam a hierarquia das relações intergrupais e onde cada um sabe qual o seu lugar, aprendem a saber qual a regra “certa” e “errada” (Bekoff & Godal, 2002, 121).

Apesar de não terem capacidade de reflexão sobre a natureza do comportamento moral como os humanos, *...male chimps from the same social group will fight using their hands and feet but not their extremely dangerous teeth. These animals form a kind of primitive moral community, fitting their behaviour to the rules of their society*” (Hills, 2005, 94-95).

## **6. Etologia cognitiva e moral animal**

De acordo com os dados da etologia cognitiva, os animais são capazes de demonstrar comportamentos, tais como empatia, cooperação, justiça; mas, o que é que os torna genuinamente morais? Até que ponto é que comportamentos biologicamente naturais podem passar a ser considerados morais no reino animal?

A obra *Wild justice: the moral lives of animals*, do etologista Marc Bekoff e da filósofa Jessica Pierce (2009) é, toda ela, uma resposta a esta questão e os autores não têm qualquer dúvida quando afirmam que os animais, pelo menos alguns, são morais.

*Most moral behavior could be also classed as prosocial. But some behavior might be considered moral, even though it is not technically prosocial. For example, behavior aimed at avoiding harm to another might fall into the category of morality, but not prosociality, since we've defined prosocial behavior as that which promotes the welfare of others (whether intentionally or not). Of course, not all behavior that avoids causing harm should be classed as moral, either. But where the avoidance of harm to another is other regarding, where it is motivated by a desire to get along with others in one's society, it should be considered moral behavior* (Bekoff & Pierce, 2009, 13).

Muito frequentemente, o conceito pró-social tem servido entre os etologistas para se referirem indiretamente a um comportamento moral. Com efeito, a utilização dos termos moralidade e pró-social é ambígua, na medida em que é usada como sinónimo de altruísmo, empatia e cooperação para descrever comportamentos morais dos animais (Fitzpatrick, 2017).

Acontece que, em termos evolutivos, o comportamento pró-social está na raiz da moralidade e aquele existe muito mais distribuído no reino animal do que a moralidade.

Contudo, nem todo o comportamento pró-social pode ser considerado moral: cabem aqui os comportamentos que algumas espécies demonstram relativamente ao cuidado parental ou cuidados comunitários, ao altruísmo, ao caso dos animais sentinela (ex: suricatas) ou mesmo quanto à atitude autossacrificial das formigas e das abelhas – que, no entanto, estão sujeitas a uma determinação que não permite qualquer decisão ‘pessoal’ ou de vontade própria.

Os próprios autores reconhecem a dificuldade filosófica da imprecisão na utilização do termo “moralidade” quando pretendem referir-se às sociedades animais, dado o salto controverso já assinalado que vai do “social” para o “moral”. Contudo, não são propriamente os comportamentos que são importantes para concluir acerca da moralidade dos animais, mas sim as capacidades cognitivas e emocionais que lhes permitem agir desse modo. Sugerem, por isso, os seguintes requisitos mínimos que um comportamento moral deve apresentar:

*...a level of complexity in social organization, including established norms of behaviour to which attach strong emotional and cognitive cues about right and wrong; a certain neural complexity that serves as a foundation for moral emotions and for decision making based on perceptions about the past and the*

*future; relatively advanced cognitive capacities (such as a good memory); and a high level of behavioural flexibility* (Bekoff & Pierce, 2009, 13).

## 7. Agente moral e paciente moral

Se nem todos os agentes são agentes morais, o que os diferencia entre si? E, se nem todos são agentes morais, podem alguns animais, apesar disso, ser moralmente consideráveis? De entre eles, haverá alguns que são moralmente mais consideráveis do que outros?

Para descrever as características de um agente, procederemos do seguinte modo: a partir das características atribuíveis a um agente – autonomia<sup>3</sup>, racionalidade, intencionalidade<sup>4</sup>, possuir crenças, consciência de si (*self-awareness*<sup>5</sup>), experienciar emoções, memória, sentido de futuro,

---

<sup>3</sup> O entendimento mais comum de autonomia exige a utilização de faculdades mentais de ordem elevada, memória e imaginação que permitem à pessoa lembrar o seu passado e antecipar o futuro, suscetíveis de serem exclusivamente reconhecidas no homem. Só os humanos são autônomos em virtude de serem racionais, de refletirem sobre a natureza dos seus objetivos, desejos e decisões e de escolherem livremente o curso da sua ação. Tal ideia ficou a dever-se à ciência que durante muito tempo negou aos animais a capacidade de pensar e sentir. Como os animais não possuem nenhuma destas faculdades, agem por instinto, sem qualquer controlo sobre o curso do seu comportamento. Apesar de hoje já não se pensar assim, ainda existe muita relutância em atribuir aos animais estados mentais intencionais, bem como uma capacidade de ação autónoma, devido à associação que estabelecem entre autonomia, pessoa e direitos civis, pois, ao aceitar tal, teriam de existir repercussões na forma como tratamos os animais e na legislação que visa a sua proteção. Contudo, a autonomia também pode assumir uma perspetiva gradativa de maior e menor complexidade em que tanto os animais como os humanos podem ser autônomos como pessoas. Steven M. Wise (2009) estabelece uma escala de autonomia (1º nível: animais auto-conscientes, que passam nos testes do espelho, possuem auto-reconhecimento e teoria da mente; 2º nível, animais com sentido simples de *self* capazes de fazer escolhas para agir; 3º nível, animais em que não temos a certeza de serem, ou não, conscientes; 4º nível, animais que não têm consciência e estão muito longe da linha evolutiva do homem) ilustrativa da relação entre consciência e autonomia e a existência de graus na sua definição.

<sup>4</sup> Para saber se um comportamento é intencional ou não, Eric Saeid (2009) estabeleceu uma diferença entre uma ação com um “objetivo orientado” (*goal-oriented*) em oposição a um comportamento com um “objetivo dirigido” (*goal-directed*). O primeiro tipo de comportamento caracteriza a atividade de um animal que procura atingir os fins a que se propõe chegar (ex: um macaco que parte nozes com uma pedra) e que requer uma aprendizagem de que só alguns animais são capazes.

<sup>5</sup> Bekoff, Marc e Paul W. Sherman. 2004. Reflections on Animal Selves. *Trends in Ecology and Evolution*. 19, 4, entende *self-awareness* como uma capacidade cognitiva reflexiva complexa que, através da introspeção, nos permite ter o pensamento como objeto do próprio pensamento, por exemplo, e saber que sabemos. É o que está na base de um certo sentido de *self* e de ‘-ness’ (identidade). Este sentido de *self* pode ser encontrado em alguns primatas, elefantes e golfinhos, tal como o teste de autorreconhecimento do espelho assim o demonstra (Gallup *et al.*, 1977), em que para tal é preciso estabelecer a diferença entre o *self* e o outro. Para Griffin (2001, 14), *self-awareness means to be aware of one’s own feelings or emotions and to be conscious of pain, but self-awareness also includes awareness of one’s body (e.g. allowing recognition of oneself in a mirror), one’s state of mind, one’s self in a social context, and numerous other, ill-defined attributes that we would assign ourselves*. Esta definição sugere claramente a existência de níveis, ou graus, de consciência desde a mais básica até à consciência mais complexa diferenciadora de nós próprios e dos outros. O nível mais elementar do *self-awareness* é identificado como sendo a qualidade fenoménica de ser eu, a experiência qualitativa, subjetiva e experiencial ou fenomenológica dos aspetos da

sentir dor e prazer, ter interesses e preferências<sup>6</sup> – subtraem-se as restantes características por assimetria e que resultam na caracterização do paciente moral. Importantes intersecções serão possíveis de deduzir.

Ao longo deste processo serão apresentadas algumas objeções quanto às características apresentadas, sobre as quais contra-argumentaremos. Nesta questão que procura saber se os animais são capazes de agir moralmente, defenderemos o argumento de que existem diferentes graus de consciência de aproximação à realidade quer nos humanos quer nos animais e que tal tem necessariamente implicações morais e que um agente é moral se e somente se puder ser responsabilizado pelos seus atos.

Assim, tendo em consideração as características acima referidas quanto ao que caracteriza um agente moral podemos inferir, por oposição, que um paciente moral é aquele que: 1) pode ter a sua capacidade de autonomia diminuída, mas não necessariamente a sua consciência, isto é, pode ter uma consciência mínima de si (*self*), mas não conseguir movimentar-se sozinho, autonomamente, por exemplo; 2) ou, ao contrário, pode ter autonomia mínima para agir apenas reactivamente e automaticamente ao meio ambiente, procurando satisfazer as suas necessidades de sobrevivência sem, no entanto, ter consciência de si próprio (exs: ameba, paramécia, medusa); 3) pode, também, suceder que um ser tenha consciência mínima do seu meio ambiente, mas não compreenda a natureza dos princípios morais (exs: bebé, doentes com alzheimer) e 4) vice-versa; isto é, pode acontecer que um ser seja capaz de

---

consciência (*qualia*), como algo “*something it is like*” um animal em particular (*mineness; bodyness*). Este nível de *self-awareness* é muito mais complexo que uma simples percepção de um estímulo proveniente do mundo exterior, também é referido como *senciência*. Ter consciência de si (*selfhood*) refere-se à consciência que um animal tem de si próprio e dos outros e permite que a interação se estabeleça. Não requer uma teoria da identidade ou uma teoria da mente, mas tão-somente um nível de consciência do animal acerca dos limites do seu corpo e que lhe permite experienciar o seu corpo como sendo o seu, diferenciando-se dos outros corpos e podendo, assim, interagir com eles. Para DeGrazia (2009), os animais têm *self-awareness*, dado que este é requerido pelo comportamento intencional da ação que se baseia no modelo “crença-desejo”.

<sup>6</sup> A este propósito consultar, Tanne, J. Can Animals have preference-interests? *An international Journal for Moral Philosophy*, 6 (1), Pp. 35-40, (2007).

agir em função do que “reconhece” como moralmente importante num determinado momento, ou situação sem, por isso, compreender conscientemente a essência dos princípios morais que lhe estiveram subjacentes (ex: deficientes mentais).

Como Bekoff refere,

*When an individual recognizes that another is in need and acts to help, then he or she has recognized what is morally important in the situation and has responded in a morally good way. Many animals appear to be capable of such recognition and response. Consequently, even though animals are not capable of recognizing and respecting some of the moral values that mature humans can recognize and respect, they are not entirely lacking in moral agency (Bekoff, 1998, 248).*

Através dos exemplos acima mencionados compreendemos que estamos a referir-nos não a um agente moral, mas sim a um *sujeito moral* (Rowlands, 2012; 2011). Isto é, muito embora este ser não seja um agente moral, é um sujeito moral, na medida em que, mesmo de um modo não acessível à consciência nem ao escrutínio da razão, pode, ainda assim, ser levado a agir segundo motivos morais baseados nas emoções<sup>7</sup>.

Sujeitos morais são, pois, todos aqueles que: 1) podem agir de acordo com motivações morais 2) não são moralmente responsáveis 3) são sujeitos de consideração moral por parte dos agentes morais e 4) são tão moralmente significantes quanto aqueles.

Em suma, deparamo-nos com os seguintes factos: 1) podem existir alguns seres humanos que tem consciência mínima, assim como também podem existir alguns sujeitos que não são (necessariamente) humanos que têm uma consciência fenomenológica simples; 2) esses seres apresentam

---

<sup>7</sup> A este propósito, Marc Rowlands (2011) examina o exemplo de Mishkin, a partir da obra *O Idiota* de Dostoiévsky, para sustentar a existência de sujeitos morais, à qual também nos referiremos mais adiante.

graus de complexidade moral distintos; 3) os sujeitos morais, humanos e animais, são igualmente moralmente consideráveis.

Nesta perspetiva, é argumentado que, tal como existem graus de consciência entre aqueles que agem com consciência mínima, mas não deixam, por isso, de ser agentes, e aqueles que agem com consciência plena, também existem graus de moralidade distintos entre animais e humanos, não se verificando, no entanto, uma correspondência direta entre aqueles (animais e humanos) e os níveis mínimo e o máximo de racionalidade e de moralidade.

Suponhamos que um animal age moralmente bem numa determinada circunstância e que tal é, inclusivamente, reconhecido por seres racionais como nós. Significa que o animal não teve motivações/razões para agir moralmente? Significa apenas que as razões/motivações que tenha tido não estão disponíveis para a consciência e, por isso, não podem estar sujeitas a escrutínio racional; todavia, tal não quer dizer que não tenham ocorrido de uma outra forma – *embodied* - não consciente em que ocorreram processos inferenciais. Essas operações inferenciais são cognitivamente impenetráveis.

Ou seja, para Rowlands (2012):

- (1) Mishkin executa ações que são boas,
- (2) a motivação de Mishkin para realizar estas ações consiste em sentimentos ou sentimentos que são os moralmente corretos para ter nas circunstâncias,
- (3) Mishkin *tem* as suas próprias boas razões para ter esses sentimentos e realizar estas ações nestas circunstâncias,
- (4) Mishkin não tem conhecimento destas razões.

Existem razões que o animal tem, mas não são conhecidas no sentido em que pode ter consciência delas enquanto processo racional moral, mas sim no sentido em que não são conscientes. Eventualmente, acabam por

tornar-se conscientes quando a ação moral decorre. Como se passa (no animal) dos sentimentos morais à ação moral?

Há um conjunto de operações psicológicas que resultam em determinados comportamentos (*access-conscious*). Contudo, essas operações não são fenomenologicamente conscientes para o animal, mas podem sê-lo para outros que apresentem uma maior complexidade de raciocínio. No entanto, tal facto, não o impede de fazer ações morais. Só há um nível em que, muito embora não tendo consciência da natureza dos processos, age moralmente: com base nos sentimentos e emoções.

Conclui, assim, o autor que alguns animais podem ser sujeitos morais, isto é, podem agir com base em motivações morais (não todas as motivações morais) de um tipo específico – emoções morais (exs: simpatia; empatia; generosidade; compaixão, paciência; sentido de justiça e o seu oposto – raiva, medo), (Rowlands, 2012, 69).

Todavia, para sentirem estas emoções morais não é necessário, no entender de Rowlands (2012b), que tenham capacidade para refletir sobre as suas ações nem formular os princípios nos quais assentam: *...in order for an individual's behavior to be motivated by one of these moral emotions, it is not necessary that she have the ability to reflect on her motives or actions; nor does it require that she be able to explicitly formulate or understand the principles on which she acts*" (Rowlands 2012b, 22).

Mas, o conceito de sujeito moral de Rowlands enfrenta um legado histórico contra esta designação que levanta o problema da separação entre a motivação moral e a avaliação dos seus atos para a tradição filosófica, pois, parte-se do pressuposto de que se o animal age por motivos morais, então, ele tem de ser considerado responsável pelos seus atos.

Com efeito, na perspetiva da tradição filosófica kantiana, a motivação é de natureza moral e está indissociavelmente associada à sua avaliação.

Isto é, para uma ação ser moral tem de ser moralmente responsável (Kant) - *ought implies can*. Ou seja, na ausência de exercitar uma capacidade de responsabilidade (avaliação dos factos em bons/maus, exercício do autocontrolo...), então, o sujeito não pode ser considerado um ser moral. É o caso de Kant, Aristóteles, Korsgaard, para quem, por essa razão, se chega à conclusão de que nenhum outro animal que não o homem pode ser moral.

Porém, para Rowlands (2012), tal constitui uma falácia, na medida em que uma coisa é agir motivado por razões morais e outra ser responsável por elas. Os conceitos de avaliação moral (responsabilidade) e ação movida por razões morais pode ser entendido separadamente, como duas coisas distintas: uma coisa é a minha motivação para a ação (= sujeito moral), e outra, a avaliação do meu comportamento (= agente moral).

Para além disso, parece existir uma assunção milagrosa, quando se passa do 1º nível de motivação moral para os 2º e 3ºs níveis de raciocínio crítico que (espera-se) possam fazer desaparecer a dificuldade de exercício do autocontrolo designada apenas para o 1º nível (motivação moral).

Ora, tal assunção não deixa de ser falaciosa porquanto a questão relativa ao autocontrolo das emoções é replicada nos níveis seguintes até ao infinito. Na verdade, podemos avaliar as nossas motivações em qualquer dos níveis indicados, o que significa que a capacidade de escrutínio somente associada ao 2º e 3º níveis de pensamento não constitui garantia nenhuma do seu controlo. O escrutínio das motivações morais não é, pois, garantia de qualquer controlo sobre aquelas em nenhum dos estádios de pensamento.

Esta conceção enfrenta objeções, nomeadamente, de Korsgaard (2006, 49), para quem a essência da moralidade depende da capacidade metacognitiva dos sujeitos para refletir e formar juízos sobre o que devemos fazer; essa é que é a capacidade distintiva entre seres morais e

não morais, não o altruísmo ou qualquer outro traço que daquela dependa originariamente.

Assim sendo, um comportamento que demonstre compaixão (sentimento moral) por outro ser vivo, se não possui estas qualidades, não pode ser considerado moral. Ou seja, a razão moral constitui uma condição necessária para a motivação moral. Na sua ausência, mesmo que um comportamento externo demonstre ser uma ação moral, se o sujeito que a realizou não possuir as qualidades de autocontrole, escrutínio e não souber quais os princípios que estiveram na base da sua ação moral, o seu comportamento não é moral. Esta problemática assemelha-se à das situações em que o homem não teve tempo para uma prévia reflexão antes de agir e agiu de acordo com 'o hábito bom' ou modo repetido de fazer. O ato não deixa de ser bom só porque não foi especificamente ponderado racionalmente. Por outro lado, há motivações não racionais, mas existenciais, que têm valor de critério moral.

## **8. Objeções à agência moral dos animais**

Mesmo apesar de surgirem cada vez mais evidências científicas que sugerem a existência de certas formas de moralidade em alguns animais, parece existir na filosofia moral um consenso relativamente generalizado de que os animais não podem ser morais.

Nesta secção, iremos apresentar os obstáculos mais paradigmáticos que têm sido apontados pela filosofia moral e considerados pelos seus proponentes como razões impeditivas de os animais poderem ser morais. Estas objeções serão seguidas da respetiva contraposição argumentativa que tem por base não só os dados empíricos da etologia cognitiva, da psicologia comparativa e das neurociências, como também a argumentação filosófica da Teoria da Mente (filosofia) com o intuito de mostrar a natureza das falácias em que aquelas incorrem. Através da

confrontação destas posições e dos seus principais argumentos tornar-se-á evidente a nossa posição quanto à questão em discussão – a de que os animais são sujeitos morais.

Ao apresentar cada um dos obstáculos à agência moral dos animais não é nossa intenção esgotar cada um dos problemas filosóficos que colocam (fenomenológicos, metafísicos, epistemológicos), mas tão-só servirmo-nos desses dados para, nos seus aspetos essenciais, estabelecermos uma relação de correspondência com a nossa tese principal.

Para atingir estes propósitos, servir-nos-emos do exemplo abaixo apresentado:

*Experiments were designed to discover whether rhesus monkeys would be deterred from operating a device for securing food if doing so would cause pain to another monkey. One animal (called by the experimenters the "operator" or "O") would be placed in one side of a divided box and taught to secure food by pulling either of two chains. Food would be available only when a light signal was given (a different light for each chain), and the O would be trained to show no special preference for either chain. Next, another monkey (called the "stimulus animal" or "SA") would be put into the other side of the box. The box was divided by a one-way mirror so that the O could see the SA but not the other way around. The floor on the SA's side of the box was covered by a grid attached to a shock source. The O was given three days to adapt to the presence of the SA, and then the circuit was completed so that whenever he pulled one of the chains to secure food the SA received a severe electrical shock. Pulling the other chain continued to give food, but produced no shock. Now, by turning on only one signal light at a time, in various sequences and at various intervals, the experimenters could determine the extent to which the perception of the SA's distress would influence the O's willingness to pull the shock-producing chain. The experimenters concluded that "a majority of rhesus monkeys will consistently suffer hunger rather than secure food at the expense of electroshock to a conspecific." In particular, in one series of tests, 6 of 8 animals showed this type of sacrificial behavior; in a second series, 6 of 10; and in a*

*third series, 13 of 15. One of the monkeys refrained from pulling either chain for 12 days, and another for 5 days, after witnessing shock to the SA—which means that they had no food at all and suffered really terrible hunger. I believe that these experiments show that rhesus monkeys have a capacity for compassion, and by that I mean exactly the same moral virtue which we admire in humans (Rachels, 1976, 215).*

O que constitui a natureza de um ato moral? O que o qualifica como tal e o que o diferencia de outros atos?

Face ao exemplo acima mencionado, podemos afirmar que o macaco *bom* (chamemos-lhe assim), “relutante” em causar dor e sofrimento noutra macaco, *agiu moralmente*?

A verdade é que alguns macacos que assim procederam abstiveram-se de comer durante 12 dias para que o outro macaco não sofresse choques elétricos.

Todavia, essa pode não ser a única interpretação possível. Vejamos: o macaco pode ter reagido apenas em função de uma aprendizagem condicionada pelos funcionários do zoo; ou pode ter reagido intuitivamente (Bekoff & Peirce, 2009, 2).

Mas, esta situação do zoo constituía uma novidade para o macaco, logo, ele não podia reproduzir ou aplicar outras aprendizagens a esta situação nova.

O que poderá ter levado o macaco a “deliberadamente” prescindir de comer durante 12 dias para que outro macaco não sofresse choques elétricos? O que o levou a agir deste modo? Se estivermos inclinados a considerar a hipótese de que o macaco agiu moralmente, como tal é possível se ele não tem consciência abstrata dos princípios morais que deve seguir; isto é, se não sabe distinguir o que está certo do que está errado?

Talvez o macaco *bom* não seja capaz de refletir acerca das circunstâncias morais em causa nem chegar à conclusão sobre as razões

pelas quais não deveria carregar na alavanca da comida, contudo, é possível afirmar objetivamente que o macaco *bom* agiu de uma forma (aparentemente) moral adequada à situação.

Todavia, na perspetiva da filosofia moral kantiana e seus intérpretes contemporâneos (Korsgaard, 2020; 2018; 2010), não basta agir bem para considerar que o macaco *bom* agiu movido por razões morais, e é avançado outro tipo de explicações. Por exemplo, o macaco *bom* pode ter reagido apenas em função de uma aprendizagem condicionada criada pelos funcionários do zoo; ou então, pode ter reagido apenas intuitivamente. Sabe-se, no entanto, que esta situação constituía uma novidade para o macaco, logo, ele não podia reproduzir ou aplicar outras aprendizagens a esta situação nova (Bekoff & Peirce, 2009, 2).

O que poderá ter levado o macaco *bom* a prescindir de comer durante 12 dias para que outro macaco não fosse sujeito a choques elétricos? Podemos continuar a afirmar que o macaco agiu moralmente? Onde reside o carácter moral do ato: na faculdade da razão ou da emoção?<sup>8</sup>

### **Instinto**

Uma objeção comum à agência moral dos animais é aquela que questiona até que ponto é que a ação (aparentemente) moral de um animal não passa de uma mera reação automática e instintiva ditada pela sua natureza biológica. A questão de fundo que aqui se coloca é, então, a seguinte: quando é que um comportamento animal passa de natural para social e daí para moral? Como podemos efetivamente saber que um sujeito age, não por razões puramente biológicas, ou devido a um comportamento naturalmente condicionado, e age por *razões morais* em função do *bem*-

---

<sup>8</sup> Da mesma forma, sabemos que nas ações humanas a bondade da ação deve ser acompanhada do 'bem feito'; mas que uma ação bem feita pode não coincidir com uma ação boa moralmente, como acontece com o cauteleiro que vende um bilhete da lotaria que sairá premiado: só porque foi premiado o bilhete, o cauteleiro não merece maior admiração moral do que por ter vendido outros bilhetes sem prémio. E é por isso que uma ação bondosa não assenta só na intenção do agente moral nem só na consequência da ação.

*estar* comum, do bem-estar dos outros acima do seu próprio bem-estar? No caso do macaco *bom*, podemos afirmar que agiu instintivamente?

Com efeito, não podemos cair no erro de pensar que todos os comportamentos animais podem ser catalogados de morais. Tal como já tivemos oportunidade de referir, sendo certo que na sociedade animal existem regras típicas de um comportamento social (ex: altruísmo biológico), hierarquias a respeitar (ex: o membro mais importante de uma determinada comunidade come primeiro), animais sentinela que avisam dos perigos eminentes (ex: lémures, suricatas, macacos, veados), *grooming*, cuja atividade serve para fortalecer e apaziguar condutas de proximidade, a verdade é que percebemos que estes comportamentos, *por si só*, não podem ser classificados de morais, na medida em que constituem regras ou normas sociais naturalmente inerentes ao funcionamento de cada espécie.

Como advertem Bekoff & Peirce (2009, 36):

*We need to be careful not to make “moral” (or “altruistic” or “prosocial”) the opposite of “selfish.” It isn’t. Many moral behaviors are motivated by self-concern, broadly understood. We conform to norms of behavior because otherwise we face social sanctioning, in the form of ostracism, embarrassment, shame, and payback.*

Mas, a passagem de regras sociais para normas comportamentais morais é muito ténue, dado que toda a norma social é, em última análise, uma norma moral e é precisamente no seio da comunidade animal organizada segundo um determinado conjunto de regras, que o comportamento moral poderá emergir. Todavia, devemos ter em atenção o que Bekoff & Peirce afirmaram sobre o facto de nem todos os comportamentos observáveis poderem ser imediatamente classificados de ações morais. Terão, pois, de existir algumas condições para que os

comportamentos morais se verifiquem, tais como: 1) o sujeito deverá possuir uma certa sensibilidade moral para reconhecer e identificar determinados factos morais que ocorram no seu ambiente; 2) o sujeito deverá saber quais as regras e as normas morais de funcionamento da sua comunidade (ex: que comportamentos morais são permitidos (bons), ou não (maus); quais os que são expectáveis; sanções); 3) o sujeito deverá agir em conformidade com o “bem” que é sempre relativo ao contexto de cada espécie. Para além destes aspetos, Bekoff & Peirce acrescentam ainda um outro que é fundacional de base natural e sem o qual nenhum comportamento moral mínimo poderá ocorrer: ... *a certain level of neural complexity that serves as a foundation for moral emotions and for decision making based on perceptions about the past and the future; relatively advanced cognitive capacities (a good memory, for example); and a high level of behavioral flexibility* (Bekoff & Peirce, 2009, 30).

É defendida a ideia de que *alguns* animais são agentes morais e, na medida em que a agência moral implica a responsabilidade moral, aqueles podem ser responsabilizados pelos seus atos. O argumento poderia ser o seguinte:

Um agente moral é aquele que *se e só se*:

- 1) Perceciona, identifica e reconhece as preferências e interesses dos outros do ponto de vista normativo e coloca-os acima dos seus mesmo que tal implique alguns custos para si; ou seja, identifica as características morais de uma dada situação; conhece as regras e normas sociais/morais do seu contexto (prática social moral);
- 2) Ser agente moral não implica necessariamente fazer uso de capacidades metacognitivas, mas pensamentos fenomenológicos de 1ª ordem.
- 3) Age em conformidade com a prática social moral da sua espécie;
- 4) Pode ser responsabilizado pelos seus atos.

Assim, face ao exemplo do macaco *rhesus* e às condições acima referidas que estabelecem um comportamento de natureza moral, parece poder afirmar-se que o macaco *bom* agiu motivado por razões morais, pois não só teve sensibilidade moral face aos acontecimentos morais que estavam a ocorrer no seu ambiente como demonstrou ter conhecimento das regras e das normas morais de funcionamento da sua comunidade - os que são permitidos (bons), e os que não são (maus) - e agiu da forma moralmente adequada. No caso em apreço, o macaco *bom* estava preocupado com o *bem-estar* do outro (os interesses do outro), a que deu preferência acima do seu próprio bem-estar, pois era aquele que importava. É, no entanto, evidente que o macaco nunca chegaria a sacrificar-se radicalmente em favor do outro macaco sujeito a choques. Só a vontade pode determinar essa opção última.

### **Razão e emoções**

É um facto que nem todos os seres humanos agem permanentemente movidos pela racionalidade moral nem tampouco os animais agem constantemente movidos por uma racionalidade complexa e desenvolvida como aquela que se verifica nos humanos, pelo menos, em alguns.

O lugar e a importância da emoção na decisão moral (Hume, 1738/2012) é absolutamente incontornável como têm vindo a comprovar os estudos em neurologia, psicologia e psiquiatria conduzidos por Damásio (2003) e outros investigadores (Prinz, 2006; 2008; Greene, 2004; de Waal, 2006; Haidt, 2001; Nunes, 2014), contrariamente ao que até aqui se julgava, atribuindo à razão a autoridade única da moralidade (Kant, 1785).

Confrontamo-nos, deste modo, com o facto de a *razão não ser condição necessária nem suficiente* para a determinação da ação moral, muito embora aquela seja fundamental para a decisão moral e para o agir. Não é necessária, na medida em que não radica totalmente na razão. Não

é suficiente, no sentido em que a ação moral requer uma valoração que está para além da razão.

A comprová-lo estão estudos sobre os psicopatas que sugerem fortemente a necessidade de emoções no desenvolvimento moral (Cima, Tonnaer, Hauser, 2010; Prinz, 2006; Blair *et al.*, 2001, 2002). Segundo Prinz (2006), os psicopatas são profundamente deficientes em emoções negativas e raramente as vivenciam, têm dificuldades consideráveis em reconhecer emoções negativas em expressões faciais (Blair *et al.*, 2001, 2002), experimentam a dor menos intensamente que as pessoas consideradas normais, não reconhecem que os seus atos são "errados" e que fazem sofrer as vítimas e, apesar de as suas capacidades cognitivas permanecerem intactas e de entenderem claramente a distinção entre certo e errado não se importam com as consequências do seu comportamento moralmente impróprio (Cima, Tonnaer, Hauser, 2010; Blair, 2010, 2007).

Tais factos sugerem que a psicopatia resulta de um défice de baixo nível em emoções negativas fundamentais e que os psicopatas não conseguem adquirir de todo sentimentos de culpa, angústia ou remorso, nem tampouco, sentimentos empáticos pelo outro, sendo esta disfunção empática um dos critérios essenciais para diagnosticar a psicopatia (Blair, 2010).

Este problema diz, pois, respeito à capacidade, ou não, de sentir empatia. Definida como *the emotional response to another individual's visual or vocal expression of emotion* (Blair, 2007, 7), a moral tradicional argumenta o facto de apenas os seres humanos poderem ter a capacidade para sentir empatia de um modo profundo ao fazerem uso da imaginação necessária para que possamos avaliar o que significa estar “no lugar do outro”, sentir compaixão por alguém.

A associação entre a disfunção moral (ausência de empatia) e a psicopatia permitiu que Prinz defendesse a teoria de que ... *emotions are both necessary and sufficient for moral judgment* (Prinz, 2006, 32).

Comparativamente com o comportamento animal, estes dados parecem ajudar a comprovar a ideia de que a moralidade não depende necessariamente da capacidade cognitiva complexa do sujeito, e que, no caso dos animais não humanos, o agir moral pode situar-se a um nível mais elementar, no qual as emoções com conteúdo moral desempenham um papel fulcral.

Neste sentido, é bem possível que a moralidade se manifeste a níveis mais básicos quer nos humanos (ex: *O Idiota* de Dostoiyevsky) quer nos animais (o exemplo do macaco *rhesus*).

### **Altruísmo**

Sendo que a moral é a preocupação que os sujeitos têm acerca dos outros colocando os interesses de todos, de um modo imparcial, acima dos interesses pessoais na senda do bem-estar comum, constatamos que nem sempre esta condição se verifica por parte dos humanos. Uma forma de agir moralmente no sentido acima descrito seria, por exemplo, ser capaz de agir altruisticamente de uma forma genuína e não com base no egoísmo. Contudo, quer o egoísmo quer o altruísmo raramente existem em estado puro.

O altruísmo que vemos acontecer com maior frequência entre os humanos é circunscrito, sobretudo, àqueles com quem temos relações de maior proximidade - familiares e amigos (*kin altruism*) - e, não raras vezes, assume a forma de reciprocidade de que é exemplo a “regra de ouro”, não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti, ou assume a forma de “*tit for tat*” (*reciprocal altruism*); isto é, eu ajudo-te agora, esperando que me ajudes no futuro (Joyce, 2009).

O favoritismo e a parcialidade morais constituem, assim, o modo mais habitual de ser moral, o que coloca um problema quer à perspectiva universal e imparcial que a moral deveria apresentar quer à exigência colocada aos animais por não preencherem o requisito do altruísmo puro e apenas agirem por instinto.

Na verdade, muitos animais têm esquemas de altruísmo recíproco (biológico) no seio das suas comunidades, têm expectativas em relação ao comportamento dos da sua espécie, sabem o que é esperado da sua parte e agem em conformidade com essas expectativas, mesmo que não tenham uma conceção de contrato e mesmo que não possuam linguagem que lhes permita expressar esses acordos.

Mas, a questão central não é a de saber se os animais possuem ou não um esquema conceptual como o dos humanos, mas sim se respeitam e valorizam os interesses e as preferências dos outros membros da comunidade. Ex: um lobo não precisa de formular as regras da sua alcateia, basta que as conheça e que aja em conformidade com elas.

O segundo problema, decorrente do anterior, pode ser ilustrado através do que se designou serem os “casos marginais”: o entendimento tradicional da moral (como se fosse) puramente racional não parece deixar espaço algum para o reconhecimento dos animais quer como sujeitos quer como agentes morais, uma vez que estes últimos carecem de racionalidade e de autonomia necessárias para a tomada de decisão moral. No entanto, quer os bebés quer as crianças, os doentes com demência e aqueles que se encontram em estado vegetativo, também não possuem nem autonomia nem racionalidade desenvolvidas ou em uso. Mas, enquanto a estes é reconhecida a sua condição de moralidade<sup>9</sup>, aos animais, a mesma é negada.

---

<sup>9</sup> Os incapazes racionalmente são inimputáveis moral e juridicamente; assim como o bêbado e o drogado – embora estes sejam responsabilizados por chegarem ao estado a que chegaram.

## Intenção moral

De um ponto de vista kantiano, o macaco *rhesus* não é um agente moral porque não é um ser racional e não agiu em conformidade com a razão, sendo que esta é uma condição necessária e suficiente para se ser agente moral. Em vez de agir consciente e racionalmente em função do princípio moral que exigia seguir a “regra de ouro”<sup>10</sup>, o macaco *bom* apenas *reagiu* ao sofrimento do outro macaco, desprovido de preocupações morais. Ou seja, de acordo com a teoria kantiana, o macaco não é um agente moral porque não possui a *intenção* de agir bem ou corretamente, não possui qualquer concepção de bem ou de mal, de certo ou de errado. Por não ter tido a intenção de agir retamente, o macaco não é um agente moral.

## Intencionalidade animal

Não ter a “intenção de” equivale a não possuir um aparelho linguístico conceptual que permita fazer uso de atitudes proposicionais (Davidson, 2001) que se tornem no objeto da consciência do sujeito sobre o que está certo ou errado.

Todavia, não podemos esquecer que esta apreciação é feita a partir de critérios humanos antropomórficos, o que é, em si, falacioso, pelo que os animais jamais terão alguma hipótese de corresponder não só a este critério como aos restantes em que se coloque exigência equivalente. Mas, como Degrazia (2009) refere, apesar de os animais não linguísticos não possuírem os mesmos conceitos que os humanos para *expressar* as suas

---

<sup>10</sup> Ainda assim, consideramos que a filosofia moral kantiana, ao propor seguir a regra de ouro, como sinal de excelência e universalização moral, nem sempre é sinónimo de uma observância genuinamente moral, pois, a sua prática aproxima-se mais uma atitude de altruísmo recíproco do que de verdadeiro altruísmo, i.é, de agir moralmente sem esperar nada em troca. O contrato social de Rousseau também não escapará ao ‘defeito’ de reciprocidade; e mesmo toda a moral, como norma, só é respeitada para que cada um retire mais benefício do que malefício da vida em sociedade.

intenções, fazem-no inevitavelmente, de acordo com os *seus* conceitos, a partir dos quais é possível estabelecer a correspondência proposicional.

No caso do macaco *bom* e quanto ao ato que seria correto desempenhar, mesmo que não consiga explicar racionalmente qual é o princípio que está em causa e, mesmo que não possua qualquer conceção abstrata das noções “certo” e “errado”, pode afirmar-se que a ação do macaco *bom* foi correta e que este agiu pelo motivo certo, tendo apenas em consideração a objetividade dos factos. Por essa razão, o macaco é um agente moral.

Dado que as ações/intenções se geram a partir da combinação de crenças e desejos, parte-se dos seguintes pressupostos para sugerir a seguinte explicação para o comportamento do macaco *bom*:

1. A grande maioria dos animais tem consciência fenomenológica, o que significa que capta os dados (eventos) exteriores morais mais significativos que ocorrem no ambiente: no exemplo em análise, os macacos rhesus estão a ser vítimas de choques elétricos;
2. Alguns animais são *mindreaders* (Premack & Woodruff, 1978), ou seja, têm a capacidade para atribuir estados mentais (intenções, crenças, desejos) a outros seres e que estes possuem uma mente;
3. Deste modo,
  - Atribuem a crença aos macacos *rhesus* vítimas dos choques elétricos de que estão a sofrer;
  - Têm desejo de evitar que aqueles sofram;
  - Agem intencionalmente por forma a evitar que sofram.
4. Este processo não requer linguagem ou consciência, contudo, o macaco *bom* *sabe* que tem de agir de modo reto.

### **Conhecimento, knowing what e knowing that**

Como referimos, para que um ato seja moral, o agente deve realizar o ato porque tem consciência (*self-awareness*) e valoriza - positiva ou negativamente - aspetos moralmente significativos, por exemplo, evitar o

sofrimento. Foi o que aconteceu com o macaco *rhesus bom*. Porém, tal não implica que o agente tenha que ter necessariamente consciência de que está a agir corretamente: um animal (tal como uma criança, deficientes mentais) pode ter conhecimento do que torna um determinado ato certo ou errado numa situação em concreto, mesmo que não consiga compreender e justificar os princípios morais que estiveram na base da sua ação. É o que acontece, segundo Kohlberg, enquanto o ser humano não chega ao estágio formal e oriente a sua ação moral por princípios e não por mera reciprocidade ou até compensação.

Ou seja, argumenta-se que se um animal tiver:1) algum conhecimento dos fatores relevantes em consideração numa dada situação, 2) se se importar com os interesses e preferências do outro e 3) se agir em conformidade, então, esse animal age moralmente.

A agência moral não requer “*knowing that*”, mas apenas “*knowing what*”. No caso do macaco *bom*, aperceber-se do sofrimento do outro macaco, importar-se com isso e agir em conformidade, tornou-o um sujeito moral.

### **Autonomia**

Algumas das características acima mencionadas são, no entanto, passíveis de crítica e de objeções, sobretudo, por se referirem a aspetos ou dimensões da agência moral no sentido absoluto não lhes reconhecendo qualquer grau ou intensidade(s), entre os níveis mínimo ou básico e o mais elevado ou superior. É o caso de M. Fox (1986), por exemplo, quando se refere exclusivamente à autonomia como a capacidade plena para planear/gerar o futuro, sendo este observável, em seu entender, unicamente nos humanos.

Todavia, esta questão coloca-se com agudeza inclusivamente ao nível dos seres humanos: serão todos os seres humanos moralmente

significativos de um modo consistente? Ou seja, seremos todos moralmente responsáveis, o mesmo é dizer, moralmente consideráveis estritamente do mesmo modo? Mais uma vez, importa relembrar os exemplos dos casos marginais a que já nos referimos para justificar que assim não é.

### **O problema epistemológico das outras mentes**

Dado que para a filosofia kantiana, as motivações (intenções) morais são essenciais na determinação de um comportamento moral, uma forma de averiguar acerca das genuínas razões morais de uma ação seria perguntar àquele que realizou o ato. Mas, face ao exemplo do macaco *rhesus* como poderemos certificarmo-nos de que este agiu por razões morais se não lhe podemos perguntar?

Este é o problema das outras mentes (Avramides, 2019) que se coloca igualmente no caso dos seres humanos e que pode ser resolvido, quer no caso dos humanos quer no caso dos animais, pelo argumento da inferência e da analogia<sup>11</sup>. Daí que o mesmo ato possa ser moralmente bom ou mau não só realizado por indivíduos diferentes e em épocas ou sociedades diferentes, mas também pelo próprio agente moral.

Se nos humanos é difícil saber com precisão “*what is like to be*” (Nagel, 1974), no caso dos animais, este problema parece agudizar-se, pois não possuem linguagem para descrever o seu estado *qualia* como aparentemente os humanos têm, considerando que esta é uma questão exclusivamente de linguagem<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup>Essa analogia opera-se ao nível anatómico-fisiológico, pressupondo que todos aqueles que forem anatómica e fisiologicamente idênticos a mim, experienciarão estados psicológicos (conscientes) semelhantes aos meus. Todavia, para Nagel (1974), a questão reside, sobretudo, na relação causal entre mente e corpo, só que esta ainda não foi explicada neuro cientificamente. Por isso, para ele, a questão permanece insolúvel.

<sup>12</sup> Na verdade, a questão pode não ser analisada de um modo tão redutor, dado que existem outras formas de comunicação para além da linguagem a que os humanos também recorrem (ex: linguagem gestual, mímica), denotando, assim, a insuficiência do uso da linguagem simbólica como veículo principal para expressar a profundidade das suas ideias e sentimentos.

Mesmo no caso dos humanos, quando estes procuram dar razões explicativas *a posteriori* para as suas ações morais, essas explicações não têm, ainda assim, a força de lei para alterar o facto moral ocorrido. Por outras palavras, a ponderação explicativa racional encontrada para algumas ações morais não é: 1) condição necessária para que as ações morais ocorram; 2) não é impeditiva do facto moral ter ocorrido; 3) e também não é condição necessária para que um ato tenha significado moral.

No caso do macaco *bom*, serão incontornáveis as evidências comportamentais que estabelecem que o agente se preocupa com alguns interesses dos outros e os valoriza como seus?

## **Crenças**

É possível afirmar que os animais possuem crenças? O que são crenças? Como se formam? Crenças são, normalmente, atitudes que se expressam sob a forma de proposições (atitudes proposicionais) que tomamos por verdadeiras e que adotamos no quotidiano. Para além disso, correspondem a um determinado estado mental a elas associado e são consideradas verdadeiras. Exemplos disso mesmo são: “a jarra de flores está em cima da mesa”; “a terra é redonda”; “ $5+5=10$ ”.

Atitudes proposicionais deste tipo não envolvem uma ação reflexiva extraordinária e dificilmente discordamos delas. As crenças também são consideradas por alguns filósofos como representações mentais (Fodor, 1975, 1981, 1990; Dretske, 1988). Tal significa que tem de existir um ser com uma mente que possa albergar uma representação mental das crenças e cujo conteúdo mental corresponde às crenças que possui.

Uma implicação da posição de Fodor (1975) através da Hipótese da Linguagem do Pensamento (LOT) é considerar que os animais possuem uma linguagem interna, privada, não conceptual. Esta posição admite que os animais possuem crenças, desejos e conceitos sem que os mesmos

necessitem de uma linguagem para o fazer ou podendo fazê-lo através de outros mecanismos que lhes sejam mais naturais e não necessariamente idênticos aos do ser humano. Trata-se de uma espécie de sintaxe pura que alberga as representações que são atividades cognitivas, de tipo simbólico e, por isso, de nível exclusivamente sintático, sem que o significado do símbolo corresponda ao símbolo, mas dependa do modo como este é disposto pelos agentes ou contextos que dele dispõem.

Exemplifiquemos:

*Suponha-se que o nosso cão está a perseguir o gato do vizinho. O gato corre ferozmente em direção ao carvalho mas, de repente, desaparece atrás de um ácer. O cão não repara neste movimento e, quando se aproxima do carvalho, coloca-se sobre as patas traseiras, encosta as patas dianteiras à árvore como se quisesse subir, e ladra freneticamente para o topo da árvore. Nós, que observamos esta história através de uma janela, dizemos: 'ele acha que o gato está em cima do carvalho' (Davidson, 2001, 97).*

Em *Rational Animals*, Davidson (2001) fala precisamente da ideia de crenças isoladas para defender que só os animais racionais/humanos possuem crenças, já que só estes possuem linguagem e, consequentemente, somente as pessoas podem ter um conceito de crença.

Contra a ideia de que um cão – um animal sem linguagem – pode ter crenças, Davidson sustenta que, para que o cão de facto possua a crença de que o gato está empoleirado no carvalho, ele tem de dispor de muitas outras crenças que sustentam esta e que lhe estão associadas. Acreditar que “o gato está empoleirado no carvalho” implica acreditar que carvalhos são árvores, que têm raízes, folhas, ramos e que são árvores com características específicas que permitem que se distingam de outras. Conforme o argumento de Davidson,

*...identificamos pensamentos, sabemos distingui-los e descrevê-los pelo que são, apenas se os conseguirmos incluir numa densa rede de crenças afins. Se conseguimos inteligivelmente atribuir crenças isoladas a cães, temos de ser capazes de imaginar como é que decidiríamos se o cão tem muitas outras crenças do mesmo tipo para que a primeira faça sentido. Parece-me que, independentemente de onde se comece, depressa chegaríamos a crenças tais que nunca saberíamos dizer se um cão as tem ou não. E ainda tais que, sem elas, aquela que confiantemente lhe atribuímos começa a parecer duvidosa (Davidson, 2001, 98).*

Embora o cão possa ter tido uma percepção sensorial – no caso enganadora – acerca da localização do gato e tivesse agido conforme essa percepção, não se pode dizer que o cão possua um conceito de “carvalho”. O conceito é mesmo a representação mental de um conjunto de atributos comuns a um conjunto de objetos de conhecimento. Segundo Davidson, só através da linguagem é possível ter-se conceitos e só apenas com linguagem é que se é capaz de distinguir entre diferentes tipos de árvores. Ou, só possuindo linguagem é que se podem perceber as diferenças existentes entre “maçãs” e “encarnado”.

Tudo isto contrasta com a posição intencional de Dennett, a qual,

*... consists of treating the object whose behavior you want to predict as a rational agent with beliefs and desires and other mental states exhibiting what Brentano and others call intentionality... whose behavior is well predicted by this strategy is in the fullest sense of the word a believer. What it is to be a true believer is to be an intentional system, a system whose behavior is reliably and voluminously predictable via the intentional strategy (Dennett, 1998, 28).*

Para Dennett (1986), a melhor explicação para o facto de que os animais têm crenças é a teoria da instanciação ou da postura intencional que deverá ser utilizada como método de investigação; isto é, é porque o

seu comportamento pode ser melhor explicado assim, que devemos partir do pressuposto/hipótese de trabalho, de que tal é verdadeiro.

Muito simplesmente, quando observamos o comportamento animal, procuramos interpretá-lo, explicá-lo e prever as suas próximas ações. A teoria da instanciação é um instrumento válido que funciona.

Para Dennett (1998, 28), o conceito “crenças” é irrelevante quando queremos saber se alguns animais são agentes intencionais ou não. Com esta postura, não se pretende afirmar que o que se passa na mente dos animais é exatamente o que se passa na mente dos humanos. Na verdade, não podemos saber ao certo o que se passa na mente dos animais, todavia, para o autor, não há motivos para descartar esta teoria da linguagem intencional como hipótese de trabalho, pois, através dela, é possível prever e explicar muito do comportamento e da mente animal.

Crença e linguagem dependem uma da outra. Tal significa que, à imagem do que sucede com a linguagem, também as crenças requerem estar imersas numa cultura e educação que as determine. Ou seja, como afirma Wittgenstein em *Über Gewissheit* (271): *What is a telling ground for something is not anything I decide.*

Se não sou eu que decido, em última instância, porque se exige ao animal a *deliberação* consciente na tomada de ação moral?

## **Linguagem**

É amplamente propalado que os animais não possuem um aparelho mental que lhes permita conceptualizar o mundo em termos morais e que, por isso mesmo, não podem ser agentes morais.

O que rejeitamos é que a agência moral pressuponha um esquema de comparabilidade com as características do ser humano. Uma coisa é perguntar se os animais podem ser agentes morais; outra, é perguntar se podem usar o esquema conceptual linguístico humano quando pensam. A

pergunta central é, pois, se os animais conseguem responder apropriada e moralmente a determinadas situações.

Apesar de o animal não possuir o aparelho linguístico que os humanos têm, ainda assim, existe a possibilidade de que possam agir de um modo moralmente significativo com base noutra tipo de estrutura. Se eles são capazes de agir deste modo, então, podemos concluir que, em certa medida e segundo grau, são capazes de agir moralmente mesmo que não sejam capazes de conceptualizar a moral como os seres humanos.

O problema prende-se com a capacidade de articular pensamentos, sensações e experiências e de os manifestar através do uso abstrato de elementos simbólicos típicos da linguagem reconhecida como exclusivamente humana.

Contudo, experiências com animais tentando ensinar-lhes uma língua humana<sup>13</sup> (o que pode ser considerado como sendo claramente antropocêntrico), como são os casos do chimpanzé Kanzi, Washoe, Koko (Savage-Rumbaugh, 1994) e do papagaio africano Alex (Pepperberg, 2002), suscitam-nos sempre algumas questões: por exemplo, o simples facto de esses animais envolvidos nas experiências serem treinados com base na recompensa não alterará a natureza das suas respostas? Isto é, esses animais estão realmente a aprender uma linguagem ou estão simplesmente a responder a determinadas indicações dos investigadores que lhes permite receber a recompensa? Por outro lado, será que esses animais “aprendem” segundo o condicionamento pavloviano? E, qual o

---

<sup>13</sup> For example, Washoe, the chimp trained in ASL by the Gardners, was able to produce 132 ASL signs when her training ended after nearly 5 years. Koko (the gorilla trained in Yerkish signs by Francine Patterson) attained a vocabulary of 250 signs after 4 years, and Nim (the chimp trained by Herb Terrace and colleagues) learned some 125 ASL signs in 3Yz years. These numbers may seem quite impressive, but it is worth bearing in mind that a two-year-old child learns new vocabulary at an astonishing rate of about 10 new words every day! Koko's four year 250 sign vocabulary is less than one month's work for a typical human two-year-old. Figure 12.3 compares Nim's acquisition of ASL signs with that of a deaf child learning ASL and a hearing child learning English. Clearly there is a massive difference here. And apes are no longer unique among animals in the number of words they can understand (Wynne, 2006, 281).

verdadeiro significado associado ao ato de aprender no contexto animal? Mais ainda do que a aprendizagem motora ou associativa, a linguagem exige uma elasticidade de relações que não se limitam a caracterizar situações pré-determinadas, mas adaptáveis a qualquer necessidade de comunicação.

Mesmo que demonstrem qualidades impressionantes quanto ao número de palavras que conseguem reproduzir, ainda assim, devemos questionar-nos se eles compreendiam, de facto, a linguagem que usavam, bem como o significado dos símbolos que utilizavam. Como é que sabemos que o chimpanzé Washoe estava a atribuir uma nova palavra para se referir ao cisne quando assinalou “water bird”? Não poderia dar-se o caso de se estar a referir apenas às duas coisas (água e pássaro) em separado? Que evidências possuímos para afirmar que era ao cisne a que se referia, que esses dois signos se referiam a uma coisa só e que se referia a um tipo de pássaro em específico? (Wynne, 2001).

Mas, se a capacidade de aprendizagem de uma língua não se verifica somente através do vocabulário, importa perceber se os chimpanzés conseguiam construir uma frase com sentido. Existirão algumas evidências científicas nesse sentido?

Experiências conduzidas com Lana, por exemplo, mostraram que ela não distinguia a máquina que lhe dava M&M de qualquer outra coisa ou alguém de quem ela os poderia obter (Wynne, 2001, 288). Para além disso, as respostas que Lana dava eram resultado de imensas tentativas e não eram espontâneas como as que as crianças que começam a usar a linguagem dão.

Sucedem ainda, que os animais não conseguem superar a limitação de uso em relação a palavras que não foram utilizadas, ao contrário da criança que começa a falar. Esta ‘intui’ sentidos pelo que ocasionalmente ouve ao adulto e não por insistência deste na associação a um objeto ou situação.

O papagaio pode repetir palavras que diretamente não lhe foram ensinadas, mas não tem a mínima ‘noção’ do seu sentido.

De acordo com as experiências de Duane Rumbaugh e Sue Savage-Rumbaugh (1994) levadas a cabo com o bonobo Kanzi, estas investigadoras reconheceram que, para além de palavras, tais como: “*would*”, “por favor” e “o/a” não serem compreendidas por Kanzi, na medida em que este entendia apenas o sentido da sintaxe que lhes estava subjacente, ele não conseguia entender que era diferente afirmar que “o cão morde o homem” de “o homem morde o cão”.

Contudo, uma reanálise destas experiências quanto às respostas dadas por Kanzi, mostrou que tinha sido feita uma avaliação muito generosa (Wynne, 2006), o que nos permite concluir que não podemos atribuir uma teoria da mente aos chimpanzés e bonobos, apenas com base nos estudos com eles feitos sobre a aprendizagem de uma linguagem.

Da mesma forma, quanto ao papagaio Alex, também não existem evidências científicas suficientes para afirmar que as suas respostas denotavam uma compreensão profunda da linguagem.

Em geral, os estudos que procuraram evidenciar a possibilidade de algumas espécies de animais aprenderem a linguagem humana obtiveram pouquíssimas evidências científicas. Parece existir um conflito de interpretações em que os dois lados em discussão não conseguem saber exatamente qual o significado último daquilo a que se referem, pelo que, tal como afirma Ludwig Wittgenstein (1986, 225): *If a lion could speak, we could not understand him.*

### **Wittgenstein**

Partamos do seguinte raciocínio: apesar de ser necessário um conceito de crença para ter uma crença, e apesar de ser preciso ter um conceito de “dor” para podermos dar nome a uma dor, não precisamos de

saber o que está na base do conceito de “dor” para ter uma dor de dentes – por exemplo – nem tampouco para que saibamos usar a expressão “tenho uma dor de dentes” (Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* § 202).

Se assim é, então, um animal pode agir moralmente sem necessitar usar o aparelho cognitivo-abstrato para determinar os sentidos de “certo” e “errado” e agir de um desses modos; para além disso, também não precisa de saber que a ética é diferente da moral para agir moralmente.

Por outras palavras, a compreensão não é determinada em termos absolutos pelo conhecimento para que se possa ter a definição dessa palavra ou, sequer, para se saber o significado de “linguagem”. Deste modo, o significado de uma palavra mais não é do que o seu uso no contexto de um determinado sistema onde se joga um jogo de linguagem específico (Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* § 202).

Da mesma forma, a ação moral realizada pelos animais não é determinada pelo conhecimento cognitivo do seu significado, mas sim pelas escolhas que faz e que determinam o seu uso no âmbito da sua comunidade.

Por exemplo, para Wittgenstein, se para se compreender uma linguagem não é preciso qualquer tipo de raciocínio, para se compreender uma crença também não, visto que não só *A linguagem não surgiu de qualquer tipo de raciocínio* (Wittgenstein, *Da Certeza*, § 475), como é *um jogo (que) pode ser aprendido apenas com a prática sem que se aprendam quaisquer regras específicas* (Wittgenstein, *Da Certeza*, § 95).

Relativamente aquilo em que se acredita – ou que se sabe –, *as crianças não aprendem que os livros existem, que as poltronas existem, etc. etc. – aprendem a ir buscar livros, a sentar-se em poltronas, etc. etc.* (Wittgenstein, *Da Certeza*, § 476).

Esta perspetiva wittgensteiniana contrasta, pois, com a de Davidson (2001), na medida em que este considera que ainda que o conceito de

“crença” não necessite de estar constantemente presente quando se usam crenças – do modo como acima se descreveu – é impossível saber que se acredita em alguma coisa, ou que os outros acreditam, sem se possuir esse conceito, nomeadamente, para os humanos.

Esta é a base da teoria de Davidson, segundo a qual ter conceitos, quaisquer que estes sejam, depende de ter linguagem. Neste sentido, é absolutamente necessário que o sujeito precise de ter crenças antes de ter dúvidas, uma vez que a dúvida obriga a que se pretira uma crença em detrimento de outra. Se as crenças dependem da existência de crenças anteriores para que se formem, não se pode dizer que sejam completamente isoladas umas das outras. Para melhor entendermos este raciocínio, imagine-se o que seria se uma pessoa possuísse apenas três crenças: que as maçãs são encarnadas, que há estrelas no céu e que as sequoias são árvores muito altas. Como acreditar que as maçãs são encarnadas sem se acreditar que existem outras coisas encarnadas? Como acreditar que há estrelas no céu sem se acreditar que há céu ou mesmo estrelas? Como acreditar que as sequoias são árvores muito altas sem se acreditar que nem todas as árvores são altas?

Assim, de acordo com a perspectiva davidsoniana, não só é necessário ter crenças, como também uma crença depende de uma rede de outras tantas crenças, ou mais, ainda.

Porém, a este propósito, Daniel Dennett refere-se, em *Language and Understanding*, à possibilidade de existirem “*half-beliefs*”, “semi-crenças”. Uma “*half-belief*” seria, segundo Dennett, uma crença que não está completamente formada por não ter sido bem compreendida: *Se as proposições são o que sabemos, temos de permitir que exista um 'quase conhecimento' de proposições* (Dennett, 1986, 183).

O exemplo que o autor dá para ilustrar esta ideia é o de uma criança, cujo pai é médico. Apesar de a criança acreditar que o pai é médico, não

acredita, ou não sabe isto completamente porque não tem uma noção exata do que é ser-se médico. Por isso, só á medida que for crescendo é que a criança vai poder compreender e, portanto, acreditar completamente na proposição - “O meu pai é médico.”

Se, por um lado, não se pode afirmar, tal como Davidson refere em *Rational Animals* (2001), que uma criança tenha crenças, por outro lado, não é preciso que uma criança tenha um conhecimento completo de medicina para que acredite que o seu pai é médico.

Ainda que não possua uma compreensão exata quanto à profissão de um médico, a partir do momento em que é capaz de conceber essa crença, a criança passa a acreditar nela totalmente e não “mais ou menos” (*half belief*).

*Mutatis mutandis*, os animais parecem não necessitar de dominar abstratamente o conceito de crença para agirem; ainda que não compreendam exatamente o “enredo” da história que ocorre na sua realidade, a partir do momento em que a percecionam como tal, agem (moralmente) em conformidade.

## **9. Os animais não podem ser agentes morais responsáveis**

Como já tivemos oportunidade de assinalar anteriormente, uma objeção apontada à agência moral animal reside no facto de os animais não possuírem racionalidade como a dos humanos. Por esta razão, não é possível aos animais serem agentes morais. Para além disso, a ideia de agência moral implica necessariamente a de responsabilidade pelos atos e intenções (motivações). Como poderão os animais ser considerados morais e, portanto, moralmente responsáveis (Kant, Aristóteles)?

A responsabilidade é, pois, o elemento fundamental no estabelecer de uma diferenciação entre um sujeito e um agente moral. O que torna um agente moral é o facto de ele poder ser considerado responsável

(*accountable*) pelos seus atos, isto é, podermos pedir-lhe contas pelas consequências do seu comportamento, enquanto já não podemos fazer o mesmo em relação a um sujeito moral, dado que não lhe assiste essa capacidade. Porém, não deixam de ser sujeitos de considerabilidade moral.

Fica claro, portanto, que para a perspetiva descontinuísta não podemos responsabilizar os animais pelos seus atos, pois: 1) nem morais são 2) não possuem autonomia normativa 3) não possuem capacidade deliberativa baseada no raciocínio ponderado (Koorsgaard, 2020; 2018; 2010; 2006).

Já para a perspetiva continuísta, numa etologia de agência moral animal (Bekoff & Peirce, 2009), parecem existir fundamentos para considerarmos os animais como agentes morais, como expusemos ao longo deste capítulo. O facto de os animais terem moralidade torna-os agentes morais, logo, responsáveis pelos seus atos.

O pressuposto fundamental desta posição parte da ideia, segundo a qual agir por razões morais exige que a agente pertença a uma comunidade, cuja normatividade é constituída por práticas sociais que são produto de uma relação entre o indivíduo, o mundo e o ambiente social.

Porém, cabe aqui relembrar a objeção incontornável anteriormente apontada acerca do conceito de agência moral dada a indistinção criada entre moralidade e convenção, agindo como se de conceitos equivalentes se tratasse ou como se a moralidade se reduzisse a um conjunto de normas/etiquetas/regras sociais e o salto lógico entre ambas fosse pouco significativo.

Se, por um lado, há comportamentos sociais que envolvem questões morais, nem todas as convenções sociais podem ser explicadas a partir de questões morais, sendo impossível de esvaziá-las da sua moralidade original nelas contidas.

Essa confusão pode conduzir a interpretações pouco precisas, nomeadamente, quando é referido que só depois de o animal conhecer as normas do seu grupo e de saber se e quando deve aplicá-las é que é possível atribuir responsabilidade moral ao sujeito.

É, no entanto, importante compreender que esta atribuição de responsabilidade moral deve ser entendida não como partindo “de fora”, dos seres humanos relativamente para com os animais, mas sim como partindo “de dentro”, ou seja, é estabelecida a partir da dinâmica interna, das regras de funcionamento, de cada grupo/espécie animal.

Tal significa que o conceito de responsabilidade moral só adquire sentido *entre* os animais, na sua própria comunidade e que o conceito de responsabilidade moral pode variar de espécie para espécie, tal como acontece com as sociedades humanas.

Por outras palavras, a agência moral depende da responsabilidade moral, sendo que esta é grupal. Não é, portanto, algo que nós humanos devamos/possamos fazer. Assim sendo, também não significa que os animais tenham de ser responsabilizados por violarem normas que são exclusivamente humanas.

Então, de acordo com esta perspetiva, para que um agente venha a ser agente moral deve: 1) Ter conhecimento das regras de prática moral; 2) Ser capaz de perceber as características morais essenciais que emergem de uma situação; 3) Só depois de conhecer as normas e de saber se e quando deve aplicá-las é que é possível atribuir responsabilidade moral ao sujeito; 4) A responsabilidade moral dos animais é relativa ao contexto/comunidade a que pertencem, pois é ela que dita o sentido e a aplicação dessas mesmas normas (forma/modo, momentos em que essas normas devem ser aplicadas ou não...), (Bekoff e Peirce, 2009, 36).

No contexto da comunidade animal, é possível registar a existência de algumas normas ou regras sobre não magoar os outros membros do

grupo nem feri-los, situações de aprendizagem de tolerância extrema quanto aos macacos bebês, e quando assim não funciona, quem prevaricou sofre as sanções dos restantes elementos do grupo que lha fazem sentir muito fortemente. Estes macacos reagem ostensivamente ao ataque feito a um macaco bebé por um macho adulto. Deste modo, mostram qual o comportamento esperado (= normas de prática) a ser adotado: extrema tolerância para com os bebês macacos e não os magoar.

Mas, ao colocar-se a questão - devemos condenar moralmente um animal pelos seus atos predatórios?, a resposta será necessariamente negativa se esses atos fizerem parte das regras da sua comunidade.

Porém, a designação do conceito responsabilidade suscita algumas dúvidas, pois a sua utilização parece ser excessiva, ou até mesmo inadequada, ao pretender ser “aplicado” no contexto animal, por entre os seus membros: não parece tratar-se de uma verdadeira responsabilidade, mas antes de uma penalização/recompensa por atos desejados, preferenciais ou proibidos.

Para além disso, ao considerarem poder atribuir responsabilidade moral a um animal se este agir por razões morais, levanta também algumas questões: agir por razões morais não compreende, desde logo, em si a possibilidade de se ser moralmente responsável, sobretudo, quando nos referimos ao contexto animal. Acresce ainda o facto de determinar qual o garante de que o comportamento do animal, que até pode denotar algumas características aparentemente morais, o seja efetivamente.

Também não parece ser verdade que se os animais que agem por razões morais são agentes morais, pois, não é pelo facto de se agir por razões morais que o sujeito se transforma automaticamente num agente moral; ele pode agir movido por razões morais e ser um sujeito moral. Sendo que a autonomia moral é condição necessária para a responsabilidade moral, a agência moral e autonomia moral não são dois

conceitos distintos, tal como Kant (1785) chamou a atenção, pelo que a agência moral só se verifica em função daqueles.

Por outro lado, é um facto que as capacidades metacognitivas não são necessárias nem suficientes para agir por razões morais (ex: psicopatas), pelo que a empatia é necessária para os seres poderem ser agentes morais. Assim sendo, o afeto e a prática social providenciam a informação necessária para uma criatura agir por razões morais. Porém, ao fazê-lo, não deixará de ser sujeito moral e não agente moral. Como responsabilizar um animal pelos seus atos aparentemente morais se: 1) poderão não ser morais sequer e; 2) o animal nem consciência teve dos mesmos, apenas seguiu a prática normativa social (no caso de a reconhecer)?

Na esteira de Rowlands, só o agente moral é que pode ser moralmente responsável, pois tem capacidades cognitivas suficientes que lhe permitem distinguir o bem do mal. O sujeito moral é apenas aquele que é movido na sua ação por razões morais; contudo, não tem consciência das razões morais dessa mesma ação. O sujeito moral age por razões morais que são emoções com conteúdo/intenção moral e cujas ações (morais) respondem às características morais de uma dada situação.

## **10. Animais como sujeitos morais**

Até aqui, foram apresentados e discutidos os principais argumentos a favor e contra a possibilidade de os animais serem sujeitos morais ou agentes morais. Analisados os seus fundamentos, tornou-se evidente que uma consequência da não-aceitação das evidências científicas sugere que a tese de que os animais são seres morais pode conduzir a um pensamento falacioso. A moral profundamente antropocêntrica e antropomórfica negará, pois, incessantemente, pelas razões acima aduzidas, a possibilidade de, aos animais, ser reconhecido o estatuto de sujeito moral.

Contrariamente a esta postura é a posição defendida por Rowlands (2012), como sabemos, ao considerar que sempre que um sujeito age movido por emoções, cujo conteúdo é claramente moral – eivado de sentimentos como simpatia, empatia, generosidade, compaixão, paciência, sentido de justiça e o seu oposto – raiva, medo<sup>14</sup> –, podemos afirmar que agiu moralmente.

Pode, ainda, não ser um agente moral; na verdade é um sujeito moral. Contudo, não deixa de ter motivos morais para agir por razões morais. Ou seja, para os animais sentirem estas emoções morais não é necessário, no entender de Rowlands, que tenham de ter capacidade para refletir sobre as suas ações nem tampouco formular os princípios racionais nos quais elas assentam.

*In order for an individual's behavior to be motivated by one of these moral emotions, it is not necessary that she have the ability to reflect on her motives or actions; nor does it require that she be able to explicitly formulate or understand the principles on which she acts (Rowlands, 2012, 22).*

A razão pela qual assim é, deve-se ao facto de Rowlands adotar uma posição típica do consequencialismo objetivo ou externalista, de acordo com a qual determinadas circunstâncias são boas ou más independentemente do estado subjetivo em que o sujeito se encontra. O estatuto normativo da situação dependerá, assim, da sua relação com fatores externos e não da subjetividade do indivíduo que (em princípio) exerce controlo sobre os seus atos. Ou seja, a normatividade dos factos morais é inteiramente externa às motivações dos agentes.

---

<sup>14</sup> Devemos chamar a atenção, contudo, para a elevada natureza antropomórfica de cada um destes conceitos assinalados: até que ponto é que um animal age de uma forma generosa? E, até que ponto possui um genuíno sentido de justiça?

Resta saber, no entanto, como é que estes reconhecem e avaliam as suas motivações (emoções) como moralmente corretas ou incorretas. Tal implica que o sujeito moral: 1) possua alguma sensibilidade para identificar e reconhecer as características específicas morais do seu ambiente (ex: bom/mau em que o sujeito deixa-se tocar pelo sofrimento do outro e tem vontade de lho aliviar); 2) e que a sua sensibilidade normativa se baseie num sistema moral (sensível ao que constitui bem/mal) capaz de gerar algumas emoções morais de acordo com determinadas circunstâncias (Rowlands, 2012).

Se, todavia, o animal não procede a avaliações cognitivas acerca das emoções no sentido de agir moralmente de modo correto, então, ele está meramente a responder a uma relação causal e não a agir em função de uma razão moral.

Precisamos, pois, de saber se o sujeito agiu intencionalmente baseado em razões morais. Sendo que uma ação intencional, no seu nível mais básico, pode ser um pensamento *não metacognitivo de 1ª ordem*, cujas razões ou explicações podem ser implícitas à ação (ex: reconhecer apenas que X ação é boa), o sujeito apenas precisa de ter a “razão” da sua ação e não a representação cognitiva/justificativa/explicativa da importância dessa ação.

O animal sabe o que fazer e qual a coisa certa a fazer numa determinada situação a partir do sistema de regras e normas morais instituído pela sua comunidade. As atitudes proposicionais (crenças) são, assim, fixadas a partir das interações com os outros, o mundo e os objetos. A partir dessas interações começa-se a pensar mais em determinados conceitos do que noutros.

O mesmo ocorre nas razões morais. As atitudes proposicionais de um lobo que aprende que roubar comida conduz a interações negativas com

os outros, pode ser moldado interactivamente pela sua relação com os outros.

Deste modo, o animal forma crenças avaliativas com base em alguns resultados, segundo as quais, umas são para valorizar e outras para rejeitar – o que constitui uma razão normativa para agir bem, de determinada maneira (ex: não roubar comida). Ou seja, o animal tem razões pró-sociais (afetivas) para promover o bem no seu grupo. Tais razões estão acessíveis à sua razão prática. Sabe o que fazer em determinadas situações sociais e ajuizar as suas ações futuras em função das normas sociais exteriores à sua motivação, mas não externas à sua ação (razão prática).

Contudo, tal não significa que o animal consiga estabelecer/indicar as razões para agir com base em razões morais ou mesmo indicar as razões que estiveram na base de uma determinada ação moral. No entanto, a sua ação deve refletir a sua crença de que a sua ação é a certa e desejável. A ser assim, então, aquele que agir com base em razões morais também deve ser considerado moralmente responsável por elas? (Ring, 2014; Rowlands, 2012).

## Referências

- Andrews, K. & Gruen, L. (2014). Empathy in other apes. In H. Maibom (ed.), *Empathy and Morality*. New York: Oxford University Press.
- Ayala, F. The difference of being human: morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, (2010), pp. 9015-9022.
- Aristóteles, (350 AC/2004). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Avramides, A. (2019). *Other Minds*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato-stanford.edu/entries/other-minds/>

- Bartal, I., Decety, J., and Mason, P. Empathy and pro-social behavior in rats. *Science*, 334 (6061), (2011), pp. 1427-1430.
- Bekoff, M. & Peirce, J. (2009). *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bekoff, M. & Sherman, P. Reflections on Animal Selves. *Trends in Ecology and Evolution*. 19, 4, (2004), 176-180.
- Bekoff, M. & Godal, J. (2002). *Minding animals. Awareness, emotions, and heart*. New York: Oxford University Press.
- Bekoff, M. (2000). *The Smile of a Dolphin: Remarkable Accounts of Animal Emotions*. New York: Discovery Books.
- Bekoff, M. Deep ethology, animal rights, and the great Ape/animal project: resisting speciesism and expanding the community of equals. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 10, (1997), 269-296.
- Bekoff, M. (1998). *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Greenwood Press Westport, Connecticut.
- Bekoff, M. Animal Passions and Beastly Virtues: Cognitive Ethology as the Unifying Science for Understanding the Subjective, Emotional, Empathic, and Moral Lives of Animals. *Human Ecology Review*, Vol. 13, No.1, (2006<sup>a</sup>), 39-59.
- Bekoff, M. (2006b). *Animal passions and beastly virtues: Reflections on redecorating nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Blair, R. (2010). Empathic dysfunction in psychopathic Individuals. In Ed Tom F. Farrow e Peter W. Woodruff, *Empathy in mental illness*, Cambridge University Press. Pp.3-16.
- Blair, R.; Mitchell, D.; Richell, R.; Kelly, S.; Leonard, A.; Newman, C.; Scott, S. Turning a deaf ear to fear: Impaired recognition of vocal affect in psychopathic individuals. *Journal of Abnormal Psychology*, 111, (2002), pp. 682-86.
- Blair, R.; Colledge, E.; Murray, L.; Mitchell, D. A selective impairment in the processing of sad and fearful expressions in children with psychopathic tendencies. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 29, (2001), pp. 491-98.

- Bradie, M. (2012). The Moral Life of Animals. In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Edited by Tom L. Beauchamp and R. G. Frey. New York: Oxford University Press. Pp.1-29.
- Buckner, C. The Semantic Problem(s) with Research on Animal Mind-Reading, *Mind & Language*, Vol. 29, No. 5, (November 2014), pp. 566-589.
- Cavalieri, P. (2001). *The Animal question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Cima, M.; Tonnaer, F.; Hauser, M. Psychopaths know right from wrong but don't care. *SCAN*, 5, (2010), pp.59-67.
- Cohen, C. Do Animals Have Rights?, *Ethics & Behavior*, 7: 2, (1997), pp. 91-102.
- Cova, F. Two Kinds of Moral Competence: Moral Agent, Moral Judge. In Musschenga, B. & van Harskamp, A. *What Makes Us Moral? On the capacities and conditions for being moral*. Dordrecht: Springer Netherlands, (2013), pp. 117-130.
- Chignell, A. (2018). The Ethics of Belief, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-belief/>
- Clark, S. (1984). *The Nature of the Beast: Are Animals Moral?* Oxford: Oxford University Press.
- Damáσιο, A. (2003). *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Darwin, C. R. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray. Volume 1. 1st Editions. Scanned by John van Wyhe 1.2006; transcribed (double key) by AEL Data 4.2006, corrections by van Wyhe 2.2011, 2.2014. RN9. Disponível em: Darwin, C. R. 1871. The descent of man, and selection in relation to sex. London: John Murray. vol. 1. (darwin-online.org.uk)
- Darwin, C. Special expressions of animals, In *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray. 1<sup>st</sup> edition. (1872). Pp. 116-146.
- Davidson, D., (2001). Rational Animals, In *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford New York: Oxford University Press. Pp. 95-105.

- DeGrazia, D. (2009). Self-Awareness in Animals. In, Lurz, Robert W. *The Philosophy of Animal Minds*. New York: Cambridge University Press. Pp.201-217.
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously*. New York: Cambridge University Press.
- de Waal, F. (2009). Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of “Veneer Theory” In F. De Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. (pp. 1-82) Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, F. (2006). Morally evolved. In J. Ober and S. Macedo (eds.), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, F. (2005). *Our Inner Ape*. New York: Riverhead Books.
- de Waal, F. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, D. (1986). Language and Understanding. *Content and Consciousness*. 2nd Edition. Routledge. Pp.179-190.
- Dennett, D. (1998). *Intentional Systems Theory*. Tufts University. pp. 1-22. Disponível em: <http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/intentionalsystems.pdf>
- Dennett, D. (1998). *The Intentional Stance*. Cambridge: The MIT Press.
- Dennett, D. (1995). Do animals have beliefs? In, Roitblat, Herbert L., & Jean-Arcady Meyer. *Comparative Approaches to Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press. pp. 111-118.
- Dretske, F., (1988), *Explaining behavior*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dretske, F., (2006). Minimal Rationality. In, Hurley, Susan and Nudds, Matthew. (eds.) *Rational Animals?* Toronto: Oxford University Press. Pp. 47- 64.
- Felipe, S., Racionalidade e vulnerabilidade. Elementos para a redefinição da sujeição moral. *VERITAS*, Porto Alegre V. 52 Nº 1, (2007), Pp. 184-19.
- Fitzpatrick, S. Animal Morality: What is The Debate About? *Biologia & Filosofia*, Vol 32, (2017), pp.1151-1183.
- Fodor, J., (1975), *The language of thought*, New York: Cromwell.

Fodor, J., (1981), *Representations*, Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, J., (1990), *A theory of content*, Cambridge, MA: MIT Press.

Fox, M. (1986). *The case for Animal Experimentation*. Berkeley: University of California Press.

Flack, J., Jeannotte, L.A., and de Waal, F. Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees (*Pan troglodytes*). *Journal of Comparative Psychology*, 118, (2004), pp.149-159.

Flack, J., de Waal, F., Any Animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes, *Journal of Consciousness Studies*, 7, N°1-2, (2000), pp. 1-29.

Fraser, O. & Aureli, F. Reconciliation, consolation and post conflict behavioral specificity in chimpanzees. *American Journal of Primatology*, 70, (2008), pp. 1114-112.

Gallup, G., Boren, J., Gagliardi, G., Wallnau, L. A Mirror for the Mind of Man, or Will the Chimpanzee create an identity Crisis for *Homo Sapiens?*, *Journal of Human Evolution*, 6, Ed. 3, (1977), Pp. 303-313.

Gert, B. (2016). The definition of morality. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/moralitydefinition/>

Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and The Gap Between Us and Them*. New York: Penguin.

Greene, J. The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44, (2), (2004), pp. 389-400.

Greene, J. & Haidt, J. How (and where) does moral judgment work? *Trends in Cognitive Sciences*, 1;6 (12), (2002), pp. 517-523.

Griffin, D. (2001). *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind*. New York: Vintage Books.

Haidt, J. & Joseph, C. Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Dædalus, Fall*, (2004), pp.55-66.

- Haidt, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review* 108, 4, (2001), pp. 814-834.
- Hills, A. (2005). *Do Animals Have Rights?* Cambridge: Icon Books Ltd.
- Hillix, W., Rumbaugh, D. (2004). Koko fine sign gorilla. In *Animal bodies, human minds: ape, dolphin, and parrot language skills*. NY: Kluwer academic/Plenum Publishers. Pp.99-112.
- Hume, D. (1738/2012). *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- James, W., (1956). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications Inc.
- Johnson, L., Can Animals Be Moral Agents?, *Ethics & Animals*, 4, Iss. 2º, (1983), pp. 59-60.
- Joyce, R. (2009). Is human morality innate? M. Ruse (ed.), *Philosophy after Darwin: Classic and Contemporary Readings*, Princeton University Press, pp. 452-463.
- Kant, I. (1785/2017). *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Katz, L. (2000). *Evolutionary origins of morality. Cross-disciplinaries perspectives*. Devon: Imprint Academic.
- Korsgaard, C. The Origin of the Good and Our Animal Nature. *The Journal of Ethical Reflections*, 1 (2), (2020), pp. 7-28.
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the other Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. Reflections on the Evolution of Morality. *The Amherst Lecture in Philosophy* 5, (2010), pp.1-29. Disponível em: <http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010/>.
- Korsgaard, C. (2009). Morality and the Distinctiveness of Human Action. In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, NJ: Princeton University Press. Pp. 90-105.

- Korsgaard, Christine M. (2006). Morality and the Distinctiveness of Human Action. In *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, edited by Stephen Macedo and Josiah Ober, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 98–119.
- MacLean, P. (1990). *The Triune Brain in Evolution*, New York: Plenum Press.
- Monsó, S. Empathy and morality in behaviour readers. *Biology and Philosophy*, 30, (2015), pp. 671-690.
- Musschenga, A. Moral Animals and Moral Responsibility. *The Ethics Forum*, Vol. 10, N° 2, (2015), Pp. 38-59.
- Musschenga, B. (2013). Animal morality and human morality. In B. Musschenga and A. van Harskamp (eds.), *What Makes us Moral? On The Capacities and Conditions for Being Moral*. Dordrecht: Springer. Pp.99-116.
- Nagel, T. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, Vol. 83, N°. 4, (1974), pp. 435-450.
- Nunes, C. A relevância das emoções para a moralidade, *Thaumazein*, Ano VI, N° 13, Santa Maria, (2014), pp. 142-151.
- Panksepp, J. Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animals and Humans, *Consciousness and Cognition*, 14 (1), (2005), pp. 30–80.
- Peirce, C., (1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne e Paul Weiss ed., Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pepperberg, I. Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots, *Current directions in psychological science*, Vol. 11, N° 3, (2002), pp. 83-87.
- Pluhar, E. (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pluhar, E. Moral agents and moral patients. *Between the species*. 4 (1):10, (1988), pp.32-45.
- Premack, D. Woodruff, G., Does the chimpanzee have a theory of mind?, *The Behavioral and Brain Sciences*, 49, (1978), pp. 515-526.

- Preston, S., F. de Waal, F., Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*. 25, (2002), pp. 1-72.
- Prinz, J. (2008). Is Morality Innate?, In W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*. Oxford University Press. Pp.1-34. Disponível em: [\\_MoralityInnatePrinzFinal.doc](#) (subcortex.com)
- Prinz, J. The emotional basis of moral Judgments, *Philosophical Explorations*, Vol. 9, No. 1, March, (2006), pp. 29-43.
- Rachels, J. (1976). Do Animals Have a Right to Liberty? In Tom Regan & Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 205-223.
- Reagan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. By Tom Regan. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ring, R. (2014). *The moral agency of animals: responsible in practice*. York University Toronto, Ontario.
- Rowlands, M. (2017). Moral subjects. In K. Andrews and J. Beck (eds.), *Routledge Handbook of the Philosophy of Animal Minds*. New York: Routledge. Pp.469-474.
- Rowlands, M. (2012a). *Can animals be moral?* Oxford University Press. NY.
- Rowlands, M. (2012b). Animals That Act for Moral Reasons. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Edited by Tom L. Beauchamp and R. G. Frey. New York: Oxford University Press. Pp.1-19.
- Rowlands, M., (2011). *Can Animals Act Morally?*, Oxford: Oxford University Press.
- Rudolf von Rohr, C., Burkart, J., van Schaik, C. Evolutionary precursors of social norms in chimpanzees: a new approach. *Biology and Philosophy*, 26, (2011), pp.1-30.
- Saidel, Eric. (2009). Attributing mental representations to animals. In, Lurz, Robert W. Ed. *The Philosophy of Animal Minds*. New York: Cambridge University Press. Pp. 35-51.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, Reasons and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.

Sato, N., Tan, L., Tate, K., Okada, M. Rats demonstrate helping behavior toward a soaked conspecific. *Animal Cognition*, 18, (2015), pp.1039-1047.

Savage-Rumbaugh, S., (1994), *Kanzi. The ape at the brink of the human mind*. New York: John Wiley & Sons.

Strawson, P. (1974). *Freedom and Resentment*. Londres: Methuen & CO LTD.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation*, New York, Random House.

Schwitzgebel, E. (2010). Belief, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/belief/>

Wechkin, S., Masserman, J., Terris, W. Shock to a conspecific as an aversive stimulus. *Psychonomic Science*, 1, (1964), pp. 47-48.

Wise, S. (2002). *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*. Cambridge: Perseus Books.

Wittgenstein, L. (1953/1986). *Investigações Filosóficas*. Trad. G.E.M Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 3rd Edition.

Wittgenstein, L. (1969/2000). *Da Certeza*. Lisboa: Eds 70.

Wynne, C. 2006. *Do Animals Think?* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tanne, J. Can Animals have preference-interests? *An international Journal for Moral Philosophy* 6(1), (2007), pp. 35-40.

Tanne, J. Marginal humans, the argument from kinds and the similarity argument. *Facta universitatis*. Series: Philosophy, Sociology and Psychology Vol. 5, N<sup>o</sup>1, (2006), pp. 47-63.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**