

PESSOAS NÃO HUMANAS: A CONSIDERAÇÃO MORAL DOS GRANDES SÍMIOS E OUTRAS CRIATURAS

Cátia Faria

UNIVERSITAT POMPEU FABRA

Abstract

In this article I will claim that the concept of *person* should be extended to other species beyond *Homo sapiens*, given the existence of non-human beings that exemplify the relevant properties for both moral and metaphysical personhood (e.g. Great apes). I will also claim that being a metaphysical person is not a necessary condition for moral consideration. Thus, the reasons that make Great apes morally considerable will also be satisfied by all sentient animals.

Keywords: metaphysical personhood, moral personhood, self-consciousness, nuclear consciousness, great apes, persons.

Resumo

Neste artigo, defenderei que o conceito de *pessoa* deverá ser estendido a outras espécies para lá do *Homo Sapiens*, em virtude de existirem seres não humanos que exemplificam as propriedades relevantes para a personalidade metafísica e moral (e.g. os grandes símios). Defenderei ainda que ser pessoa no sentido metafísico não é condição necessária para a consideração moral. Por conseguinte, as razões pelas quais os grandes símios são moralmente consideráveis serão aplicáveis aos restantes animais sencientes.

Palavras-chave: personalidade metafísica, personalidade moral, consciência de si, consciência nuclear, grandes símios, pessoas.

1. Introdução

No dia-a-dia, usamos a palavra “pessoa” para referir-nos a seres humanos particulares. “Pessoa” denota aquele indivíduo que exhibe a propriedade de ser humano, isto é, um indivíduo tal que pertence à espécie *Homo Sapiens*. Para além disso, entende-se que esta palavra denota algo mais, a saber, que aqueles que são pessoas, são-no porque cumprem certas condições (por exemplo, a posse de certas capacidades cognitivas). Contudo, mesmo no seu uso mais comum, “pessoa” parece ter ainda um conteúdo normativo. Quando falamos em pessoas, referimo-nos aqueles indivíduos cujos interesses constituem uma razão suficiente (e implicitamente necessária) para que seja permissível ou objectável tratá-los de determinadas formas. Se a linguagem coloquial está correcta, então será necessariamente verdade que (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser é um ser humano, (ii) um ser é uma pessoa se tem certas capacidades cognitivas, e (iii) um ser é moralmente considerável se, e só se, esse ser é uma pessoa.

Neste artigo, defenderei que as ideias expressas em (i) - (iii) são falsas. Em primeiro lugar, explicarei como a palavra “pessoa” é, na verdade, polisémica. Apesar de ter vindo a ser utilizado como sinónimo de “ser humano”, este termo tem também sido usado para nomear outros significados. Para além do significado coloquial da palavra “pessoa”, há também um sentido metafísico, segundo o qual aquilo que parece distinguir as pessoas das não pessoas é a sua psicologia. É este sentido que se encontra manifesto quando se afirma que para ser pessoa é necessário cumprir certas capacidades cognitivas. Existe também um sentido de tipo moral que identifica pessoa como um ser moralmente considerável. Estes diferentes sentidos são normalmente identificados. Mas o caso é que tal identificação não é correcta.

Num segundo momento deste artigo, mostrarei que há seres humanos que não são pessoas no sentido metafísico e que, no entanto, alguns animais não humanos sim o são. A consequência a retirar daqui é que se ser pessoa no sentido metafísico implica sê-lo no sentido moral, haverá que concluir que há animais não humanos (como os grandes símios) que deverão ser moralmente consideráveis e que haverá seres humanos que não o serão.

Num terceiro momento, avaliarei o peso normativo destas conclusões, no sentido de saber em que medida a ausência de uma determinada capacidade comporta, realmente, o significado moral que lhe é reclamado. Isto significa questionar (iii). Concluiremos que ser pessoa não é condição necessária para a consideração moral, o que significa aceitar que todas as pessoas são moralmente consideráveis mas que nem todos os seres moralmente consideráveis são pessoas.

2. Diferentes sentidos de pessoa

O que distingue uma pessoa de uma não pessoa? Quais são as condições necessárias e suficientes para que um ser seja uma pessoa? A forma mais imediata de responder a estas perguntas consiste em afirmar que uma pessoa é um ser humano, isto é, um ser tal que pertence à espécie *Homo Sapiens*. Chamaremos a esta ideia, a concepção coloquial de pessoa.

Aparentemente incontroversa no seu uso comum, esta identificação, não está livre de problemas, pois se há uma relação de identidade entre pessoa e ser humano, então há-de ser verdade que necessariamente todas as pessoas (existentes e imagináveis) são seres humanos e que todos os seres humanos (existentes e imagináveis) são pessoas. Noutras palavras, há-de ser verdade que (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser é um ser humano. Porém, existem seres humanos que não são obviamente pessoas. É o caso de embriões humanos em laboratório ou mesmo de embriões em gestação que, sendo seres humanos, não são, contudo, pessoas. Ser humano não pode, portanto, ser condição suficiente para ser pessoa. Por outro lado, porque é concebível a existência de seres não humanos tais que, caso existam, serão pessoas (extra-terrestres inteligentes, Deus ou outras deidades), a correlação habitualmente assumida entre ‘pessoa’ e ‘ser humano’ mostra ser um facto puramente contingente. Mesmo se é verdade que todas as pessoas que conhecemos actualmente são seres humanos (disputável, como veremos mais adiante), daí não se segue que todas as pessoas sejam, necessariamente, seres humanos. Se aceitarmos isto, teremos que rejeitar a concepção coloquial de pessoa e adoptar uma definição diferente para este conceito. Mas, como poderíamos defini-lo? Se ser humano não é condição necessária nem suficiente para ser pessoa, o que distingue, então, as pessoas das não pessoas? O que tenho eu em comum, que sou pessoa, com um extra-terrestre inteligente e o que nos distingue, a ambos, de um embrião humano em gestação? Este é o problema do qual se ocupam os actuais estudos sobre a identidade pessoal. Estes estudos pretendem saber o que faz com que cada um de nós seja cada um de nós e não outra entidade. Para responder a isso, é necessário responder ao problema de que classe de coisas somos. Algumas teorias afirmam que somos organismos biológicos. Mas outras posições defendem que o que nós somos é pessoas^[1]. Uma pessoa seria uma entidade não, ou não só física, mas de carácter psicológico.

1 A maioria dos teóricos está de acordo quanto a considerar que ser pessoa é o tipo de coisa que somos, ainda que possam divergir quanto à própria definição de “pessoa”.

Deste modo, chegamos a um conceito de “pessoa” diferente do coloquial. A um conceito metafísico.

Contudo, considera-se, normalmente, que se uma entidade é pessoa isso implica que há modos de actuar que podem afectar essa entidade que estarão moralmente prescritos ou proibidos. Ser pessoa, assim, implica ser moralmente considerável. Portanto, podemos concluir que há ainda outro sentido do que é ser pessoa, que é um sentido moral. As pessoas morais são os seres moralmente consideráveis^[2].

3. A concepção lockeana de pessoa

Considera-se muitas vezes que o que é distintivo nas pessoas são certas capacidades psicológicas que elas têm e que as não-pessoas não têm. Havendo divergência quanto a saber que capacidades são relevantes para a qualificação, existe algum consenso em torno à ideia de que pessoa será todo aquele ser com a capacidade para vivenciar determinadas formas complexas de consciência. Um exemplo clássico desta posição é a concepção de Locke que define pessoa como “um ser inteligente, com razão e reflexão, que consegue considerar-se a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares” (Locke, 1975, II, xxvii: 9). Isto significa que pessoa é aquele indivíduo consciente de si mesmo como uma continuidade psicológica que persiste ao longo do tempo. Isto ocorre graças à existência de uma consciência reflexiva, uma mente com um conteúdo consciente contínuo sobre si mesmo, na qual se unificam, através da memória, o reconhecimento da experiência presente, a experiência passada e a antecipação do futuro. A memória funciona, em Locke, como a base cognitiva da identidade pessoal, na medida em que dá ao indivíduo a noção temporal de si mesmo.^[3] Sintetizando, a concepção de Locke diz-nos: (i) um ser é uma pessoa se, e só se, esse ser tem consciência de si mesmo.

É importante notar que esta definição admite, à partida, que indivíduos humanos e não humanos se qualifiquem como pessoas, sempre e

- 2 O termo “pessoa”, no sentido moral, pode ainda ser usado como equivalente a “agente moral” que, por sua vez, refere indivíduos tais que têm a capacidade para agir baseados em razões morais ou tais que possuem responsabilidades morais. Uma análise deste sentido de “pessoa moral” está contudo fora do âmbito deste artigo, uma vez que o que nos interessa aqui é saber que indivíduos são moralmente consideráveis e não que indivíduos podem agir moralmente.
- 3 Outros teóricos têm vindo a defender critérios diferentes aos de Locke, aceitando, contudo, um critério de identidade segundo o qual o que nos distingue como pessoas é alguma tipo de capacidade psicológica. Veja-se, por exemplo, Parfit, D. (e.g. 1971, 1984) e Shoemaker, S. (e.g. 1970, 1984).

quando cumpram o requisito exigido, isto é, sejam auto-conscientes. De igual modo, a ausência das capacidades relevantes, em humanos, autoriza também a sua desqualificação. A questão passa a ser de distribuição: que indivíduos são pessoas? E a resposta de teor empírico: serão pessoas todos aqueles indivíduos que cumpram os requisitos suficientes para afirmar que têm consciência de si.

Procurar saber que indivíduos são pessoas, na medida em que a consciência de si é determinante para a qualificação, exige clarificar previamente o significado de “consciência de si”. Podemos afirmar que existem dois sentidos de consciência: a consciência no sentido de atenção dirigida ao exterior (a partir daqui, consciência nuclear⁽⁴⁾) e a consciência no sentido de atenção focalizada no eu (consciência de si). A consciência nuclear corresponde a um primeiro nível de consciência e consiste na capacidade de um dado organismo para experienciar o ambiente que o rodeia, bem como experienciar determinados eventos mentais como percepções, sensações e pensamentos. Este nível de consciência requer um sentido do eu mínimo, situado aqui e agora, uma “perspectiva em primeira-pessoa” que permite ao organismo movimentar-se e interagir com o ambiente. A consciência de si pressupõe a consciência nuclear mas supera-a cognitivamente. Consiste na capacidade de um dado organismo para tornar-se objecto da sua própria atenção. Representa um sentido elaborado do eu e da própria identidade que inclui o passado vivido e o futuro antecipado. Isto envolve o conhecimento sobre si mesmo ao longo do tempo, reconhecendo-se como autor de acções e estados mentais específicos. Quando falamos em consciência no sentido Lockeano, referimo-nos à consciência de si assim entendida.

4. Pessoas não humanas: o caso dos grandes símios

A procura de pessoas no mundo pode ser iniciada assumindo, sem prejuízo de rigor, que o ser humano paradigmático – adulto e com um desenvolvimento cognitivo normal – cumpre (i). Se uma grande parte dos seres humanos possui uma determinada característica e procurarmos indícios dessa característica noutras espécies, naturalmente, começaremos por procurá-los naqueles indivíduos cuja espécie mais se assemelhe à espécie humana. Como é sabido, os grandes símios não humanos (a partir de aqui, grandes símios) são os indivíduos não humanos mais próximos de nós. Incluem os chimpanzés, os bonobos (ou “chimpanzés pygmy”), os gorilas

4 O termo é introduzido originalmente por António Damásio. Cf. Damásio, 1999, p. 23

e os orangotangos e pertencem, junto com os humanos, à mesma família dos Hominídeos. A semelhança genética entre os membros desta família explica, em boa medida, que os grandes símios sejam, depois dos humanos, os indivíduos mais desenvolvidos a nível cognitivo, emocional e social que conhecemos, o que os torna, à partida, os melhores candidatos não humanos a pessoas. Mas cabe perguntar ainda que comportamentos não verbais poderão constituir indicadores de consciência de si. A pergunta justifica-se dado os indicadores da consciência de si se situarem predominantemente a nível dos processos de auto-referência integrantes da actividade auto-consciente, habitualmente detectáveis através da linguagem (por exemplo, recuperação de memórias autobiográficas, auto-descrições, auto-avaliações e monólogo interior); e sabermos que apenas alguns símios treinados linguisticamente em laboratório conseguiram desenvolver tal capacidade. Os resultados dos estudos linguísticos com grandes símios são, inegavelmente, sugestivos da presença de consciência de si, nestes animais. São-no igualmente os estudos focados nas consequências ou subprodutos dessa capacidade auto-reflexiva, nomeadamente o auto-reconhecimento e a existência de uma teoria da mente. Em todo o caso, o argumento a favor da consciência de si nos grandes símios não pretende ser um argumento conclusivo, senão um argumento para a melhor explicação: há um conjunto de comportamentos observados nos grandes símios que sugerem a presença de capacidades potencialmente relevantes para a consciência de si e que só a hipótese da autoconsciência parece tornar plenamente inteligíveis. O passo seguinte consiste em identificar esses comportamentos e avaliar em que medida sugerem a presença dessa capacidade nos grandes símios.

Linguagem e auto-referência

É comum pensar-se na linguagem como condição necessária para a consciência de si. Nessa linha de pensamento, os grandes símios não seriam seres auto-conscientes em função de não possuírem linguagem. Como sabemos hoje, as premissas em que assentam esta conclusão são falsas. Nem o pensamento depende da linguagem nem os grandes símios são incapazes de desenvolvê-la. Os grandes símios são não só capazes de aprender uma linguagem humana, como de transmiti-la à geração seguinte; aprendê-la de forma espontânea e de utilizá-la para conversar entre si e com os humanos (Fouts/Fouts, 1998). Mas serão os grandes símios capazes de usar essa linguagem para *falar* de si próprios? Têm os grandes símios a capacidade

para fazer um uso auto-referencial da linguagem? Existem inúmeros casos, na literatura especializada, que mostram que sim. Por exemplo, a todos os chimpanzés capazes de usar símbolos lhes foram ensinados os seus nomes e o símbolo correspondente a “Eu” e todos usam ambos (Wise, 2000: 198). Desenvolvem ainda, através da linguagem de signos, auto-descrições surpreendentes, como a gorila Koko que quando lhe perguntaram o que tinha acontecido no seu aniversário utilizou os sinais “gorila velha” (Patterson/Gordon, 1998: 99). Ao perguntarem a Koko como se definia a si mesma, disse, num outro momento: “animal gorila estupendo” (*Idem*, 102). Parece que os grandes símios levam também a cabo um tipo de linguagem privada semelhante àquilo que, no contexto entre humanos, se costuma designar por “pensar em voz alta”. Os primatólogos Roger e Deborah Fouts desenvolveram um estudo no qual, pretendendo observar a frequência de comunicação sgnica espontânea entre os grandes símios, concluíram que “em mais de 5200 casos de conversas entre chimpanzés, 119 tinham este carácter privado” (Fouts/Fouts, 1998:52). Os chimpanzés nomeiam espontaneamente imagens que vêm em revistas, comentam objectos e acontecimentos no seu ambiente ou limitam-se a falar para a si mesmos. As conversas dos grandes símios consigo mesmos permitem concluir a presença de um sentido de si complexo nestes animais, sugerindo um grau de auto-consciência não muito distante daquele que poderá ser atingido por humanos de tenra idade.

Memória auto-biográfica e planificação do futuro

Um ser consciente de si é tal que é capaz de recuperar memórias específicas da sua biografia e usá-las na planificação da sua acção futura. Pensa-se, por vezes, que os animais não humanos são incapazes deste tipo de pensamento temporal e se encontram “enraizados no presente” (DeGrazia,1996:168), mas existem relatos empíricos que falsificam esta ideia. As provas mais directas podem ser encontradas, uma vez mais, entre aqueles indivíduos com capacidades linguísticas. Por exemplo, Washoe^[5], visitada pelos seus antigos cuidadores – os Gardner – onze anos após se terem visto pela última vez, fez os signos correspondentes aos seus nomes. Tatu, um outro chimpanzé do instituto de Deborah e Roger Fouts^[6], demonstrou percepção

5 A primeira chimpanzé a comunicar-se com humanos mediante linguagem de signos.

6 Instituto de Comunicação Chimpanzé e Humana da Universidade Central do Estado de Washington, no qual se encontra também Washoe.

temporal, quando no dia seguinte ao dia de Acção de Graças de 1989, perguntou: “árvore caramelo?”. No instituto, durante as celebrações de Natal, os Fouts colocavam a árvore de Natal no dia seguinte ao dia de Acção de Graças, decorando-a com frutos secos e outros comestíveis.

A planificação do futuro está presente, de forma clara, em toda a acção intencional e os grandes símios parecem efectivamente desenvolvê-la. Sabemos que, por exemplo, os chimpanzés usam regularmente, na natureza, instrumentos com diferentes fins, sem incorrerem, aparentemente, em estratégias extensivas de tentativa-e-erro (Wise, 2000: 192). Em laboratório, inúmeras experiências têm também confirmado a presença desta capacidade de construção planificada de ferramentas para resolver novos problemas, sugerindo que os chimpanzés “representam antecipadamente as consequências das suas acções e organizam mentalmente estratégias de solução” (*Ibidem*). Os grandes símios transmitem, também, de uma geração para a outra, conhecimentos originais como a construção de ninhos ou o uso de plantas com fins medicinais (DeGrazia, 1997). Parece haver poucas dúvidas quanto à presença de *intencionalidade* nestes comportamentos, no sentido em que os indivíduos “escolhem os seus objectivos e os meios para atingi-los, monitorizando a sua progressão com vista ao êxito” (Wise, 2000: 206). Assim, a acção intencional deste tipo parece requerer a existência de estados mentais necessariamente orientados a eventos futuros, o que sugere uma capacidade de projecção cognitiva para além do aqui e agora, potencialmente relevante para a consciência de si.

Engano intencional e teoria da mente

O engano intencional ou táctico acontece quando um indivíduo pretende enganar outro de forma a alterar as suas crenças. Por exemplo, quando eu digo à Maria que vou à biblioteca e pretendo ir à praia, estou a modificar os estados mentais da Maria de forma a leva-la a aceitar a crença – falsa – de que eu estarei na biblioteca, quando, na verdade, estarei na praia. Há inúmeros relatos deste tipo de comportamento entre os grandes símios (e.g. Byrne/Whiten, 1990), uma espécie de manipulação social planificada, com vista a atingir um objectivo determinado. Wise cita um dos exemplos mais significativos, recolhido pelos primatologistas A. Whiten e R. Byrne:

Fora do Parque Nacional Tai, um chimpanzé estava a ponto de ser alimentado com bananas contidas numa caixa de metal que podia ser aberta à distância. Quando a caixa abriu, outro chimpanzé deambulou na direcção da

clareira. O primeiro chimpanzé fechou imediatamente a caixa e, de seguida, tranquilamente, afastou-se três metros. O segundo chimpanzé saiu de cena. Mas mal ficou fora de vista, o segundo chimpanzé escondeu-se atrás de uma árvore, observando como o primeiro chimpanzé voltava à caixa e a abria. Nesse momento, o segundo chimpanzé saltou na sua direcção e apoderou-se das bananas. (Wise, 2000: 207)

Byrne e Whiten interpretam o comportamento do segundo chimpanzé como um caso de engano intencional, na medida em que o chimpanzé2 pretende, ao esconder-se atrás da árvore, levar o chimpanzé1 a aceitar a crença falsa de que o chimpanzé2 desconhece a existência das bananas. Na medida em que a esse comportamento parece corresponder um complexo estado mental, o comportamento do chimpanzé2 sugere que o chimpanzé2 é consciente da existência de outras mentes (para além da sua?) concretamente, a mente do chimpanzé1, cujos estados mentais – crenças – ele pretende modificar. Assim, a possibilidade de “engano táctico” nos grandes símios, ao depender da capacidade de atribuir estados mentais a outros indivíduos, parece sugerir a existência de consciência de si, nestes indivíduos. A consciência dos seus estados mentais, permite ao chimpanzé2 usar a sua experiência para inferir experiências comparáveis nos outros, assumindo que o comportamento dos outros é afectado pelos seus estados mentais da mesma maneira que o seu comportamento é afectado pelos seus. Como sugere Gallup, “Fazer inferências sobre estados mentais alheios é uma extensão lógica da tua experiência com os teus próprios estados mentais. O conhecimento do eu é um trampolim indutivo para o conhecimento inferencial do outro” (Gallup et al.: 2002). A atribuição de estados mentais é, portanto, um subproduto da consciência de si. Consequentemente, se os grandes símios são capazes de atribuir estados mentais a outros indivíduos, então os grandes símios têm consciência de si.

Auto-reconhecimento no espelho

O reconhecimento de si no espelho aceita-se normalmente como um indicador de auto-consciência num indivíduo, sobretudo utilizado em crianças pré-verbais (e.g. Bertenthal/Fisher, 1978) e noutros indivíduos incapazes de expressão oral. Gallup argumenta que, dado que a consciência de si supõe a capacidade para nos tornarmos objectos da nossa atenção e sendo certo que quando nos reconhecemos no espelho tornamo-nos objecto da nossa atenção, todo o indivíduo que se reconhece no espelho é consciente de si

mesmo. “Sem um sentido do eu, como saberias quem estás a ver quando confrontado com a tua imagem no espelho?” (Gallup et al., 2002: 329). O teste pioneiro, realizado com chimpanzés, foi introduzido por Gallup (Gallup, 1970) e desenvolve-se de acordo com o seguinte procedimento: primeiro, aplica-se uma marca de cor vermelha na cara dos indivíduos, previamente anestesiados; em seguida, coloca-se o indivíduo frente a um espelho e observa-se as suas reacções; se o indivíduo toca a marca na cara enquanto se vê ao espelho, considera-se que se reconhece a si mesmo. Chimpanzés, (Gallup, 1970) bonobos (Hyatt/Hopkins, 1994; Walraven et al., 1995) e orangotangos (Suarez/Gallup, 1981) passam o teste, havendo, contudo, somente um registo de auto-reconhecimento nos gorilas (Patterson/Cohn, 1994). Se Gallup está certo, então, os grandes símios que se reconhecem no espelho têm consciência de si.

Os dados revistos até ao momento assentam, pois, as bases empíricas para o argumento a favor da personalidade dos grandes símios, como se segue:

- (A)
- (i) Um indivíduo é uma pessoa se, e só se, esse indivíduo tem consciência de si.
 - (ii) Os grandes símios são conscientes de si (o uso de linguagem auto-referencial, o desenvolvimento de acções intencionais diversas e sofisticadas e o reconhecimento no espelho sugerem fortemente a presença dessa capacidade)
 - (iii) Logo, os grandes símios são pessoas.

5. Humanos não pessoas

Se há pessoas não humanas, podemos perguntar se haverá humanos que não são pessoas, em virtude de ser certo que a consciência de si parece estar ausente em alguns deles. Em alguns casos, a ausência é, em princípio, temporária, como no caso dos bebés ou de crianças muito jovens que, seguindo um desenvolvimento cognitivo normal, chegarão a desenvolver as capacidades relevantes para a consciência de si. Noutros casos, a ausência é definitiva, fruto de défices cognitivos profundos ou gerada por danos cerebrais diversos. Caem sob esta última categoria exemplos tão familiares como os indivíduos com doença de Alzheimer ou casos menos populares como os amnésicos profundos. António Damásio descreve um encontro com um destes pacien-

tes, David, o indivíduo com a amnésia mais profunda alguma vez registada num ser humano: “Apesar das aparências, o David não sabe quem eu sou. Não sabe o que eu faço, não sabe se me viu antes, não sabe quando me viu a última vez e não sabe o meu nome. Também não sabe o nome da cidade em que está, o nome da rua ou do edifício” (Damásio, 1999: 146). David possui distúrbios a nível da memória autobiográfica, provocados por uma profunda encefalite que o atingiu. A partir desse momento, não foi capaz de aprender novos factos nem recordar qualquer acontecimento único na sua vida. Não reconhece a sua esposa nem os seus filhos, em fotografia ou pessoalmente, e é incapaz de reconhecer a maior parte das fotografias de si próprio. Mostra sentimentos de prazer ou aversão em relação a objectos ou acontecimentos mas é incapaz de recordar o instante temporal da sua biografia no qual esse sentimento teve origem. A falta de conteúdo específico na sua mente torna-o também incapaz de estabelecer relações entre o presente e o futuro antecipado, uma vez que “planear o futuro exige a manipulação inteligente de imagens passadas e David não é capaz de recuperar nenhuma imagem específica.” (*Idem*: 154). Podemos afirmar, pois, que David, apesar de não estar desprovido de qualquer experiência subjectiva, parece não possuir consciência de si, no sentido Lockeano, definido anteriormente. Desprovido de memória e, portanto de antecipação, David é incapaz de estabelecer a menor relação entre passado-presente-futuro, e como tal de reconhecer-se a si mesmo como o mesmo ser que perdura “em diferentes tempos e lugares.” David está limitado a uma vivência impessoal do seu presente, circunscrita ao aqui e agora. Consequentemente, David não é uma pessoa. Chegamos a esta conclusão, da seguinte forma:

(B)

- (i) Um indivíduo é uma pessoa se, e só se, tem consciência de si.
- (ii) Alguns seres humanos não têm consciência de si (ex.: David).
- (iii) Logo, alguns seres humanos (ex..David) não são pessoas.

6. A importância moral das pessoas

Aparentemente, as conclusões a que chegam os argumentos (A) e (B) não são moralmente neutras. Parece que se os grandes símios são pessoas e que alguns humanos não o são, isso deve fazer alguma diferença em termos de como podemos e devemos tratar cada um deles. Mas porquê? Qual é a importância moral das pessoas? A resposta mais consensual é que as pes-

soas são seres especiais em virtude de serem moralmente consideráveis isto é, serem entidades face às quais temos, enquanto agentes morais, certas obrigações. Isto implica que nas nossas deliberações morais estamos moralmente obrigados a atribuir peso aos seus interesses, não porque isso possa beneficiar-nos ou a outras pessoas, mas porque eles têm importância moral em si mesmos. Dado o argumento (A), isto implica que os interesses dos grandes símios são moralmente relevantes e, como tal, deverão ser tidos em conta nas nossas decisões morais e, dado o argumento (B), que os interesses dos seres humanos que não são pessoas, como David, não têm importância moral e, como tal não estamos obrigados a tê-los em conta. Creio, contudo, que há razões para rejeitar esta última ideia. As intuições que se geram no caso de David parecem dizer-nos algo como: *Não, o David ainda é uma pessoa*. Mas porquê? Parece logicamente transparente que se é certo que ser pessoa é ter consciência de si, então se o David não têm consciência de si, o David não é uma pessoa. Porque não podemos aceitá-lo?

Personalidade metafísica e consideração moral

Lembremos que no início deste texto afirmámos que “pessoa” é um termo polissémico. Tem no mínimo um sentido coloquial, um sentido metafísico e um sentido moral. Como referi, normalmente assume-se que ser pessoa num destes sentidos equivale a sê-lo nos outros. Vimos já que isso não é correcto, pois as pessoas no sentido coloquial (isto é, os seres humanos) não são necessariamente pessoas metafísicas (e vice-versa). Porém, normalmente assume-se que ser pessoa moral implica ser pessoa metafísica e vice-versa.

Pois bem, o problema que surge no caso de David parece dar-se porque entendemos que ele não é uma pessoa metafísica, mas intuímos que ele *ainda é uma pessoa* no sentido moral; querendo, no fundo, dizer que David *é moralmente considerável* e que, por esse motivo, não é permitido tratá-lo de determinadas formas. Mas se é certo que (1) um ser é moralmente considerável se, e só se, esse ser é uma pessoa, e que (2) as pessoas são moralmente consideráveis em virtude de certas capacidades que têm e que (3) o David não exhibe essas capacidades, como se explica tal coisa? Concedendo que (2) e (3) são verdadeiras, restam três hipóteses:

- (i) É verdade, apesar de contra-intuitivo, que alguns seres humanos (como David) porque não são pessoas metafísicas não são moralmente consideráveis e, portanto, podemos tratá-los como objectos.

- (ii) Enganamo-nos quanto à capacidade que faz com que um indivíduo seja uma pessoa¹ (no sentido metafísico) e, portanto, seja pessoa² (no sentido moral). Isto é, a consciência de si não é a capacidade que determina o que uma pessoa¹ é e, como tal, não tem a relevância normativa que lhe é reclamada (mas outra propriedade tem-na).
- (iii) Ser pessoa no sentido metafísico não implica sê-lo no sentido moral e vice-versa. Assim, podemos estar certos quanto à consciência de si ser determinante para ser pessoa em sentido metafísico mas errados quanto a (1); isto é, é falsa a equivalência entre personalidade metafísica e personalidade moral, ainda que possamos também, rejeitar, consistentemente, a consciência de si como sendo relevante para a personalidade metafísica.

A hipótese (i) compromete-nos com a ideia de que é moralmente permissível tratar indivíduos sem consciência de si de uma forma que habitualmente consideraríamos reprovável, como é usar seres humanos como objectos, isto é, como seres sem interesses moralmente relevantes, face aos quais não teríamos quaisquer obrigações directas. Mas se aceitarmos que é moralmente permissível, por exemplo, torturar pacientes de Alzheimer ou matar indivíduos com profundas disfunções cognitivas, então (mas só nesse caso) podemos aceitar consistentemente a hipótese (i). Contudo, porque ela nos compromete com a aceitação de cenários altamente contra-intuitivos do ponto de vista moral e que a maioria das pessoas não estaria disposta a aceitar, deverá ser rejeitada⁷.

A hipótese (ii) leva-nos a enfrentar o problema de saber o que é que faz com que um indivíduo seja esse indivíduo particular e não outra entidade. Locke respondia a esse problema afirmando que cada um de nós é cada um de nós na medida em que é uma espécie de autobiografia singular consciente, isto é, uma continuidade psicológica que se reconhece a si mesma como autora de estados mentais específicos no passado, presente e futuro. Vimos como esta concepção, apesar de admitir animais não humanos (ex.: os grandes símios) à qualificação de pessoa, obriga, também, à exclusão de uma grande parte de seres humanos que não possuem essas capacidades (ex.: David). Mas, será mesmo necessária a consciência autobiográfica para que um indivíduo seja uma pessoa, no sentido metafísico? Será, então, que

⁷ A rejeição pode dar-se nesta base, apesar de existirem argumentos morais independentes que nos permitiriam rejeitá-la de qualquer forma. A capacidade de estes indivíduos para ter experiências positivas e negativas e ver os seus interesses frustrados seria suficiente para justificar serem moralmente consideráveis.

David não é *ele próprio*? Mas, se eu belisco o David, o David não reconhece que é ele, e não outro, quem experiencia essa dor? A hipótese (ii) consiste em afirmar que se o David é capaz de experiências subjectivas, então o David é consciente de que essas experiências são as suas experiências e que aquilo que acontece (e.g. agressão, carícia), acontece-lhe a *ele*. Desse modo, o que parece distinguir, a nível fundamental, o David de outra entidade é a sua experiência subjectiva do momento presente, que é só sua. Como vimos antes, esta “perspectiva em primeira-pessoa”, situada aqui e agora, não exige a presença de uma consciência de si, no sentido Lockeano; é, antes, tornada possível pela mera consciência nuclear. Ainda que David desconheça o seu passado e seja incapaz de imaginar o futuro, a consciência de que os seus estados mentais são os seus estados mentais e que as suas sensações são as suas sensações é suficiente para que ele seja esse indivíduo. Assim, é plausível uma defesa menos exigente da personalidade metafísica (comparada com o critério de Locke), nos seguintes termos:

- 1) Aquilo que faz com que cada um de nós seja cada um de nós é a capacidade para ter experiências subjectivas, isto é, de assumir uma “perspectiva em primeira-pessoa”.
- 2) A consciência nuclear garante a um indivíduo essa “perspectiva em primeira pessoa”.
- 3) Portanto, a consciência nuclear é suficiente para a personalidade metafísica.

Se o argumento é sólido, David é uma pessoa metafísica, bem como todos aqueles seres, humanos e não humanos, que possuam consciência nuclear. Os grandes símios também são pessoas metafísicas, apesar de a razão pela qual o são agora ser a posse de consciência nuclear e não a posse da consciência de si Lockeano, ainda que seja certo que exemplificam também essa capacidade. Fazendo depender a personalidade metafísica da consciência nuclear, conseguimos lidar com a contra-intuição de que David, não sendo pessoa no sentido metafísico (por não ter consciência de si) não era pessoa no sentido moral, pelo que podia ser tratado como um objecto. David não pode ser tratado como um objecto, pois possui interesses moralmente relevantes, possibilitados pela consciência nuclear. Por exemplo, uma criatura consciente que tem um interesse em evitar a dor obriga-nos moralmente a evitar causar-lhe dor quando tratamos com ela. Assim, se é certa a identificação entre personalidade metafísica e consideração moral, podemos afirmar que David é ainda uma pessoa moral porque,

afinal, é uma pessoa metafísica, dado possuir aquilo que é necessário à personalidade metafísica, a consciência nuclear.

Contudo, esta hipótese assenta também no pressuposto questionável de que a personalidade metafísica implica a consideração moral, o que será rejeitado pela hipótese (iii). Se esta identificação fosse correcta, seriam moralmente consideráveis aqueles, e só aqueles seres que fossem pessoas no sentido metafísico. Porém, a relevância moral da consciência nuclear depende não da sua relevância para a personalidade metafísica, mas sim da possibilidade que dá às criaturas de terem experiências negativas ou positivas gerando, nelas, determinados interesses que impõem restrições quanto ao modo como podemos tratá-las. E isto é certo, mesmo que estejamos errados quanto à consciência nuclear ser a capacidade que faz com que um indivíduo seja uma pessoa metafísica. Imaginemos novamente que a consciência de si é a capacidade que determina a personalidade metafísica. Daí nada se segue de moralmente importante, já que os indivíduos meramente conscientes não deixam, por isso, de ser moralmente consideráveis. A possibilidade de a consciência nuclear ser irrelevante para a personalidade metafísica não lhe retira a relevância moral que lhe era previamente reclamada, dado que aqueles seres com consciência nuclear, ainda que não sejam pessoas metafísicas, continuam a ter interesses moralmente relevantes e esses interesses continuam a ser razões suficientes para que seja objectável tratá-los como objectos. Se antes era moralmente errado desconsiderar o interesse de David em evitar a dor, continua a ser errado fazer tal coisa se ele não é uma pessoa metafísica, pois o que é moralmente relevante é o seu interesse em não sofrer experiências negativas e não as capacidades que determinam a personalidade metafísica. Assim, dado que as capacidades potencialmente relevantes para a personalidade metafísica são irrelevantes para a consideração moral, a identificação entre pessoa metafísica e pessoa moral é uma estipulação arbitrária e deve, como tal, ser rejeitada.

Em suma, devemos rejeitar a hipótese (i). Rejeitar a tese moral da hipótese (ii), isto é, a implicação entre personalidade metafísica e consideração moral mas aceitar a tese metafísica (ii). Isto significa reconhecer a personalidade metafísica a todos aqueles seres conscientes, humanos e não humanos, e reconhecer-lhes personalidade moral independentemente de serem cumpridos os critérios para a personalidade metafísica (iii). Todos os seres conscientes serão moralmente consideráveis, ainda que só alguns seres moralmente consideráveis sejam pessoas metafísicas.

7. Resumo e conclusões

Neste artigo, avaliei em que medida o conceito de pessoa é extensível a outras espécies. Mostrei, num primeiro momento, como a polissemia da palavra “pessoa” é fonte de confusão e a equivalência habitualmente suposta entre os distintos sentidos da palavra é errada. Distingui três sentidos de “pessoa”: um sentido coloquial, um sentido metafísico e um sentido moral. Partindo do critério Lockeano de pessoa metafísica que estabelece como pessoa todo aquele ser com consciência de si, vimos como ser pessoa no sentido coloquial não equivale a sê-lo no sentido metafísico (e vice-versa): os grandes símios não são seres humanos mas são pessoas metafísicas e alguns seres humanos (ex.: David) não são pessoas metafísicas. Vimos, num segundo momento, como as implicações normativas que decorrem desta conclusão nos conduzem ao cenário altamente contra-intuitivo no qual os grandes símios são moralmente consideráveis e alguns seres humanos não o são, podendo, como tal, ser tratados como objectos. Analisamos três soluções possíveis a este problema e concluimos que (i) a personalidade moral não se segue da personalidade metafísica, isto é, os seres moralmente consideráveis não-de ser aqueles seres com consciência nuclear, independentemente de cumprirem ou não os critérios para a personalidade metafísica e (ii) há razões para defender um novo critério de personalidade metafísica assente na mera consciência nuclear. Isto significa que todos os seres conscientes, humanos e não humanos, são pessoas metafísicas (seres com consciência nuclear) e morais (seres moralmente consideráveis) mas a personalidade moral não depende da personalidade metafísica. Consequentemente, é moralmente impermissível tratar os seres conscientes como objectos, independentemente de serem ou não pessoas metafísicas.

A conclusão mínima a retirar é que o conceito de pessoa é extensível a outras espécies: os grandes símios são pessoas metafísicas e morais *ou* todos os animais conscientes são pessoas metafísicas e morais *ou* todos os animais conscientes são pessoas morais. Isto implica em termos normativos que, em qualquer dos casos, os seres humanos não serão os únicos seres a considerar moralmente, os grandes símios, por exemplo, também o serão. Apesar disso, há razões, como vimos, para rejeitar o conceito de pessoa pelo qual isto deverá ser assim. Os grandes símios não-de ser moralmente consideráveis, não porque exemplifiquem as capacidades relevantes para a personalidade metafísica, segundo Locke, mas porque, tal como as outras criaturas sencientes, humanas e não humanas, têm interesses moralmente relevantes que devem ser considerados.

Agradecimentos

Agradeço a Oscar Horta pelos comentários e sugestões úteis que fez a uma primeira versão deste artigo.

Bibliografia

- BERTENTHAL, B. I. e Fischer, K. W. (1978), “Development of self-recognition in the infant”, *Developmental Psychology*, 14, pp. 44–50.
- BYRNE, R. W. e Whiten, A. (1990), “Tactical deception in primates: the 1990 database” *Primate Report*, 27, pp.1-101.
- DAMÁSIO, A. (1999), *The Feeling of What Happens*, Londres, Heinemann.
- DEGRAZIA, D. (1996), *Taking Animals Seriously*, Melbourne, Cambridge University Press.
- ____ (1997), “Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood”, *The Southern Journal of Philosophy*, 35, 3, pp. 301-320.
- FOUTS, R. e Fouts, D. (1998), “El uso del lenguaje de signos por los chimpancés”, in Singer, P. e Cavalieri, P. (eds.) *El Proyecto Gran Símbio: La Igualdad más allá de la Humanidad*, trad. Carlos Martín e Carmen González, Madrid, Editorial Trotta, pp. 43-59.
- GALLUP, G. G., Jr. (1970), “Chimpanzees: Selfrecognition”, *Science*, 167, pp. 86–87.
- GALLUP, G. G., Jr. (1979), “Self-Recognition in Chimpanzees and Man: A Developmental and Comparative Perspective” New York, Plenum.
- GALLUP, G. G., Jr., Anderson, J. R., Schillito, D. (2002), “The Mirror Test”, in Bekoff, M., Allen, C., Burghardt (eds.) *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge, MIT Press, pp. 325-334.
- HYATT, C. W. & Hopkins, W. D. (1994), “Self-awareness in bonobos and chimpanzees: a comparative perspective.”, in S. T. Parker, R. W. Mitchell & M. L. Boccia (eds.), *Self-awareness in Animals and Humans*, New York, Cambridge University Press, pp. 248–253.
- LOCKE, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford, Clarendon Press [2ª ed., publicada originalmente em 1694]; parcialmente reimpressa em Perry, 1975.
- PATTERSON, F. e Gordon, W. (1998) “En defensa de la condición de persona de los gorilas” in Singer, P. e Cavalieri, P. (eds.) *El Proyecto Gran Símbio: La Igualdad más allá de la Humanidad*, trad. Carlos Martín e Carmen González, Madrid, Trotta, pp. 79-102.
- PARFIT, D. (1971), “Personal Identity”, *Philosophical Review*, 80, pp. 3–27.
- ____ (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.

- PATTERSON, F. G. e Cohn, R. H. (1994), "Self-recognition and Self-awareness in lowland gorillas", in S. T. Parker, R. Mitchell e M. L. Boccia (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHOEMAKER, S (1970) "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7, pp. 269–285.
- ____ (1984) "PERSONAL IDENTITY: A MATERIALIST'S ACCOUNT", in Shoemaker e Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell.
- SUAREZ, S.D. e Gallup, G., Jr (1981), "Self-recognition in chimpanzees and orangutans, but not gorillas", *Journal of Human Evolution*, 10, pp. 175-188.
- WALRAVEN, V., van Elsacker, L., and Verheyen, R. (1995), "Reactions of a group of pygmy chimpanzees (*Pan paniscus*) to their mirror images: evidence of self-recognition", *Primates*, 36, pp. 145-150.
- WISE, Steven M. (2000) *Ratling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, Perseus Books.