

DO ANTROPOCENTRISMO À SENCIÊNCIA: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS, CIENTÍFICOS E ÉTICOS

João Paulo de Siqueira Ferreira¹
Henrique Rodrigues Lelis²

RESUMO: Com sustento em justificativas religiosas, filosóficas e científicas, a construção histórica do pensamento ocidental moldou uma concepção antropocêntrica que por séculos relegou os animais à condição de meros objetos instrumentalizados pelos seres humanos. Este artigo tem por objetivo analisar a transição paradigmática dessa visão para o reconhecimento da senciência animal, destacando seus fundamentos filosóficos, a consolidação científica da consciência em espécies não humanas, e a necessidade da aplicação das implicações éticas e jurídicas contemporâneas. Partindo das concepções clássicas de Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Descartes, o estudo percorre os marcos que sustentaram a hierarquia entre seres humanos e demais animais. Em contraponto, apresenta-se a emergência da senciência como critério moral com Jeremy Bentham, o impacto da teoria evolutiva de Darwin, os avanços da neurociência comparada e as declarações internacionais que reconhecem a consciência animal. Por fim, evidencia-se o papel do conceito de senciência na fundamentação ética para a proteção jurídica dos animais, sinalizando uma ruptura com a tradição antropocentrista e a adoção de um modelo sencentrista.

Palavras-chave: Antropocentrismo. Senciência animal. Ética. Neurociência. Personalidade jurídica.

2537

INTRODUÇÃO

A trajetória do entendimento ocidental sobre a natureza dos animais revela que são tradicionalmente compreendidos como meros instrumentos a serviço do ser humano.

Esta concepção, profundamente enraizada em matrizes religiosas, filosóficas e científicas, estruturou uma hierarquia ontológica na qual o ser humano era elevado à condição de ente racional, portanto moralmente superior, enquanto os demais seres vivos eram reduzidos à condição de coisas ou autômatos por lhes faltar racionalidade.

A partir do século XVIII, a concepção tradicional dos animais como seres destituídos de sensibilidade começou a ser desafiada por novas correntes filosóficas, amparadas por descobertas científicas que revelavam a capacidade dos animais de sofrer, sentir emoções e, em certa medida, possuir consciência. É nesse contexto que emerge o conceito de senciência animal,

¹Bacharel em Direito - Pós-graduado em Direito Constitucional Aplicado pelo Damásio formado na ASCES (Associação Caruaruense de Ensino Superior)

²Doutor em Sistemas de Informação e Gestão do Conhecimento - Professor da Veni Creathor University.

o qual se consolida como fundamento essencial para a reavaliação ética da relação entre humanos e não humanos.

O reconhecimento da senciência desponta, assim, como o alicerce central para a consideração moral dos animais, sustentando a ideia de que eles são dignos de proteção por possuírem interesses próprios. Tal reconhecimento abre espaço para discussões jurídicas sobre a necessidade de resguardar esses interesses por meio de normas específicas.

Este artigo propõe examinar essa transição paradigmática, articulando argumentos filosóficos, científicos e éticos que justificam o abandono da perspectiva antropocêntrica em favor de um modelo baseado na senciência animal. Para isso, parte-se de uma análise histórica do antropocentrismo e avança-se na construção da senciência como elemento central na fundamentação da proteção jurídica dos animais no Direito contemporâneo.

1. Da visão antropocêntrica à instrumentalização dos animais

A história ensina que os valores éticos e morais sobre a relação do homem com os animais foi, por séculos, moldada por uma perspectiva antropocêntrica, na qual, basicamente, o homem era elevado como o ser racional superior criado por Deus, enquanto os demais seres tinham sua existência relegada ao status de objetos ou propriedades dos homens.

2538

Filosoficamente, a concepção antropocêntrica se refere ao homem como a referência máxima e absoluta de valores num determinado sistema, tendo tal corrente ganhado ampla aceitação no mundo ocidental a partir das proposições racionalistas que pressupunham a razão como atributo exclusivo da espécie humana. (SILVA. RECH. 2017)

Partindo da antiguidade clássica, observa-se que Aristóteles oferece os principais fundamentos mais influentes no antropocentrismo ao conceber a construção da ideia do homem como um ser naturalmente superior.

Em *A Política*, o filósofo define o homem como um “animal cívico” (*zôon politikon*), dotado de razão e linguagem, o que o qualificaria para a vida na cidade.

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. (ARISTÓTELES, 1991)

Nesse contexto, segundo a lógica aristotélica, a posse da racionalidade e da linguagem habilitou o ser humano para a vida em sociedade, conferindo-lhe uma posição privilegiada de tomada de decisões e de exercício do juízo moral em relação aos demais seres, inclusive os escravizados.

Assim, Aristóteles sustenta que “a natureza fez os animais domesticáveis para o uso, e para a alimentação, os selvagens”, enquanto o escravo seria “uma ferramenta animada”, subordinada, como os animais, à finalidade do homem (ARISTÓTELES, 1991, p. 8-10).

Ao naturalizar essas hierarquias, o filósofo consolida uma visão na qual os animais e os escravos existem para servir ao homem livre, pois lhes falta a razão deliberativa.

Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instinto, vale dizer, que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmos uso dela. Toda a diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo têm o sentimento dela e só obedecem a suas sensações. Ademais, o uso dos escravos e dos animais é mais ou menos o mesmo e tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida. (ARISTÓTELES. 1991)

A comparação entre escravos e animais expressa uma cosmovisão na qual o valor moral e jurídico está vinculado à racionalidade e à linguagem, elementos exclusivos da condição humana segundo a lógica aristotélica.

Dessa forma, Aristóteles sustenta um paradigma de organização social e natural que não apenas justifica, mas naturaliza a instrumentalização de todos aqueles seres que não compartilham da racionalidade plena — sejam eles humanos ou não-humanos.

A estrutura dessa visão consolidou uma tradição duradoura no pensamento ocidental, onde todos aqueles considerados inferiores constituem meios subordinados aos fins dos humanos considerados superiores.

2539

No período de transição da Antiguidade para a Idade Média, destaca-se a importância da patrística cristã, que integrou os fundamentos do pensamento cristão ao discurso filosófico da época.

Santo Agostinho, por exemplo, argumentava que, embora muitos animais superassem os humanos em capacidades físicas, Deus teria concedido aos homens o privilégio da mente e da razão, o que legitimaria sua superioridade e o uso instrumental dos demais seres. Para ele, a vida e a morte dos animais estariam, portanto, subordinadas ao interesse humano (AGOSTINHO, 2005, p. 126-129).

Na Baixa Idade Média, São Tomás de Aquino (1225-1274) consolidou a visão antropocêntrica ao integrar a filosofia aristotélica com a teologia cristã. Em sua obra magna, a *Suma Teológica*, Aquino argumenta que os animais foram criados para servir ao homem, fundamentando essa relação na superioridade da alma racional humana.

A *Summa* foi concebida como um manual de teologia para estudantes iniciantes da ordem dominicana. Seu objetivo era apresentar, de maneira clara, ordenada e sistemática, toda a doutrina cristã, integrando a revelação divina com a razão filosófica, especialmente a filosofia de Aristóteles. (AQUINO. Breve Biografia)

Essa perspectiva concebe a visão de que o ser humano seria um ser superior assemelhado ao divino, enquanto os demais animais existiriam apenas em função das necessidades humanas, legitimando sua instrumentalização.

O homem é considerado imagem de Deus, não pelo corpo, mas pelo que o torna mais excelente que os outros animais; por isso a Escritura, depois de ter dito (Gn I 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, acrescenta: O qual presida aos peixes do mar, etc. Ora, o homem é mais excelente que todos os animais, pela razão e pelo intelecto. Donde, pelo intelecto e pela razão, que são incorpóreos, é a imagem de Deus. (AQUINO. 1273. p. 133)

Na Idade Moderna, essa lógica de dominação reaparece de forma ainda mais radical, especialmente com René Descartes, o filósofo francês defendia que os animais não possuíam alma e, conseqüentemente, seriam desprovidos de pensamento e da capacidade de sentir dor.

Em sua obra "Discurso do Método", Descartes argumenta que os animais são autômatos complexos, comparáveis a máquinas, cujas ações são resultado de sua configuração mecânica, sem intervenção de uma alma ou mente. Ele afirma que "*os animais não têm razão, e que é a natureza que os move de acordo com a disposição de seus órgãos*" (DESCARTES, 1637, p. 61).

Essa concepção mecanicista permitiu justificar o tratamento dos animais como meros autômatos, sem qualquer consideração moral.

O que não parecerá de maneira alguma estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem aplicar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizada e capaz de movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelos homens." (DESCARTES, 1637, p. 42).

2540

Durante o Renascimento, o humanismo promoveu uma revalorização da dignidade humana, sem, no entanto, romper com o paradigma antropocêntrico. Pelo contrário, o homem foi reafirmado como o centro do universo, por sua capacidade racional e liberdade moral.

Em *Oratio de hominis dignitate*, Giovanni Pico della Mirandola apresenta o ser humano como o único ente criado sem uma natureza fixa, dotado da liberdade de se moldar e de ascender espiritualmente. Nas palavras do intérprete Antonio A. Minghetti:

O distintivo do movimento renascentista foi integrar a dignidade humana à liberdade, onde a fundamentação do argumento de Giovanni Pico consistia em provar que Deus não dera ao homem, como o fez às demais espécies, uma natureza fixa; ao contrário, dotou-o da benéfica de seu fadário eleger, poderia se inclinar em direção à animalidade ou se elevar na direção do eminente excelso para se aproximar das coisas divinas" (MINGHETTI, 2013, p. 23).

Na mesma tradição renascentista, Marsílio Ficino também se aproxima do pensamento clássico e oferece uma leitura platônica da dignidade humana, concebendo o homem como o centro e ápice da criação divina.

Platão defendia, em diálogos como o *Timeu* e o *Fédon*, que a alma humana é imortal e destinada à contemplação do mundo inteligível, o que lhe conferiria uma superioridade natural sobre os demais seres vivos. Marsílio Ficino, retomando e ampliando esse legado em sua obra *Platonic Theology*, afirma que "o homem foi colocado no centro do mundo para contemplar tudo e para que, como um vínculo entre as naturezas superiores e inferiores, conectasse as extremidades do universo" (FICINO apud BOWEN, 2007, p. 15)

Ao fundamentarem a dignidade humana na racionalidade e na alma imortal, Platão e Ficino ofereceram uma base filosófica para a concepção de que os animais, por não compartilharem dessa estrutura racional, seriam subordinados ao homem e legitimamente passíveis de instrumentalização.

Essa concepção implica um claro reforço à ideia de que o ser humano ocupa uma posição privilegiada na criação, ao contrário dos animais, cuja natureza estaria determinada e limitada a vida servil aos homens.

Ao conceber o homem como ente racional e livre, capaz de escolher entre a degradação instintiva e a elevação espiritual, o Renascimento consolida um modelo antropocêntrico que legitima a instrumentalização dos seres não humanos, vistos como carentes da mesma dignidade e liberdade moral.

2541

Na idade contemporânea, a doutrina iluminista na filosofia moral de Immanuel Kant, persegue a perspectiva antropocêntrica em valorizar e distinguir rigorosamente entre seres racionais e irracionais.

Em *A Metafísica dos Costumes* (1797), Kant sustenta que apenas os seres humanos, por serem dotados de razão, são capazes de agir segundo princípios morais universais e, por isso, possuem dignidade, ou seja, valor intrínseco e insubstituível.

Da nossa comparação sincera e precisa com a lei moral (com a sua santidade e o seu rigor) tem inevitavelmente que se seguir uma humildade verdadeira: mas do facto de sermos capazes de tal legislação interior, do facto de o homem (físico) se sentir obrigado a venerar o homem (moral) na sua própria pessoa, tem que simultaneamente decorrer o sentido da nossa elevação e a mais elevada auto-estima, como sentimento do nosso valor intrínseco (valor), de acordo com o qual o homem não tem preço (*pretium*) e possui uma dignidade inalienável (*dignitas interna*), que lhe infunde respeito (*reverentia*) para consigo mesmo. (KANT. 2017)

Por outro lado, de acordo com a lógica Kantiana, os animais não possuem dignidade, e não passam de seres com "valor comum", de produtos da terra úteis aos fins humanos.

No sistema da natureza, o homem (*homo phaenomenon*, animal rationale) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um

valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o facto de ter sobre aqueles a superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a um outro, isto é, um preço, como o de uma mercadoria, no comércio com estes animais considerados coisas, comércio onde ele, no entanto, tem um valor ainda inferior ao meio universal de troca, o dinheiro, cujo valor é, por essa razão, denominado eminente (*pretium eminens*). (KANT, 2017)

Assim como os filósofos anteriores, Kant associa a racionalidade humana a uma vocação superior, que aproxima o homem de um ideal divino. Ao falar da razão prática e da capacidade do ser humano de legislar moralmente por si mesmo, ele afirma que o homem, “*por meio da razão, pertence a um mundo inteligível*” e que, nesse sentido, “*deve ser considerado não como meio, mas sempre como fim em si mesmo, e, por conseguinte, como algo que tem em si uma dignidade (valor absoluto)*” (KANT, 2017, p. 106).

Essa elevação moral confere ao ser humano uma espécie de “quase-divindade” no plano ético, aprofundando ainda mais a separação entre a humanidade e os outros seres vivos. O animal, preso à sua sensibilidade e incapaz de autolegislação, permanece, para Kant, ontologicamente inferior.

No entanto, Kant se distancia um pouco do antropocentrismo absoluto ao reconhecer que a crueldade contra os animais deve ser evitada. Embora, ele justifique essa proibição não por respeito aos animais em si, mas por preocupação com os efeitos éticos sobre o próprio ser humano:

A crueldade para com os animais é contrária ao dever do homem para consigo mesmo, porque embora a simpatia natural pelo seu sofrimento, que é muito útil à moral em relação aos outros homens” (KANT, 2017, p. 255).

Esse argumento, embora indiretamente beneficie os animais, por considerar a crueldade como algo imoral, reforça a tese de que os animais não possuem qualquer valor por si mesmos, além daquele de uso, como qualquer outro objeto corpóreo.

Posteriormente, ao longo do século XX, a antropologia filosófica moderna se consolidou como uma resposta crítica às reduções científicas ou metafísicas da natureza humana.

Em sua obra *Der Mensch*, Arnold Gehlen retoma a noção de centralidade do ser humano, reinterpretando-a a partir de uma perspectiva biológica e cultural.

Ao interpretar *Der Mensch*, Cleber Ranieri Ribas de Almeida, a avalia como um projeto de fundamentação autônoma da antropologia, distinta tanto da biologia evolucionista Darwiniana quanto das doutrinas religiosas tradicionais.

Como observa Almeida (2016, p. 129), o objetivo central de Gehlen era “*propor uma nova autointerpretação da origem e da essência do homem*”, evitando reduzi-lo à imagem de Deus ou à

evolução dos primatas. Essa concepção busca afirmar a singularidade do humano como "*um ser de exceção que contradiz toda a lei orgânica do mundo natural*" (ALMEIDA, 2016, p. 130).

Segundo Almeida, a chave de leitura da antropologia gehleneana é a noção de que falta ao homem instintos fixos e de especialização biológica, como ser carente por natureza (*Mängelwesen*³), estaria obrigado a construir seu próprio mundo — um mundo de cultura, técnica e instituições.

Para suportar sua carga existencial, o homem utiliza o mecanismo da descarga (*Entlastung*), organizando estruturas sociais que estabilizam sua experiência, como forma de aliviar a sobrecarga de estímulos e pulsões que não encontra nos demais animais. Nas palavras de Almeida:

A abertura ao mundo, vista desde aí, é fundamentalmente uma carga. [...] Por seus próprios meios e por si mesmo, o homem há de descarregar-se, quer dizer, transformar por si mesmo os condicionamentos carenciais de sua existência em oportunidades de prolongamento da vida" (ALMEIDA, 2016, p. 152).

Com base nessa estrutura, Gehlen, conforme interpretado por Almeida, propõe uma antropologia da ação, em que o humano é definido não por uma essência imutável, mas pela forma como responde à sua constituição deficiente.

Trata-se de uma posição eminentemente antropocêntrica, pois reconhece no homem o único ser dotado de abertura ilimitada ao mundo (*Weltoffenheit*⁴) e capaz de transformar a realidade segundo seus próprios fins. O animal, em contraste, permanece preso a seus instintos e a um ambiente pré-determinado.

Assim, ao longo da tradição ocidental, o pensamento antropocêntrico moldou a forma como os animais foram compreendidos — como seres inferiores, desprovidos de razão e, portanto, legitimamente subordinados ao domínio humano.

Essa herança filosófica e cultural constitui a base da tradição jurídica que reconhece os animais como coisas, e oferece os pressupostos ideológicos contra os quais o Direito Animal contemporâneo busca reagir.

³ *Mängelwesen*. *Mängel* pl — defeitos pl m carências pl f imperfeições pl f deficiências pl f insuficiências pl f falhas pl f faltas pl f · anomalias pl f · lacunas pl f · fraquezas pl f *Wesen* n — natureza f · essência f · criatura f · entidade f · personalidade f · caráter m [BR] · própria essência f · carácter m [PT] · índole f · ente m · cerne m · própria condição Disponível em <https://www.linguee.com/portuguese-alemao/search?source=auto&query=M%C3%A4ngel+wesen>

⁴ *Weltoffenheit* - nome feminino - cosmopolitismo masculino. Porto Editora - no Dicionário infopédia Alemão - Português [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2025-05-16 13:48:54]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/alemao-portugues/Weltoffenheit>. Acesso em 16 de maio de 2025

2. A emergência da senciência como fundamento ético e jurídico

Como mencionado anteriormente, a filosofia ocidental, ao longo de sua trajetória, desenvolveu-se majoritariamente sob uma perspectiva antropocêntrica, na qual o ser humano é concebido como um ente racional e detentor de um estatuto ontológico superior, diante do qual os demais seres estariam subordinados.

Sob esse contexto, os animais por serem considerados desprovidos de racionalidade ou consciência, foram historicamente considerados seres inferiores servís apenas às necessidades humanas.

Possivelmente, René Descartes (1596–1650) ao equiparar animais à máquinas ou autômatos se tornou o mais radical representante dessa visão.

Para ele (Descartes), os animais são destituídos de qualquer dimensão espiritual, e que, embora, dotados de visão, audição e tato; são insensíveis à dor, incapazes de pensamento e consciência de si”. (SILVA, apud Felipe).

Nesse sentido, a concepção mecanicista, que reduz os animais à condição de autômatos biológicos desprovidos de alma e razão, prevaleceu por séculos no pensamento ocidental tradicional, servindo como fundamento para a legitimação ética e filosófica da sua exploração sem qualquer consideração moral.

A ruptura com esse paradigma inicia-se com o filósofo Jeremy Bentham (1748–1832), que, a partir da doutrina utilitarista, desloca o foco da moralidade da razão para a capacidade de sofrer com norteio sob o enfoque do princípio da utilidade.

Bentham define o princípio da utilidade como:

O princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer referida felicidade.” (GERALDO apud BENTHAM.)

Segundo Geraldo, em seu estudo sobre a filosofia utilitarista de Bentham, as “ações humanas devem seguir o princípio da utilidade, consistente na consideração da quantidade de prazer e dor que as ações provocam aos indivíduos” (GERALDO). A partir dessa premissa, Bentham formula a pergunta decisiva:

O problema não consiste em saber se os animais têm ou podem raciocinar; tampouco interessa se eles falam ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles sofrer?” (GERALDO apud BENTHAM)

Em paralelo ao avanço da filosofia moral utilitarista, as ciências naturais do século XIX também caminharam na direção de um novo entendimento sobre os animais.

O naturalista Charles Darwin (1809–1882), após décadas de pesquisa, publicou em 1859 a obra *A Origem das Espécies, as bases da teoria da evolução por seleção natural*.

Para Darwin, todas as espécies vivas, inclusive a humana, não são entidades fixas nem produtos finais de criação, mas descendem de ancestrais comuns e resultam de um processo contínuo de modificação. Em suas palavras: “*Estou plenamente convencido que as espécies não são imutáveis [...] e que a selecção natural tem desempenhado o principal papel na modificação das espécies.*” (DARWIN. 2009)

Essa perspectiva rompe com a concepção da superioridade absoluta do ser humano, evidenciando que as diferenças entre as espécies são de grau evolutivo e não de criação ou essência.

Nesse sentido, a ancestralidade comum e a continuidade evolutiva sugerem, assim, que características cognitivas e emocionais não são exclusividade da humanidade, mas partilhadas em diferentes níveis por outras espécies.

Darwin aprofunda essa concepção em obras posteriores como *A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo* (1871) e *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), nas quais demonstra, por meio de observações sistemáticas e uso comparado da etologia, que emoções como medo, alegria, ciúmes e afeto se manifestam de forma semelhante entre humanos e outros animais.

Para Darwin, essas expressões emocionais têm valor adaptativo e foram preservadas ao longo da evolução. Em uma de suas observações mais marcantes, Darwin escreve: 2545

A maioria das emoções mais complexas são comuns aos animais superiores e a nós mesmos. Todos nós já vimos como um cachorro é extremamente ciumento da afeição de seu dono, se concedida a qualquer outro ser; e observei o mesmo fato em macacos. Isso mostra que os animais não só amam, mas também desejam ser amados.” (DARWIN, 1871)

Essas ideias inauguraram as bases da neurociência comparada, área que investiga as estruturas neurais do comportamento entre diferentes espécies.

Avanços em técnicas como neuroimagem funcional, eletrofisiologia e estudos de lesões comprovaram que estruturas cerebrais associadas às emoções — como o sistema límbico, o tálamo, o córtex cingulado anterior, a amígdala e o córtex pré-frontal — estão presentes tanto em humanos quanto em outras espécies de mamíferos, aves e até invertebrados complexos (Dalglish, 2004; Pessoa, 2008).

Essas descobertas reforçam a continuidade evolutiva entre humanos e animais não humanos, consolidando a ideia de que a capacidade de sentir não é exclusividade humana, mas uma característica amplamente distribuída no reino animal.

Nesse contexto, é importante destacar que, em 7 de julho de 2012, durante a Conferência Memorial Francis Crick sobre Consciência em Animais Humanos e Não Humanos, realizada na Universidade de Cambridge, um grupo internacional de neurocientistas proclamou a Declaração de Cambridge sobre a Consciência:

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

Neste sentido, a Declaração de Cambridge veio consagrar exatamente que os animais não humanos também possuem estados neurológicos que geram consciência.” (SOBRAL.)

Essa declaração consolidou décadas de pesquisas que demonstram categoricamente que muitos animais possuem estruturas neurológicas e comportamentais associadas à experiência consciente, assim como os humanos.

Em consequência, o reconhecimento científico da semelhança neurobiológica entre humanos e outros animais serviu de base para a reformulação das teorias éticas contemporâneas.

Peter Singer, em sua obra *Animal Liberation* (1975), retoma a doutrina utilitarista de Bentham à luz das evidências empíricas modernas, defendendo que a capacidade de sofrer é o principal critério moral relevante. Com isso, propõe a observação do *princípio da igualdade* aos demais seres também capazes de sofrer. Em suas palavras:

Seja qual for a natureza do ser, o princípio de igualdade exige que o sofrimento seja levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante — até onde possamos fazer comparações aproximadas — de qualquer outro ser. Quando um ser não for capaz de sofrer, nem de sentir alegria ou felicidade, não haverá nada a ser levado em consideração.” (OLIVEIRA apud SINGER, 2011)

A lógica de Singer baseia-se na ideia de que a conduta ética exige que consideremos, com imparcialidade, os interesses de todos os seres afetados por nossas ações. Assim, se outras espécies são capazes de experimentar prazer e dor, é racional que seus interesses também sejam considerados, sob a ótica do *princípio da igual consideração de interesses semelhantes*.

Como afirma Oliveira:

O princípio de igual consideração de interesses semelhantes permite fundamentar a igualdade entre os seres humanos independente da etnia, do sexo ou da capacidade intelectual ao se caracterizar como um critério universalmente aplicável a casos particulares. Para Singer, entretanto, não existem justificativas para limitar a aplicação do PICIS somente aos seres de nossa espécie, *Homo sapiens sapiens*. O cálculo utilitário envolvido no julgamento moral de uma ação não está sujeito às características físicas ou às capacidades mentais dos envolvidos, mas depende unicamente dos interesses em

jogo, o que permite ao PICIS ser aplicado a todo ser que possua algum tipo de interesse.” (OLIVEIRA, 2011)

Nesse sentido, Peter Singer introduziu o conceito de especismo, ao denunciar a discriminação de seres unicamente com base em sua espécie. Segundo o autor:

O racismo viola o princípio da igualdade ao dar maior peso aos interesses de membros de sua própria raça quando há um choque entre seus interesses e os de outra raça. O sexismo viola o mesmo princípio ao favorecer os interesses de seu próprio sexo. O especismo viola o princípio ao favorecer os interesses da própria espécie.” (SINGER, 2013)

Essa crítica foi incorporada por outros autores contemporâneos. Como conceitua Souza:

O especismo é definido atualmente como a discriminação e o tratamento distinto em situações semelhantes conferido aos indivíduos que pertencem a outras espécies biológicas diferentes da espécie *Homo sapiens*. Em suma, o especismo representa o enaltecimento da nossa espécie e a defesa dos interesses humanos, em detrimento dos interesses vitais dos animais não humanos.” (SOUZA, 2017, p. 29)

A denúncia do especismo, portanto, revela-se como uma crítica estrutural ao antropocentrismo, ao estabelecer que a dor de um animal senciente não pode ser moralmente ignorada apenas por pertencer a outra espécie.

Desse modo, consolida-se a transição do paradigma antropocêntrico para um novo modelo ético centrado na capacidade consciente de os seres sofrerem ou sentirem prazer, o sencentrismo.

De acordo com o Governo Federal da República Federativa do Brasil:

2547

Senciência animal refere-se à capacidade dos animais de perceber e sentir o mundo ao seu redor. Animais sencientes têm a capacidade de experimentar sensações físicas, como dor e prazer, além de emoções como medo, alegria e sofrimento. A sentiência está intimamente ligada à capacidade de um ser ter experiências subjetivas e responder a elas de maneiras que indicam uma consciência do ambiente e das suas próprias condições.” (BRASIL, 2023)

Em seu estudo, Scola sintetiza a ideia de sentiência da seguinte forma:

A ideia de sentiência é elaborada por teóricos como Singer (2008) e pode ser resumida como a capacidade que o indivíduo tem de sentir prazer, alegria, medo, angústia, dor, tristeza. Em outra formulação, a aptidão de receber e reagir a um estímulo de forma consciente, experimentando-o a partir de dentro. Em algumas ênfases, assim, a sentiência engloba a consciência porque pressupõe uma reação consciente.” (SCOLA)

Sobre a consciência, o mesmo autor complementa:

A consciência, segundo as atuações que vimos na perspectiva dos neurocientistas, está muito mais relacionada à posse de um sistema nervoso centralizado e, especialmente, à identificação de estruturas neurológicas que reagem proximamente às humanas.” (SCOLA)

A sentiência, por sua vez, não se resume à capacidade sensorial de sentir dor ou prazer por meio do sistema nervoso, nem se limita a simples reações fisiológicas a estímulos. Ela

compreende também a valoração subjetiva das experiências vividas, além de envolver processos cognitivos e emocionais.

Naconecy, ao comentar sobre essa dimensão ampliada da senciência, afirma: “*Animais sencientes interpretam as sensações e informações que recebem do ambiente por meio da cognição (razão) e emoções.*” (NACONECY *apud* SENHORIO; CARDOZO, 2006, p. 117)

Importa, nesse contexto, distinguir sensação de sensibilidade. Proença (2021) em seu estudo esclareceu bem a distinção dos termos:

Registre-se aqui que empregamos o termo sensibilidade como consta no dicionário Koogan/Houaiss: substantivo feminino, capacidade de sentir; propriedade de reação dos organismos aos estímulos externos ou internos. E ainda, pelo mesmo dicionário, “sensação: substantivo feminino, impressão recebida pelo sistema nervoso central quando um dos órgãos dos sentidos recebe um estímulo exterior (muitas vezes associado a prazer ou dor)”. Acrescentamos que, esquematicamente, esses registros, intermediados pelos sistemas imunológico, hormonal e muscular, podem se fazer presentes em diversas regiões do corpo. (PROENÇA.2021)

Ainda sob esse aspecto, é importante esclarecer conceitos de cognição e consciência, que embora estejam relacionados, não são sinônimos.

A cognição envolve o aprendizado e o processamento de informações; já a consciência implica comportamento intencional e tomada de decisões com base nesses processos cognitivos. Shettleworth (2001) define cognição como o conjunto dos processos mentais que os animais utilizam para adquirir, armazenar e usar informações sobre seu ambiente. Edelman e Tononi (2000) acrescentam que consciência é “a habilidade de gerar uma cena mental, na qual diversas informações são integradas com o propósito de direcionar o comportamento”. Griffin (1992) complementa que a consciência é aquilo que o animal percebe, num dado momento, sobre sua situação imediata, e que essa percepção envolve atenção a representações mentais — sejam memórias, situações presentes ou antecipações — que influenciam suas decisões. Para Griffin e Speck (2004), portanto, a consciência pode ser vista como uma forma de cognição mais complexa e elevada (PEDRAZZANI et al., 2007).

Logo, a definição contemporânea de senciência passa pela capacidade de um organismo de experimentar estados afetivos de forma consciente. Em estudo recente, após reunir diversas abordagens sobre o conceito, Senhorio e Cardozo sintetizaram os principais argumentos normativos da seguinte maneira:

1. todos os seres sencientes são capazes de experiências conscientes; 2. todos os seres sencientes são capazes de sentir dor e são capazes de julgar negativa ou positivamente esta experiência; 3. todos os seres sencientes, por serem capazes de 1 e 2, são capazes de experiências subjetivamente valoradas, ou seja, importam-se com o que lhes acontece; 4. pelo fato de todos os seres sencientes importarem-se com o que lhes acontece, também devemos considerar este fato (esta valorização subjetiva do outro) toda vez

que nossas ações implicarem alteração nas experiências destes seres.” (SENHORIO; CARDOZO)

NeDenis (2012) reforça essa diferenciação ao afirmar que:

Os seres sencientes percebem o mundo através da divisão entre sujeito/objeto”, indicando uma consciência que vai além da simples reação, envolvendo percepção consciente do ambiente e de si mesmos.

O reconhecimento da senciência tem implicações éticas profundas. Ao admitir que os animais são capazes de experimentar sofrimento e prazer, reforça-se a necessidade de considerá-los em nossas decisões morais e na formulação de políticas públicas.

Esse reconhecimento tem servido de base para movimentos de bem-estar animal e para a proposição de legislações que visam proteger os animais de tratamentos cruéis e desumanos.

Em síntese, a evolução do conceito de senciência reflete uma mudança significativa na forma como percebemos e nos relacionamos com os animais não humanos.

De uma visão mecanicista e antropocêntrica, passamos a reconhecer a capacidade dos animais de experimentar conscientemente sensações e sentimentos, o que tem profundas implicações éticas, filosóficas e jurídicas.

Ao encontro desse entendimento a Declaração de Toulon seguiu no reconhecimento de que os animais devem ser considerados *peças físicas não humanas*, cujos direitos, embora distintos dos direitos humanos, devem ser igualmente reconhecidos.

2549

Declaramos,
Que, de uma maneira universal, os animais devem ser considerados tal como pessoas,
e não coisas.

Que é urgente colocar um termo final e definitivo ao regime de reificação.

Que os conhecimentos atuais impõem um novo olhar jurídico sobre o animal.

Que, por consequência, a qualidade de pessoa no sentido jurídico deve ser reconhecida
aos animais.

Que assim, além das obrigações impostas às pessoas humanas, os direitos próprios
serão reconhecidos aos animais, sendo autorizada a consideração de seus interesses.

Que os animais devem ser considerados como pessoas físicas não-humanas.

Que os direitos das pessoas físicas não-humanas serão diferentes dos direitos das
pessoas físicas humanas.

Que o reconhecimento da personalidade jurídica do animal se apresenta como uma
etapa indispensável à coerência dos sistemas jurídicos.

Que tal dinâmica se inscreve em uma lógica jurídica tanto nacional quanto
internacional.

Que apenas a via da personificação jurídica é capaz de trazer soluções satisfatórias e
favoráveis a todos.

Que as reflexões que concernem a biodiversidade e o futuro do planeta devem integrar as pessoas físicas não-humanas.

Que assim sera marcada a união com a comunidade dos entes vivos que pode e deve encontrar uma tradução jurídica.

Que aos olhos do Direito, a situação jurídica do animal mudará pela sua elevação ao nível de sujeito de direito. (Toulon)

Nesse sentido, a definição da senciência adquire importância central, não apenas porque “*parece haver um consenso de que a senciência é capacidade necessária para a consideração moral dos seres*” (SENHORIO; CARDOZO), mas também porque é crível que quaisquer marcos normativos e jurídicos envolvendo direitos ou proteção aos animais devam orbitar em torno desse conceito.

CONCLUSÃO

A trajetória do pensamento ocidental, desde a Antiguidade até a modernidade, foi marcada por uma tradição profundamente antropocêntrica, que estabeleceu uma rígida hierarquia entre os seres humanos e os demais animais.

Essa visão, sustentada por fundamentos religiosos e filosóficos — como a doutrina cristã da alma racional e a filosofia aristotélica da teleologia natural — legitimou a dominação, a reificação e a instrumentalização dos animais, privando-os de qualquer valor moral ou consideração jurídica própria. 2550

Contudo, a emergência da senciência como critério ético e científico marca uma ruptura profunda com esse modelo tradicional. O reconhecimento de que os animais são capazes de sentir dor, prazer, medo e alegria — e, mais do que isso, de atribuir valor subjetivo às próprias experiências — exige uma reconfiguração profunda das categorias morais e jurídicas que orientam nossa relação com os seres não humanos.

A partir do século XVIII, com o utilitarismo de Jeremy Bentham, e ao longo dos séculos XIX e XX, com a teoria da evolução de Darwin, os avanços da neurociência comparada e o desenvolvimento das éticas anti-especistas, a senciência consolidou-se como um novo paradigma.

O deslocamento do critério moral da racionalidade para a capacidade de sofrer reconfigura a forma como os animais devem ser tratados no campo da ética e do direito.

Se os animais são sujeitos de uma vida sentida e possuem interesses próprios — como evitar a dor ou buscar o bem-estar — então ignorar tais interesses com base apenas em sua

espécie é moralmente indefensável. Essa lógica sustenta o que Peter Singer denomina princípio da igual consideração de interesses, base da crítica ao especismo.

Nesse contexto, o reconhecimento da senciência adquire um duplo papel: ao mesmo tempo em que impõe um dever ético de consideração moral, também fundamenta uma nova abordagem jurídica que rompe com a tradição que trata os animais como meras coisas.

A Declaração de Cambridge e a Declaração de Toulon representam marcos simbólicos e normativos desse movimento, ao afirmar que os animais não humanos possuem substratos neurológicos compatíveis com a consciência e, por consequência, merecem ser reconhecidos como sujeitos de direito — ainda que em uma categoria distinta da personalidade jurídica humana.

A transição do antropocentrismo para o sentricismo não representa apenas uma mudança de perspectiva teórica, mas exige transformações estruturais nas legislações, nas políticas públicas e nas práticas sociais. Ela convoca o Direito a abandonar a lógica da dominação e da utilidade, em favor de um modelo de proteção baseado na dignidade animal e na justiça interespecies.

Em outras palavras, trata-se de reconhecer que o sofrimento de um ser não depende de sua linguagem ou inteligência, mas da sua sensibilidade, e que tal condição deve bastar para que 2551
lhe sejam conferidos respeito, consideração e garantias jurídicas.

Reconhecer a senciência como um fundamento legítimo de consideração moral e jurídica abre espaço para o debate da construção de um novo modelo normativo: um Direito que inclua os animais como membros da comunidade moral e jurídica, não por analogia ao humano, mas em razão de sua própria condição ontológica enquanto seres conscientes.

Essa transformação paradigmática, já em curso nos campos da ética e da ciência, precisa ser urgentemente absorvida pelo Direito, como resposta a um imperativo de justiça que transcende as fronteiras de espécie e redefine os próprios contornos do que entendemos por humanidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo; PEREIRA, J. Dias (trad.). *A cidade de Deus*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. v. 2. (Textos Clássicos). Disponível em: <http://dspace.unisa.br/handle/123456789/814>. Acesso em: 16 maio 2025.

ALMEIDA, Cleber Ranieri Ribas de. A biofilosofia dos graus do orgânico: Arnold Gehlen e a ontologia de Nicolai Hartmann. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 40, p. 127–168, jan.–

abr. 2016. Disponível em:
https://www.fucap.edu.br/dashboard/livros_online/d3a96398e5b6a4ce2d49c05309f9ade7.pdf.
Acesso em: 16 maio 2025.

ANDRE, Koogan; HOUAISS, Antonio. *Enciclopédia e dicionário digital*. São Paulo: Delta, 1998.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. [S.l.: s.n.]. Disponível em:
<https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>.
Acesso em: 19 maio 2025.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Natal: DHNet – Direitos Humanos na Internet, 1991. Disponível em:
https://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_aristoteles_a_politica.pdf. Acesso em: 16 maio 2025.

BALMOND, Louis; REGAD, Caroline; RIOT, Cédric. *Declaração de Toulon*. Toulon: Université de Toulon, 2019. Disponível em: <https://www.univ-tln.fr/IMG/pdf/declaracao-de-toulon-versao-em-portugues.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2025.

BENTHAM, Jeremy. *Os princípios da moral e da legislação*. Trad. João José de Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

BOWEN, William R. *Marsilio Ficino: Platonic Theology*. Volume 6, Books XVII–XVIII. Translated by Michael J. B. Allen; Latin Text Edited by James Hankins with William Bowen. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Senciência Animal*. Disponível em:
<https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/biodiversidade-e-biomas/direitos-animaais/senciencia-animal-1>. Acesso em: 26 maio 2025.

BUCKLE, S. Peter Singer's Argument for Utilitarianism. *Theor Med Bioeth*, v. 26, p. 175–194, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11017-005-3976-x>.

CARDOSO, Waleska. A ética e a senciência: cruzamentos, limites e afastamentos. In: *DIREITOS ANIMAIS: a questão da experimentação animal*, 2017.

COIMBRA, D.; RECH, A. U. A superação do antropocentrismo: uma necessária reconfiguração da interface homem-natureza. *Revista da Faculdade de Direito da UFG, Goiânia*, v. 41, n. 2, p. 14–27, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5216/rfd.v41i2.42609>. Acesso em: 10 jun. 2025.

COIMBRA, Luiza; RECH, Débora. O direito animal e a superação da visão antropocêntrica. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 12, n. 3, p. 17–42, set./dez. 2017. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitoanimal/article/view/3593>. Acesso em: 16 maio 2025.

DALGLEISH, Tim. The emotional brain. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 5, n. 7, p. 583–589, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn1432>.

DARWIN, Charles. *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução de Joaquim da Mesquita Paul. Porto: Lello & Irmão Editores, 2004. Disponível em: https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/livrosparatodos.net_charles.darwin.origem.das_especies.pdf. Acesso em: 20 maio 2025.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Trad. Joaquim da Mesquita Paul. Porto: Lello & Irmão, 2009.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Disponível em: https://www.eniopadilha.com.br/documentos/descartes_discurso_do_metodo.pdf. Acesso em: 16 maio 2025.

DE ALMEIDA SILVA, Tagore Trajano. Crítica à herança mecanicista de utilização animal: em busca de métodos alternativos. *Anais do XVII Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI*, 2008. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2352084>. Acesso em: 20 maio 2025.

GERALDO, Pedro Heitor Barros. O utilitarismo e suas críticas: uma breve revisão. *Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI*, 2008. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/XIVCongresso/170.pdf>. Acesso em: 20 maio 2025.

2553

GERALDO, Rafael Carvalho Rezende. *Direito dos animais: fundamentos filosóficos e constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2011.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamago. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. Disponível em: https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/livro_-_immanuel_kant_-_metafisica_dos_costumes.pdf. Acesso em: 16 maio 2025.

LOW, P.; KOCH, C. Conferência Memorial Francis Crick sobre Consciência em Animais Humanos e Não Humanos. Churchill College/Universidade de Cambridge, 2012.

LOW, Philip et al. Declaração de Cambridge sobre a Consciência Animal. Cambridge, Reino Unido, 7 jul. 2012. Disponível em: https://prefeitura.ufrrj.br/wp-content/uploads/images/DECLARA%C3%87%C3%83O_DE_CAMBRIDGE_SOBRE_A_CONSCI%C3%8ANCIA_ANIMAL_2012.pdf. Acesso em: [data de acesso].

MINGHETTI, Antonio A. *Discurso sobre a dignidade do homem: tradução, introdução e comentários da obra de Giovanni Pico della Mirandola*. Vitória: EDUFUCAP, 2013. Disponível em: https://www.fucap.edu.br/dashboard/livros_online/d3a96398e5b6a4ce2d49c05309f9ade7.pdf.

OLIVEIRA, Tatiana Ribeiro de. *Direitos fundamentais dos animais: uma proposta garantista*. Curitiba: Juruá, 2011.

PEDRAZZANI, A. S. et al. Bem-estar de peixes e a questão da senciência. *Archives of Veterinary Science*, v. 12, n. 3, p. 60–70, 2007. Disponível em: <https://diwqtxtsixzle7.cloudfront.net/...> Acesso em: 26 maio 2025.

PESSOA, Luiz. On the relationship between emotion and cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 9, n. 2, p. 148–158, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn2317>.

PROENÇA, Munira Aiex et al. A sensibilidade na medicina: um trajeto do exame à escuta, pela mão da medicina narrativa. *Medicina Narrativa*, v. 90, p. 101, 2021.

SCOLA, Jorge. Capturas do sentir: dispositivos acerca da sensibilidade animal entre a ciência e o direito. *Revista Antropolítica*, n. 46. Disponível em: <https://diwqtxtsixzle7.cloudfront.net/...> Acesso em: 26 maio 2025.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SOUZA, Jéssica Karoline da Silva. A senciência animal e os fundamentos éticos para o reconhecimento de direitos aos animais. 2017. 95 f. Monografia (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/11872/1/Arquivototal.pdf>. Acesso em: 16 maio 2025.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica – Prima Pars*. Tradução: Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. Disponível em: 2554
<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/sumateolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 15 maio 2025.