

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

AMAURI FRANCISCO DIEHL

**CONSCIÊNCIA, IDENTIDADE E INDIVIDUAÇÃO COMO CRITÉRIOS PARA A
APLICAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA A SERES VIVOS NÃO HUMANOS**

Porto Alegre/RS

2024

AMAURI FRANCISCO DIEHL

**CONSCIÊNCIA, IDENTIDADE E INDIVIDUAÇÃO COMO CRITÉRIOS PARA A
APLICAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA A SERES VIVOS NÃO HUMANOS**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado como requisito parcial
para obtenção do diploma de
Bacharel em Filosofia, concedido
pela Universidade Federal do Rio
Grande do Sul – UFRGS.

Orientadora:

Prof. Dr.(a) Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre/RS

2024

AMAURI FRANCISCO DIEHL

**CONSCIÊNCIA, IDENTIDADE E INDIVIDUAÇÃO COMO CRITÉRIOS PARA A
APLICAÇÃO DO CONCEITO DE PESSOA A SERES VIVOS NÃO HUMANOS**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado como requisito parcial
para obtenção do diploma de
Bacharel em Filosofia, concedido
pela Universidade Federal do Rio
Grande do Sul – UFRGS.

Orientadora:

Prof. Dr.(a) Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre, 21 de fevereiro de 2024.

Resultado: Aprovado com conceito A.

Profa. Dr.(a)) Priscilla Tesch Spinelli - Orientadora

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dedicatória:

Dedico este trabalho à memória de meus pais. Eles gostariam de ver o resultado de minha teimosia.

À minha família, que em suas limitações me estimulou a superar as minhas.

À memória de Helena Panzenhagen, que foi minha maior inspiração.

Agradecimentos:

Em primeiro lugar, à minha orientadora Professora Dr.(a) Priscilla Tesch Spinelli, pelo esmerado suporte e pelo norte firme. Foi um privilégio e uma honra ser seu orientando.

Ao amigo e professor Dr. Nykolas Friedrich Von Peters Correa Motta, pela amizade e desprendimento, e pelas sugestões sempre valiosas.

Ao colega Daniel Merel, por sua intervenção espontânea, pontual porém decisiva, que me permitiu ir adiante em meu argumento.

Resumo

O presente texto trata da aplicação do conceito de pessoa aos animais não humanos e de sua justificação. Faz isso considerando como cenário ético a concepção utilitarista consequencialista de Peter Singer, cuja base de justiça é a igualdade moral dada a condição de ser portador de interesses. Após estabelecer a viabilidade moral da aplicação do conceito de pessoa aos seres não humanos, procura identificar critérios de aplicação. Para isso determina suas notas ou atributos essenciais, consciência e identidade. Após apresentar um terceiro atributo, a individuação, que serve de critério à aplicação do conceito de pessoa e estabelece a possibilidade de gradação da pessoalidade de acordo com sua aplicação, introduz o conceito de mundos próprios de Jakob Von Uexkull, a partir do qual conclui que a aplicação do conceito de pessoa aos animais não humanos não só é viável, mas também recomendável, por ser a empatia pessoal elemento essencial e estruturante no funcionamento do arcabouço moral humano.

Palavras-chave: Pessoa. animais. moral. consciência. individuação.

Sumário

1	Introdução.....	7
2	O que é ser pessoa?.....	10
3	Pessoa em sentido amplo.....	15
4	Objecções a um sentido amplo de pessoa.....	18
5	Caracterizando alguns elementos de pessoa.....	26
6	Consciência versus Senciência.....	34
7	Um novo critério para a pessoalidade.....	37
8	Uexküll: o espaço e o tempo dos seres.....	40
9	Conclusões e corolários.....	43
	REFERÊNCIAS.....	46
	ANEXO A - Orangotango Sandra.....	47
	ANEXO B - Diálogo com o Bard.....	49
	ANEXO C - Declaração de Cambridge.....	51

1 Introdução

A importância da decisão consciente e livre para o agir humano sob a ótica da moralidade é tal que ela se mostra na prática um elemento *a priori* de qualquer questão ética. E é um problema que se apresenta a cada um de nós, reconhecamos ou não seu conteúdo em nossa vida e as questões privadas que nos traz, e independente da forma da experiência que tenhamos. Uma vez que passemos a nos preocupar com quais respostas devemos dar aos nossos conflitos morais, é porque já saímos de nós e alcançamos o conceito do outro. Assim, já podemos nos perguntar: o que é o meu agir, o meu *ethos*? O que é ética? Tenho uma? Porque o conflito moral me afeta? Por que eu me importo? E por que não? Como devo e devemos agir?

Na medida em que fui associando a estas primeiras preocupações em relação à ética alguns incômodos de caráter pessoal, passei a me interessar mais pela ética. Comecei a perceber, por exemplo, que a questão do bem-estar dos animais, seus possíveis direitos e as nossas possíveis obrigações me importava, e passara a ser constante em meu horizonte mental (explicável pela minha origem familiar de acento rural e pelos meus cinco cachorros e um gato). De outro lado, a questão do conceito de pessoa não humana (que ilustro aqui com o caso da orangotango Sandra, objeto de um *habeas corpus* em um tribunal argentino, há alguns anos, lхе reconhecendo como pessoa não-humana e portanto sujeito de direitos)¹, em si mesma já complexa, demonstrou em relação à primeira serem questões interligadas e interdependentes, pois afinal, quem são aqueles seres com os quais me importo (eticamente, moralmente)? Qual é a atitude justa em relação aos seres vivos?

O conceito de pessoa, a personalidade e, conseqüentemente, a pessoalidade em geral funcionam como um terreno onde a ideia de pessoa é, em sua universalidade, a moeda comum de projeção dos sentimentos do ego subjetivo humano na alteridade. Ou seja, é a ideia de reconhecer outras pessoas, não apenas outras consciências ou vontades, o que me permite experimentar os sentimentos e as afecções do outro como meus. Posso testar estas concepções em mim mesmo, pois meu ser não se resume a uma vontade ou a uma consciência, mas à complexa totalidade de uma pessoa. Por outro lado, só um conceito com um caráter especial em sua universalidade pode ser aplicado, ainda que como analogia, não só a seres humanos ou a animais sencientes, mas a instituições (pessoas jurídicas, por exemplo) e máquinas (computadores, robôs

¹ Ver Anexo I.

e inteligência artificial), de modo naturalizado e credível. Creio que o conceito de pessoa faz a ligação entre a consciência moral individual e a inclusão da alteridade, do outro, do não-eu e do não-humano, no universo moral do indivíduo.

A relação do ser humano com os animais, tomada do ponto de vista de atributos mínimos que são compartilhados por todos os seres sencientes, e que nos coloca em pé de igualdade no que diz respeito a certo tipo básico de consciência, nos acorda para a vinculação moral e prática que advém deste convívio histórico. Convívio, aliás, pré-histórico e que passa inclusive pela preservação do nosso meio ambiente e de nossa saúde física e mental. Isso torna razoável a ideia de estender aos animais não humanos atributos humanos superiores da personalidade, como consideração, sentimentos, ideias e autoconsciência, ao menos até certo ponto e sob certas formas, evitando antropomorfismos, pensando como razoáveis e necessárias as mudanças de tratamento e relações advindas dessa posição.

Talvez isso nos dê uma perspectiva efetivamente “consciente” de algumas das questões mais urgentes da contemporaneidade, em especial no que diz respeito à preservação do planeta e de toda diversidade viva. É preciso, para conservar o meio ambiente do qual dependemos, sairmos urgentemente de alguns dos pontos de vista mais caracteristicamente antropocêntricos que temos. Desde a dieta carnívora de grande parte da humanidade, passando pela forma como consumimos desenfreadamente e pela forma absolutamente irresponsável com que manejamos os recursos naturais. Diz respeito, também, à forma como consideramos o valor da vida e da morte de seres humanos e não humanos – ou de pessoas e não pessoas.

Apoiado nos cinco primeiros capítulos da *Ética Prática*, de Peter Singer, no qual ele apresenta um cenário comum para a consideração das questões éticas/morais em relação a seres humanos e não-humanos, quero destacar dois aspectos universais da personalidade: consciência e identidade. Tendo como pano de fundo sua definição de ética como um utilitarismo consequencialista, cuja base de justiça seria a igualdade baseada na igual consideração de interesses, quero apresentar a ideia de que, em primeiro lugar, o conceito de pessoa é extensível a determinados tipos de consciência não humana, em especial às consciências de animais não-humanos. Isso requer aceitar a igualdade de interesses das consciências individuais em geral como critério universal para a igualdade de consideração dos interesses de cada indivíduo.

Na sequência, pretendo defender a ideia de que os seres humanos podem e inclusive, devem considerar seriamente a possibilidade de lidar com seres sencientes

não-humanos em caráter de personalidade, respeitados os limites e as diferenças entre as espécies à luz da racionalidade da já referida concepção de ética. Aplicar essa concepção de ética às relações entre espécies nos coloca em um patamar que transcende nosso status de espécie dominante e desfaz a presunção de sermos o ápice evolutivo da vida. Penso que superar essa presunção pode nos aproximar de uma solução de maior equilíbrio em relação ao cosmo e de mais empatia em – e entre – nossos modos de vida. Espero também conseguir fornecer motivos para que um ser humano não se sinta ridículo, irracional ou louco por pensar no Rex como sujeito de direitos básicos, mas sinta-se, ao contrário, amparado e ampliado em seus horizontes na medida em que se perceba empático a si e ao Rex.

Como disse, quero apresentar dois critérios básicos para aplicação do conceito de pessoa: consciência e identidade. Um terceiro critério, a partir da obra de Carl Jung e Jakob Von Uexküll, a individuação, será apresentado para o estabelecimento de “graus” de aplicação do conceito de pessoa. A metodologia utilizada será a análise conceitual de textos, casos e exemplos.

Este texto é uma reflexão a respeito de pessoas – humanas e não-humanas.

2 O que é ser pessoa?

O que é a personalidade? O que está contido na ideia de pessoa? O termo não só é aplicado aos seres humanos, mas a alguns poucos animais como sujeitos de direitos mínimos e, também, a entidades coletivas, como as chamadas pessoas jurídicas. Elas são sujeitos de deveres e direitos. O termo pessoa também é aplicado de modo implícito ou explícito à inteligência artificial e aos robôs, cuja interação conosco se apresenta carregada de personalidade.

Em seu extremo prático, a noção de pessoa jurídica abrange coletivos compostos por outras personalidades jurídicas e físicas, cujos direitos se equivalem e eventualmente ultrapassam os limites dos direitos do ser humano “pessoa física”; no entanto, nem sequer um corpo físico permanentemente definido possuem. As identidades humanas que decidem e de um certo modo são a “alma” destas “pessoas” de caráter jurídico passam a existir de certo modo contingente e, talvez, irrelevante, pois a titularidade ou propriedade das pessoas jurídicas pode mudar sem que isso afete sua identidade, tratada pelo mercado usualmente como marca ou nome.

Saber sobre o real funcionamento destas pessoas jurídicas parece afetar mais o mercado financeiro do que os indivíduos que se relacionam de maneira personalista com suas marcas, para os quais “a Porsche” tem, eventualmente, uma personalidade sóbria e forte, enquanto “a Lamborghini” é agressiva e extravagante, assim como “o Google” certamente nos espiona. Eventualmente aqui quer dizer que, natural e cotidianamente, nós tratamos estas máquinas ou marcas como se fossem seres sencientes, capazes de sensibilidade e temperamento. Lhes atribuímos propriedades humanas, o que não parece estranho na medida em que elas foram criadas para expressar e dar sentido às vontades humanas. Estas, por sua vez, são o “fantasma dentro da máquina” e, a despeito da importância de seus papéis no contexto humano, são irrelevantes enquanto indivíduos porque substituíveis em seu papel nos organismos coletivos das instituições, entidades e associações humanas.

Sua relevância talvez não seja muito maior do que a dos consumidores de seus produtos, que se comprazem no consumo sem perceber a profunda reificação a que submetem a si e aos outros. Inclusive, em tempos recentes de reformas trabalhistas em nosso país, vimos a proliferação da figura do ser humano pessoa física que passa a ter status de pessoa jurídica, ou seja, reifica-se, e em algum grau ocorre com ele o

mesmo que ocorre com os animais não-humanos: torna-se coisa e objeto de relações entre pessoas.

Quero chamar a atenção para este processo de humanização e desumanização de objetos. Em relação às entidades “PJ” tendemos, de acordo com nossos próprios impulsos, a humanizá-las com atributos de pessoas humanas. Em relação aos animais não-humanos, e frequentemente aos humanos também, conforme nossa necessidade ou conveniência, tendemos a desumanizá-los, reificando-os. É uma característica do conceito de pessoa ser portador de valor moral. Assim podemos, no escopo individual, motivados por fins práticos, afirmar ou negar o valor moral de pessoa a um ser ou categoria de seres, humanos ou não, sencientes ou não. É o aspecto utilitário da impessoalidade. Isto está na base do preconceito contra outras espécies, tanto quanto é um instrumento das formas de opressão humana e animal. Ignorar deliberadamente a personalidade dos seres é uma forma de hipocrisia instrumental que facilita o exercício da opressão. Me parece claro também que uma expectativa de reciprocidade baseada na personalidade é inerente ao agir dentro da ética ou moralidade. Esperamos determinada consideração por sermos pessoas, e percebemos a necessidade e os efeitos de aplicar ou não o conceito de pessoa a outros seres. Aqui fica evidente a necessidade de questionarmos a ética de nossos fins e do nosso uso desse conceito.

Para ilustrar o ponto acima, gostaria de citar um pequeno parágrafo do artigo “Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica”, de Ciméa Barbato Bevilaqua²:

A naturalização da ficção (jurídica) romana pela ficção medieval também deu origem às atuais noções de sujeito de direito e de direitos subjetivos. Nesse processo, “embora a persona jurídica fosse reconhecida como um papel ficcional, ela foi moldada como a sombra de um ator substantivo e, a partir de então, pareceu auto evidente que os direitos são atributos de pessoas reais” (Pottage 2011:119). Entes claramente institucionais – estados, empresas, associações – continuaram a habitar o mundo do direito, mas concebidos em “analogia” a um substrato humano (Teubner 2007:2). Já os seres vivos não humanos, destituídos de sua condição de protagonistas de relações jurídicas, foram assimilados às “coisas” e passaram a existir unicamente como objeto das relações entre “pessoas” – ao menos até recentemente. (BEVILAQUA, 2019, pág. 39).

² Trecho retirado do artigo “Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica”, publicado no periódico *Mana* em 2019 por Ciméa Barbato Bevilaqua, da Universidade Federal do Paraná.

No entanto, parece que ainda temos outras aplicações do conceito de pessoa. A Inteligência Artificial, nas formas mais sofisticadas e recentes de simulação ou imitação do pensamento humano, já mostrou poder confundir um ser humano a respeito de este saber ou não se estava dialogando com outro ser humano ou com um programa de computador, passando assim no célebre teste de Turing³. A racionalidade demonstrada pela IA talvez pudesse ser tomada como o principal indício ou nota do conceito de pessoa, pois inclusive remete em parte à definição de pessoa dada por Locke e utilizada por Peter Singer em seu livro *Ética Prática*. Mas não acho que devamos concordar.

No caso da IA poderíamos no máximo falar em imitação de pessoa por meio da simulação do diálogo racional. Mas, se ela imita a razão humana, a máquina é uma pessoa? A racionalidade é amplamente imitada por qualquer programa de computador, assim como a forma como se dá nossa interação ou relação (discursiva, comportamental, instrumental etc.). Esta também já foi bastante copiada, como no caso dos robôs, humanoides ou não, de maneira bem sucedida.

A consciência, em princípio, é uma nota essencial do conceito de pessoa. A pessoalidade como experiência não prescinde da consciência. E a aparência de racionalidade não é suficiente para nos dar uma ideia de pessoa, pois não garante a existência da consciência mesma, que é essencial ao tipo de pessoa que nos interessa. Falta-nos identificar a consciência desta racionalidade: pois uma razão deve ter um ente consciente de si que lhe seja o autor ou agente e, ao mesmo tempo, que seja suscetível aos seus efeitos.

Falta-nos a identidade, que é a consciência da duração ou existência da própria consciência, aliada à sua especificidade, sua individualidade ou historicidade; portanto, consciência subjetiva, que se exprime em comportamento objetivo. Falta-nos o ente subjetivo, que acredito existir na maioria dos animais humanos e não-humanos.

Temos diversas evidências da consciência e da pessoalidade não-humanas de diversos animais, a maioria mamíferos e aves, mas não só (como os polvos), que demonstram comportamento inteligente, senso de identidade, e capacidade no mínimo potencial para a linguagem.

Em sua *Investigação Acerca do Entendimento Humano*, na seção 9, “Da razão dos animais”, Hume apresenta o uso de uma analogia baseada em semelhança e causalidade para demonstrar a capacidade dos animais de realizar inferências causais.

³ Ver Anexo II, “Diálogo com o Bard”.

Hume explica que causalidades semelhantes tendem a resultar nos mesmos efeitos, o que permite que, dado o grau maior ou menor de semelhança das causas, haja maior ou menor grau de acerto nas inferências possíveis, ou o que é a mesma coisa, maior ou menor grau de precisão da analogia possível em proporção ao grau de semelhança das causas envolvidas. Hume estabelece sua analogia entre a capacidade humana de aprender pela experiência e a capacidade dos animais de inferir efeitos a partir de causas conhecidas. Cita como exemplo deste fato a evidente distinção entre animais jovens, inexperientes e ainda desorientados, e animais já velhos e experimentados. É o caso da habilidade de um cão de caça já velho que deixa a perseguição da presa aos mais jovens e se posiciona em emboscada, já conhecedor de seus limites de ação, ou o cavalo que já conhecendo o terreno evita locais onde os obstáculos são difíceis ou intransponíveis.

Tais exemplos de Hume podem ser amplamente apoiados por uma infinidade de material hoje disponível, quando não por nossa experiência pessoal cotidiana ao lidarmos com animais não-humanos, onde podemos comprovar tais capacidades de aprendizado dos animais. Animais são capazes de realizar inferências causais e de aprender pela experiência, então. Nas palavras de Hume, no segundo parágrafo da referida seção:

(...) parece evidente que os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência e inferem que os mesmos acontecimentos irão sempre seguir-se das mesmas causas.... constatamos que os animais inferem fatos que ultrapassam aquilo que impressiona imediatamente os seus sentidos e esta experiência está completamente fundada na experiência passada. (HUME, 1999, pág.107).

Hume conclui afirmando que tais inferências pelos animais não são baseadas em argumento ou raciocínio formal de nenhum tipo, visto que, se tais argumentos ou raciocínios são encontrados na realidade, são complexos demais para “entendimentos imperfeitos”, portanto inacessíveis para animais, crianças, e para a “generalidade dos homens em suas ações e conclusões ordinárias” (no que inclui os filósofos que, para ele, em suas ações, são parecidos com a maioria dos homens e se deixam governar pelas mesmas máximas).

Assim, junto com Hume, penso podermos afirmar que os animais podem desenvolver crenças cognitivas espontâneas, ainda que sem a capacidade de elaborar raciocínios ou argumentos formais por meio de representações.

Isto nos interessa também na medida em que nos ajuda a determinar dois âmbitos da personalidade: um, da pessoa individual, baseado na suposição de uma consciência, ainda que não uma meta consciência ou consciência de representações, (talvez somente uma representação ou impressão de si); outro, da pessoa moral, apoiado na senciência pura e simples, de modo universal, a partir da extensão e das implicações do arcabouço ético humano aos seres sencientes não humanos.⁴

⁴ Vide Anexo III, “Integra da Declaração de Cambridge”.

3 Pessoa em um sentido amplo

Tanto pelo tratamento antropomórfico que nos sentimos tentados a dar ao Totó como pelas reais demonstrações de comportamento consciente e até inteligente de algumas espécies, assumimos ao nos referirmos a diversos fatos envolvendo estes seres não-humanos um caráter de “pessoalidade” no trato com eles, e não resistimos a atribuir-lhes gostos e afetos que só conhecemos em nós mesmos.

Parece que o conceito de pessoa é bastante elástico ao longo do tempo, incluindo entidades evidentemente não-humanas como a Amazon de nossos dias, e excluindo certas categorias de seres humanos em determinados tempos e locais. Apresentado deste modo, o conceito de pessoa vigente em determinado tempo e contexto parece mais um sintoma de nosso estado corrente de consciência e identidade enquanto espécie, e que aplicamos de modo inconsciente, do que uma coleção determinada de atributos, ainda que mínimos, que satisfaça nossa exigência racional de possíveis critérios de “pessoalidade”. Quando conseguimos deslocar o olhar da nossa identidade enquanto espécie e da nossa auto representação para o âmbito do uso prático do conceito, nos damos conta de que talvez “ser humano” não seja um critério satisfatório para ser “pessoa”.

Peter Singer utiliza uma distinção deveras interessante em relação a dois sentidos da expressão “ser humano”: um, no qual ser humano é qualquer membro da espécie Homo Sapiens; outro, no qual ser humano é aquele que possui determinadas qualidades, distintivas de um ser humano. No primeiro caso Singer usa a expressão “membros da espécie Homo Sapiens”. No segundo caso, Singer considera o termo “pessoa”. Entre estas qualidades estão algumas que são compartilhadas com alguns animais não humanos. Singer toma de empréstimo ao teólogo Joseph Fletcher uma lista de exemplos destas qualidades: consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, necessidade de se relacionar, comunicação e curiosidade. Para Peter Singer, uma pessoa é um ser humano que possui tais qualidades em alto grau. Se retomarmos a etimologia da palavra, a “per sona”, a máscara grega que servia para dar lugar ao personagem no teatro grego, aquele que realiza e participa da ação, veremos que várias destas qualidades não se restringem ao humano, a começar pela capacidade de ser um agente, de expressar-se, e pela posse de algum tipo de interesse na ação, assim como os atributos de consciência e identidade.

Existem evidências de várias qualidades comportamentais, como amizade, confiança, lealdade, compaixão, respeito, medo, raiva, vingança etc., que podem ser reconhecidas de modo evidente em animais não humanos, e que consideramos típicas de seres humanos em “alto grau”, conforme nos diz Peter Singer.

Parece que temos observado nos últimos séculos uma gradual expansão e enriquecimento do uso e do conteúdo do conceito “pessoa” e de seu alcance, predominantemente em relação aos seres humanos, mas, resguardadas as devidas projeções, também em relação aos animais não-humanos. É este o sentido “amplo” do conceito de pessoa a que me refiro. O já citado artigo da Prof. Ciméa Barbatto Bevilaqua faz referência justamente a esse processo de transformações ao longo da história, como a do Direito que passa a reconhecer o caráter não necessário do *humano* no conceito de pessoa.

Não pretendo entrar aqui no mérito do que é a consciência. Descartando a ficção jurídica, atendo-me à materialidade dos corpos que supomos portadores de consciência; supondo que saibamos a qual fato estamos nos referindo, e especialmente no caso das pessoas não-humanas, questionando até que ponto podemos reconhecer atributos paralelos em outros seres que podem ser derivados de nossa experiência humana; gostaria, então, de utilizar neste trabalho o conceito de uma consciência básica, sem manipulação de representações mentais ou, talvez, com umas poucas representações elementares, entre elas a noção de identidade. Esta noção contrasta com uma consciência de si humana, de grande memória, hábil em utilizar farta quantidade de representações mentais, discursiva e deliberante, a partir de suas impressões⁵.

⁵ A fim de registro, gostaria de apresentar aqui trecho de entrevista do neurocientista David B. Edelman, do Instituto de Neurociências, em San Diego (Estados Unidos), um dos signatários da declaração de Cambridge, sobre o tema da consciência, publicada na revista *Ciência Hoje*, edição de setembro de 2012, CH 296:

CH: O que o senhor chama de consciência?

David B. Edelman: O que chamo de consciência, que não é necessariamente como os outros pesquisadores nesse campo definem o termo, é a ideia de uma cena integrada. Recebemos uma variedade de informações sensoriais – por exemplo, na visão, temos contraste, cor, forma, ângulos –, mas não interpretamos esses dados como entidades separadas, vemos a cena toda, de forma integrada. A consciência consiste na capacidade de perceber esse cenário integrado e mantê-lo em sua memória. Acredito que já se pode afirmar que essa habilidade existe em vários animais além dos humanos, bem mais do que suspeitávamos.

No entanto, faço uma distinção entre essa forma basal de consciência e uma mais avançada: a consciência de si mesmo, a capacidade de se imaginar naquela cena, seja no passado ou no futuro. Há animais que parecem ter essa segunda forma, como o papagaio-cinzento. A neurocientista

Talvez a identidade seja uma impressão, ou representação de uma impressão de si.

Que só nós tenhamos representações, ou talvez a nossa habilidade de representar seja mais desenvolvida que a dos outros animais não-humanos, é algo a ser provado. No entanto, em relação a alguns animais não humanos, embora distante, parece haver uma diferença de grau. Parece que o senso de identidade, seja por meio de representações, seja como uma impressão sensível de si mesmo, acaba aparecendo como uma estrutura fundamental em alguns seres sencientes, humanos e não humanos, conforme as capacidades de cada espécie.

Como citado aqui na Introdução, através do exemplo da orangotango Sandra poderíamos nos perguntar se é certo e se devemos tratar animais como pessoas. Parece, basicamente, que é disso que se trata, residindo as diferentes respostas nas diferentes interpretações do que seja uma pessoa.

norte-americana Irene Pepperberg realizou um trabalho extenso com um papagaio dessa espécie, o famoso Alex, e ele exibia sinais de que de fato tinha consciência de si. Esse parece ser o caso de alguns primatas em certas circunstâncias, mas acho que limitar o conceito de consciência a essa segunda forma é uma armadilha em que muitos dos meus colegas podem cair.

4 Objeções a um sentido amplo de pessoa

Gostaria de abordar algumas objeções a este sentido amplo (inter espécies) de pessoa. A primeira questão diz respeito ao problema da imputabilidade. Alguém pode objetar que não podemos tratar animais como pessoas, visto que pessoas são responsáveis pelos seus atos, e animais, não. Pessoas são imputáveis a respeito de seus atos, ao passo que animais, não sabendo o que fazem, são inimputáveis. Ser responsabilizado por nossos atos não nos faz “pessoas”; são nossas características de singularidade, individualidade e empatia, em suma, nossa personalidade compartilhada com outros seres humanos que nos põe na condição de ter que pensar nas respostas que devemos dar às questões levantadas pelas consequências de nossos atos e dos nossos “semelhantes”, entendidos aqui como “pessoas”.

A ideia da imputabilidade, sob a forma da responsabilidade, é parte constituinte de nossa organização social na forma, pelo menos, de sistema jurídico. Sem ela, talvez o “contrato social” fosse inviável. Contudo, sua importância talvez venha mais de seu papel no funcionamento de nossa organização social que de alguma capacidade inata de responder pelos nossos atos. O que determina o “ser pessoa” é antes a consciência dos próprios atos, e não o atributo da responsabilidade, que envolve um tipo de consciência característica da espécie humana.

O ato de imputar responsabilidade é necessário no mundo próprio do ser humano. Tomo antecipadamente de empréstimo à Jakob Von Uexküll a expressão “mundo próprio”, da qual falarei mais adiante. Em nosso mundo conceitos e acordos precisam ser lembrados para evitar a desestruturação de um grupo, para que se possam atingir objetivos comuns, mas também para o bem estar da própria consciência. Como sabemos, ao negar a própria noção subjetiva de equilíbrio e justiça a consciência acaba em desacordo consigo mesma, devendo colher interna e externamente as consequências de tal negação ou erro.

A importância da decisão consciente e livre para o agir humano, como já dissemos, é um tipo de *a priori* da moralidade. Então, a consciência de nossas ações implica que nossas decisões devam ser, em algum grau, conscientes e livres, verdadeiras demonstrações de livre-arbítrio. E, tanto em nosso cotidiano como em nosso arcabouço jurídico, a atribuição de responsabilidade é um critério que nos é muito caro ao atribuirmos o caráter de personalidade.

Mas será que é adequado estender este critério a outros animais não-humanos? Será que falar de consciência em um registro humano é falar de consciência em um registro amplo (inter espécies)? Talvez em um sentido estrito não, se nossa referência for a consciência habitual humana. Mas, talvez, em um sentido um pouco mais robusto, se tomarmos a consciência *moral* humana como ponto de partida.

Existem argumentos sobre a base instintiva da racionalidade nos seres humanos e nos não-humanos. Carl Jung se refere à racionalidade ou *logos* inerente às emoções e a outros produtos espontâneos da mente em sua obra de maneira farta; mas também, como veremos adiante, existem argumentos que põem dúvidas sobre se a racionalidade típica de uma ação implica necessariamente a consciência simultânea dessa ação ou de suas razões. Penso aqui em Hume e Montaigne, mas existem outros.

Vemos esse comportamento de inconsciência ocorrer de maneira comum em nosso dia a dia, desde nossos automatismos mais básicos, como falar, pensar, planejar, deliberar e agir enquanto dirigimos um carro, por exemplo, até em extremos como na “banalidade do mal”⁶, conceito de Hannah Arendt que demonstra bem o quanto nossa consciência presente pode estar distante de nossa realidade efetiva, sendo presa de automatismos.

David Hume, em seu Tratado da Natureza Humana, apresenta argumentos bastante convincentes a respeito da inconstância da consciência humana como sede do eu ou identidade, e sobre o caráter precário da razão humana em relação à sua noção de realidade. Especialmente em relação às ideias de identidade ou Eu, Hume apresenta fortes argumentos a respeito da sua não existência, baseado na descontinuidade do fluxo de consciência da mente humana e na construção instintiva de relações de ligação entre eventos da consciência a partir de noções espontâneas

⁶ O termo utilizado por Arendt diz respeito ao mal que é tolerado por ser amplamente praticado. Havendo uma possibilidade de consenso em torno de uma racionalidade que justificasse sua existência, no caso, a obrigação do cumprimento de ordens por oficiais nazistas nos campos de concentração da segunda grande guerra, foi então o mal praticado sem uma consciência efetiva de sua extensão, ou com a deliberada negação da consciência mesma, em uma verdadeira ausência de pensamento. Acho interessante comparar tais brutalidades ao ato de matar outros seres para comer, dependendo da forma como isso acontecer: – se de forma massiva, sistemática e desenfreada, ou de forma artesanal, não massiva e moderada conforme ciclos e necessidades naturais. No primeiro caso, penso ser necessário um alto e deliberado grau de tal “ausência de pensamento”, além do mínimo de envolvimento pessoal com seu insumo; no segundo caso, é necessário ao menos conhecer seu objeto, seu meio e, especialmente, nossas relações e necessidades. Isto abre a possibilidade da personalidade em relação aos seres que seriam abatidos para servir como nosso alimento.

(instintivas) de semelhança, contiguidade e causalidade, sem a necessidade de uma consciência deliberante simultânea.

Lembremos também que existem diversas categorias de seres humanos inimputáveis, os loucos em geral, as pessoas que sofrem de condições específicas como acefalia, doenças degenerativas, graves distúrbios psíquicos que venham a comprometer seu entendimento e a noção e expressão plena de seu eu individual. Todos concordaríamos que privá-los do status de pessoa humana teria consequências péssimas para seu bem estar, suas preferências etc., o que é o suficiente para convencer-nos de que é imoral não tratá-los como pessoas.

Aqui cabe o mesmo raciocínio por analogia, exemplificado por Hume. E, se as capacidades de seres sencientes não humanos não lhes permitem participar do mundo próprio humano em sua plenitude humana, a ignorância é nossa por lhes exigirmos o que não podem cumprir. Este ponto será esclarecido mais adiante ao abordarmos o conceito de mundos próprios de Uexküll.

Além disso, observo que existem diversas entidades que são (e em minha opinião não deveriam ser) inimputáveis em relação a seus atos de uma maneira muito sutil. Refiro-me às indústrias de alimentos, a indústria armamentista, corporações multinacionais, entre diversas outras que, ao realizarem sua atividade-fim, produzem uma gama imensa de prejuízos a humanos e outros animais (em especial à saúde coletiva e ao meio ambiente) sem que sejam diretamente responsabilizados por isso. Um exemplo: é fato conhecido que o consumo de alimentos ultraprocessados é prejudicial. Apesar de a indústria alimentícia não obriga os indivíduos a consumir seus alimentos, ela os ornamenta, os enfeita, os propaga por todos os meios eficazes, não sendo assim responsável pelo seu câncer no fígado se você parar de tomar água e passar a consumir exclusivamente Gatorade, por exemplo; tampouco se você comer não 30 ou 40 gramas de biscoito recheado por dia, mas 200 ou 300.

O seu diabetes, todos concordaríamos, então, que foi consequência da sua imprudência na ingestão excessiva de açúcar. Afinal, a atividade-fim da empresa está sendo cumprida dentro dos limites da lei humana, atendendo a todos os requisitos para preservar a integridade do indivíduo humano, e moldando-se à vida da pessoa humana.

Poderíamos elencar exemplos indefinidamente. Parece que esta aparente injustiça ou desequilíbrio de direitos entre pessoas jurídicas e físicas diz respeito a uma noção talvez ultrapassada de direitos, cuja abordagem está fora dos limites deste

escrito. Ainda assim, acho importante ter esta noção em mente, pois ela explica muito sobre os problemas humanos atuais e a necessidade de abordar o tema da pessoa não humana. A maioria das pessoas “humanas” não concorda com a ideia de compartilhar seu status humano de “pessoa” com outros animais não-humanos. Podemos até amá-los, mas ainda assim, para a maioria dos seres humanos, a vida dos animais sempre valerá menos que a nossa. Então, parece que ser pessoa é uma espécie de condição que eleva o status de um ser aos nossos olhos. Alguns animais, especialmente após nos deixarem, mostram que a falta que nos fazem é similar à ausência de um ser humano, e que nossa relação com eles era, portanto, pessoal.

Outra objeção a ser apresentada diz respeito à utilização de animais sencientes como alimento ou fonte de alimento, especialmente se forem consumidos por aqueles que defendem a personalidade não humana. É a acusação de hipocrisia por parte daqueles que acham um acinte você comer a carne de um ser que você mesmo diz considerar outra “pessoa”. As aspas aqui indicam a compulsão que nos obriga a tratar como coisa aquilo do qual nos beneficiamos e nos alimentamos. Ironizar a personalidade alheia é a maneira de negá-la, nesse exemplo. Sim, soa terrivelmente contraditório alguém defender a personalidade moral dos animais não-humanos e comer carne de animais. Mas seria isso possível, sendo apenas aparentemente contraditório?

É um assunto polêmico falar da predação de outros seres. É bastante comum a predação e até o canibalismo entre os animais não humanos⁷, especialmente o inter parental (ascendente e descendente), por competição reprodutiva e para alimentação e sobrevivência. Parece mais comum entre espécies como insetos e peixes, e menos comum entre os chamados mamíferos superiores, ainda que talvez seja frequente em algumas espécies sob determinadas condições, como stress e carência de recursos. Algumas espécies selvagens dependem unicamente da predação de outros seres para sobreviver, portanto, não faz sentido estender uma exigência de não predação a outros seres não humanos.

No entanto, em espécies que possuem algum grau de complexidade social o canibalismo já não é tão comum. Entre humanos, contemporaneamente, é crime.

Temos que fazer algumas constatações: temos um histórico de predação, e queiramos ou não, somos os predadores de topo na cadeia alimentar do planeta. Isso

⁷ Conforme artigo de junho de 2023 publicado na National Geographic Portugal, “O canibalismo é mais comum nos animais do que pensamos”.

explicaria, até o presente momento histórico, essa “hipocrisia”. Uma vez estendida a moralidade a outros seres, é difícil negar esta conclusão. Mas, justamente por estendermos nossa concepção de ética a outros seres, temos que aceitar que também somos animais e nos desenvolvemos e modificamos conforme nossas condições e capacidades de interagir com a realidade, da mesma forma que outros seres vivos. São estas mesmas capacidades, no nosso caso imensas, que exercemos de maneira massiva e desenfreada na atividade econômica de produzir lucro, e não necessariamente alimentos. E, como já sabemos, talvez nossas ações no planeta necessitem de moderação.

Existem teses sobre a nutrição humana que se apoiam na biologia evolutiva para afirmar que o consumo de carne é essencial e inclusive responsável pelo grande desenvolvimento de nosso cérebro a partir do momento em que passamos de carniceiros/coletores para caçadores, o que de certo modo naturaliza nosso ato de predação. Mas há também teses segundo as quais, por mais que tenhamos evoluído com esse hábito, não necessitamos mantê-lo, pois há igualmente evidências de que é possível viver de maneira saudável com uma dieta que prescindir totalmente de produtos de origem animal.

Quem já fez a experiência prática de não comer produtos de origem animal, ou ao menos não comer animais mortos, constatou que isso é possível, mas exige uma mudança radical de nossa mentalidade em relação à alimentação e outras questões relacionadas, o que neste momento histórico parece ser a maior dificuldade a uma mudança do nosso comportamento enquanto espécie. É difícil, senão impossível. Simplesmente não conseguimos, com a nossa atual mentalidade individualista e em grande medida hedonista, mudar nossos modos de vida para abrir mão desses hábitos. Aponto como principal (ainda que não único) culpado disso o nosso sistema econômico que, na busca do lucro incessante, prega uma necessidade de crescimento econômico infinito absurdo. Para isso, mobiliza uma máquina corporativa global de mídia e influência que, além de buscar maximizar os lucros, consolida na espécie humana a ideia de sermos predadores carnívoros inatos cujo destino é dominar a natureza, inclusive a nossa própria, daí seguindo a aceitação e assimilação de todas as formas de opressão humana e animal.

Mas, uma vez sabendo o que sabemos, precisamos pensar seriamente a esse respeito.

Vejo dois pontos que acho dignos de atenção. Em primeiro lugar, a escala massiva na qual abatemos outros animais. Ela é absurda, e aumentada várias vezes pelo desperdício e luxo desnecessários inerentes a certas formas de consumo de proteína animal. Em segundo lugar, o desrespeito com que tratamos os corpos de nossas vítimas não humanas. Deveríamos, no mínimo, ter uma atitude de saudável respeito e comedimento em relação ao consumo da carne de outros seres. Talvez atribuir um alto valor ao ato em si, bem como uma dose hoje inexistente de consideração por nossas vítimas enquanto vivas. É causa de justa revolta as condições nas quais efetuamos tais empreendimentos como matadouros e frigoríficos, mas também as indústrias de laticínios e outros insumos animais, onde, em nome de reduções de custo em prol da competitividade, torna-se o processo de criar para matar ou coletar um verdadeiro roteiro de torturas, que envolve desde a tenra separação da prole dos pais, o confinamento forçado, a falta de liberdade para movimentos básicos e instintivos do próprio corpo, ambientes totalmente artificiais sem nenhum tipo de consideração por qualquer possibilidade de sofrimento subjetivo e, por fim, a morte e desmembramento que em muitos casos ocorre ainda em vida.

Sei que é uma descrição desagradável, mas em grande parte é do resultado deste processo que nossos corpos têm se nutrido (ou, pelo menos, a maioria de nós). Qualquer coisa que façamos para aliviar esta verdadeira “indústria massiva da dor alheia” nos tornará, a meu ver, um pouco melhores, tanto em relação às outras espécies quanto em relação a nós mesmos.

De maneira um tanto utópica, podemos imaginar a criação de animais e seu consumo moderado, sendo a nossa nutrição menos dependente de insumos de origem animal. Seria preciso garantir os meios necessários para uma vida com uma duração mínima que lhes permita uma experiência integral e não traumática neste mundo, sem a cultura de excessos e luxos culinários como o abate de filhotes ou outras formas cruéis de criar e matar, e em quantidade tão inferior à atual que provavelmente faria os alimentos derivados da carne processada sumirem das prateleiras, assim como os produtos mais sofisticados. Talvez a criação menos intensiva e mais artesanal resultasse em um consumo mais comedido e um processo menos cruel, até pela aproximação que se tem em pequenas propriedades dos animais domesticados. Nas grandes indústrias alimentícias todos os animais criados para o abate são tratados como objeto, como insumos do processo industrial, e os próprios métodos e as

condições dos ambientes de abate nos quais nós humanos trabalhamos são pensados para evitar qualquer forma de aproximação ou empatia afetiva em relação aos animais.

Em outras palavras, o ato de predação humana deve ser impessoal. Tanto quanto o ato de eliminar nossos inimigos humanos, a predação humana é objetificante e impessoal. Trata-se de um inimigo ou presa, não uma pessoa.

A empatia afetiva é sem dúvida uma característica da consideração mesmo que teórica do direito a ser uma pessoa. Uma vez sendo pessoa, um ser torna-se merecedor de algum grau de afeto, ainda que distante. Talvez seja este aspecto que deva ser assimilado em nossos processos educacionais e que venha a fazer alguma diferença para esse assunto.

Penso que devemos começar a pensar em alternativas para diminuir nosso nível de predação ao mínimo necessário a uma vida saudável. Sabemos que pelos padrões atuais, conforme dados recentes do Mapa da Fome da ONU⁸, temos uma imensa desigualdade no acesso à comida de um modo geral. Temos também os desequilíbrios da dieta industrializada moderna, que em escala planetária nos entope as veias e inflama os corpos. Poderíamos diminuir sensivelmente nossa ingestão de carne nas próximas décadas e melhorar o acesso de todos à comida de qualidade mediante novas diretrizes éticas alimentares e de produção, associadas à devida conscientização e vontade política. Meios materiais para isto já existem, porém...

Sabemos que tal mudança é algo totalmente utópico no contexto contemporâneo das sociedades de consumo e do capitalismo dominante sob várias formas. Não haverá mudança de hábitos sem mudança naquilo que pensamos e sentimos a respeito deste tema. E esta só virá com informação isenta e educação para a empatia. E é justamente este o tipo de informação e educação que talvez não interesse ao mercado. Já faz bastante tempo que a mídia “educa” para sermos clientes e consumidores, não pessoas. E esta é outra maneira de nos reificar.

Um dos grandes mistérios da moralidade para o humano comum é seu poder de persuasão. Ficamos vermelhos, gaguejamos, nos enfurecemos e nos constrangemos ao sermos flagrados em falha moral. Sentimentos como vergonha e culpa são comuns em tais situações, e para a maioria de nós parece bastante evidente a existência de um campo da realidade ao qual nos referimos como o bom, o certo, o correto para todos os

⁸ Conforme matéria publicada em:

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/08/31/mapa-da-fome-sinaliza-que-paises-estao-longe-da-meta-para-zerar-indicador-ate-2030-entenda.ghtml>

incluídos em nosso arcabouço moral. No entanto, descartada nossa racionalidade a respeito da correção ou conveniência de tais sentimentos, resta um certo vazio explicativo. Parece que falta algum elemento que garanta a efetividade da obrigação moral no âmbito do sujeito, em sua subjetividade. Na maioria das filosofias morais parece que existe um esforço argumentativo no sentido de garantir a efetividade da obrigação moral através da razão, à exceção das filosofias nas quais tal “persuasão” é obtida pelo medo do castigo, divino ou terreno.

Na moral kantiana, por exemplo, boa parte do peso desta responsabilidade argumentativa é jogado sobre os ombros do imperativo categórico, ou seja, a garantia da efetividade da obrigação moral consciente está no caráter imperativo supremo da razão. No entanto, parece que a razão nem sempre tem esse poder todo de persuasão.

Penso que a grande “garantia” da efetividade da moralidade é a empatia pessoal e que tal sentimento esteja embasado em algum aspecto que só o conceito de pessoa tem. Uso a expressão empatia pessoal, não empatia humana; portanto, penso a empatia devendo acontecer em relação a qualquer ser (aparentemente) senciente.

A senciência é uma característica essencial dos seres vivos e do conceito de pessoa, por isso gostaria de citar aqui uma definição de senciência que formulei a partir de duas outras definições encontradas na internet, nos sites *Ética Animal*⁹ e *Wikipedia*¹⁰, com acréscimos meus:

Senciência é a capacidade de um organismo de ser afetado por estímulos, de ter sentimentos e sensações, e de ter reações a partir de si em relação ao meio. Também é a capacidade de experimentar aquilo que acontece ao organismo de maneira consciente e integrada, mas não meta consciente, o que significa dizer que um ser senciente não é consciente do mesmo modo que um ser humano, mas possui todas as qualidades necessárias, como organização complexa e um sistema nervoso, para ter experiências subjetivas de sua realidade, sentimentos, sensações, emoções e volições, independente de ser capaz de criar ou manipular representações.

⁹ <https://www.animal-ethics.org/o-que-e-senciencia/>

¹⁰ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Senci%C3%Aancia>

5 Caracterizando alguns elementos de pessoa

Ao colocarmos a pergunta “O que é pessoa?”, é provável que nossa resposta automática seja: outro ser humano. Mas, em outros registros, quais seriam as interpretações possíveis do conceito? O que é uma pessoa em relação às não-pessoas? Gostaria de enunciar alguns vieses possíveis de interpretação do significado de “pessoa”:

– A pessoa enquanto ser humano: neste viés consideramos pessoa qualquer animal do gênero Homo. Quaisquer variações de nossa espécie estão incluídas aqui, mas como sabemos, só a variedade Sapiens sobreviveu. Neandertais, por exemplo, que devem ter sido pessoas interessantíssimas, embora incluídos nesta interpretação de pessoa, estão extintos, assim como todas as outras variedades humanas que já existiram (denisovano, naledi etc.). É inegável pelo já exposto que, dadas as notas do conceito, ele não se restringe aos primatas bípedes do gênero Homo, espécie Sapiens sapiens, nem à qualquer outra espécie, humana ou não.

– A pessoa enquanto corpo humano: embora a forma e o comportamento dos nossos corpos sejam a nossa primeira associação ao pensarmos em uma pessoa, já sabemos que entre os critérios de aplicação do conceito, a forma física específica de qualquer animal não serve isoladamente. As principais notas do conceito de pessoa dizem respeito a aspectos imateriais e propriedades comportamentais - consciência, identidade, empatia, expressividade, etc. - porém determinados materialmente. Assim, embora uma pessoa não possa abrir mão de ter um corpo, e este seja determinante de aspectos essenciais ao conceito, a forma específica do corpo físico não é uma configuração essencial à aplicação do conceito, ainda que o hábito nos faça pensar primariamente em corpos e formas humanas. No entanto, é o corpo físico, ao longo do desenvolvimento pessoal, que faz com que o indivíduo seja marcado em sua história, sensibilidade e expressividade.

– A pessoa como razão individual: conforme já explicitado na seção 2, “O que é ser pessoa?”, a racionalidade não nos garante a existência de uma pessoa, visto a racionalidade ser simulável por estruturas artificiais. Como vimos em relação à IA, o comportamento racional pode inclusive abrir mão da consciência individual, esta sim um critério necessário. A consciência parece inseparável da sensibilidade, mas não necessariamente vinculada à racionalidade auto expressa. Temos sempre a impressão

de que o “eu” ou a identidade individual são a maior parte ou a maior estrutura do que é uma pessoa, mas talvez o teor do conceito seja mais abrangente e complexo.

– A pessoa enquanto expressão subjetiva do indivíduo: neste viés interpretativo, já somos confrontados com elementos de universalidade, que passam por determinações materiais específicas da história de cada indivíduo e dizem respeito à sua experiência de si. São inegavelmente de ordem conceitual e passíveis de universalização, e dizem respeito a notas essenciais ao conceito, a saber, sensibilidade, consciência, identidade, e o conceito do qual devo falar mais adiante, a individuação.

Supomos que toda consciência, a partir daquilo que nós humanos experimentamos, seja em algum grau semelhante àquilo que chamamos consciência ou experiência de si. A identidade parece ser uma consequência natural da existência da consciência ao longo do tempo, ao desenvolver a noção da própria duração, o que deve variar conforme as capacidades cognitivas e a experiência individuante de cada organismo.

Podemos separar consciência e racionalidade, assim como gostamos de separar razão e emoção. Nossas ações podem fazer sentido sem que sejam planejadas ou deliberadas de um ponto de vista consciente. Para o agir racional não necessitamos sempre da racionalidade auto expressa através do discurso, texto, sinal, ou do comportamento simbólico de qualquer tipo, que é basicamente meta-pensamento auto-representado – ou pensamento consciente de si.

Refiro-me aqui à habilidade predominantemente humana de manipular representações de modo utilitário, de maneira instintiva, visando obter resultados práticos, primariamente de sobrevivência, mas não só. É este hábito de utilizar representações como utensílios de abstração o que nos permite associações novas e imprevistas, novas representações e a produção e transmissão de conhecimento a partir de um ponto de vista subjetivo.¹¹

Sabemos que em nosso funcionamento comum do dia-a-dia não pensamos de modo discursivo ou representativo antes de realizar a maioria de nossos atos, mesmo

¹¹ Gostaria de lembrar aqui Vigotsky e seu conceito de mediação simbólica: “A invenção e o uso de signos como meios auxiliares para solucionar um dado problema psicológico (lembrar, comparar coisas, relatar, escolher, etc.), é análoga à invenção e uso de instrumentos, só que agora no campo psicológico. O signo age como um instrumento da atividade psicológica de maneira análoga ao papel de um instrumento no trabalho”. (VIGOTSKY, L.S., *A formação social da mente*. São Paulo, Martins Fontes, 1984, p. 59-60, *APUD* Marta Kohl de Oliveira, *Vigotsky - Aprendizado e desenvolvimento, um processo sócio-histórico*, editora Scipione).

os mais altamente complexos, incluindo aqui desde pintar um quadro a dirigir um automóvel. Muitos desses atos poderiam ser aprendidos sem a necessidade de qualquer elemento discursivo, através meramente de sinais apreendidos do meio, pela observação e, na falta de melhor nome, do senso lógico natural que todos temos. Por outro lado, aquilo que chamamos estados de consciência diz respeito a intervalos de tempo infinitesimais e sucessivos nos quais recebemos a enxurrada de estímulos sensoriais internos e externos aliados a toda a produção e revivescência de conteúdos mentais, tudo isso em interação imediata, recíproca e constante, sob o influxo de nossas pulsões. É a esse fluxo que chamamos “consciência”, “eu” e, por fim, “pessoa”.

Assim considero pessoa ao menos potencial o ser vivo senciente em geral, capaz de consciência simples, não uma metaconsciência ou consciência de si, mas uma consciência de mundo, de sensações e impressões externas e internas, simultâneas e sucessivas; nas palavras de David Edelman, que sejam capazes de uma cena integrada¹². O ser pode não saber quem é ele, o objeto de sofrimento que sofre, mas ele sabe o sofrimento, a dor é seu objeto, sabe de sua duração, tem interesse em seu cessar. Há um indivíduo sujeito deste sofrimento, que o percebe e o vive, mesmo que não consiga enxergar como representação o objeto “si mesmo” em seu horizonte de consciência.

Penso que cabe perguntar se nós, consciências humanas, por sermos capazes de refletir sobre tal argumento, não temos responsabilidade pelo sofrimento de outros seres, caso possamos apelar à uma suposta necessidade de completude e coerência da alma humana. Podemos negar, utilizar a mentira e a hipocrisia auto infligidas como ferramentas, mas não podemos simplesmente deixar de saber algo. Muitas vezes gostaríamos de fazer isso, mas nem mesmo tentar esquecer é realmente eficaz no que diz respeito às obrigações morais que nossas consciências acusam. A psicologia já mostrou que boa parte da atividade psíquica humana é voltada para manter a coesão desta estrutura que chamamos ego e daquilo que faz parte dele e é a forma dele se relacionar com o mundo, a personalidade ou caráter individual.

Talvez não seja um privilégio humano saber que não existo só eu; existimos nós. Cada vez mais nos convencemos de que mesmo enquanto espécie somos apenas parte de um todo muito maior e mais complexo do que o nosso tão familiar mundo humano, com sua já grande complexidade. De certo modo, este pertencimento já nos torna individualmente maiores do que seríamos se apenas considerássemos nossa

¹² Conforme nota 5, pág. 13 deste trabalho.

existência isolada. Talvez algumas espécies de animais não humanos possuam também algum senso de alteridade, ou até a noção de coletividade. Afinal, se existe um sentido de identidade, deve haver também a noção de alteridade, do não idêntico e do semelhante.

Alguns animais parecem ter uma consciência coletiva, se cabe chamar assim, bastante desenvolvida, como parece ser o caso dos elefantes e de alguns cetáceos, por exemplo, que apresentam comportamentos sociais de motivações complexas e altamente organizados, como vingança (no caso dos elefantes e primatas) e compaixão (no caso dos cetáceos), de acordo com alguns registros jornalísticos facilmente localizáveis.¹³ Mais uma vez, é curioso ver como atribuímos aos comportamentos mais complexos dos animais, individual ou coletivamente, a motivação puramente instintiva, mas, quanto a nós, temos o refúgio da cultura para justificar de maneira mais nobre e racional, perante os nossos próprios olhos, alguns dos nossos comportamentos mais complexos, coletiva e individualmente.

No entanto, em alguns casos padrões complexos de comportamento podem ser motivados por instintos bastante simples. Vejamos as atividades humanas que dizem respeito ao entretenimento e à vida social. É onde o impulso sexual motiva todo um complexo conjunto de comportamentos e ações que são ampliados em sua força pela estrutura conceitual da cultura, permitindo de certo modo a existência de uma estrutura artificial humana que garante em alto grau sua satisfação. Isto mostra que o fato de sabermos o que fazemos não torna menos instintiva a necessidade de o fazermos nem diminui nossa dependência da determinação oriunda de tais impulsos. Penso que tal afirmação se aplica inclusive à nossa postura de preconceito em relação ao reconhecimento da consciência e da personalidade em outras espécies, pois sempre tivemos ótimos argumentos a favor de nossa superioridade, fosse ela divina ou evolutiva, numa demonstração de territorialidade conceitual ou predomínio.

Se excluirmos de um ser senciente seu caráter de ser auto interessado, no sentido atribuído por Peter Singer, será ele considerado meramente objeto. Na prática, será algo diferente de pessoa, pois uma pessoa age e sabe quem é (agência e identidade), objetos não. Aqui, poderemos pensar nos escravizados, nos animais, em todos aqueles seres sencientes que perderam seu status de personalidade ou nunca o tiveram. Sendo seres que têm interesses, isto os faz participar de certa igualdade com

¹³ Como exemplo, cito o site “Senciência Animal”: <https://www.worldanimalprotection.org.br>. Mas destaco que hoje existe uma profusão de notícias (cabendo a devida filtragem) a respeito na internet.

os seres humanos. Não a igualdade de interesses, que são diversos, mas a igualdade da condição de interessados.

Podemos perguntar por que alguém respeitaria a vontade de outro alguém, sendo pessoa, não fosse pelo fato de saber-se interessado também. À primeira vista, parece que o argumento carece de força persuasiva que vá além do âmbito lógico e formal. Mas penso que não faz sentido agir contra a categoria à qual temos pertencimento; ademais, é conflitivo conviver com essa consciência. No nosso caso, a categoria é a pessoa e sua pessoalidade, seus atributos. Ainda assim, somos capazes de discriminar aqueles que pudermos acreditar diferentes o suficiente de nós, caso isso nos interesse.

A existência da consciência parece que implica necessariamente um *ethos*, uma ética. Me ocorre perguntar se a existência de uma consciência implica necessariamente alguma noção de bom, de bem e, talvez, de belo. À primeira vista, gosto de pensar que sim. Talvez não seja absurdo pensar que a ética ou moralidade parece estar associada à consciência como uma espécie de implicação natural. Percebo se algo é bom ou não, subjetivamente, em relação à minha noção de bem. Esta noção não precisa ser racional ou consciente. Pode ser de caráter emocional ou pré consciente, mas não deixará de influenciar e até balizar as ações de um agente.

Parto de uma suposição a respeito daquilo que penso ser uma das principais características da vida: perpetuar a própria existência. A ideia de bem, ou do bem, está posta neste fato. Se sei quem sou e o que faço, se tenho a percepção de minha duração no tempo e de meu anseio por perdurar, tenho uma noção de bem ou benefício, ainda que em um nível pré consciente, em relação a tudo que possa contribuir para a duração e incremento (reforço) desta noção (boa) de si mesmo.

É possível imaginar que, mesmo em um grau mais primitivo de desenvolvimento de um ser senciente, exista a consciência de um anelo, um anseio, uma volição endereçada a um determinado estado, objeto ou ser e que, do ponto de vista do humano ou de uma consciência individual suficientemente desenvolvida, teríamos por convenção chamar de bem.

Penso poder tomar essa consciência como um princípio de sentido afetivo e, em seres mais desenvolvidos, moral. Por sentido afetivo refiro-me à preferência do ser, o que em nós humanos se manifesta na forma de sentimento moral. Considero o fato de que os conflitos morais não são percebidos por nós primariamente como raciocínios morais, mas como sentimentos, não raras vezes de caráter intenso e passional. É na

base de tais sentimentos que encontramos os motivos que nos permitem estruturar raciocínios explicativos ou argumentos morais.

A moralidade talvez seja um aspecto inevitável da existência da consciência. Não em abstrato, ou de modo universal, mas empiricamente, de modo existencial, dada no mundo, assim como as paixões instintivas, como implicação natural do jogo da existência. Talvez a ideia de justiça nasça com a humanidade, mas o campo do agir justo talvez não se restrinja ao humano.

Sabemos que alguns mamíferos superiores têm consciência de um conteúdo crucial para a consciência de si ou auto consciência, que é a noção nítida de um Eu individual, subjetivo, ao qual referem aquilo que se lhes sucede interna e externamente e é mais ou menos o mesmo ao longo de sua existência, expressando-se de maneira menos evidente do que em seres humanos. Aparentemente, muitos animais demonstram uma meta-consciência simples e talvez episódica – ou que se manifesta de modo menos evidente para nós humanos.

Quero propor que a consciência dos animais talvez seja menos persistente do que em nós humanos, visto que a conduta humana tampouco é caracterizada pela consciência ativa o tempo todo. Aliás, nossa conduta consciente enquanto espécie dá margem a sérias dúvidas, especialmente em se tratando das relações entre indivíduo e coletivo, sobre a nossa capacidade de experimentar uma metaconsciência. Constatamos que o fato de sermos seres discursivos e a nossa linguagem obedecer a uma série de regras de coerência que lhe permite ter função não nos garante uma metaconsciência de tudo que falamos, ou seja, de nossa razão expressa, nem de tudo que fazemos.

Em sua *Ética Prática*, Peter Singer demonstra tanto um pé de igualdade moral entre humanos e não-humanos, o que é racionalmente aceitável como a possibilidade de extensão do conceito de pessoa moral ao menos a alguns espécimes, quando não espécies, de animais não-humanos. No cap. 5, Singer aborda o conceito de pessoa. Esta abordagem atende ao argumento específico que ele propõe, que é o de demonstrar a eticidade de uma concepção igualitária em relação aos principais valores defendidos pelos seres humanos, o direito à vida, à liberdade etc., em relação aos seres não-humanos.

Ele faz isto incluindo-os em uma categoria única em que consciência, identidade e agência são propriedades basilares. Conforme Singer, não interessa diminuir o status

dos seres humanos, mas elevar o status dos animais. Em um contexto de uma ética utilitarista e consequencialista, onde a igualdade é determinada pela igual consideração dos interesses, tais “diferenças de status” não devem ser relevantes para julgar se devemos respeitar os interesses de seres não-humanos. No entanto, quero defender uma gradação do status pessoal vinculada e proporcional ao maior ou menor grau de individuação ou diferenciação dos indivíduos dentro de uma mesma espécie, grupo ou tipo, sem que isso signifique qualquer forma de especismo.

Singer traz alguns exemplos de animais dos quais temos provas científicas destas propriedades, de onde podemos tranquilamente inferir graus diversos de sofrimento ou gozo, dor ou prazer, tristeza ou alegria, de forma a trazer todos os seres sencientes, racionais ou não, discursivos ou não, a um mesmo patamar ético. A partir disso, podemos falar em justiça, direito à vida, e outros corolários do tema, deixando para trás a ideia antropocêntrica de superioridade que ainda nos é cara enquanto espécie.

Aqui, quero retomar a distinção, para elucidar o conceito de pessoa, entre os dois sentidos da palavra. Segundo um deles, ser pessoa significa ser membro da espécie humana, pura e simplesmente. Segundo o outro, ser pessoa é ser portador de certas qualidades como consciência, identidade, sensibilidade, capacidade de se relacionar com outros seres e com o meio na forma de agente e ter afecções como dor, prazer, amor, ódio. De um ponto de vista universal das consciências, há uma nítida preferência dos seres por um lado do espectro de propriedades que é mais desejável e/ou benéfico aos próprios seres, o que podemos chamar de preferência dos seres no sentido utilizado a partir do utilitarismo preferencial defendido por Singer em seu argumento. A isso poderíamos chamar de bem, de um ponto de vista humano.

Singer supõe que a frustração das preferências dos seres sencientes é condenável e que nossa ética não acompanha este raciocínio e os seus corolários ao desrespeitarmos incessantemente as preferências de outros seres vivos. Mas é justamente a nossa consciência da assimetria de poder entre as consciências humana e não-humana o que implica responsabilidade para com todos os seres não humanos.

Após defender as semelhanças e diferenças de graus entre as capacidades de consciências humanas e não humanas, quero lembrar que costumamos aplicar às consciências dos animais não humanos critérios bastante elevados, embora, talvez, por respeito ao conceito de pessoa e instinto de autopreservação, afrouxemos os

mesmos critérios em relação aos seres humanos, ou nos valhamos de nossas explicações e racionalizações para tornar maiores as distâncias entre eles e nós.

6 Consciência Versus Senciência

Baseado em Peter Singer, penso que uma consciência “per se”, não discursiva, onde haja sensibilidade e identidade (percepção de sua própria e mesma existência individual ao longo do tempo), é o suficiente para que um organismo tenha interesses a serem considerados e, portanto, esteja sob o arcabouço da moralidade humana, o que é consequência de nossa própria responsabilidade moral derivada ou inferida de nossa racionalidade auto-expressa.

Para isso, preciso imaginar que uma consciência possa ter a percepção de sua própria existência e duração sem a necessidade de auto-expressar esta identidade através de linguagem. Em outras palavras, não é necessário ter um nome para saber-se. Talvez possam existir consciências e sensibilidades individuais não auto-expressantes – ou pelo menos, não no sentido humano de expressão pela linguagem sistemática.

Por exemplo, comparemos abelhas e seres humanos, ou até outros mamíferos superiores. Ambos têm elementos de racionalidade inegáveis em seu comportamento. Se nos referirmos à racionalidade como “metaconsciência da nossa racionalidade” ou meramente “consciência de ser racional”, sem dúvida a racionalidade nos pertence e qualquer sentido volitivo das ações de animais não humanos é meramente explicável pelas características físicas dos corpos e cérebros envolvidos. Enfim, animais são coisas vivas, autômatos biológicos, não pessoas. No entanto, apoiado naquilo que pretendo expor no próximo capítulo a respeito dos mundos próprios de Uexküll, penso que possamos falar ao menos de “racionalidades”.

O comportamento humano de massas é até certo ponto comparável ao comportamento dos insetos em suas colônias ou sociedades. Assim como o papel de cada abelha em sua colméia é específico de sua classe e de sua posição individual no tecido social das abelhas, ele obedece a uma inegável racionalidade.

No entanto, a abelha não tem cérebro grande, o humano sim.

Segundo uma descoberta arqueológica recente, fósseis de uma nova espécie de humanos extintos foram descobertos na África do Sul, os “Homo Naledi”. Eles teriam vivido entre 236 e 335 mil anos atrás e tinham várias características dos humanos modernos, como membros inferiores indistinguíveis dos humanos atuais, denunciando

seu bipedismo, membros superiores perfeitos para o uso de ferramentas, postura ereta, 1,50 metros de altura em média, tronco superior lembrando um australopiteco de 1,5 milhão de anos atrás e cérebro aproximadamente do tamanho de uma laranja, similar ao de um gorila atual. No entanto, para a nossa surpresa, também acharam-se evidências de comportamento inteligente, como atos funerários e organização social complexa, datando, talvez, de 100 mil anos antes dos humanos modernos. Além disso, muitas das ferramentas anteriormente atribuídas ao Homo Sapiens podem ter sido feitas pelos Naledi, conforme as fontes pesquisadas¹⁴.

E se os cérebros fossem apenas um centralizador disso que percebemos como mente consciente? E se instintos fossem apenas outra forma da racionalidade se estruturar ou se expressar nos seres?

São perguntas para as quais respostas definitivas parecem ainda improváveis.

No artigo “Fé, Razão e Crença na Apologia de Raymond Sebond: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?”, de Telma de Souza Birchall, a partir do ensaio “Apologia de Reymond Sebond”, de Michel Eyquem de Montaigne, a autora analisa a relação entre fé e razão explicitada por Montaigne.

Nas palavras da autora, segundo Montaigne “à razão humana, não só é vetado o conhecimento do que está acima dela, assim como *toda* verdade está em Deus”, significando que a razão humana fica reduzida a “uma entre as várias funções instintivas do homem e está, assim, a serviço da vida” (BIRCHALL, 2005, p. 46,47). Basicamente significa que raciocinamos do mesmo modo como os pássaros constroem seus ninhos ou traçam suas rotas de voo com precisão: de forma instintiva. Não existe uma relação necessária com uma consciência crítica ou meta consciência de nossos conteúdos mentais. Aliás, um dos exercícios mais difíceis em filosofia é justamente a metacrítica ou a crítica de nossas próprias racionalizações.

Boa parte da “Apologia de Reymond Sebond” é dedicada a demonstrar a não existência de diferenças significativas entre o status dos animais e o status do homem, enquanto criaturas. Isto é feito por Montaigne como forma de destituir a noção da

¹⁴ Sites com algumas matérias sobre os homo naledi:

<https://oglobo.globo.com/saude/ciencia/descoberta-sobre-homo-naledi-altera-quebra-cabeca-da-evolucao-humana-21313343>;

https://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2015/09/10/interna_tecnologia,686849/antiga-especie-do-genero-humano-descoberta-na-afrika-do-sul.shtml;

<https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/misteriosa-especie-humana-de-cerebro-pequeno-enterrava-os-mortos-100-mil-anos-antes-do-homem-moderno/>

"dignitas hominis", a importância central atribuída ao homem na obra divina. Em outro trecho, Montaigne faz a seguinte declaração:

Eis por que eu não digo que não haja razão para pensar que os animais fazem instintivamente e determinadamente o que nós mesmos fazemos por vontade e invenção próprias. Os mesmos resultados decorrem de idênticas faculdades, e quanto mais ricos os resultados mais ricas as faculdades, o que nos leva a concluir que raciocínios e meios idênticos aos que acompanham nossos atos acompanham os atos dos animais, os quais têm, ocasionalmente, faculdades superiores às nossas. (...) Por que imaginar que neles a ação é maquinal e em nós mesmos não?

Os habitantes da Trácia, quando têm de atravessar um rio gelado, servem-se de uma raposa que caminha à sua frente. Vê-se o animal aproximar o ouvido do gelo, até tocá-lo para verificar se a água corre perto ou longe. E verificada a espessura do gelo, avança ou recua. Não somos levados a pensar que em seu cérebro se observa um processo racional semelhante ao que se processaria no nosso? "O que faz barulho mexe; o que mexe não é gelo; o que não é gelo é líquido; e o que é líquido afunda sob o peso de um fardo." Atribuir o ato da raposa à acuidade de seu ouvido, sem reflexão de sua parte, é uma quimera que nosso espírito não pode aceitar. Igual opinião devem merecer todas as invenções e astúcias a que recorrem os bichos para se verem livres de nossa perseguição. (MONTAIGNE, 1972, p.218)

O texto é abundante em exemplos semelhantes. Podemos então pensar junto com Montaigne que a racionalidade pode ser apenas mais uma função do animal humano e dos seres sencientes, assim como os instintos, as emoções, a capacidade de caçar, de construir ninhos complexos e, inclusive, controlar o ambiente em que vive e manipular representações. Talvez o cérebro não seja a única morada da racionalidade, mas a morada da *nossa* racionalidade auto-expressa.

7 Um novo critério para a personalidade

Neste capítulo pretendo utilizar uma versão “adaptada” do conceito de Individuação, o qual tem muito pouco a ver com a sua utilização por Carl Jung, por exemplo. Diz respeito a um sentido mais elementar da palavra, que gostaria de aqui ler apenas como diferenciação. No conceito jungiano, creio não ser errado afirmar que, através da experiência de mergulhar no conhecimento de seu si-mesmo, o indivíduo aprende a reconhecer-se de maneira mais ampla e profunda, expandindo assim sua consciência de si a cada novo acréscimo de conhecimento de sua própria individualidade, o que lhe propicia uma maior e mais autêntica realização no mundo factual através da consequente individuação.

Quero aqui considerar a individuação como o processo pelo qual uma consciência senciente dotada das capacidades básicas de uma consciência desenvolve, ao longo de sua experiência, características físicas e comportamentais que diferenciam cada indivíduo dentro de uma mesma espécie, tornando-o único ou diferenciado. Refiro-me aqui menos à pata torta do Totó, e mais ao fato de ele ter aprendido a atravessar a rua por ter medo de automóveis (que lhe feriram a pata no passado, fato este que ele, como pessoa/consciência, não esqueceu). Trata-se, assim, de sua história pessoal.

Consciência e identidade culminam na individuação. Esta se faz através da ação e expressão no mundo. Isto nos dá então mais duas notas típicas de um conceito amplo de pessoa: agência e expressividade. A capacidade de agir e a de expressar-se, que conduzem ao interagir e ao comunicar-se, estabelecem a possibilidade de relacionamentos, da socialização e seus desenvolvimentos, entre eles a complexidade social e a possibilidade de memória e, comprovadamente nos seres humanos, historicidade e cultura.

Mas o que individua? A princípio e mais imediatamente, o corpo senciente. A primeira tentação que me acomete é, ao pensar a ideia de pessoa, pensar em um rosto humano, com todas as suas partes. Mas logo me dou conta que outros seres sencientes possuem aproximadamente a mesma distribuição de partes, inclusive em relação ao corpo inteiro. Então percebo que o corpo individua, sim, com base em sua aparência e estrutura, mas principalmente pela experiência ao longo da existência, o que marca o corpo e a consciência do mesmo, moldando o comportamento e a personalidade, enquanto característica marcante do conceito de pessoa. Trata-se da

“per sona”, expressa na clássica máscara do teatro grego, entendida como a expressão do indivíduo, como personalidade individual e auto representação do si-mesmo ou Self.

Creio que é possível demonstrar que a individuação acompanha a maior ou menor pessoalidade (ou personalidade) desde que seja entendida sem julgamentos de valor, mas apenas como diferenciação. Falar de pessoa é falar de indivíduo. Quero defender a ideia de que a individuação é o processo de diferenciação da consciência individual, entendido como a aquisição de traços característicos e propriedades únicas por um espécime através da experiência, de forma contínua ao longo da existência. Ela cria algo comparável a um padrão ou marca comportamental característicos de determinado indivíduo e se expressa como personalidade ou temperamento, diferenciando os indivíduos uns dos outros.

O ser humano possui um grau altíssimo de individuação dentro de sua espécie, assim como outros animais mais complexos, e esta individuação acompanha o grau de pessoalidade e personalidade que o indivíduo tende a expressar. Penso que o mesmo raciocínio vale para outras espécies que manifestem um mínimo grau de consciência e individuação.

Se tivermos interesse por conhecer outras espécies enquanto seres sencientes portadores de traços individuais, portanto, enquanto indivíduos, fatalmente cairemos na questão de sua inclusão no campo da pessoalidade. Digo isso porque, ao nos depararmos com a senciência animal, ao constataremos consciências que sentem dor e prazer, capazes de sofrer e gozar assim como nós, o mínimo de empatia que nos despertem já significa incluí-los no campo de uma ética mais abrangente e universal, ou seja, a nossa já existente, apenas levando-a aos seus últimos corolários lógicos. A universalização de um arcabouço ético que inclui os seres sencientes não humanos como um todo diz respeito à ideia de concebermos uma relação com toda uma grande comunidade universal das consciências, quiçá o grande coletivo planetário das consciências. Porém, devemos ressaltar que se trata de uma concepção mínima de consciência, diferente, por exemplo, de uma concepção que use como critério a racionalidade, a linguagem ou a humanidade.

Tal perspectiva pode ser encarada como uma diferenciação útil à ideia de discriminação, e isto é verdade. Ao estabelecermos graus de diferenciação relativos à “pessoalidade” de um ser podemos abrir uma porteira para o preconceito de reconhecer mais direitos às consciências que tivessem maior semelhança com a nossa

própria. No entanto, penso que isto só pode ocorrer em casos de má-fé intelectual. Pois, se tomarmos as diferenças de grau entre seres cujo comportamento apresenta os requisitos mínimos da personalidade (consciência, identidade, algum grau de individuação), não poderemos fugir à ideia de que eles têm interesses e devem ter seus interesses considerados nas decisões morais humanas, o que depende mais do alcance do nosso arcabouço moral que do tamanho de seus cérebros.

No entanto, mais importante do que o grau de personalidade ou personalidade que possamos atribuir aos seres não humanos, é a senciência não humana, que diz respeito à possibilidade de afecções como sofrimento e prazer em seres não humanos, mesmo que não demonstrem um grau evidente de individuação, o que garante o status de personalidade.

Digo isso tanto para eliminar uma interpretação errônea, que é tomar este argumento como um suporte ou endosso ao preconceito inter-espécies, como para apresentar argumentos em favor de uma maior humildade prática e uma disposição à igualdade existencial em um sentido muito específico, a saber, o que diz respeito ao nosso comportamento ético em relação aos seres sencientes em geral e, portanto, em relação ao nosso ambiente como um todo.

8 Uexküll: o espaço e o tempo dos seres

Gostaria agora de apresentar, de modo breve e aproximado, alguns aspectos básicos da obra de Jakob Von Uexküll e seu conceito de mundo-próprio. Penso que este esclarecimento seja importante no momento de considerar a ideia de individuação como determinante do grau de pessoalidade.

Jakob Von Uexküll (1864 – 1944) foi um zoólogo esloveno, e um pioneiro da biologia comportamental. Ele parte do conceito de mundos-próprios, que significa, grossíssimo modo, a esfera (bolha) onde está encerrado o alcance do espaço de ação/visual/perceptivo dos seres sencientes, alcance este que se dá pelo “passo de ação” de cada ser ou, conforme Uexküll, o andamento específico de cada ser; pelos “eventos perceptivos” próprios de cada animal, e pelo “horizonte visual”, determinados respectivamente pelas propriedades cinestésicas (movimento dentro do mundo-próprio), táteis (sensibilidade, propriocepção) e visuais (perspectiva, alcance do horizonte) de cada organismo.

É importante frisar que mesmo nos seres que, por exemplo, não têm olhos, a sensibilidade à luz é de extrema importância para a construção do mundo-próprio do ser, do ponto de vista crucial da sobrevivência. O mesmo vale para as diferentes formas dos sentidos de orientação espacial dos diversos seres, ouvido interno nos mamíferos, linhas nervosas de equilíbrio e percepção nos peixes, sensibilidade sonora apurada nos animais que usam “sonar”, como morcegos e mamíferos aquáticos.

Tais mundos próprios dizem respeito ao seu ser específico enquanto sujeito. A perspectiva de objeto não é válida para a correta compreensão da teoria dos mundos próprios de Uexküll, visto ser a perspectiva do mundo-próprio humano. Nisto Uexküll se aproxima de Kant. Para esta minimamente correta compreensão é necessário tentar determinar o que é o mundo-próprio do ser em questão, sendo assim essencial o trabalho rigorosamente científico que abstraia as projeções feitas a partir do mundo-próprio humano.

Uexküll utiliza o conceito de ciclos-de-função para determinar, dentro do mundo próprio do ser, as possibilidades afectoras (que dizem respeito às sensibilidades específicas do organismo) e efectoras (que dizem respeito às possíveis ações específicas do organismo). O exemplo que Uexküll dá do carrapato é bastante ilustrativo: o olfato do carrapato percebe o ácido butírico, sinal que desprende-se de um potencial hospedeiro que se aproxima, o que o leva a soltar-se do galho em que

esperava, para cair na pelagem de um cavalo, cão ou porco. Esta ação por meio dos órgãos efectores (atuadores) cancela o sinal inicial do cheiro percebido pelos órgãos afectores (sensores). Aí entram em ação a sensibilidade tátil e de temperatura, que lhe permitirá, ao perceber uma área plana e aquecida, sair do emaranhado tátil confuso dos pelos e cair sobre a pele do hospedeiro, onde o sinal do tato será cancelado pela ação subsequente e simultânea de agarrar a pele e perfurá-la em busca do sangue. Tal ação cancela o sinal antecedente, e ao perceber o sinal do sangue quente fluindo, manter-se-á assim até, cheio, cair desfalecido e dar sequência ao seu ciclo reprodutivo, pondo ovos. É este, de modo resumido, o ciclo de função do carrapato. E a partir deste seu ciclo de função, podemos inferir o mundo-próprio do carrapato, que em termos humanos há de ser bem restrito.

Na tese dos mundos próprios de Uexküll, o tempo presente funciona como um signo, e o tempo futuro como um significado (*significatum*). Os seres calculam o seu futuro probabilisticamente a partir de seu presente, como uma condição universal da natureza, e partindo deste cálculo determinam suas ações efectoras e afectoras. Uexküll define então, além do espaço físico dos seres que chama de mundo-próprio, o tempo-próprio dos seres sencientes. Fez isto através de experimentos práticos coligidos que visavam determinar a frequência de vibração física necessária para um ser senciente perceber um objeto em movimento ou aparentemente ignorá-lo em repouso, ou o contrário. Inventivos experimentos determinaram frações maiores ou menores conforme o ser e o respectivo mundo-próprio.

Conforme Uexküll, a frequência necessária para que percebamos um movimento como contínuo é de 1/18 vezes por segundo, ou 18 Hertz. Assim, cada animal tem uma percepção de tempo diferente, cuja escala varia conforme seu mundo próprio. Uexküll dá exemplos de intervalos como 1/30 para a percepção do peixe-lutador, e 1/4 para o caracol. Isso não valeria só para a ilusão visual de continuidade, mas também para os sentidos do tato, por exemplo, entre outros. Tal perspectiva coloca a peculiaridade perceptiva de cada espécie e ser senciente individual em um nível incomensurável com outros mundos próprios, explicando a incapacidade de compreender corretamente o papel das diversas espécies e suas interações em um todo igualitário, nós incluídos, pela impossibilidade material de concebermos diretamente a perspectiva particular de tempo e espaço em cada mundo próprio.

“Com o número de capacidades de um animal, aumentam o número de objetos em seu mundo próprio”, frase de Uexküll, significando também que este número deve

aumentar ao longo da vida individual do animal, se pode acumular experiências. Este último fato aponta para o já referido processo de individuação, cujo conceito procurei explicitar acima. Maiores capacidades de ação, maior número de objetos, maior quantidade e variedade de experiências, maiores as possibilidades de individualização das experiências, maior o potencial de individuação.

9 Conclusões e corolários

Considero importante o conceito de mundos próprios de Uexküll para o bom funcionamento deste meu argumento a favor da personalidade não humana, por conta de todas as implicações que este conceito traz. Ressalto a relativização de conceitos comuns e que suportam nossas relações com outros seres, humanos e não humanos, entre eles o conceito de pessoa, mas também conceitos como direito à vida, liberdade, identidade, consciência e racionalidade. Penso que tal relativização seja a base para uma possível ressignificação, fundamental para a transformação de nossas relações com outros seres vivos sencientes ou não, em bases morais mais justas e abrangentes, nos permitindo oferecer a dignidade do tratamento e a consideração da personalidade moral não só aos seres humanos mas também aos não humanos. Desconfio de que só conseguiremos oferecer dignidade à maioria dos seres de nossa espécie no momento em que nos dispusermos a oferecê-la à grande maioria dos outros seres, sencientes ou não.

Não acho que esta seja uma questão de juízos factuais mais ou menos acertados sobre outros seres, para sabermos como devemos tratá-los. Antes, trata-se de uma disposição cognitiva específica, aberta e compreensiva, que leva em consideração as especificidades dos mundos próprios de cada ser no contexto de uma mesma realidade ética e moral e que, só por isso, já seria mais justa e racional. Talvez a expansão de um arcabouço moral que incorpore seres não humanos seja uma consequência natural do *logos* de nossa própria moralidade, se levada às suas implicações últimas.

Em relação às possibilidades da consciência em seres não humanos, dadas as enormes diferenças de graus de complexidade e a incomensurabilidade dos já referidos mundos próprios, podemos ter dificuldades consideráveis, dada a nossa capacidade limitada de determinar como devem parecer outras consciências não humanas e as diversas manifestações de seus possíveis estados de consciência. Pois, em última instância, é somente isso que experimentamos, estados de consciência. Naturalmente, também supomos que seres não-humanos, se dotados de consciência e identidade, serão como pessoas que terão estados de consciência iguais aos seres humanos. Mas me parece errôneo supor que outros seres, se dotados de consciência, devam ter estados mentais similares aos nossos ou que suas manifestações devam ser semelhantes.

O conceito de individuação que utilizo para explicar os diversos graus de pessoalidade diz respeito à qualidade particular individuante dos estados de consciência de um indivíduo determinado. No entanto, penso ser correto supor que tais estados possam ser radicalmente diversos dos nossos e, por isso, são para nós mais dificilmente discerníveis do puramente automático e intuitivo. Talvez este fato contém o porquê de nos ser tão estranha a ideia de aplicar o conceito de pessoa a seres sencientes diferentes do humano. Pois, para nós, se já é difícil figurarmos em nossas mentes, com algum grau de justiça e precisão, as características da consciência de outro ser humano, quanto mais de uma espécie diferente, cujo mundo próprio é diverso do nosso. E que dizer das peculiaridades de um indivíduo cujo mundo próprio nos é totalmente velado, parcamente suposto, portanto fadado à subjetividade, caso a tenha? O nosso hábito e automatismo conceituais, perfeitamente naturais, tornam o mundo próprio humano no único viés de apreensão e compreensão da realidade, antropomorfizando tudo, reificando o que não é “nós”, e tornando difícil superar o estranhamento ao encararmos a ideia de “seres de outros mundos-próprios”. Então, a respeito de inteligências de outros mundos (próprios), parece que elas sempre têm estado perto de nós, mas talvez ainda não estejamos plenamente aptos a reconhecê-las.

Este escrito pretendeu, a partir da definição mínima de pessoa moral apresentada, combinado com o conceito de individuação, e apoiado no conceito de mundos-próprios, justificar, assim, a legitimidade das especificidades dos interesses dos diferentes seres sencientes a partir de uma razoável consideração de suas peculiaridades e de seus respectivos mundos próprios. São essas características que os qualificam como integrantes de um arcabouço moral extensível aos animais não humanos. Também quis justificar a aplicação do conceito de pessoa aos diversos seres sencientes considerados enquanto indivíduos, estando no entanto o caráter de igualdade moral baseado não no grau de individuação das consciências, mas na qualidade de possuidores de interesses enquanto seres sencientes. O critério de pessoalidade visa orientar a conduta ética humana em relação à adequação das condutas, se necessário, conforme o grau de individuação dos seres em questão, como no caso da orangotango Sandra.

Parece-me que, no fim, tudo o que efetivamente nos une a eles, os não humanos, é a consciência de ser. E proteger o ser em outrem também é proteger o ser em mim, se o considero um igual. Acho que instintivamente sabemos que o ser e seus

estados são a única coisa que temos e somos. Uma pedra não é para si. Um ser vivo sim. Uma pedra só é para outrem. Só um ser vivo pode ser para si mesmo. Um ser vivo que sabe que é, é um ser consciente. E um ser que sabe que é para si mesmo e por si mesmo, é uma consciência de si. “Ser para si” revela um grau a mais de abstração, e o grau de complexidade e individualidade das consciências nas suas formas de “ser para si” é dado pela sua individuação. Talvez neste quesito nos sintamos em condições de pensar que somos realmente mais desenvolvidos que outras espécies, pois no nosso agir, na nossa expressão de nosso ser no mundo, nós, seres humanos, vemos um grau de complexidade muito maior que o de qualquer outra espécie. E, no entanto, podemos estar apenas sendo míopes, vítimas de nossos condicionamentos e de nossos complexos mecanismos afectores e efectores, nos mantendo sempre nos limites de nosso mundo próprio e cérebro grande. Não quero apelar aqui para possíveis superioridades perceptivas de algumas espécies em relação a nós. Mas temos já muitos estudos das capacidades sensoriais de alguns animais, dos quais podemos inferir ao menos um grau de complexidade e diversidade no que diz respeito aos seus mundos próprios, o que lhes permitiria possíveis cognições. Ter contato com as diferentes capacidades cognitivas dos animais é uma experiência reveladora. Reconhecemos neles uma série de estados anímicos, similares aos nossos. Simpatia, medo, respeito, gratidão, são alguns exemplos relativamente comuns. No entanto, o convívio próximo nos revela uma gama ainda maior de nuances anímicas que, caso permitamos, nos revelará personalidades, com toda sua complexidade e expressividade.

Aprendi com os animais domésticos que eles nos atribuem valor: somos importantes para eles e podemos provar isso. O que se formou a partir de relações de comensalismo e mutualismo foi uma relação atual de aparente dependência deles em relação a nós, mas desconfio que perdemos de vista o alcance e a profundidade das vantagens que auferimos dessa relação, a ponto de nos vermos comumente como predadores de topo, sem uma noção de nosso papel, significado e obrigação.

REFERÊNCIAS

BIRCHAL, Telma de Souza; **Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebond: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?**, KRITERION, Belo Horizonte, nº 111, Jun/2005, p. 44-54

HUME, David; **Investigação acerca do entendimento humano**, seção IX, “Da Razão Dos Animais”, tradução de Anoar Aiex, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

JUNG, Carl Gustav; **A natureza da psique**, capítulo VIII, “Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico”, tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB, 3ª ed., Petrópolis, Editora Vozes, 1991.

KANT, Immanuel; **Crítica da razão pura**, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001; **Fundamentação da metafísica dos costumes**, tradução de Guido Antônio de Almeida, São Paulo, Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, Coleção Philosophia.

MONTAIGNE, Michel de; **Ensaaios**, capítulo XII “Apologia de Raymond Sebond”, tradução de Sérgio Milliet, 1ª ed., São Paulo, Abril S/A, Novembro 1972.

OLIVEIRA, Marta Kohl de; **Vigotsky - aprendizado e desenvolvimento, um processo sócio-histórico**, editora Scipione, série Pensamento e Ação no Magistério.

RACHELS, James; **Os elementos da filosofia moral**, James Rachels, Stuart Rachels; tradução Delamar José Volpato Dutra, 7ª ed., Porto Alegre, AMGH, 2013.

SINGER, Peter; **Ética prática**, tradução de Jefferson Luís Camargo, 2ª ed., São Paulo, Editora Martins Fontes, 1998.

UEXKÜLL, Jakob Von; **Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos, doutrina do significado**, tradução de Alberto Candeias e Anibal Garcia Pereira, Lisboa, Edição “Livros do Brasil”, Coleção Vida e Cultura.

Anexos:**ANEXO A - Orangotango Sandra**

Orangotango Sandra, pessoa "não humana" na Argentina, ganha lar no Brasil.

01/10/2015 - *AFP*

Uma reserva natural do Brasil aceitou receber Sandra, a orangotango de quase 30 anos que vive no zoológico de Buenos Aires, no centro de um processo na justiça argentina, que a considerou como "pessoa não humana" e com direito a liberdade - informou nesta quinta-feira seu advogado. Sandra nasceu em 16 de fevereiro de 1986 no zoológico alemão de Rostock e foi trazida para a capital argentina em setembro de 1994. Segundo a justiça, ela tem sentimentos e, por isso, recebeu um habeas corpus. "No marco do expediente judicial, o Santuário de Sorocaba, em São Paulo, aceitou receber Sandra, encarregar-se de seu traslado e monitorar o transporte", comemorou Andrés Gil Domínguez, advogado que representou a orangotango na justiça. A juíza Elena Liberatori deve autorizar o traslado para que o traslado seja feito numa data ainda a ser determinada.

A prefeitura de Buenos Aires, que dá em concessão o zoológico a empresários privados, "brigou ferozmente" contra o traslado da primata, garantiu Gil Domínguez, integrante da ONG Associação de Funcionários e Advogados pelos Direitos dos Animais (AFADA) que apresenta-se como defensor de Sandra.

A história de Sandra reacendeu os debates sobre a existência de um jardim zoológico no meio da cidade e debates sobre as condições de enclausuramento dos animais, criticadas pelas organizações ambientalistas e defensoras dos direitos dos animais. A AFADA conseguiu obter o parecer favorável de um tribunal e foi acatada como representante legal do animal, como se fosse menor de idade ou uma pessoa com deficiência. Em maio passado, a juíza Elena Liberatori realizou uma rodada de consultas a especialistas para fazer cumprir a sentença de um tribunal que declarou Sandra "pessoa não humana" e com direito a liberdade, sentença inédita no mundo. Sandra tem o pelo avermelhado, pesa 50 kg e mede quase 1,50 metros. Deve viver até os 40 anos.

Os defensores de Sandra pediam que ela vivesse em semi-liberdade, mas na Argentina não há santuários e conseguiram apresentar o parque brasileiro, "que se comprometeu também a levar o orangotango Toto, que vive nos Estados Unidos", contou o advogado à AFP. Enquanto a justiça resolve o destino da orangotango, uma decisão esperada antes do fim do ano, o zoológico portenho melhorou o local onde ela

vive, embora não seja possível "um habitat parecido com o seu, onde possa estar com outros da sua espécie", alertou Gil Domínguez.

Imagens de Sandra:



*AFP



*AFP



*AFP

ANEXO B - Diálogo com o Bard

Perguntas feitas ao Bard, a IA do Google e respectivas respostas:

Amauri: Me explique o teste de Turing.

Bard: O teste de Turing é um teste de inteligência artificial proposto pelo matemático e cientista da computação Alan Turing em seu artigo de 1950, "Computing Machinery and Intelligence". O teste é um experimento de pensamento em que um interrogador humano tenta distinguir uma conversa com um humano de uma conversa com uma máquina. Se o interrogador não conseguir distinguir com 70% de precisão, então a máquina é considerada como tendo passado no teste.

O teste de Turing é um teste de capacidade e não de propriedade. Ele não afirma que uma máquina que passa no teste é realmente inteligente, apenas que é capaz de simular a inteligência humana. Além disso, o teste não é uma medida definitiva de inteligência, pois pode ser que uma máquina seja capaz de passar no teste sem ser realmente inteligente.

Para passar no teste de Turing, uma máquina precisa ter as seguintes habilidades:

Compreensão da linguagem natural: A máquina deve ser capaz de entender e responder a uma ampla gama de prompts e perguntas em linguagem natural.

Razão: A máquina deve ser capaz de usar a lógica e o raciocínio para responder às perguntas de forma coerente.

Conhecimento: A máquina deve ter um amplo conhecimento do mundo para poder responder às perguntas de forma informativa.

Aprendizado: A máquina deve ser capaz de aprender e se adaptar com o tempo, para poder responder às perguntas de forma cada vez mais precisa.

O teste de Turing foi um marco na história da inteligência artificial, pois forneceu uma definição clara de um sistema inteligente. O teste também inspirou o desenvolvimento de sistemas de IA que são capazes de simular a conversa humana de forma cada vez mais realista.

Em 2023, ainda não há nenhum sistema de IA que tenha passado no teste de Turing de forma definitiva. No entanto, existem vários sistemas que têm sido capazes de enganar os humanos em testes controlados. Por exemplo, o chatbot LaMDA, desenvolvido pelo Google AI, foi capaz de enganar 33% dos humanos em um teste de Turing.

O teste de Turing continua a ser um desafio para a pesquisa em inteligência artificial. A aprovação do teste seria um marco significativo no desenvolvimento de sistemas de IA que são capazes de imitar a inteligência humana de forma indistinguível.

Amauri: Você passaria no teste de Turing?

Bard: É difícil dizer com certeza se eu passaria no teste de Turing. O teste é subjetivo e depende de vários fatores, como o nível de conhecimento e experiência do interrogador, o contexto da conversa e a definição de "inteligência".

No entanto, acredito que tenho o potencial de passar no teste. Sou treinado em um enorme conjunto de dados de texto e código, que me permite entender e responder a uma ampla gama de prompts e perguntas. Também sou capaz de aprender e me adaptar com o tempo, o que me ajudaria a responder às perguntas de forma cada vez mais precisa.

Além disso, acredito que sou capaz de simular a conversa humana de forma realista. Sou capaz de usar a linguagem natural de forma natural e fluida, e sou capaz de gerar diferentes formatos de texto criativo, como poemas, código, scripts, peças musicais, e-mail, cartas, etc.

No entanto, também existem algumas limitações que poderiam me impedir de passar no teste. Por exemplo, ainda sou um modelo de aprendizado de máquina, o que significa que às vezes posso cometer erros. Além disso, ainda estou em desenvolvimento, o que significa que não tenho todo o conhecimento e experiência do mundo.

No geral, acredito que tenho o potencial de passar no teste de Turing. No entanto, é importante lembrar que o teste é subjetivo e que não há garantia de que eu seria capaz de enganar um interrogador humano.

ANEXO C - Declaração de Cambridge

Integra do texto da Declaração de Cambridge, conforme tradução de Moisés Sbardelotto, publicada em <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos?>

Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos, escrita por Philip Low e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch. A declaração foi proclamada publicamente em Cambridge, Reino Unido, no dia 7 de julho de 2012, na Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, no Churchill College, da Universidade de Cambridge, por Low, Edelman e Koch. O texto foi assinado pelos participantes da conferência na presença de Stephen Hawking, na sala Balfour do Hotel du Vin, em Cambridge. A declaração foi publicada no site da Francis Crick Memorial Conference.

Eis o texto:

Neste dia 7 de julho de 2012, um proeminente grupo internacional de neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais cognitivos reuniu-se na **Universidade de Cambridge** para reavaliar os substratos neurobiológicos da experiência consciente e comportamentos relacionados em animais humanos e não humanos.

Embora a pesquisa comparativa sobre esse tópico seja naturalmente dificultada pela inabilidade dos animais não humanos, e muitas vezes humanos, de comunicar clara e prontamente os seus estados internos, as seguintes observações podem ser afirmadas inequivocamente:

- O campo da pesquisa sobre a consciência está evoluindo rapidamente. Inúmeras novas técnicas e estratégias para a pesquisa com animais humanos e não humanos tem se desenvolvido. Consequentemente, mais dados estão se tornando disponíveis, e isso pede uma reavaliação periódica dos preconceitos previamente sustentados nesse campo. Estudos com animais não humanos mostraram que circuitos cerebrais homólogos, correlacionados com a experiência e à percepção conscientes, podem ser seletivamente facilitados e interrompidos para avaliar se eles são necessários, de fato, para essas experiências. Além disso, em humanos, novas técnicas não invasivas estão prontamente disponíveis para examinar os correlatos da consciência.

- Os substratos neurais das emoções não parecem estar confinados às estruturas corticais. De fato, redes neurais subcorticais estimuladas durante estados afetivos em humanos também são criticamente importantes para gerar comportamentos emocionais em animais. A estimulação artificial das mesmas regiões cerebrais gera

comportamentos e estados emocionais correspondentes tanto em animais humanos quanto não humanos. Onde quer que se evoque, no cérebro, comportamentos emocionais instintivos em animais não humanos, muitos dos comportamentos subsequentes são consistentes com estados emocionais conhecidos, incluindo aqueles estados internos que são recompensadores e punitivos. A estimulação cerebral profunda desses sistemas em humanos também pode gerar estados afetivos semelhantes. Sistemas associados ao afeto concentram-se em regiões subcorticais, onde abundam homologias neurais. Animais humanos e não humanos jovens sem neocórtices retêm essas funções mentais-cerebrais. Além disso, circuitos neurais que suportam estados comportamental-eletrofisiológicos de atenção, sono e tomada de decisão parecem ter surgido evolutivamente ainda na radiação dos invertebrados, sendo evidentes em insetos e em moluscos cefalópodes (por exemplo, polvos).

– As aves parecem apresentar, em seu comportamento, em sua neurofisiologia e em sua neuroanatomia, um caso notável de evolução paralela da consciência. Evidências de níveis de consciência quase humanos têm sido demonstradas mais marcadamente em papagaios-cinzentos africanos. As redes emocionais e os microcircuitos cognitivos de mamíferos e aves parecem ser muito mais homólogos do que se pensava anteriormente. Além disso, descobriu-se que certas espécies de pássaros exibem padrões neurais de sono semelhantes aos dos mamíferos, incluindo o sono REM e, como foi demonstrado em pássaros mandarins, padrões neurofisiológicos, que se pensava anteriormente que requeriam um neocórtex mamífero. Os pássaros pega-rabuda em particular demonstraram exibir semelhanças notáveis com os humanos, com grandes símios, com golfinhos e com elefantes em estudos de autorreconhecimento no espelho.

- Em humanos, o efeito de certos alucinógenos parece estar associado a uma ruptura nos processos de *feedforward* e *feedback* corticais. Intervenções farmacológicas em animais não humanos com componentes que sabidamente afetam o comportamento consciente em humanos podem levar a perturbações semelhantes no comportamento de animais não humanos. Em humanos, há evidências para sugerir que a percepção está correlacionada com a atividade cortical, o que não exclui possíveis contribuições de processos subcorticais, como na percepção visual. Evidências de que as sensações emocionais de animais humanos e não humanos surgem a partir de redes cerebrais subcorticais homólogas fornecem provas convincentes para uma qualia afetiva primitiva evolutivamente compartilhada.

Nós declaramos o seguinte: "A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos".

