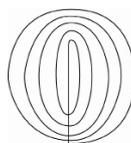


ESPECISMO

EDIÇÃO DE 2020 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2020 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Especismo
Copyright © 2020 do autor
Ricardo Miguel

Todos os direitos reservados

Resumo

Em analogia com outras discriminações, como o racismo ou o sexismo, o especismo é concebido como uma forma de discriminação moral com base na espécie. Em grande medida, a discussão contemporânea sobre a importância moral dos animais surgiu e desenvolveu-se em torno da crítica e da defesa do especismo. Este artigo oferece uma visão da discussão filosófica contemporânea sobre o especismo. Após uma breve introdução, apresenta-se uma definição de especismo e caracterizam-se vários tipos de especismo, sendo o Antropocentrismo o mais relevante. Depois, expõe-se um argumento proeminente contra o Antropocentrismo: o argumento dos casos marginais. Por fim, algumas posições antropocêntricas são criticamente discutidas.

Palavras-chave

Animais, Antropocentrismo, argumento dos casos marginais, ética animal, discriminação moral.

Abstract

In analogy with other forms of discrimination, such as racism or sexism, speciesism is conceived as a form of moral discrimination based on species. The contemporary debate about the moral significance of animals, to a great extent, started and advanced through the criticism and defense of speciesism. This article offers a perspective on the contemporary philosophical debate about speciesism. Following a brief introduction, a definition of speciesism is given and various kinds of speciesism are characterized, Anthropocentrism being the most relevant one. Then, a prominent argument against Anthropocentrism is expounded: the argument from marginal cases. Finally, some anthropocentric views are critically examined.

Keywords

Animals, Anthropocentrism, argument from marginal cases, animal ethics, moral discrimination.

Especismo

1 Introdução

Em 1949, Albert II, um macaco-rhesus, foi enviado para o espaço numa cápsula a bordo de um foguetão V-2. Os seus batimentos cardíacos foram monitorizados e indicaram uma reacção às mudanças drásticas nas forças-g. Albert II sobreviveu à viagem ao espaço mas morreu no impacto com o solo, após uma falha no pára-quedas da cápsula (Burgess e Dubbs 2007: 47-48). Este foi um dos vários testes com animais não-humanos (doravante ‘animais’) que ajudaram a desenvolver condições seguras para a exploração espacial com tripulantes humanos. Talvez algumas pessoas não vejam algo de moralmente relevante na dor e morte destes animais. Outras pensam que há algo de moralmente relevante mas julgam, ainda assim, que tais acções foram justificadas. Para estes juízos podem, é claro, apresentar-se defesas muito diferentes. Este artigo não é acerca dessas várias defesas nem, consequentemente, acerca de qual é a mais convincente. O tópico que nos ocupa é uma dessas defesas em particular. A saber, a ideia de que a diferença entre certas espécies biológicas tem importância moral.

É trivial que um humano é o melhor modelo para testar o que acontece aos humanos no espaço. Mas então por que razão usar um macaco? A resposta natural é a seguinte: dados os riscos envolvidos, usar um humano teria sido moralmente objectável. Contudo, isto pressupõe que há uma diferença relevante entre humanos e macacos de tal modo que é imoral fazer a experiência com os primeiros, mas não com os segundos. Essa diferença, julgam algumas pessoas, é a diferença entre as espécies em causa. Ou seja, que ser da espécie *Homo sapiens*, mas não da espécie *Macaca mulatta*, garante, digamos, protecção moral contra aquelas acções. Em analogia com o racismo ou o sexismo, conceder uma posição privilegiada a indivíduos de uma certa espécie é conhecido como *especismo*. Numa primeira aproximação, podemos então dizer que o especismo é uma forma de discriminação que consiste em privilegiar os humanos em desfavor dos animais.

O especismo é parte da moralidade do senso-comum e é também a posição tradicionalmente assumida ao longo da história da filosofia.

Assim, foi em notável oposição à perspectiva consensual sobre a importância moral dos animais que surgiu e se desenvolveu a Ética Animal enquanto área de investigação filosófica. Godlovitch, Godlovitch e Harris (1971) foi uma das primeiras publicações relevantes na área, ainda que tenha sido ignorada até à recensão crítica de Singer (1973), na qual é descrita como ‘um manifesto para o movimento de Libertação Animal’. Foi, depois, no desenvolvimento em livro desta ideia de libertação animal que surgiu a primeira crítica alargada e argumentada do especismo (Singer 2008). Nesta obra, Singer defende que o princípio que nos conduz à igualdade moral entre humanos também nos conduz à igualdade moral entre humanos e animais (cf. Singer 2008: cap 1). Dada a fecundidade do debate que esta obra gerou, especialmente sobre a aceitabilidade ou não do especismo, não é exagerado afirmar que o especismo é o conceito central da Ética Animal.

O objectivo principal deste artigo consiste em dar uma visão suficientemente representativa da discussão filosófica contemporânea sobre o especismo. Nesse sentido, na secção 2 oferece-se uma definição geral de ‘especismo’ à qual se segue, através de distinções presentes na literatura, a caracterização de vários tipos de especismo. Por razões que veremos adiante, um destes tipos – o Antropocentrismo – é o mais relevante. Na secção 3 apresenta-se em detalhe uma crítica proeminente ao Antropocentrismo e em relação à qual a discussão tem progredido. Por fim, nas secções 4-8 consideram-se criticamente algumas posições antropocêntricas.¹

2 O que é o especismo?

O termo ‘especismo’ foi cunhado por Richard Ryder em 1970, que o usou no título e texto de um panfleto que nesse ano distribuiu junto às faculdades de Oxford. Embora nesse panfleto surja sem definição, o termo é apresentado numa analogia elucidativa com o racismo:

¹ Como é de esperar, a selecção destas posições é limitada, mesmo relativamente à variedade de defesas substantivamente distintas de Antropocentrismo. Por exemplo, não são abordadas posições que apelam a propriedades sobrenaturais, tal como a posse de uma alma, para justificar a superioridade da espécie humana (sobre estas veja-se McMahan 2002: 7-24). Em todo o caso, tanto quanto possível, procurou-se minorar esta limitação apontando para literatura relacionada e à qual o leitor mais interessado poderá aceder.

‘A palavra ‘espécie’, tal como a palavra ‘raça’, não é definível com precisão’ (Ryder 2010: 1). A sugestão era que, dada a continuidade biológica entre humanos e animais, as fronteiras entre espécies, assim como as fronteiras entre raças, não são moralmente relevantes. Pouco depois, Ryder (1975: 16) escreve que o especismo é ‘A discriminação generalizada que é realizada pelo humano em desfavor das outras espécies’ e, apelando novamente à analogia com o racismo, acrescenta que ‘tanto o especismo como o racismo são formas de preconceito baseado em aparências’.

Porém, não demoraram a surgir outras formas de entender ‘especismo’. Singer (2008: 6), por exemplo, define especismo como ‘um preconceito ou atitude de enviesamento em favor dos interesses dos membros da própria espécie e contra os dos membros de outras espécies’.² Mais recentemente, o próprio Ryder (2012: 215-216) enumera diversas definições de ‘especismo’, algumas de filósofos e outras de dicionários de inglês, que mostram que passadas mais de quatro décadas o termo se tornou corrente mas polissémico. O sentido de ‘especismo’ mais comum, contudo, preserva a concepção de Ryder de desconsideração moral dos humanos para com os animais, acrescentando-lhe apenas que a justificação para tal desconsideração é a superioridade humana.

Comparando este sentido comum com a definição de Singer, vemos que esta última é mais geral porque não implica que o agente da discriminação especista é humano. Contudo, tal como a definição de Ryder, a definição de Singer implica que a discriminação especista favorece os membros da espécie do agente discriminador. Mas, se levarmos a sério a analogia entre especismo e outros tipos de discriminação, como o racismo e o sexismo, o favorecimento dos membros do grupo do agente discriminador não é essencial. Do mesmo modo que se pode ser racista ao favorecer os interesses de pessoas com tom de pele diferente do seu, também se pode ser especista ao favorecer os interesses de indivíduos de uma espécie diferente da sua. Isto significa que podemos dar uma definição de especismo mais geral do que as de

² Refere-se a tradução portuguesa para que se possa encontrar aí a passagem relevante, mas a tradução é da minha autoria uma vez que há algo importante no original que escapou à tradução publicada. No original está ‘members of one’s own species’ e na tradução portuguesa está ‘membros de uma espécie’.

Ryder e Singer, preservando destas apenas o essencial. Tal definição é a seguinte:

Especismo. A discriminação moral que tem por base a espécie à qual os indivíduos pertencem, isto é, a atribuição, ou o reconhecimento, de diferente estatuto moral a certos indivíduos por serem da espécie que são.

Não vamos avaliar aqui o mérito desta definição em contraste com outras.³ Mas, idealmente, qualquer definição de especismo deverá ser compatível com um conjunto de distinções comuns na literatura e associadas ao especismo. Distinções essas que nos permitem caracterizar vários tipos de especismo, quer sejam meramente possíveis, pressupostos ou mesmo efectivamente assumidos. Por sua vez, isto permite compreender e avaliar teses especistas cuja defesa e plausibilidade variam bastante e que, portanto, não devem ser confundidas.

Ainda antes de passarmos a tais distinções há, no entanto, que explicitar o sentido de estatuto moral aqui adoptado. Ter estatuto moral é ter interesses cuja satisfação ou frustração determina, ou contribui para determinar, o valor deontico de acções (ou de regras morais, ou de caracteres ou de qualquer outro foco avaliativo).⁴

³ Conforme argumentado noutra local (Santos e Miguel 2017: 1497, n. 4), esta definição é, pelo menos, preferível àquelas que implicam algo de negativo ou injustificado (e.g. Fjellstrom 2002; Horta 2010). Alguns autores consideram ainda que o especismo pode envolver apenas uma condição suficiente para se ter um certo estatuto moral (cf. Grau 2010: 396). Mas isto é estranho porque se o especismo implica a comparação entre indivíduos com diferente estatuto moral, então deverá também envolver uma condição necessária. De outra forma não há como discriminar – favorecer ou desfavorecer – certos indivíduos entre outros.

⁴ Talvez seja justo apontar que a definição é circular pois o valor deontico é também muitas vezes chamado ‘estatuto moral’. De qualquer forma, esta definição está muito próxima da de vários autores (cf. Warren 1997: 9, Kamm 2007: 229, McMahan em Edmonds e Warburton 2014: 27-28 e Jaworska e Tannenbaum 2018) e aqui só precisamos de uma noção de estatuto moral útil para acedermos ao debate relacionado com o especismo. Convém também apontar que, ao longo do artigo, quando outros autores falam de direitos, vamos assumir, para simplificar, que estão a falar de estatuto moral. Mas por vezes a negação de direitos a um indivíduo não implica negar-lhe estatuto moral, apesar de implicar negar um estatuto mais elevado.

É controverso que coisas têm tais interesses, mas há pelo menos um acordo considerável acerca dos casos extremos.

Num desses extremos estão os objectos inanimados, naturais ou artefactos, que, não sendo sequer sencientes, não têm quaisquer interesses ou bem-estar – a sua existência não pode ser boa nem má para eles próprios e, logo, não pode piorar nem melhorar. Por conseguinte, objectos inanimados não têm interesses cuja satisfação ou frustração determine, ou contribua para determinar, a permissibilidade ou impermissibilidade de quaisquer acções. Se, por exemplo, partirmos as pernas a uma cadeira, nada na sua própria natureza determinará a correcção ou incorrecção de tal acção. (Poderão, contudo, existir razões *indirectas* relevantes para o estatuto da acção – razões como a cadeira ser propriedade de alguém ou contribuir para o bem-estar de alguém. Mas estas razões dependem necessariamente de outros indivíduos que têm estatuto moral.) Por si próprios, portanto, os objectos inanimados não colocam qualquer restrição à acção dos agentes morais.

No outro extremo estão as pessoas – agentes morais, racionais e autoconscientes. As pessoas não têm apenas interesses muito simples que podem ser afectados, como os de evitar dor e experienciar prazer, mas têm também interesses mais complexos que parecem depender precisamente das capacidades que vão além da senciência e que as tornam pessoas. Em geral, as pessoas têm interesse em cumprir planos a longo prazo, na sua liberdade, em ser ajudadas em caso de necessidade e em ser tratadas com justiça. Um interesse mais controverso, mas também amplamente reconhecido, é o de que as suas vidas não sejam terminadas, pelo menos sem o seu consentimento informado, para benefício de outros indivíduos – inclusive para salvar a vida de outras pessoas. Por outras palavras, reconhece-se que as pessoas têm direito à vida. Ter este conjunto mais alargado de interesses limita bastante, talvez no mais alto grau, a acção dos agentes morais. Considera-se, assim, que as pessoas têm estatuto moral pleno.

Em suma, por um lado, o que não é nem poderá vir a ser senciente não tem estatuto moral e, por outro lado, as pessoas têm estatuto moral pleno. Entre estes extremos existe, arguivelmente, uma graduação de estatuto moral, mas para o nosso propósito aqui é suficiente termos presente a diferença entre ter estatuto moral pleno, como o

das pessoas, e ter estatuto moral subpleno, como o dos indivíduos que têm alguns interesses mas que não são pessoas.

Voltando então às distinções sobre especismo, comecemos por diferentes formas de explicitar o que é ter diferente estatuto moral. VanDeVeer (1979a) distinguiu três versões de especismo, a radical, a extrema e a sensível a interesses. O especismo radical distingue-se dos outros dois por considerar que os animais não têm interesses moralmente relevantes e, por isso, garante que eles têm um estatuto moral diferente – nenhum – por serem da espécie que são – qualquer uma diferente da *Homo sapiens*. Contrariamente ao especismo radical, as duas outras versões de especismo distinguidas por VanDeVeer partilham a ideia, subjacente ainda hoje a grande parte da acção humana, de que os animais têm alguma importância moral, mas menor do que a dos humanos. Segundo o especismo extremo, os interesses básicos dos animais podem ser suplantados em favor de interesses secundários dos humanos (interesses básicos são aqueles sem a satisfação dos quais a vida não é minimamente boa; os secundários são aqueles sem a satisfação dos quais a vida é menos boa, mas ainda é minimamente boa). Por fim, o especismo sensível a interesses é uma posição na qual os interesses humanos só suplantam os dos animais quando são do mesmo tipo ou mais básico. Por exemplo, se o que está em causa é o interesse básico de sobrevivência, quer de um humano, quer de um animal, o do humano tem mais peso; se estiver em causa o interesse não-básico de entretenimento de ambos indivíduos, o do humano também tem mais peso; mas, por exemplo, num circo, o interesse não-básico de entretenimento humano não suplanta o interesse básico em não sofrer de um animal.

Assim sendo, em primeiro lugar, há que distinguir especismo enquanto discriminação que nega estatuto moral a certos indivíduos de especismo enquanto discriminação que lhes nega um certo grau de estatuto moral. Vamos chamar ‘radical’ ao primeiro e ‘moderado’ ao segundo (note-se que este engloba as versões extrema e sensível a interesses de VanDeVeer).

No que toca à discriminação especista ter por base a espécie, Rachels (1990) distinguiu ‘especismo não-qualificado’ de ‘especismo

qualificado'.⁵ No especismo não-qualificado a discriminação apela simplesmente à pertença à espécie, enquanto que no especismo qualificado apela à pertença à espécie *através* de certas propriedades (alegadamente) típicas dos seus membros. Para esclarecer esta distinção considere-se a distinção análoga acerca do sexismo. Os sexistas podem julgar que as mulheres têm menos direitos do que os homens apenas porque são mulheres ou, ao invés, podem julgar que elas têm menos direitos porque têm pouca força, são bisbilhoteiras, conduzem mal, etc. Assim, o especista não-qualificado dirá, por exemplo, que o leitor tem estatuto moral superior ao de um rato simplesmente porque o leitor é da espécie *Homo sapiens*. Já o especista qualificado, dirá que tal diferença moral deve-se, digamos, ao leitor ser inteligente, auto-consciente, usar uma linguagem, etc., mas o rato não. (Uma questão central relacionada com esta distinção e abordada na secção seguinte consiste em perceber se as propriedades mencionadas pelo especista qualificado são exemplificadas por todos os indivíduos da espécie privilegiada, e só por estes.)

Por fim, Ryder (2012: 216) considera que o especismo pode ainda distinguir-se ora pela espécie dos agentes discriminatórios, ora pelos alvos discriminados. A primeira distinção permite que, para além dos humanos, os animais sejam vistos como 'agentes' especistas. E segundo a distinção dos alvos discriminados, os humanos podem ser especistas ora em favor dos membros da sua própria espécie, ora em favor dos membros de outras espécies.⁶ Na literatura não existem

⁵ Ryder (2012) usa os termos 'forte' e 'fraco'; Timmerman (2017) usa 'genuíno' e 'coextensivo'.

⁶ Na verdade, Ryder sugere ainda outras duas dimensões sobre as quais o especismo pode variar: uma acerca de ser uma crença ou uma prática e outra acerca de ser uma discriminação positiva ou negativa. Contudo, estas dimensões não parecem captar algo relevante. A primeira porque, se o especismo for apenas uma crença, sem dar origem a acções, o debate sobre a sua moralidade reduz-se ao debate sobre obrigações epistémicas (em que condições devemos ter certas crenças?). E, portanto, contra todos os indícios, a discussão não seria fundamentalmente moral. A segunda porque, tanto favorecer os interesses de alguns indivíduos implica desfavorecer os de outros, como vice-versa. Logo, ver o especismo como discriminação positiva ou negativa é arbitrário. Arbitrariamente, foco-me no favorecimento: um acto que relaciona indivíduos x e y é especista se e só se favorece x contra y porque x , ao contrário de y , é de uma certa espécie.

designações para os tipos de especismo associados a estas duas distinções de Ryder, mas é útil podermos referi-los de modo sintético. Sugerem-se portanto as seguintes designações: ‘antrópicos’ para os especismos cujo agente é humano; ‘não-antrópicos’ para aqueles nos quais o agente não é humano; ‘reflexivos’ para os especismos que favorecem indivíduos da espécie do agente; e, por último, ‘irreflexivos’ para os que favorecem indivíduos de espécies diferentes da do agente.⁷

Há assim um leque considerável de distinções a partir das quais se pode expressar a definição geral de especismo: o especismo pode ser antrópico ou não-antrópico, reflexivo ou irreflexivo, qualificado ou não-qualificado e moderado ou radical. No entanto, os tipos de especismo que mais importa discutir e que têm sido mais defendidos são antrópicos, reflexivos, qualificados e moderados (uma exceção importante é a posição radical de Carruthers, que veremos na secção 5). De seguida consideram-se algumas razões para nos focarmos nos especismos com aquelas características.

Em primeiro lugar, o especismo não-antrópico tem, quando muito, um interesse teórico e taxonómico. É possível que membros de outras espécies animais sejam especistas, mas, supondo que o especismo implica agência moral, isto é, comportamento orientado pela consideração de razões morais, é duvidoso que haja, de facto, outros animais especistas.

Em segundo lugar, o especismo irreflexivo, a existir, tem um impacto pequeno e não representa um problema prioritário. Talvez alguns humanos, por vezes, favoreçam os membros de outras espécies, mas acções deste género não parecem constituir práticas com impacto

⁷ Parece que os humanos privilegiam cães e gatos, por exemplo, em desfavor de outros animais, como porcos ou vacas. Os primeiros, são ‘de estimação’, ao passo que os segundos até servem de comida. Se isto for especismo, é de um tipo que eu não caracterizei: irreflexivo, mas que não desfavorece o agente discriminador. No entanto, parece relevante distinguir as discriminações que privilegiam todos os indivíduos de uma certa espécie das que privilegiam só alguns indivíduos de uma certa espécie. Nesse sentido, diria que a relação *ser de estimação*, de facto, dá origem a uma discriminação do segundo tipo. Os animais ‘de estimação’ mais comuns são privilegiados devido à relação próxima que têm com certos humanos, e não por causa de alguma propriedade de todos os indivíduos de cada espécie em causa. Isto, contudo, não impede que a melhor explicação para a origem de tal relação próxima seja o especismo.

moral significativo. Ou, pelo menos, não em comparação com os comportamentos que, argüivelmente, têm origem no favorecimento da sua própria espécie. Para dar apenas um exemplo expressivo, considere-se o comportamento de comer carne de animais produzida na indústria pecuária. Este comportamento, que é generalizado e sistemático, parece favorecer o interesse humano de satisfação gustativa contra o interesse dos animais em evitar a dor (cf. Singer 2016; Norcross 2004; McMahan 2008). Desconhecem-se exemplos semelhantes nos quais os humanos sejam desfavorecidos.

Em terceiro lugar, talvez devido a uma forte implausibilidade intuitiva, não parecem existir defesas influentes de especismo não-qualificado – a ideia de que a mera pertença a uma espécie garante estatuto moral (ou um certo grau). Em alguns autores notáveis, como Nozick (1997: 308) e Williams (2006: 150), encontram-se afirmações que sugerem este tipo de especismo mas que estão longe de estar integradas numa defesa argumentada. É verdade, no entanto, que certos autores têm defendido posições ‘humanistas’ inspiradas em Williams, mas não é claro qual o seu contributo para a discussão. Quer porque parecem usar ‘humano’ num sentido não biológico, quer porque têm recebido pouca atenção na literatura (mas veja-se McMahan 2005 para uma crítica a algumas dessas posições).

Por último, o especismo radical, apesar do seu interesse histórico devido a proponentes de peso como Aristóteles, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes e Kant, está, hoje em dia, amplamente desacreditado.⁸ Uma expressão geral deste descrédito encontra-se na crescente legislação sobre o bem-estar animal em variados países (e.g. European Union 1998) e também no consenso científico acerca da consciência dos animais (Low 2012). Esta inadequação à evidência socialmente reconhecida, ainda assim, não determina o fracasso de qualquer posição especista radical. Mas, pelo menos, aumenta a exigência na defesa de uma posição deste género. Para ser minimamente plausível, dado que defende que os animais não têm estatuto moral, uma posição especista radical deverá explicar por que razão agimos como se tivéssemos.

⁸ Para as passagens relevantes de Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e Kant veja-se Regan e Singer (1989). Para as de Santo Agostinho veja-se Agostinho (2006: I, cap. 20).

3 Antropocentrismo e o argumento dos casos marginais

Acabámos de ver algumas razões para que as posições especistas que importa discutir sejam aquelas que consistem no favorecimento dos humanos contra os restantes animais. Mais precisamente, e para distinguir dos outros tipos de especismo possíveis, tais posições são conhecidas como *Antropocentrismo Moral* (doravante apenas ‘Antropocentrismo’).⁹ O assunto desta secção é um desafio proeminente ao qual o Antropocentrismo tem de responder. Para tornar então claro o que está em discussão, e em linha com a definição de especismo dada acima, o Antropocentrismo é a seguinte tese:

Antropocentrismo. Um indivíduo ter estatuto moral, ou um certo grau superior de estatuto moral, depende apenas de possuir uma certa propriedade que todos os humanos têm mas que nenhum animal tem.

Esta tese, na sua versão radical, implica que só os humanos têm estatuto moral. Na sua versão moderada, implica que os humanos têm um grau de estatuto moral superior ao dos animais. Ou seja, o Antropocentrismo é a posição segundo a qual os animais, no máximo, têm um grau de estatuto moral inferior ao dos humanos. Por conseguinte, de acordo com o antropocentrista, os interesses humanos têm primazia sobre interesses semelhantes dos animais (moderado) ou até primazia sobre interesses mais básicos dos animais (radical).

Esta tese faz parte da moralidade do senso comum. Com poucas exceções, foi também aceite ao longo de toda a história da Filosofia.¹⁰ Contudo, pouco tempo após as primeiras publicações influentes que criticavam o especismo ou, em geral, defendiam que os interesses dos animais são moralmente relevantes (e.g. Singer 2008, Regan e Singer 1976), os antropocentristas pareciam ter o ónus da prova. Uma crítica comumente apresentada por vários defensores da importância moral dos animais baseia-se no chamado ‘argumento dos casos marginais’. Eis uma formulação desse argumento:

⁹ O termo parece ter sido importado da ética ambiental, onde um dos significados salientes é o de que só os humanos (ou os seus interesses) têm valor intrínseco (cf. Minteer 2009).

¹⁰ Para além das referências na n. 8, veja-se Singer (2008: cap. 5).

- (1) Qualquer critério que exclua os animais de terem um certo grau de estatuto moral, também exclui alguns humanos – os casos marginais.
- (2) Mas os casos marginais têm um estatuto moral superior aos dos animais.
- (3) Logo, qualquer critério que exclua os animais de terem um certo grau de estatuto moral é inaceitável.¹¹

Para avaliarmos este argumento importa antes clarificar o que são casos marginais. Estes casos são os daqueles humanos que não possuem as propriedades que uma certa perspectiva sobre estatuto moral considera relevantes para que um indivíduo tenha tal estatuto. Por exemplo, segundo a perspectiva tradicional, um indivíduo tem estatuto moral se e só se for uma pessoa. Assim, relativamente a esta perspectiva, há três categorias de casos marginais a distinguir: aqueles que ainda não são pessoas (e.g. fetos e recém-nascidos); aqueles que já não são pessoas (e.g. idosos em estado avançado de demência e vítimas de certos acidentes ou doenças); e aqueles que nunca foram nem serão pessoas (e.g. anencéfalos e outros recém-nascidos com incapacidades cognitivas graves).

Note-se, no entanto, que diferentes perspectivas sobre que propriedades são concedentes de estatuto moral determinarão diferentes casos marginais. Segundo perspectivas menos exigentes que a tradicional não existem aquelas três categorias de casos marginais. Por exemplo, nas perspectivas que atribuem importância moral não apenas à pessoalidade mas também à potencialidade de um indivíduo vir a ser pessoa, os fetos não são casos marginais.

Podemos agora olhar para o argumento em detalhe. Suponha-se que ser pessoa é o critério correcto para estatuto moral pleno. Adicionalmente, suponha-se que nenhum animal é pessoa. Então, tal critério exclui os animais de terem estatuto moral pleno, mas também exclui os humanos que não são pessoas (casos marginais).

¹¹ Versões deste argumento recuam até Porfírio (cf. Dombrowski 1984). A formulação aqui apresentada segue, com algumas modificações, a de Frey (1977: 186-87). O Antropocentrismo aqui visado é o moderado – o mais plausível –, mas o argumento pode ser adaptado para o radical. O epíteto ‘casos marginais’ deve-se a Narveson (1977). Alguns autores, contudo, preferem referir este argumento como ‘o argumento da intersecção das espécies’ (cf. Horta 2014).

Ou seja, relativamente a ter estatuto moral pleno, os casos marginais estão excluídos como os animais. Dado que o Antropocentrismo, por definição, implica que todos os humanos têm estatuto moral superior ao dos animais, a segunda premissa também é verdadeira. Mas, então, ou existe um grau de estatuto moral inferior ao pleno que os casos marginais possuem e os animais não, ou obtemos a seguinte contradição: alguns humanos têm estatuto moral equivalente ou inferior ao dos animais, mas todos têm um grau superior ao dos animais. Como parece certo que não existe um grau de estatuto moral inferior ao pleno que inclua só humanos mas nenhum animal (ou seja, relativamente à propriedade concedente de um certo grau haverá sempre animais que a satisfazem pelo menos tanto como algum humano), então obtemos aquela contradição. Logo, a conclusão a retirar é que, afinal, o critério de ser pessoa é inaceitável. Ou seja, este caso particular da conclusão é verdadeiro. Por sua vez, como obtemos um resultado semelhante para todos os outros critérios que os antropocentristas apresentam para excluir os animais de terem um certo grau de estatuto moral, então, por generalização, chega-se ao argumento (1)-(3).¹²

Singer (2008: 221-222) apresenta da seguinte forma uma síntese elucidativa deste argumento:

Os seres humanos não são iguais de muitas formas, e, se procurarmos alguma característica que todos eles possuam, esta característica tem de ser uma espécie de denominador mínimo comum, tão reduzido que todos os seres humanos o partilhem. O obstáculo está no facto de uma tal característica, possuída por todos os seres humanos, não ser possuída apenas pelos seres humanos.

O desafio para os antropocentristas envolve então apresentar uma tal característica que sirva, ao mesmo tempo, para atribuir um certo grau de estatuto moral a todos os humanos mas que exclua os animais. Uma vez que há um consenso amplo sobre o estatuto moral

¹² Este argumento só afecta as versões de Antropocentrismo qualificado uma vez que o critério da mera pertença à espécie *Homo sapiens* torna falsa a premissa (1). Ainda assim, esta limitação não afecta muito a apresentação da discussão contemporânea pois, como observado no final da secção 2, o Antropocentrismo não-qualificado não tem recebido muita atenção.

pleno de pessoas, a discussão, em geral, centra-se na posse das capacidades cognitivas típicas de pessoas (ou graus de tais capacidades). Mas a discussão pode ser acerca de outras capacidades plausivelmente relevantes, como a senciência, e mesmo aqui haverá casos marginais (e.g. anencéfalos). Portanto, o antropocentrista parece ter de abandonar a sua posição: alguns humanos não têm estatuto moral superior ao de alguns animais.

Assim, um corolário do argumento dos casos marginais diz apenas que os indivíduos com capacidades relevantes equivalentes, independentemente da sua espécie, têm estatuto moral equivalente. Por outras palavras, se o que conta para um certo grau de estatuto moral é uma certa propriedade (que não envolva crucialmente a pertença a uma espécie), então é arbitrário insistir que os animais têm estatuto moral inferior ao dos humanos. O que há a fazer é averiguar quais indivíduos têm tal propriedade, sejam humanos ou animais. Por exemplo, assumindo que o que importa é ter certas capacidades cognitivas, então, se um chimpanzé tem pelo menos as capacidades cognitivas de um recém-nascido, o chimpanzé tem pelo menos o estatuto moral do recém-nascido.

As implicações práticas deste argumento são muito vastas. Pelo menos tão vastas quanto a generalidade das acções que ignoram ou menosprezam os interesses dos animais, favorecendo os interesses semelhantes dos humanos. Mas basta pensarmos no interesse em evitar a dor – comum a humanos e animais – para apreciarmos a extensão das alterações que o argumento exige na relação entre humanos e animais. Todas as acções que causam dor aos animais são impermissíveis se também o forem com humanos cognitivamente equivalentes. Voltando ao nosso exemplo inicial, se usar uma cobaia humana num voo espacial incipiente teria sido impermissível, mesmo que tal cobaia tivesse capacidades cognitivas muito limitadas, então, *ceteris paribus*, também foi impermissível usar Albert II.

Frey (1977: 189), um dos primeiros filósofos contemporâneos a pôr em causa a cogência do argumento dos casos marginais, concluiu que ‘ou a premissa (2) não admite defesa ou então a premissa (1) é simplesmente falsa, de modo que, em qualquer caso, este argumento influente em favor dos direitos dos animais falha.’ No entanto, esta conclusão de Frey não impediu que um aceso debate sobre este argumento se tenha prolongado desde então até aos dias de hoje. Como

Narveson (1977: 163), pela mesma altura, admitiu, ‘a minha impressão é que até agora não temos muito melhor do que as declarações bastante inconvincentes de Aristóteles, Aquino, Kant e o resto’. Nas secções seguintes focam-se algumas posições antropocêntricas que vão, ou pelo menos aspiram ir, além daquelas declarações bastante inconvincentes.

4 Egoísmo racional

O Egoísmo Racional é a tese segundo a qual a acção do agente racional visa maximizar o bem do próprio agente. De acordo com Narveson (1977: 175-178), uma teoria moral assente no Egoísmo Racional parece implicar uma distinção moral entre os seres capazes de acção racional e os que não são. Por um lado, de acordo com o Egoísmo Racional, ter em conta o comportamento que seres não-rationais têm é pragmaticamente inútil pois, não sendo racionais, não conseguimos prever o seu comportamento. Pelo contrário, é útil ter em conta o comportamento que seres racionais têm, uma vez que é de esperar que eles procurem maximizar o seu próprio bem.

Assim, uma teoria moral assente no Egoísmo Racional implica atribuir estatuto moral aos seres racionais enquanto seres interessados no seu próprio bem, mas não implica o mesmo para seres não-rationais. Quaisquer direitos são fundados no interesse egoísta de cada agente querer ver os seus direitos igualmente reconhecidos e no receio do mal que cada agente pode prever sofrer se não houver reciprocidade. Ora, isto não se aplica aos seres não-rationais ‘simplesmente porque eles não têm o tipo de aparato racional que lhes permitiria apresentar o tipo apropriado de ameaça’ no caso de ignorarmos o seu bem. Pelo mesmo motivo, eles também não podem aceitar limitações ao seu comportamento em troca das vantagens que lhes poderemos reconhecer (Narveson 1977: 177). Portanto, a partir do Egoísmo Racional obtém-se uma defesa da distinção moral radical entre os seres racionais e os seres não-rationais.

Porém, mesmo que não se queira questionar a plausibilidade do Egoísmo Racional, a distinção moral entre seres racionais e não-rationais é insuficiente para implicar o Antropocentrismo. A não ser, claro, que adicionalmente se defenda que todos os humanos são racionais e nenhum animal o é. Isto seria uma defesa do Antropocentrismo

qualificado radical, uma vez que os animais não teriam estatuto moral e a distinção moral entre espécies é suportada, indirectamente, pela propriedade da racionalidade. Para vermos até onde nos leva o argumento, suponha-se, então, que os animais não são racionais. Ainda assim, a defesa do Antropocentrismo baseada no Egoísmo Racional depende da outra questão de facto: será que todos os humanos são racionais?

Dado que a noção de racionalidade pressuposta pelo Egoísmo Racional envolve quaisquer capacidades necessárias para que os indivíduos compreendam as posições dos outros e, com esta informação, calculem que devem considerar certos interesses dos outros, então alguns humanos também não são racionais (fetos, recém-nascidos, etc.). Porém, em defesa do Antropocentrismo, o proponente do Egoísmo Racional irá argumentar que cada agente racional tem interesse em alargar a consideração moral aos humanos não-racionais. Ora porque também tem interesse em ter filhos que sejam bem tratados pelos demais, ora porque eles próprios podem ficar incapacitados (Narveson 1977: 177).

O problema é que isto não é, na verdade, um alargamento da moralidade aos humanos não-racionais no sentido de *eles* terem estatuto moral. Continua a ser o caso que os interesses de tais humanos não determinam, ou contribuem para determinar, o estatuto moral de quaisquer acções. Ao invés, é por via dos interesses dos indivíduos racionais que as acções que envolvem humanos não-racionais são permissíveis ou não. Assim, a diferença entre os casos marginais e os animais não é que os primeiros têm estatuto moral e os segundos não. Antes, é apenas que os primeiros têm um maior impacto do que os segundos nos interesses dos humanos racionais.

Esta posição está longe de ser original. Segundo Kant (2016), não devemos ser cruéis para com os animais porque estaremos a criar a disposição para ser cruéis para com os humanos. O cuidado que temos no tratamento dos animais é derivado do nosso cuidado para com os humanos. Da mesma forma, a posição de Narveson implica que o nosso cuidado dos casos marginais é derivado do nosso cuidado para com os humanos paradigmáticos. Mas uma teoria moral que suporta apenas deveres indirectos para com alguns indivíduos – os animais e os humanos não-racionais – desconsidera completamente o subconjunto destes com os quais nenhum humano racional se importa.

Por conseguinte, uma teoria moral baseada no Egoísmo Racional acaba por não conseguir defender o Antropocentrismo. Uma vez que não atribui estatuto moral a alguns humanos, alguns humanos não têm um estatuto superior ao dos animais.

5 O antropocentrismo contratualista de Carruthers

Como já foi referido, uma posição especista radical deverá explicar por que razão, por vezes, agimos como se os animais tivessem estatuto moral. A posição de Carruthers (2011) faz precisamente isto, conferindo até um papel importante à senciência animal. O que Carruthers nega é que a senciência seja suficiente para ter interesses que gerem obrigações (não derivadas de outros indivíduos). Para Carruthers, por exemplo, apesar de Albert II ser senciência, isso não implica que era *prima facie* proibido causar-lhe dor. Em geral, para Carruthers, nenhuma acção tem valor deontico devido aos interesses dos animais. Isto significa que os animais não têm estatuto moral. Mas, como veremos, este autor também defende que todos os humanos têm estatuto moral. Logo, a posição de Carruthers é um exemplo de Antropocentrismo radical.

O Antropocentrismo de Carruthers assenta nas seguintes três suposições. (i) Os animais têm mentes muito semelhantes às nossas (crenças, emoções, dores, consciência, etc.). (ii) Os animais não são agentes racionais – não são capazes de guiar o seu comportamento de acordo com regras universais e de avaliar a adopção geral de tais regras numa comunidade de agentes racionais. (iii) A teoria moral correcta é contratualista: as regras morais ou são aquelas que são acordadas pelos agentes racionais sob o ‘véu de ignorância’, isto é, numa situação hipotética igualitária e imparcial (segundo Rawls 1999); ou são aquelas que nenhum agente racional pode razoavelmente negar se a sua maior prioridade for alcançar um acordo livre sobre as regras que irão governar o comportamento na comunidade (segundo Scanlon 2000).

Segundo Carruthers, na teoria rawlsiana é óbvio que os contratantes, motivados em obter um estado de coisas mutuamente vantajoso, e ignorantes das suas características particulares, decidem atribuir estatuto moral a todos os agentes racionais. De outra forma não estariam seguros de que eles próprios teriam estatuto moral. Por outro

lado, a teoria scanloniana prevê algo semelhante. Se fosse proposta uma regra que não atribuísse estatuto moral a um subconjunto dos agentes racionais, tal regra podia ser razoavelmente rejeitada pelos membros desse subconjunto (Carruthers 2011: 276). Portanto, o contratualismo garante que todos os agentes racionais têm estatuto moral.

Parece, no entanto, que o contratualismo, tal como uma teoria baseada no Egoísmo Racional, está sujeito ao argumento dos casos marginais. Afinal de contas, os humanos que não são racionais não são sequer intervenientes no contrato. Contudo, Carruthers (2011: 276-277) defende, através do ‘argumento da estabilidade social’, que o contratualismo atribui estatuto moral a todos os humanos. Uma formulação detalhada do seu argumento é a seguinte:

- (1) O objectivo do contrato é concordar regras que produzam estabilidade social.
- (2) É necessário para a estabilidade social que as regras acordadas sejam psicologicamente suportáveis.
- (3) Se, em geral, as pessoas preocupam-se tão profundamente com os seus familiares como com qualquer outra coisa, independentemente dos seus familiares serem agentes racionais, então regras que não atribuem estatuto moral aos seus familiares não seriam psicologicamente suportáveis.
- (4) Em geral, as pessoas preocupam-se tão profundamente com os seus familiares como com qualquer outra coisa, independentemente dos seus familiares serem agentes racionais.
- (5) Regras que não atribuem estatuto moral aos seus familiares não produzem estabilidade social.
- (6) Logo, o objectivo do contrato só é alcançado se os agentes contratantes atribuírem estatuto moral a todos os seres humanos.

Se este argumento for convincente, uma teoria contratualista conforme descrita acima também atribui estatuto moral aos humanos que não são agentes racionais. Ou seja, numa tal teoria não há casos marginais. É certo que há razões diferentes para a atribuição de estatuto moral a agentes racionais e aos humanos que não são agentes racionais, mas Carruthers (2011: 277) afirma que isto não confere

‘cidadania moral de segunda classe’ àqueles últimos. Para o contratualismo, todos os humanos têm direitos básicos semelhantes na medida em que isso é assim acordado pelos agentes racionais.¹³

Dada a suposição (ii), de que os animais não são agentes racionais, é óbvio que não obtêm direitos da mesma forma que os agentes racionais. Mas também não obtêm direitos da mesma forma que os humanos não-rationais. Isto porque, como Carruthers (2011: 278) defende, os intervenientes no contrato não julgarão que a estabilidade social está em causa ao não se reconhecer direitos aos animais. Ora porque a preocupação humana com os animais é circunscrita, ora porque, quando existe, não é suficientemente profunda, como no caso dos familiares. Assim, a posição contratualista de Carruthers suporta o Antropocentrismo radical porque as partes contratantes têm razões para atribuir estatuto moral a todos os humanos, mas não aos animais.

Poder-se-á julgar que esta posição tem a consequência implausível de que qualquer acção para com os animais é permissível. E, *a fortiori*, que mesmo acções repugnantes como, por exemplo, atear fogo a um gato por diversão, seriam moralmente correctas (o exemplo é do próprio Carruthers). Mesmo não reconhecendo estatuto moral aos animais, Carruthers defende que o contratualismo não tem tal consequência. A questão não é apenas que temos deveres indirectos para com os animais que resultam da nossa preocupação com humanos. Mas, mais precisamente, temos deveres indirectos para com os animais porque acções daquele tipo revelam o carácter cruel dos seus autores e pessoas com um carácter cruel provavelmente também agem cruelmente para com outras pessoas (Carruthers 2011: 280-281).

Sublinhe-se que isto é uma explicação da origem dos deveres para com os animais e, por conseguinte, algo independente das consequências que de facto as acções têm. A teoria de Carruthers consegue assim sustentar algo muito intuitivo que envolve a suposição (i) acerca da mente dos animais. A saber: que aqueles que têm um bom carácter e

¹³ Uma crítica que pode ser aqui apontada é a seguinte. Parece que a preocupação com os familiares é um fundamento mais frágil para a estabilidade social do que a preocupação consigo próprio. Ao passo que os familiares não-rationais de agentes racionais podem ser racionalmente ignorados, os agentes racionais não se podem racionalmente ignorar a si mesmos. Portanto, não é de todo claro que não haja espaço para ‘cidadania moral de segunda classe’.

previnem o sofrimento de um animal, fazem-no pelo bem do próprio animal; ‘é algo do próprio animal (a sua dor) que consiste no objecto imediato da emoção e da resposta subsequente.’ (Carruthers 2011: 283) Deste modo, o contratualismo de Carruthers suporta o Antropocentrismo mas ao mesmo tempo não só reconhece a importância (derivada) dos interesses dos animais, mas também acomoda a intuição de que agimos pelo bem deles.

Um problema sério para esta defesa contratualista do Antropocentrismo é que o argumento da estabilidade social é inválido ou, na melhor das hipóteses, tem uma premissa falsa. A questão prende-se com a qualificação ‘em geral’ surgir nas premissas (3) e (4) mas não na premissa (5) nem na conclusão. Para a proposição condicional (3) ser verdadeira com a restrição ‘em geral’, os indivíduos em causa na consequente dessa proposição têm de ser os mesmos indivíduos referidos na antecedente – as pessoas que se preocupam com os *seus* familiares. Por exemplo, é verdade que se os humanos podem votar, então têm idade para votar; mas não é verdade que se, em geral, os humanos podem votar (porque, digamos, a maioria pode), então qualquer humano tem idade de votar. Ou seja, a conclusão do argumento não se segue para *todos* os agentes contratantes.

Mas talvez esta interpretação do argumento não seja caridosa e devamos ler ‘em geral’ como ‘todas’. Porém, nesta interpretação a premissa (4) é falsa, uma vez que há humanos que não são alvo de preocupação profunda por parte dos seus familiares. Isto é óbvio no caso daqueles humanos que não têm familiares, como os órfãos. Mas também não são assim tão incomuns os casos de abandono e maus tratos familiares, quer de crianças, idosos ou de humanos com incapacidades cognitivas. Portanto, nesta leitura do argumento, a falsidade de (4) é inegável. Consequentemente, não se pode inferir (5) e assim o argumento é bloqueado.

Isto, por si só, basta para negar que o contratualismo de Carruthers suporte cogentemente o Antropocentrismo. Mas, para este propósito, talvez o contratualismo em geral tenha ainda outra falha, pois nalgumas concepções a teoria parece ser capaz de reconhecer estatuto moral aos animais.

Alguns filósofos (e.g. Vandever 1979b, Regan 2004, Rowlands 1997) têm considerado que, na versão rawlsiana, o contratualismo não desconsidera necessariamente os animais. O raciocínio, em traços

largos, é o seguinte. Nada nos obriga a supor que, na posição original, sob o véu de ignorância, as partes contratantes sabem a que espécie pertencem ou até que são agentes morais. Portanto, supondo que o véu de ignorância omite essa informação, as partes contratantes acordarão atribuir estatuto moral aos indivíduos de todas as espécies ou a todos os seres sencientes. Dito de outro modo, será do interesse de todos acordar que os seres sencientes não fiquem aquém das regras morais. Por conseguinte, é por estipulação, e não por necessidade, que os animais não têm estatuto moral segundo a teoria rawlsiana. Se isto for correcto, mesmo ignorando os problemas com o argumento da estabilidade social, o contratualismo é insuficiente para defender o Antropocentrismo uma vez que alguns indivíduos não-humanos terão estatuto moral.¹⁴

6 Antropocentrismo 'obrigatório'

Sztybel (2000) apresenta o Antropocentrismo 'Obrigatório' (AO) no papel de advogado do diabo, uma vez que julga que se trata de uma posição insatisfatória (daí as aspas em 'obrigatório'). Porém, vale a pena considerarmos o AO na medida em que procura, de um modo original, superar as restantes posições antropocêntricas.

A principal característica do AO é uma lista do valor, ou da qualidade de ser, referida abreviadamente como Q. Em Q estão vinte coisas 'que é melhor ter do que não ter', entre as quais, autonomia, beleza, saúde, inteligência, agência moral, senciência, espiritualidade, etc. (Sztybel 2000: 188) A lista não é apresentada como definitiva, mas apenas como representativa o suficiente para defender o AO. Por outro lado, aparentemente também não é uma lista enviesada, pois inclui vários bens que não são exclusivos da espécie humana. Sublinhe-se também que Q não é uma lista do valor de bem-estar, pois a qualidade de ser, ao contrário da do bem-estar, pode permanecer inalterada num indivíduo desde que este mantenha o potencial para os bens que são próprios do tipo de ser que é (cf. Sztybel 2000: 188).

¹⁴ Carruthers (2011: 279) critica esta forma de compatibilidade entre contratualismo e defesa dos animais. Sobre isto, veja-se também Garner (2012), que discute e rejeita diversas defesas contratualistas do estatuto moral dos animais.

A estratégia de Sztybel passa então por basear a moralidade em Q, evitando a acusação de especismo, mas tentando, ainda assim, concluir que os animais têm uma importância moral menor que a dos humanos. Esta conclusão é defendida através do seguinte argumento:

- (1) Q não é só relevante para atribuir estatuto moral, mas também suficiente, uma vez que todos aqueles que possuem Q também têm estatuto moral.
- (2) Só Q é relevante para determinar estatuto moral, uma vez que, moralmente, é o melhor critério para esse efeito que poderíamos escolher entre todos os critérios concorrentes (...).
- (3) Portanto Q é necessário para ter estatuto moral pleno.
- (4) Dado que Q é tanto necessário como suficiente para ter estatuto moral pleno, segue-se que aqueles que possuem apenas alguns dos critérios importam alguma coisa, pois exemplificam alguns bens, mas que terão uma importância moral menor do que aqueles que integram completamente todo o Q.
- (5) Os animais não-humanos ou não possuem Q ou talvez possuam apenas uma instânciação mais ou menos empobrecida de Q, tal como no caso de baleias, símios e cães.
- (6) Os animais não-humanos que não possuem Q de todo não têm estatuto moral.
- (7) Os animais não-humanos que possuem alguns dos componentes de Q, tais como autoconsciência, inteligência avançada, sentiência, etc., têm um grau de estatuto moral, mas em muitos casos poderá ser tão limitado que constitui apenas uma consideração ética menor. (Sztybel 2000: 189-190).¹⁵

A conclusão do argumento torna claro que o AO não é um tipo de especismo radical. Os animais, desde que exemplifiquem algum dos bens presentes em Q, têm estatuto moral. Por outro lado, não é pela mera pertença à espécie humana, mas pela exemplificação de Q, que um indivíduo tem ou não tem estatuto moral (ou estatuto moral pleno). Porém, apesar de Q não ser uma lista enviesada, os vários bens são

¹⁵ O argumento envolve um subargumento para a premissa (2), mas o mesmo foi omitido já que esta premissa, apesar de discutível, não será alvo de discussão.

mais forte e completamente exemplificados pelos humanos. Por conseguinte, Sztybel infere que

mesmo interesses relativamente menores dos seres humanos podem ser favorecidos contra os interesses vitais dos não-humanos. Pois ‘seres inferiores’ nunca se classificam com maior prioridade sobre os seres que possuem mais Q. Pois para calcular o estatuto moral são precisamente os seres que têm vários graus de Q que nós favorecemos mais ou menos. (Sztybel 2000: 193).

Ora, favorecer interesses menores contra interesses mais básicos, entre humanos, é consensualmente inaceitável. Se, por exemplo, tivermos de optar entre ou garantir a satisfação estética de alguns indivíduos ou garantir que outros matem a sede, ninguém razoavelmente favoreceria os primeiros. Assim, ao implicar que, em certos casos, se pode favorecer os interesses menores dos humanos contra os interesses vitais ou básicos dos animais, o AO defende algo tipicamente especista. Apesar de reconhecer estatuto moral aos animais, tal consequência é especialmente forte (aliás, como vimos na secção 2, na terminologia de VanDeVeer 1979a, esta consequência caracteriza o especismo extremo).

Uma objecção imediata ao AO é que não atribui estatuto moral pleno a todos os humanos e, logo, nega a suposta igualdade humana. Além disso, na verdade, o AO nem sequer implica que qualquer humano tem estatuto moral superior ao de qualquer animal. O que implica é que a maioria dos humanos tem um estatuto moral superior ao da maioria dos animais (cf. Sztybel 2000: 195). Em particular, para o AO nenhum animal tem tanta importância moral como um ser humano paradigmático. Em primeiro lugar, porque os animais, ao contrário do humano paradigmático, não exemplificam certos bens presentes em Q – e.g. espiritualidade. Em segundo lugar, porque, em geral, os animais exemplificam os bens em menor grau do que o humano paradigmático – e.g. inteligência. Mas isto não é surpreendente uma vez que o ser humano paradigmático é uma pessoa e os animais, em geral, não são. Ademais, o AO é compatível com alguns animais terem estatuto moral superior ao de alguns humanos – algo que o antropocentrismo rejeita.

Quanto aos casos marginais, Sztybel assume, consistentemente, que têm menor importância moral do que os seres humanos

paradigmáticos. Contudo, tentando amenizar esta consequência, afirma que, dadas as dimensões de sociabilidade, amizade e amor presentes em Q, uma vida boa humana envolve preocupação com a sua descendência e mesmo com a descendência de outros. Isto, segundo o autor, ajuda a explicar por que razão os casos marginais não seriam usados para alimentação ou para testes de toxicidade de cosméticos em ‘qualquer sociedade humana, embora para [serem usados como] cobaias em experiências médicas eles talvez fossem preferíveis aos humanos com um Q maior’ (Szybel 2000: 197-198).

Uma crítica plausível a este aspecto do AO é similar à que foi apontada anteriormente às posições de Narveson e Carruthers. Szybel assume que a importância dos casos marginais para os humanos paradigmáticos é mais geral do que, de facto, é. Segundo Szybel (2000: 198), cuidar dos casos marginais é uma ‘realização única’ e natural para a maioria dos humanos e é por isso que tal preocupação tem um grande impacto em Q. Acontece que isto é excessivamente otimista. Sem dúvida que, em geral, o cuidado com recém-nascidos produz uma tal realização, mas não é claro que o mesmo aconteça, por exemplo, com adultos com incapacidades cognitivas graves ou idosos senis (cf. Pluhar 2000: 334-335). Além do mais, Szybel não tem em conta os casos marginais que tornam mais forte o argumento contra o Antropocentrismo – aqueles humanos que não têm pessoas próximas que se preocupam com eles.

É inegável que o AO tem uma implicação tipicamente especista, pois defende que por vezes se favoreça interesses menores de humanos contra interesses mais básicos de animais. Mas também é inegável que o AO não favorece todos os humanos. De modo semelhante às posições anteriores, no AO a importância moral de alguns humanos fica dependente dos interesses de outros. Esta dependência, por sua vez, não constitui uma consideração ética substantivamente diferente daquela que o AO reconhece aos animais em geral. Em última análise, o AO não só não responde adequadamente ao Argumento dos Casos Marginais como parece conceder demasiado ao crítico do Antropocentrismo.

7 Antropocentrismo baseado no infortúnio humano

Até agora considerámos posições antropocêntricas que atribuam estatuto moral, ou um maior estatuto moral, a pessoas. Vimos que estas posições procuram depois acomodar os casos marginais através de alguma relação que eles têm com pessoas. Uma estratégia diferente para o mesmo efeito envolve apontar uma propriedade dos casos marginais que não dependa de eles terem uma relação com pessoas. É esta a estratégia do Antropocentrismo baseado no infortúnio humano.

Para apreciarmos esta estratégia precisamos primeiro de compreender o sentido de infortúnio humano envolvido nesta posição antropocêntrica. Esse sentido é dado pela Explicação da Norma da Espécie para que a vida de um indivíduo seja afortunada. Esta explicação diz que ‘quão bem um ser está depende da comparação do seu grau de bem-estar com os graus acessíveis àqueles com capacidades cognitivas e emotivas que são a norma da espécie da qual o ser é membro’. (McMahan 1996: 10) O seguinte exemplo ajuda a ilustrar a Explicação da Norma da Espécie.

Suponha-se que o leitor está a ter uma vida apenas ligeiramente boa, ou seja, que a sua vida contém um saldo positivo, mas quase nulo, entre as coisas que tornam as vidas boas e as que as tornam más. Mas agora imagine que, no espectro de pior para melhor vida humana possível, a qualidade da sua vida está no extremo superior. Diremos então que, apesar de o seu bem-estar quase não ser positivo, a sua vida é afortunada *para o tipo de ser que o leitor é*. Isto é uma comparação entre o seu bem-estar e os graus de bem-estar possíveis para a sua espécie. Adicionalmente, esta explicação também é sensível à comparação do seu bem-estar com a proporção de vidas actuais com o mesmo grau de bem-estar. Se muito poucos humanos tiverem vidas tão boas quanto a sua, o leitor será mais afortunado do que se praticamente todos tiverem um bem-estar equivalente ao seu (cf. McMahan 2002: 146).

O antropocentrista pode então usar a ideia de infortúnio, associada à norma da espécie, para discriminar moralmente entre humanos e

animais com capacidades semelhantes.¹⁶ Por exemplo, dirá que apesar de um chimpanzé estar ao nível cognitivo de um humano com incapacidades cognitivas graves, este último tem um estatuto moral mais elevado porque, ao contrário do chimpanzé, ter tal nível cognitivo é um infortúnio para ele. Ou seja, mesmo que, de facto, tal humano não seja uma pessoa, se não fosse o infortúnio de estar aquém da norma da sua espécie, ele seria uma pessoa. Ao invés, não diremos o mesmo do chimpanzé, pois ser pessoa, por hipótese, não é a norma da sua espécie. Por conseguinte, estamos justificados a reconhecer que certas acções, e.g. experiências científicas não dolorosas sem o consentimento dos indivíduos, são erradas quando envolvem um humano, mas permissíveis quando envolvem um chimpanzé cognitivamente equivalente. Por outras palavras, estamos justificados a ser antropocentristas, pois não havendo diferenças nos interesses dos humanos e dos animais, protegemos preferencialmente os primeiros.

Note-se, porém, que isto não implica que o próprio infortúnio concede um certo grau de estatuto moral. Conforme observa Kaufman (1998: 157), os animais também podem sofrer o infortúnio de ter incapacidades cognitivas e nem por isso diremos que merecem um estatuto moral elevado. O crucial é que o infortúnio de um humano que não é pessoa é maior do que o infortúnio de um animal com incapacidades cognitivas, pois apenas o primeiro foi privado de ser pessoa.

Um alegado problema para esta defesa do Antropocentrismo é que a Explicação da Norma da Espécie está sujeita a contraexemplos. Um desses contraexemplos é o do superchimpanzé, apresentado por

¹⁶ Cigman (1981) faz um apelo semelhante à noção de infortúnio mas concentra-se no infortúnio da morte. Segundo a autora, ter desejos categóricos é necessário e suficiente para ter direito à vida e sem tais desejos a morte não é um infortúnio. Assumindo que apenas humanos têm tais desejos, apenas estes têm direito à vida. Contudo, sobre os casos marginais, Cigman (1981: 61) apenas menciona que ‘talvez seja plausível’ que tenham a capacidade para ter tais desejos e, por isso, que se pode defender, contrariamente ao caso dos animais, que eles são possivelmente sujeitos do infortúnio da morte. Para uma crítica convincente da importância de desejos categóricos, veja-se Bradley e McDaniel (2013). Cohen (1986, 2001), apesar de não falar em infortúnio, também defende algo relacionado ao considerar que o relevante não são as características particulares dos indivíduos mas sim as características do tipo de ser que os indivíduos são. O essencial desta posição é captado, e melhor, pela posição da secção seguinte.

McMahan (2002: 147). Suponha-se que através de terapia genética aplicada num chimpanzé recém-nascido, o seu cérebro desenvolve-se de modo semelhante ao de um humano e, por isso, em adulto o chimpanzé tem capacidades cognitivas e emotivas semelhantes às de uma criança humana de dez anos. Suponha-se também que, depois de algum tempo com tais capacidades acima da norma da sua espécie, o superchimpanzé sofre um dano cerebral na sequência do qual volta a ter as capacidades típicas de chimpanzés. Ora, segundo a Explicação da Norma da Espécie, o superchimpanzé sofre um infortúnio ao ter perdido tais capacidades, mas, dada a norma da sua espécie, não fica numa situação de infortúnio. Contudo, se um humano sofrer um declínio semelhante das suas capacidades, consideramos que ele ficará numa situação de infortúnio. Isto, diz McMahan (2002: 148), parece arbitrário: ‘ou são ambos infortunados ou nenhum é’.

Um outro contraexemplo envolve não um resultado contraintuitivo acerca de indivíduos cujas capacidades se alteraram, mas sim acerca de indivíduos que mantiveram as suas capacidades. Se imaginarmos que a condição de melhoramento cognitivo do superchimpanzé é hereditária e se o número de superchimpanzés se tornar maior do que o dos restantes chimpanzés, a Explicação da Norma da Espécie implica estes últimos se tornaram infortunados. O que isto tem de contraintuitivo é que não houve qualquer alteração nas suas capacidades congénitas e as suas vidas continuam boas comparativamente às melhores vidas acessíveis a chimpanzés com tais capacidades. ‘Parece irrazoável supor que eles se tornaram infortunados apenas porque uma escala alargada de bem-estar se tornou possível para uma maioria dos membros da sua espécie.’ (McMahan 2002: 148)

Em resumo, por um lado, a Explicação da Norma da Espécie implica juízos diferentes sobre estados de infortúnio quando há uma diferença de espécie mas o declínio de capacidades é idêntico. Por outro, implica que indivíduos se tornam infortunados apesar de não haver qualquer alteração nas suas naturezas e terem vidas boas comparativamente à melhor vida que lhes é acessível. Sem grande surpresa, as intuições sobre estes casos divergem. Talvez estas consequências sejam previstas pela moralidade do senso comum (Grau 2015: 222) e não sejam decisivas para abandonar a Explicação da Norma da Espécie.

Segundo Kaufman (1998: 159), uma versão mais plausível da Explicação da Norma da Espécie, para além de considerar a posição de um indivíduo relativa à sua espécie, envolve também avaliar quanto é que um indivíduo é prejudicado por estar numa certa posição relativa à sua espécie. Como os infortúnios que estamos a considerar são disfunções e incapacidades de ordem biológica, o tipo de ser em questão é relevante para determinar tais disfunções e incapacidades – e.g. um humano não tem uma disfunção por não voar. Assim, parece que para determinar o infortúnio de um indivíduo é relevante considerar o tipo de ser que ele é. Mesmo não sendo suficiente para determinar o infortúnio de um indivíduo, a comparação com a norma da espécie é necessária para sabermos que condições são infortúnios. Se a norma da espécie humana é ser pessoa, e supondo que pessoas acedem a uma qualidade de vida superior à dos indivíduos que não são pessoas (algo que é amplamente aceite), os humanos que não são pessoas são infortunados, prejudicados, de uma forma que os animais não podem ser.

Todavia, ser vítima de infortúnio não parece suficiente para justificar estatuto moral distinto entre indivíduos cujas capacidades cognitivas e emotivas são equivalentes. Se um humano adulto tiver incapacidades ao ponto de ser cognitivamente equivalente a um recém-nascido, ninguém dirá que devemos dar preferência aos interesses do adulto por causa do seu infortúnio. E se isto é o caso para indivíduos da mesma espécie, aceitar que é falso entre indivíduos de espécies distintas (por exemplo, entre o mesmo adulto e um chimpanzé) é pressupor o próprio especismo.¹⁷

Há algo intuitivo na ideia de que os humanos que não são pessoas estão numa condição que os prejudica de uma forma que não prejudica os animais. Mas acabámos de ver que é difícil sustentar que tal infortúnio concede estatuto moral superior. Um indivíduo que tem o infortúnio de não ser pessoa não parece, só por isso, experimentar a dor de forma diferente de um animal cognitivamente equivalente. E ele também não parece ser mais beneficiado do que o animal quando

¹⁷ Kaufman (1998: 160) apresenta um raciocínio semelhante, embora mais fraco. Ele afirma que o infortúnio é insuficiente para que os interesses da vítima suplantem os dos indivíduos paradigmáticos da mesma espécie e, logo, que seria petição de princípio se assim não fosse entre espécies distintas.

evita uma certa dor ou quando sente prazer. Por outro lado, se um humano que não é uma pessoa e um animal possuem capacidades semelhantes, então eles têm interesses semelhantes. Ou seja, ambos impõem os mesmos limites à agência moral. Em suma, mesmo aceitando que os animais não têm o infortúnio de não ser pessoa – o que é discutível, como veremos na próxima secção – parece que esse infortúnio não é moralmente relevante. No mínimo, é muito menos intuitivo que tenha tal relevância do que a senciência e ser pessoa.

8 Personismo Modal

Recentemente, as críticas de Singer (2008, 2002) ao especismo foram colocadas em questão por Kagan (2016). Nesse artigo Kagan apresenta o Personismo Modal como forma de sustentar uma diferença moral entre humanos e animais. O Personismo Modal, de certo modo, é semelhante à perspectiva do infortúnio humano. Nomeadamente, também faz um apelo à natureza do tipo dos indivíduos. Mas veremos que no caso do Personismo Modal este apelo é mais básico e com menos compromissos. Além disso, a posição de Kagan parece imune ao argumento dos casos marginais e aos contraexemplos que McMahan apontou à Explicação da Norma da Espécie.

Expectavelmente, o Personismo Modal considera que *ser pessoa* é moralmente relevante. Aquilo que distingue a posição de Kagan é considerar que a propriedade modal de *poder ter sido pessoa* também é moralmente relevante. Segundo Kagan, é porque um humano com incapacidades cognitivas graves tem esta propriedade que os seus interesses contam mais do que os dos animais. ‘Pois apesar de ela não ser uma pessoa, é ainda assim verdade sobre ela que poderia ter sido uma pessoa – e, pelo menos intuitivamente, este facto sobre ela tem importância moral. Em contraste, é claro, um mero animal não tem esta propriedade.’ (Kagan 2016: 16)

Kagan não tenta explicar por que razão esta propriedade modal tem importância moral. Sugere, no entanto, que talvez possa ser integrada ‘numa explicação mais geral de bens modais’, já que a razoabilidade de lamentar que um certo bem não ocorreu de facto, assim como do grau do lamento, parecem depender da possibilidade do bem ter ocorrido e de quão remota é essa possibilidade (Kagan 2016: 20). Não há aqui referência ao infortúnio humano de não ser pessoa,

mas este infortúnio, como vimos antes, também depende do indivíduo ser tal que podia ter sido uma pessoa e não aceder ao bem-estar que as pessoas acedem. Ou seja, a perspectiva do infortúnio humano é uma forma de explicar a importância moral da propriedade modal de poder ter sido pessoa. Logo, a posição de Kagan é mais básica e pode estar correcta mesmo que a do infortúnio humano não esteja. Assim sendo, aceitando as dificuldades apresentadas à Explicação da Norma da Espécie, para que a posição de Kagan seja correcta não pode depender daquela explicação. Assuma-se, portanto, que o Personismo Modal assenta numa ‘explicação mais geral de bens modais’ diferente da Explicação da Norma da Espécie. Se o Personismo Modal estiver correcto, é suficiente para responder ao argumento dos casos marginais, pois a propriedade modal em questão, ser uma pessoa modal, exclui os animais, mas não os humanos, de ter um certo grau de estatuto moral.

Neste momento é necessária uma qualificação acerca de como o Personismo Modal suporta o Antropocentrismo. Diferentemente das restantes posições que vimos até agora, Kagan não nega que cães ou marcianos inteligentes possam ter estatuto moral pleno (cf. Kagan 2016: 13). Por outras palavras, não defende o Antropocentrismo tal como foi definido (que implica que só os humanos podem ter estatuto moral pleno). Não obstante, o Personismo Modal atribui a todos os humanos um estatuto moral superior ao de todos os animais *conhecidos*. É neste sentido mais limitado que exclui os animais de ter estatuto moral pleno. Por conseguinte, o caso do superchimpanzé, apresentado por McMahan, não constitui um contraexemplo ao Personismo Modal. Se preferirmos, podemos dizer que, na prática, pelo menos enquanto desconhecermos outras espécies inteligentes, o Personismo Modal suporta o Antropocentrismo.

Poder-se-á, agora, perguntar: o que tem de especial a relação entre, por um lado, as pessoas e os indivíduos que poderiam ter sido pessoas e, por outro lado, a espécie humana? A resposta de Kagan (2016: 12) é que os humanos pertencem a uma *espécie pessoal*, isto é, uma espécie cujos membros adultos típicos são pessoas. Dado que isto, aparentemente, não passa de um apelo à Explicação da Norma da Espécie, de que modo é que o Personismo Modal é imune ao segundo contraexemplo apresentado por McMahan a tal Explicação? Este contraexemplo, recorde-se, envolvia supor que o

número de superchimpanzés ultrapassava o dos chimpanzés. Como o bem-estar derivado das capacidades dos superchimpanzés seria a nova norma da espécie, os chimpanzés tornavam-se infortunados apesar de manterem vidas boas acessíveis às suas capacidades congénitas (que em nada se alteraram). A resposta de Kagan é, então, a seguinte: neste exemplo, ‘membro típico’ é interpretado estatisticamente, mas o sentido relevante dessa expressão não é acerca de ‘como é a *maioria* dos membros da espécie, mas antes de como é o membro *genérico* da espécie.’ (Kagan 2016: 14) Se aceitarmos que há um sentido de ‘membro genérico’ suficientemente independente do número de membros da espécie e respectivas características num dado momento, então a ideia de que a espécie humana é uma espécie pessoal não está ameaçada. No entanto, não é fácil de antever como sustentar tal sentido e o próprio Kagan não o faz, limitando-se a dar exemplos de características do leão genérico (cf. Kagan 2016: 14).

Entretanto, o Personismo Modal tem outros problemas mesmo que se conceda que os humanos pertencem a uma espécie pessoal. Um deles é apresentado pelo próprio Kagan (2016: 18) e reiterado por DeGrazia (2016: 24). O Personismo Modal implica que poder ter sido pessoa confere um estatuto moral superior ao daqueles indivíduos que não poderiam ter sido pessoas. Mas então, supondo que a anencefalia de um recém-nascido é-lhe essencial – que não poderia ter existido sem tal condição –, mas que a anencefalia de outro recém-nascido não lhe é essencial, isto implica que o segundo tem um estatuto moral superior ao do primeiro apesar de nenhum deles ser consciente.¹⁸ Para muitos, isto é altamente contraintuitivo. Primeiro, porque reconhece-se uma diferença de estatuto moral entre dois humanos cujas capacidades actuais são equivalentes. Depois, porque implica que a sciência não é condição necessária para ter estatuto moral.

Um outro problema que McMahan (2016: 26) considera é que Kagan restringe injustificadamente a categoria de pessoa modal àqueles indivíduos que podiam ter sido pessoas mas que já não podem. A razão para evitar esta restrição é simples: se poder ter sido pessoa concede

¹⁸ A objecção assume que a base genética é essencial aos indivíduos. Apesar de haver algumas dúvidas, é mais provável que a anencefalia seja causada por factores não genéticos (cf. Liao 2010: 166).

estatuto moral, ter ainda o potencial para ser pessoa (como um feto saudável tem) também concede. Eventualmente até em maior grau. Mas então, à luz desta categoria alargada de pessoa modal, que inclui aqueles que têm o potencial para ser pessoa, segue-se da posição de Kagan que ‘os interesses de um feto humano desenvolvido importam mais do que os interesses semelhantes de um adulto com incapacidades cognitivas graves’, pois o primeiro tem o potencial de se tornar pessoa mas o segundo apenas poderia ter sido pessoa (McMahan 2016: 29). Por sua vez, isto parece sugerir, contra a moralidade do senso comum que o Personismo Modal pretende acomodar, que um aborto tardio é mais objectável do que a morte de um adulto com incapacidades cognitivas graves.

Tanto McMahan (2016: 29) como DeGrazia (2016: 24-25) objectam ainda que o Personismo Modal tem uma consequência que vai contra a motivação da própria posição. A objecção baseia-se no melhoramento cognitivo de animais através de terapia genética que preserve a identidade. Como isto parece expectável no curso actual de desenvolvimento tecnológico, os animais que poderão ser sujeitos a tal melhoramento cognitivo parecem ser pessoas modais uma vez que eles têm o potencial para ser pessoas. Assim, ao atribuir a tais animais um estatuto moral superior àquele que atribui aos indivíduos humanos que não têm o potencial para ser pessoas, o Personismo Modal acaba por se revelar inadequado para defender o Antropocentrismo. Por outras palavras, relativamente à motivação inicial, o Personismo Modal é demasiado inclusivo acerca de estatuto moral. Ainda assim, conforme diz Kagan (2016: 18), esta parece ser a posição que faz mais justiça às intuições comuns acerca do estatuto moral de humanos e animais. E apesar das críticas que acabámos de ver, isto é reconhecido por McMahan (2016: 27) quando afirma que ‘os argumentos de Kagan oferecem a melhor defesa até à data da importância moral de pertencer à espécie humana’.^{19 20}

¹⁹ Este artigo é uma versão alargada de algumas partes da minha tese de Doutoramento.

²⁰ Agradecimentos: O trabalho que deu origem a este artigo foi em parte realizado enquanto beneficiei da bolsa FCT SFRH/BD/107907/2015, cofinanciada pelo POCH/FSE e pelo MCTES. Agradeço ainda a Pedro Galvão pelas sugestões e correcções a uma versão inicial do artigo.

Ricardo Miguel
LanCog, Centro de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
ricardomiguel@campus.ul.pt

Referências

- Agostinho. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- Bradley, Ben e McDaniel, Kris. 2013. Death and Desires. In *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, ed. por James Stacey Taylor. Oxford: Oxford University Press.
- Burgess, Colin e Dubbs, Chris. 2007. *Animals in Space: From Research Rockets to the Space Shuttle*. Chichester: Springer-Praxis Publishing Ltd.
- Carruthers, Peter. 2011. Against the moral standing of animals. In *Questions of Life and Death*, ed. por Christopher Morris. Oxford: Oxford University Press, pp. 274-284.
- Cigman, Ruth. 1981. Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy & Public Affairs* 10(1): 47-64.
- Cohen, Carl. 1986. The Case for the use of animals in biomedical research. *The New England Journal of Medicine* 315(14): 865-870.
- Cohen, Carl. 2001. Why animals do not have rights. In *The Animal Rights Debate*, ed. por Carl Cohen and Tom Regan. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- DeGrazia, David. 2016. Modal Personhood and Moral Status: A Reply to Kagan's Proposal. *Journal of Applied Philosophy* 33: 22-25.
- Dombrowski, Daniel. 1984. Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry. *Journal of the History of Ideas* 45 (1): 141-143.
- Edmonds, David e Warburton, Nigel. 2014. *Philosophy Bites Again*. Oxford: Oxford University Press.
- European Union. 1998. Council Directive 98/58/EC of 20 July 1998 concerning the protection of animals kept for farming purposes. *Official Journal of the European Union* L 221, 08/08/1998: 23-27 <http://data.europa.eu/eli/dir/1998/58/oj> (Acedido a 20 de Março de 2019.)
- Fjellstrom, Roger. 2002. Specifying Speciesism. *Environmental Values* 11(1): 63-74.
- Frey, Raymond. 1977. Animal Rights. *Analysis* 37(4): 186-189.
- Garner, Robert. 2012. Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response. *Res Publica* 18:159-172.
- Godlovitch, Stanley, Godlovitch, Roslind e Harris, John (eds.). 1971. *Animals, Men and Morals: An Enquiry Into the Maltreatment of Non-Humans*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Grau, Christopher. 2010. Moral Status, Speciesism, and Liao's Genetic Account. *Journal of Moral Philosophy* 7: 387-396
- Grau, Christopher. 2015. McMahan on Speciesism and Deprivation. *The Southern Journal of Philosophy* 53: 216-226.
- Horta, Oscar. 2010. What is speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23(3): 243-266.
- Horta, Oscar. 2014. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy* 31(2): 142-154.
- Jaworska, Agnieszka e Tannenbaum, Julie. 2018. The Grounds of Moral Status. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. por Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/grounds-moral-status/>>.
- Kagan, Shelly. 2016. What's Wrong with Speciesism? (Society for Applied Philosophy Annual Lecture 2015). *Journal of Applied Philosophy* 33 (1): 1-21.

- Kamm, Frances. 2007. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 2016. Não temos deveres directos em relação aos animais. Tradução de Pedro Galvão. <https://criticanarede.com/kantanimais.html> (Acedido a 20 de Março de 2019.)
- Kaufman, Frederik. 1998. Speciesism and the Argument from Misfortune. *Journal of Applied Philosophy* 15: 155-163.
- Liao, Matthew. 2010. The Basis of Human Moral Status. *Journal of Moral Philosophy* 7 (2):159-179.
- Low, Philip. 2012. *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Ed. por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch. URL: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (Acedido a 3 de Maio de 2015.)
- McMahan, Jeff. 1996. Cognitive Disability, Misfortune, and Justice. *Philosophy & Public Affairs* 25: 3-35.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margin of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, Jeff. 2005. Our Fellow Creatures. *The Journal of Ethics* 9: 353-380.
- McMahan, Jeff. 2008. Eating animals the nice way. *Daedalus* 137(1): 66-76.
- McMahan, Jeff. 2016. On 'Modal Personism'. *Journal of Applied Philosophy* 33: 26-30.
- Minteer, Ben. 2009. Anthropocentrism. In *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. por J. Baird Callicott and Robert Frodeman. Farmington Hills: Gale/Cengage.
- Narveson, Jan. 1977. Animal Rights. *Canadian Journal of Philosophy* 7(1): 161-178.
- Norcross, Alastair. 2004. Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases. *Philosophical Perspectives* 18: 229-245.
- Nozick, Robert. 1997. *Socratic Puzzles*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pluhar, Evelyn. 2000. Non-obligatory anthropocentrism. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 13 (3-4): 329-335.
- Rachels, James. 1990. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Regan, Tom e Singer, Peter. 1976. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Regan, Tom e Singer, Peter. 1989. *Animal Rights and Human Obligations*. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Regan, Tom. 2004. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rowlands, Mark. 1997. Contractarianism and Animal Rights. *Journal of Applied Philosophy* 14: 235-247.
- Ryder, Richard. 1975. *The Victims of Science: the use of animals in research*. London: Davis-Poynter.
- Ryder, Richard. 2010. Speciesism Again: the original leaflet. *Critical Society* 2: 1-2.
- Ryder, Richard. 2012. Speciesism. In *The Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. por Ruth Chadwick, 2ª ed. Oxford: Elsevier.
- Santos, Diogo e Miguel, Ricardo. 2017. Como Não Devemos Discriminar com Base na Espécie. *Revista Portuguesa de Filosofia* 73(3-4): 1495-1516.
- Scanlon, T. M. 2000. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Singer, Peter. 1973. Animal Liberation. *The New York Review of Books* 20(5): 17-21.
- Singer, Peter. 1979. *Ética Prática*. Tradução de Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva, 2.ª ed., 2002.

- Singer, Peter. 1975. *Libertação Animal*. Tradução de Maria de Fátima St. Aubyn. Porto: Via Optima, 2.^a ed., 2008.
- Singer, Peter. 1980. Utilitarismo e Vegetarianismo. *Filosofia Unisinos* 17(2): 227-232. <http://dx.doi.org/10.4013/fsu.2016.172.17>, 2016.
- Sztybel, David. 2000. Taking Humanism Seriously: 'Obligatory' Anthropocentrism. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 13(3): 181-203.
- Timmerman, Travis. 2017. You're Probably Not Really a Speciesist. *Pacific Philosophical Quarterly* 99: 683-701.
- VanDeVeer, Donald. 1979a. Interspecific justice. *Inquiry* 22 (1-4): 55-79.
- VanDeVeer, Donald. 1979b. Of beasts, persons, and the original position. *The Monist* 62 (3):368-377.
- Warren, Mary. 1997. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Oxford University Press.