



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

**A QUEM DEVEMOS
CONSIDERAÇÃO MORAL?**

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL



DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

**A QUEM DEVEMOS
CONSIDERAÇÃO MORAL?**

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

**A QUEM DEVEMOS
CONSIDERAÇÃO MORAL?**

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização [Ética Animal](#) e criador do site [Senciência e Ética](#). É também autor dos livros [Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente](#) e [Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas](#). Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que [podem ser lidos aqui](#).

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Neste livro são apresentados os fundamentos da escolha da senciência enquanto critério de consideração moral, bem como as críticas que tem sido feitas a esse critério e as respostas que têm sido oferecidas a essas críticas.

ISBN nº 978-65-01-44289-1 1ª edição Abril de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização [Ética Animal](#).



SUMÁRIO

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração?	8
1.1. Dois pesos e duas medidas	8
1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico	8
1.3. O argumento da relevância	10
1.4. O que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar	11
1.5. O critério da senciência	12
2. Seria o critério da senciência, no fundo, antropocêntrico?	14
3. O critério da senciência discrimina contra quem não pertence ao reino animal?	15
4. Segundo o critério da senciência, o único problema é o sofrimento?	16
5. Se a senciência é o que importa, por que há males que não afetam as experiências?	18
6. O critério da senciência exclui os insetos?	20
7. Aceitar o critério da senciência implica assumir que valores são subjetivos?	23
8. Animais com cérebros mais simples são menos sencientes?	25
8.1. A visão de que há graus de senciência	25
8.2. Senciência	25
8.3. Valência	26
8.4. Grau de cognição	28
8.5. Inteligentismo	28
8.6. Conclusão	29
9. Se há necessidade da ética ambiental, então o critério da senciência está errado?	30
10. Não é absurdo um mundo com menos sofrimento, mas manejado pelos humanos?	32
11. Se os seres sencientes devem ser respeitados, então a natureza possui valor em si?	34
12. O critério da senciência implica em aceitar as metas ambientalistas?	36
13. Espécies possuem interesses?	38
14. Se alguma entidade não senciência tiver valor em si, quais as implicações?	41
15. O biocentrismo é melhor, já que inclui um número maior de seres?	43
15.1. Critérios de consideração moral com diferentes amplitudes	43
15.2. O fato de um critério ser mais abrangente torna-o necessariamente melhor?	43
15.3. Será mesmo que o biocentrismo inclui todos os seres sencientes e os seres vivos?	44
16. Senciência e vida: o que tem valor enquanto fim e o que tem valor enquanto meio?	46
16.1. Se estar vivo é necessário para ser senciência, estar vivo tem valor em si?	46
16.2. Não seria a senciência apenas um meio para manter a vida?	47
17. Seres vivos não sencientes são passíveis de ser prejudicados?	49
18. O comportamento de certas plantas e fungos mostra que valorizam certas coisas?	51
19. A vida sem senciência tem valor?	54

19.1. Senciência ou vida?	54
19.2. O exemplo do coma total irreversível.....	54
19.3. O exemplo da seguradora estelionatária	54
19.4. O exemplo da senciência sem vida.....	56
20. Todo ser vivo possui "interesses biológicos"?	57
21. Se plantas forem consideráveis, tanto faz comer animais ou plantas?	59
REFERÊNCIAS.....	61

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração?

1.1. Dois pesos e duas medidas

Os animais não humanos [são explorados e mortos pelos humanos](#) todos os dias para as mais diversas finalidades. São usados como [alimento](#), [vestuário](#), [modelo de testes](#), para [entretenimento](#), [lazer](#) e como [trabalhadores ou ferramentas](#). Essas práticas causam sofrimento e morte a um número gigantesco de animais não humanos e são amplamente aceitas. Entretanto, se as vítimas fossem humanas, tais práticas seriam consideradas monstruosas.

Além de serem vítimas de práticas humanas, os animais são também [prejudicados em alto grau por processos naturais](#) como [desnutrição, fome e sede](#), [doenças](#), [lesões físicas](#), [estresse psicológico](#), [eventos meteorológicos hostis](#), [desastres naturais](#), e [conflitos interespecíficos, intraespecíficos](#) e [sexuais](#). Essa é a situação típica da maioria dos animais que se encontra na natureza. A visão padrão é a de que não deveríamos ajudá-los: em vez disso deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso. Mas, novamente, se as vítimas fossem humanas, a visão padrão seria a oposta (isto é, que recursos deveriam ser empregues para ajudá-los).

Essas atitudes revelam que boa parte das pessoas adota dois pesos e duas medidas, dependendo da espécie dos afetados por sua decisão. Se são animais não humanos, não recebem ajuda, são torturados e mortos. Se são humanos, recebem consideração moral plena. Trata-se, portanto, de um padrão [especista](#) antropocêntrico de moralidade. *Especista* porque danos e benefícios de magnitude similar recebem importância diferenciada dependendo da espécie dos afetados. *Antropocêntrico* porque desfavorece quem não pertence à espécie humana.

1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico

Várias são as tentativas de justificar esse padrão duplo de moralidade¹. Dentre os motivos mais alegados para tentar justificar que, ou apenas o bem dos humanos importa, ou que importa em maior grau, estão:

¹ Para uma análise mais detalhada desses argumentos, ver o [primeiro volume desta coleção](#).

- (1) O próprio fato de [pertencerem à espécie humana](#).
- (2) O fato de [pertencerem à mesma espécie que pertencemos](#).
- (3) [Alegações metafísicas](#), como a de que os humanos foram criados à imagem e semelhança de um criador; possuem uma relação especial com esse criador; possuem uma alma imortal; possuem dignidade; pertencem a uma categoria ontológica superior etc.
- (4) [A alegação de que os humanos possuem](#) (ou tem o [potencial](#) para) capacidades como razão, linguagem, liberdade, agência moral, senso de justiça, autonomia, cultura, de fazer acordos mútuos, de respeitar direitos, de reivindicar direitos etc.
- (5) [A alegação de que os humanos possuem](#) (ou tem o [potencial](#) para ter) vários tipos de relações, como relações afetivas, de solidariedade mútua, políticas e de poder.
- (6) O fato de todos os humanos [pertencerem à mesma espécie dos que possuem aquelas capacidades ou relações](#) (ainda que nem todos os humanos as possuam de fato).
- (7) [A alegação de que a ideia de espécie não é uma mera construção social](#) (é baseada em características biológicas).
- (8) [A alegação de que desconsiderar os animais não humanos é uma atitude natural](#).
- (9) [O fato de a exploração animal ser tradicional e fazer parte da cultura de diversos povos](#).

Em relação a todas essas tentativas, faz sentido perguntar qual a relevância dessas coisas para saber quem devemos considerar moralmente. Isso vale para todas aquelas tentativas de justificar o antropocentrismo, sejam as baseadas no critério do pertencimento a certa espécie, na posse de certas características metafísicas, na posse de certas capacidades ou relações, e também nas que se baseiam no fato de uma distinção ser baseada em uma característica biológica ou no fato de um comportamento ser natural ou tradicional.

Assim, esse é um primeiro problema dessas tentativas: elas teriam de explicar por que os critérios que utilizam seriam relevantes para questões de consideração moral, e não

simplesmente assumi-los como se fossem óbvios. Além disso, há um problema ainda mais grave: há razões para pensarmos que nenhum desses critérios é relevante para saber a quem dar consideração moral. Isso é apontado pelo *argumento da relevância*, apresentado a seguir.

1.3. O argumento da relevância

O [argumento da relevância](#)² parte da premissa trivial de que, para um critério estar justificado, tem de ser baseado em uma distinção relevante para a questão que visa responder. Por exemplo, o que é relevante para avaliar um candidato para uma equipe médica em um hospital são suas habilidades com a medicina, se é pontual, se trata bem os pacientes etc. Já para avaliar quem deveria ser atendido em uma emergência de um hospital é saber quem está ferido, quem está gravemente doente, quem corre risco de morrer etc.

Trocar os critérios seria aplicar critérios que são relevantes em um contexto em outro no qual eles não são. Por exemplo, isso aconteceria se fosse exigido que, para alguém ser aceito para trabalhar em uma equipe médica, teria de estar doente e que, para alguém ser atendido por um médico, também teria de ser médico. É claro, essa atitude absurda descrita no exemplo dificilmente ocorreria na vida real. Entretanto, o argumento da relevância aponta que o padrão antropocêntrico de moralidade comete uma confusão muito similar. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

O argumento da relevância defende que nenhuma das defesas do antropocentrismo adota critérios relevantes para determinar quem deveria receber consideração moral. Isso seria assim porque o que está em jogo em questões de consideração moral é saber como nossos atos e omissões poderiam afetar positiva ou negativamente quem fosse atingido por eles. Dar consideração moral a alguém é agir de modo a evitar prejudicá-lo e a buscar beneficiá-lo. Se é assim, então o critério adequado para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado.

A espécie à qual alguém pertence; ter sido ou não criado à imagem e semelhança de uma divindade, possuir ou não uma alma imortal; ter ou não certas capacidades e certas relações; ter ou não o potencial para tais capacidades ou relações; saber se um comportamento é ou não

² Exemplos do argumento da relevância podem ser encontrados em Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

natural ou tradicional etc., nada disso determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. Portanto, não podem ser características relevantes para saber a quem dar consideração moral.

Por outro lado, ser capaz de ter experiências positivas e negativas (isto é, ser capaz de desfrutar e de sofrer) determina se alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado. É por essa razão que os proponentes do argumento da relevância defendem que a [senciência](#) é o critério adequado de consideração moral. Nos itens a seguir veremos o que é a sentiência e qual sua conexão com a capacidade de ser prejudicado e beneficiado.

1.4. O o que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar

Tradicionalmente, critérios que são relevantes para determinar quem faria sentido responsabilizar têm sido aplicados para determinar quem deveria receber consideração moral. Por exemplo, é comum que se defenda que, para termos obrigações para com alguém, é necessário que esse alguém também seja capaz de reconhecer obrigações³; que para alguém poder receber a proteção dos princípios de justiça, precisa ter um senso de justiça⁴, que para ter direitos, precisa ser capaz de entender a noção de direitos⁵ etc. Essas alegações têm sido amplamente utilizadas para tentar justificar todo o sofrimento e morte que é causado aos animais não humanos. Entretanto, a posse dessas capacidades pode ser relevante para saber a quem *responsabilizar*, mas não para saber a quem *considerar* moralmente. Isso já é reconhecido no caso dos bebês, das crianças, dos humanos com deficiência cognitiva, etc. É amplamente reconhecido que esses humanos são moralmente consideráveis mesmo que não sejam moralmente responsabilizáveis. Entretanto, reconhecer isso implica reconhecer que todo ser senciente, independentemente de a qual espécie pertencer e de quais capacidades tiver, deve receber consideração moral.

A desconsideração que os animais não humanos tipicamente recebem ocorre, pelo menos em parte, devido à crença de que, para que devamos dar consideração moral a alguém, é necessário que esse alguém seja também capaz de agir moralmente. Entretanto, como aponta

³ Ver, por exemplo, Kant (1948 [1785]). Para uma crítica, ver Korsgaard (2005) e Franklin (2005).

⁴ Ver, por exemplo, a posição de Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448). Para uma crítica, ver Rowlands (1998).

⁵ Ver, por exemplo, a posição de Ross (1930, p. 50). Para uma crítica, ver Francione (2000).

o argumento da relevância, essa é uma confusão análoga a pensar que, para que alguém deva ser atendido por um médico, é necessário que esse alguém também seja médico.

1.5. O critério da senciência

Se [o que é relevante para saber a quem dar consideração moral](#) é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, é importante investigar o que torna alguém passível de ser prejudicado e beneficiado. É aí que reside a importância da [senciência](#) para a ética⁶.

O termo "senciência" é utilizado no debate em ética animal como um sinônimo de [consciência](#) em seu sentido mais amplo e básico. Diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, desde as mais simples. É aquilo que faz com que haja *alguém*, um *indivíduo* habitando um corpo, e não meramente um corpo vivo, mas "vazio". É o que separa, de um lado, um humano, um cão, um peixe, um crustáceo e uma abelha⁷ e, de outro, um sapato, uma planta, uma bactéria e um fungo. Assim, a senciência determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado porque é ela, em primeiro lugar, que determina quando em um corpo há *alguém* e não, meramente, *algo*.

Além disso, outra característica da senciência, que está diretamente conectada à capacidade de prejuízo e benefício, é que as experiências possuem o que se chama de *valência*⁸ - isto é, elas podem ser experimentadas como positivas ou negativas. Por exemplo, se piso em um prego, tenho uma experiência negativa; se escuto uma música de que gosto muito, tenho uma experiência positiva.

Por essa razão, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é prejudicado: com a [presença daquilo que lhe for negativo](#) (como acontece quando sofre, por exemplo) e pela [ausência daquilo que lhe for positivo](#) (como acontece quando morre ou é, de alguma outra maneira, impedido de desfrutar algo que o beneficiaria).

⁶ Para exemplos de defesas do critério da senciência, ver Bentham (1996[1989], p. 282n); Singer (2002 [1979], p. 67); Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

⁷ Sobre senciência em invertebrados, ver Smith (1991); Mather (2001); Mather e Anderson (2007); Broom (2014) e Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).

⁸ Para uma definição de valência, ver Fridja (1986, p. 207).

Analogamente, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é beneficiado: com a presença daquilo que lhe for positivo (como acontece quando sente prazer, por exemplo) e pelo impedimento daquilo que lhe for negativo (como acontece quando um sofrimento é aliviado, por exemplo).

É por essa razão que os animais não humanos precisam de consideração moral. Não é porque pertencem ao reino animal, ou porque estão vivos em um sentido biológico (como estão as plantas, por exemplo). É simplesmente porque, como são sencientes, são passíveis de ser prejudicados e beneficiados;

Entretanto, o critério da senciência, assim como qualquer outro critério, também recebe críticas. Nos capítulos restantes examinaremos essas críticas e também várias outras questões recorrentes relacionadas à ética centrada na senciência.

2. Seria o critério da senciência, no fundo, antropocêntrico?

Os proponentes do antropocentrismo escolhem uma característica típica humana (por exemplo, o modo de raciocinar) e atribuem estatura moral aos animais não humanos de acordo com o grau de similaridade com os humanos nessa característica. Por vezes os defensores do critério da senciência são acusados de fazerem o mesmo⁹: percebem que a senciência é uma característica dos humanos, e escolhem considerar apenas os seres que são sencientes (excluindo plantas, fungos e bactérias por exemplo). A objeção conclui que, em ambos os casos, só recebe consideração quem tiver similaridades com humanos (só mudando, em cada caso, a característica escolhida como padrão de similaridade).

A principal resposta a essa crítica aponta para duas coisas.

Em primeiro lugar, há diferença entre utilizar o modo de raciocinar e utilizar a senciência como critério de consideração moral: como vimos no [capítulo 1](#), o primeiro não determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, e o segundo sim.

Em segundo lugar, não é que os proponentes do critério da senciência primeiro postulam que humanos importam, e depois procuram, dentre os animais que pretendem também considerar, alguma similaridade com humanos. Não estão a defender: “devemos considerar os seres sencientes porque se parecem com humanos”, mas exatamente o contrário: “devemos considerar humanos *porque são sencientes*”. O critério da senciência continuaria indicando quais seres são passíveis de ser prejudicados e beneficiados (e, portanto, quais devem receber consideração moral) mesmo que os humanos não fossem sencientes. Assim, é falso que o critério da senciência seja, no fundo, antropocêntrico.

⁹ Para um exemplo dessa acusação ver Regan (1981, p. 20, 21).

3. O critério da senciência discrimina contra quem não pertence ao reino animal?

O critério da senciência prescreve darmos consideração moral a todos os seres que tiverem a capacidade de ter experiências, como sofrimento e prazer. O critério da senciência por vezes é acusado de cometer uma discriminação baseada nos reinos, por incluir na esfera de consideração moral membros do reino animal e excluir membros de outros reinos, como plantas e fungos.

Entretanto, os proponentes do critério da senciência não afirmam que devemos considerar os seres sencientes porque essa é uma característica do reino animal. Em vez disso, defendem que consideremos *boa parte dos animais* porque são sencientes e, portanto, são passíveis de ser prejudicados e beneficiados.

Embora todo ser senciência encontrado até hoje pertença ao reino animal, há membros do reino animal que, devido a não terem um sistema nervoso, ou não o terem minimamente organizado, muito provavelmente [não são sencientes](#)¹⁰ (como as esponjas e as águas-vivas, por exemplo). Os proponentes do critério da senciência não defendem considerar esses animais pois, de acordo com o critério da senciência, não há possibilidade de eles serem prejudicados e/ou beneficiados (seja lá o que fizermos, lhes será indiferente, pois não há alguém ali para quem as coisas poderiam ir melhor ou pior; há apenas um corpo vivo).

Se algum dia fosse descoberto que, por exemplo, certo vegetal ou fungo é senciência, então o critério da senciência incluiria-o na esfera de consideração moral, dando-lhe igual consideração. [Entretanto, não há até hoje evidências de algo assim](#). No futuro, [se vierem a existir robôs sencientes, máquinas sencientes, seres sencientes em meios digitais, ou qualquer outra forma de senciência não orgânica](#), o critério da senciência os incluiria na esfera de consideração moral, dando-lhes igual consideração (pois seriam passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados)¹¹.

Portanto, a acusação de “reinismo” não se sustenta. O critério da senciência é diferente do critério "pertencer ao reino animal".

¹⁰ Sobre isso, ver *Ética Animal* (2015e).

¹¹ Sobre por que deveríamos nos preocupar seriamente com a possibilidade da senciência não orgânica, ver Tomasik (2015b).

4. Segundo o critério da senciência, o único problema é o sofrimento?

A senciência é a capacidade de ter experiências. É aquilo que diferencia os *indivíduos* das *coisas*: seres sencientes são *alguém*; coisas não sencientes são *algo*. Isto é, os seres sencientes não são meros corpos vivos: são indivíduos que podem ser afetados positiva ou negativamente. No caso dos seres sencientes, há alguém a "habitar" aqueles corpos.

Dar consideração moral a alguém é evitar prejudicá-lo e buscar beneficiá-lo. O *critério da senciência* defende que devemos dar consideração moral a todos os seres capazes de ter experiências (isto é, a todos os seres sencientes).

Por vezes é dito que, se o critério da senciência estivesse correto, então todas as questões morais seriam resolvidas com o uso de analgesia e anestesia. Dado que há formas de alguém ser prejudicado sem sofrer (por exemplo, [com a morte](#)¹², mesmo que sem sofrimento; ou ganhar um prêmio e não ser avisado disso), por vezes é alegado então que deve haver algo de errado com o critério da senciência. Essa objeção conclui então que, para sermos contra o assassinato sem dor e outros danos que não causam sofrimento, temos de rejeitar o critério da senciência e postular que a vida biológica tem valor em si mesma.

O erro com esse argumento é pressupor que considerar os seres sencientes implica somente a preocupação em evitar o seu sofrimento, o que é falso. Como vimos no [capítulo 1](#), um ser senciente é prejudicado pela presença daquilo que lhe for prejudicial *e também* pela ausência daquilo que lhe for benéfico. Os dois exemplos que a objeção traz (o dano da morte e o de alguém não ser avisado de que ganhou um prêmio) são reconhecidos pelo critério da senciência. Aliás, a forma mais óbvia de explicar o dano nesses casos *é a partir da senciência*: são danos pela ausência de (todas ou algumas) experiências positivas.

Para explicar o dano da morte e o dano que alguém padece por não ser avisado de que ganhou um prêmio, é necessário imaginar o que o indivíduo *experimentaria* em cada situação (continuar vivo versus morrer, e ser avisado do prêmio versus não ser avisado) e avaliar em qual delas ele estaria em uma condição melhor. Assim, a objeção, sem perceber, assume o critério da senciência.

¹² Para uma análise do dano da morte para os animais não humanos, ver o [terceiro volume desta coleção](#). Ver também Horta (2007, p. 537-778; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92)

Portanto, é falso que o critério da senciência não reconheceria a existência de danos que não envolveriam sofrimento. Pensar que sim é, talvez, um dos equívocos mais comuns em relação ao critério da senciência, e uma das razões pelas quais algumas pessoas o têm rejeitado. [Evitar sofrimento](#) é uma parte importantíssima da consideração pelos seres sencientes, mas não é a única preocupação.

5. Se a senciência é o que importa, por que há males que não afetam as experiências?

Como vimos, dar consideração moral a alguém é evitar prejudicá-lo e buscar beneficiá-lo. O critério da senciência defende que devemos dar consideração moral a todos os (e somente aos) seres capazes de ter experiências. Na base do critério da senciência está a ideia de que, para haver prejuízo e benefício, é necessário ter *alguém* que seria prejudicado ou beneficiado, e o que faz com que um ser seja *alguém* (e não, meramente, *algo*) é a capacidade de ter experiências. Um sapato e uma cadeira são *algo*, porque não são sencientes. Eu, você, um peixe, um porco e um camarão, por exemplo, somos *alguém*, porque somos capazes de ter experiências, que é aquilo que faz com que tenhamos uma perspectiva de primeira pessoa (isto é, não somos meros corpos vazios: no nosso caso há alguém a habitá-los).

Uma objeção que por vezes surge ao critério da senciência envolve apontar que há formas de prejudicar alguém que não afetam suas experiências. Imaginemos, por exemplo, que alguém é violentado enquanto está inconsciente e que, ao acordar, nunca saberá do abuso que sofreu. Imagine também que tal abuso não causará nenhuma experiência negativa posterior, nem diminuirá a quantidade de experiências positivas que a vítima teria dali para frente. Isto é, nesse caso o abuso não alterou a quantidade de experiências negativas e positivas que a vítima teria. Por vezes, casos desse tipo são mencionados como uma objeção ao critério da senciência.

Esses casos colocam uma objeção à visão de que todas as formas de prejuízo afetam, de alguma forma, as experiências. Mas, será que também são uma objeção ao critério da senciência? Poder-se-ia pensar que aceitar o critério da senciência implica em ter que aceitar que todas as formas de prejuízo afetam as experiências (produzindo experiências negativas e/ou impedindo experiências positivas). Contudo, apesar de as duas coisas serem compatíveis, aceitar a primeira não implica necessariamente aceitar a segunda. O critério da senciência diz apenas quais seres devemos considerar: não diz quais são as formas pelas quais esses seres são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. No exemplo de alguém que é violentado quando está inconsciente, este ainda é um prejuízo a um ser senciente (se fosse, por exemplo, um objeto inanimado, não haveria prejuízo algum).

Tal prejuízo poderia ser explicado, por exemplo, por ser um desrespeito às preferências do ser em questão (às suas preferências reais ou às preferências que teria se tivesse as informações relevantes¹³). Uma preferência é algo que também depende da senciência para existir.

Para entender melhor este ponto é importante distinguir o seguinte. Uma coisa é o debate sobre qual deveria ser o critério de consideração moral, isto é, o critério que diz quais tipos de entidades devemos considerar moralmente. O critério da senciência é um critério desse tipo. Outra coisa é o debate sobre quais são as formas pelas quais os seres sencientes são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. Esse segundo debate se dá entre as [teorias do bem-estar](#)¹⁴.

Em outras palavras, quem aceita o critério da senciência pode reconhecer que os seres sencientes são prejudicados por experiências negativas e por serem impedidos de ter experiências positivas. Contudo, não necessariamente precisa afirmar que essas são as únicas formas pelas quais os seres sencientes são passíveis de ser prejudicados (ainda que também seja compatível com essa visão).

Em resumo, apontar para a possibilidade de prejuízos que não alterariam a quantidade de experiências positivas e negativas pode ser uma objeção à *teoria hedonista do bem-estar* (pois essa teoria afirma que, para um ser senciente ser beneficiado/prejudicado, precisa haver alguma alteração na quantidade de experiências positivas/negativas que experimentaria). Entretanto, como vimos, isso não forma uma objeção ao critério da senciência, pois, por ser um critério de consideração moral, não tem de necessariamente se comprometer com uma teoria específica do bem-estar. Tratam-se de dois debates diferentes.

¹³ Sobre isso, ver Sobel (1994).

¹⁴ Para uma breve introdução sobre as correntes de teorias do bem-estar, ver Kagan (1998, p. 29-41) e Santos (2017). Para uma introdução detalhada, ver Fletcher (2016).

6. O critério da senciência exclui os insetos?

Por vezes é alegado que o critério da [senciência](#) exclui os insetos da esfera de consideração moral¹⁵. Segundo essa posição, se devemos dar consideração moral aos insetos, então devemos rejeitar o critério da senciência e adotar, em seu lugar, o critério da vida biológica.

Alguém poderia endereçar esse argumento por pensar que insetos são capazes de experiências positivas (que viriam de cheirar, ouvir, degustar etc.), mas que não seriam capazes de sentir dor. Entretanto, nesse caso, o que se está a afirmar é que insetos são sencientes (pois são capazes de experiências positivas), mas que não são capazes de experiências negativas. Se esse fosse o caso, tais animais não seriam excluídos pelo critério da senciência. A senciência diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, e não somente as negativas. Assim, o critério da senciência também leva em conta [danos pela privação das experiências positivas](#), e não apenas pela presença de experiências negativas.

Embora haja dúvida na comunidade científica em torno da senciência de alguns tipos de insetos¹⁶, qualquer teoria moral responsável prescreve dar o *benefício da dúvida* onde houver dúvida razoável. Isso porque, se esses insetos não forem sencientes e os tratarmos como se fossem, o prejuízo para nós é menor do que seria o prejuízo para eles se eles forem sencientes e os tratarmos como se não fossem. Portanto, devemos tratar os insetos como seres sencientes até prova do contrário. Em resumo, não são os insetos que precisam provar que são sencientes. O ônus da prova é de quem duvida de que eles sejam.

Além disso, mesmo que apenas uma pequena porcentagem dos insetos fosse senciência, já seria gigantesca a quantidade de insetos que o critério da senciência prescreveria considerar. De acordo com algumas estimativas, existem em torno de [10 quintilhões](#) de insetos em um dado momento¹⁷. Mesmo se apenas 0,01% desses insetos for senciência, ainda assim seriam 100 quatrilhões de indivíduos. Além disso, como veremos mais adiante, há fortes razões para pensarmos que a porcentagem dos insetos que é senciência não é baixa.

15 Ver, por exemplo, Naconecy (2007, p. 119, 120).

16 Ver, por exemplo, Allen-Hermanson (1980).

17 National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008); Tomasik (2014).

A objeção em questão também pode ser criticada por assumir que insetos deveriam ser considerados mesmo que não fossem sencientes. Isso não explica o que há de errado com o critério da senciência (em vez disso, já assume de antemão que ele está errado; mas é exatamente isso que o argumento deveria mostrar). Suponhamos que nenhum inseto fosse senciente. Por que haveríamos de considerá-los, se não haveria *alguém* naqueles corpos, e seja lá o que acontecesse, lhes seria indiferente? A intuição de que insetos são dignos de consideração moral parece vir, ao contrário, da possibilidade de tais animais serem sencientes. E, há boas evidências de que pelo menos uma grande quantidade deles é, de fato, senciente¹⁸. Veremos a seguir algo sobre essas evidências.

Evidências de senciência em insetos

As evidências listadas a seguir foram obtidas a partir de estudos com insetos de certas espécies. Entretanto, quanto aos insetos de outras espécies, não é que foram estudados e falharam em cumprir os critérios para a senciência: o que é acontece é que mal foram estudados quanto ao aspecto da senciência. Desse modo, por conta do princípio da precaução o que devemos fazer é tratar como sencientes todos os insetos até prova do contrário. Essa já é a prática padrão em relação à senciência de outros tipos de animais. Por exemplo, a senciência de vertebrados e de invertebrados como moluscos cefalópodes e crustáceos decápodes é generalizada a partir de estudos feitos com animais de determinadas espécies para animais de outras espécies relacionadas¹⁹.

Há uma quantidade crescente de evidências sobre senciência em insetos²⁰. Um tipo de evidência é *comportamental*. O comportamento desses animais é flexível, apresentando tomadas de decisão em contextos de mudança de circunstâncias, comportamento adaptativo e generalização cognitiva. O seu comportamento apresenta também aprendizagem, integrando diferentes tipos de informação²¹.

Há boas evidências *fisiológicas* também. Os insetos possuem sistemas nervosos centralizados com cérebros. Uma das regiões de seus cérebros é o *protocerebrum*. Essa região inclui os

¹⁸ Para um resumo dessas evidências e para uma defesa da consideração moral por insetos, ver Cunha (2023).

¹⁹ Sobre isso, ver Birch et al. (2021, p. 8, 9).

²⁰ Sobre evidência de senciência em invertebrados ver Kavaliers et. al. (1983), Lockwood (1988), Smith (1991), Mather (2001), Mather; Anderson (2007), Cabanac et. al. (2009); Carere; Mather (2019) e *Ética Animal* (2019, 2021, 2022b).

²¹ Sobre isso, ver EFSA (2005b); Mendl et. al. (2011) e Adamo (2016).

chamados *corpos de cogumelo*, que contêm entre cem mil e um milhão de neurônios²². Em seus cérebros foi registrada atividade elétrica com uma resposta entre 20Hz e 30Hz²³.

Os corpos de cogumelo dos insetos recebem e integram vários tipos de informações multissensoriais. Isso permite que aprendam com as experiências anteriores, lembrem-se delas e integrem as informações²⁴. Os corpos de cogumelo são, portanto, um centro especializado para processar informações espaciais e para organizar o movimento²⁵.

O mapa das conexões neurais é chamado de *conectoma*. O conectoma de alguns insetos é comparável às redes de trato de fibra encontradas em primatas, apresentando a chamada *organização de pequeno mundo*. Essa organização apresenta uma alta conectividade entre regiões vizinhas combinadas com conexões de atalho para regiões distantes²⁶.

Se o que essas evidências sugerem estiver correto, então esses animais não são meros "corpos vivos": há *alguém* nesses corpos, muito provavelmente com a capacidade de sofrer e desfrutar. Portanto, de acordo com o critério da senciência, devem receber [o mesmo grau de consideração](#) que deve receber qualquer outro ser senciente.

22 Kaas (2016).

23 Polilov (2012).

24 Gronenberg; López-Riquelme (2004); Collett; Collett (2018).

25 Barron; Klein (2016).

26 Kaiser (2015).

7. Aceitar o critério da senciência implica assumir que valores são subjetivos?

A ética centrada na senciência defende que, para uma situação ser boa/ruim, melhor/pior, é preciso haver um ou mais indivíduos que sejam prejudicados ou beneficiados em tal situação. O critério da senciência defende que os seres para quem as coisas podem ir melhor ou pior são os seres sencientes, isto é, os seres que possuem uma subjetividade, pois são capazes de experiências que podem ser positivas ou negativas, podem ter suas preferências satisfeitas ou frustradas e assim por diante.

Consideremos agora uma objeção ao critério da senciência. Essa objeção diz que devemos rejeitá-lo porque, se aceitarmos que, para uma situação ser melhor ou pior, é necessária a existência de seres com *subjetividade* (como é assumido na ética centrada na senciência), então estaremos assumindo uma concepção *subjetiva* do valor (isto é, assumindo que não existe algo que todos deveriam reconhecer como bom ou ruim objetivamente, independentemente do que preferirem).

Entretanto, uma coisa não implica necessariamente a outra. O que toda concepção de valor centrada na senciência assume é que, para existir valor/desvalor no mundo, é necessária a existência de seres capazes de ser afetados positiva ou negativamente. Isso é compatível com afirmar que há coisas que todos deveriam reconhecer como boas ou ruins.

Por exemplo, poderia ser dito que a felicidade tem *objetivamente* valor em si e que o sofrimento tem *objetivamente* desvalor em si. Segundo essa concepção, os seres sencientes apenas *reconhecem* aquilo que contém valor ou desvalor: não são eles que *criam* o valor ou desvalor. Poderia ser dito, por exemplo, que não são os seres sencientes que "inventam" que o sofrimento é ruim e que o prazer é bom. O valor do prazer e o desvalor do sofrimento vêm de suas características intrínsecas.

Defender que existem coisas boas/ruins em si de modo objetivo não implica ter que dizer que coisas que não são experiências (tais como espécies, ecossistemas, ou a vida meramente biológica, sem senciência) possuem valor em si. Defender que existem coisas boas ou ruins em si *objetivamente* é compatível com afirmar que, para existir valor ou desvalor, há que haver seres para quem as coisas podem ser positivas ou negativas.

Em resumo, a objeção em questão confunde dois sentidos do termo "subjetivo". Algo pode ser subjetivo no sentido de fazer referência à consciência. Algo pode ser subjetivo no sentido de não haver uma verdade objetiva a seu respeito. Entretanto, como vimos, uma coisa não implica necessariamente a outra.

8. Animais com cérebros mais simples são menos sencientes?

8.1. A visão de que há graus de senciência

Uma visão por vezes defendida é a de que os animais que possuem cérebros mais simples são menos sencientes do que os animais que possuem cérebros mais complexos²⁷. Pela mesma razão, essa visão também defende que há estágios na vida de um mesmo indivíduo em que ele é menos senciente, como no caso de um feto que já é senciente e em casos de demência²⁸.

Quem adota essa visão normalmente defende também que, por isso, estaria justificado hierarquizar a consideração moral devida aos animais: acima os humanos, depois os outros primatas, depois os outros mamíferos, e assim por diante. Essa visão também é utilizada para defender que devemos dar uma consideração maior a adultos do que a filhotes. Entretanto, como veremos nos itens a seguir, essa visão mistura três conceitos distintos que não necessariamente estão relacionados²⁹: *senciência*, *valência* e *cognição*³⁰.

Há diferentes coisas que alguém pode querer dizer quando afirma que há seres mais sencientes do que outros, dependendo de como estiver a utilizar a palavra senciência. Por vezes essa palavra é utilizada como sinônimo da capacidade de ter experiências (isto é, de haver alguém "ali dentro"). Em outras vezes, é utilizada em referência à capacidade não apenas de ter experiências, mas também de reconhecer certas experiências como positivas e outras como negativas. Por exemplo, se houvesse um ser capaz de experiências mas que experimentasse todas elas como neutras (isto é, nem como positivas, nem como negativas) este ser seria senciente de acordo com o primeiro sentido do termo, mas não de acordo com o segundo. No que se segue examinaremos a alegação de que certos animais são mais sencientes do que outros levando em conta essas diversas possibilidades de interpretação.

8.2. Senciência

²⁷ Ver, por exemplo, as [diretrizes da Comissão Européia](#). Para outros exemplos, ver Pichler e Giacomini (2014, p. 53).

²⁸ Ver, por exemplo, Broom, Apud Wilmer (2021).

²⁹ Para uma análise detalhada dessa questão, ver Cunha (2023).

³⁰ Para uma discussão sobre as diferenças entre esses conceitos, ver Silverman (2008).

Suponhamos que a palavra *senciência* esteja sendo utilizada como significando a capacidade de ter experiências. Nesse sentido, é a diferença entre ser *algo* e ser *alguém*. Uma sapato é *algo* porque não é capaz de experiências, não tem uma *consciência*. Não há o *ponto de vista* do sapato. Já o que há de comum entre um humano, uma galinha, um peixe, uma lagosta e uma abelha é que são sencientes: há alguém "dentro" daqueles corpos, possuem consciência.

Entretanto, se esse for o sentido em que se estiver a usar o termo, não faz sentido se falar em graus de *senciência*, pois nesse sentido a *senciência* é uma questão *binária*: ou se é senciente, ou não se é. Não há graus do quanto se é uma coisa ou do quanto se é alguém. Um ser com um cérebro muito simples é tão alguém quanto é um ser com um cérebro muito complexo.

8.3. Valência

O que existe são graus de *valência*, que dizem respeito ao quão positivas ou negativas são as experiências. Por exemplo, se bato de leve meu braço na parede, terei uma sensação de dor leve, mas, se quebro uma perna, terei uma dor intensa. Como vimos, essa é uma interpretação possível do que alguém pode querer dizer quando afirma que certos seres são mais sencientes do que outros. Isto é, pode querer dizer que alguns são capazes de experiências mais intensas do que outros.

Entretanto, o fato de haver experiências de diferentes intensidades não implica necessariamente que, ao compararmos as sensações que dois tipos de seres estão sentindo, *sempre* um deles terá a sensação mais intensa. Por exemplo, imaginemos que, certo dia, um humano quebra uma perna e um porco sofre um arranhão leve. Nesse caso, a sensação que o humano está sentindo é mais intensa. Entretanto, suponha que no dia seguinte acontece o oposto. Nesse caso, a sensação que o porco sente é mais intensa.

É claro, é bastante possível que seres diferentes tenham experiências com intensidades diferentes diante de um mesmo estímulo. Talvez seja isso que querem dizer algumas pessoas que afirmam que há seres mais sencientes do que outros. Porém, lembremos que a visão que estamos a discutir faz uma segunda afirmação: a de que a intensidade da sensação é proporcional ao grau de cognição. Entretanto, uma coisa não se segue necessariamente da outra. Isto é, é possível que haja seres que sintam de maneira mais intensa do que outros diante de um mesmo estímulo, mas que não seja o ser que possui a maior capacidade

cognitiva que sinta de maneira mais intensa, e sim o inverso. Por exemplo, um tapa de mesma intensidade em um adulto e em um bebê provavelmente doerão muito mais no bebê, e isso é assim mesmo que os adultos tenham um grau de cognição muito maior.

Há animais que sentem de maneira mais intensa do que outros, diante de um mesmo estímulo, em todas as situações? É possível, mas muito provavelmente de maneira contrária àquela pressuposta pela visão que estamos a discutir. Por razões evolutivas é bastante possível que cérebros menos complexos sintam de maneira mais intensa. A seguir veremos por quê.

A capacidade de ter experiências positivas e negativas está diretamente ligada à motivação para o comportamento. Isto é, o fato de os seres sencientes experimentarem certos estímulos como positivos e outros como negativos os faz buscarem os primeiros e evitarem os segundos. Essa capacidade também dá vantagens em termos de sobrevivência. A sobrevivência até à maturidade sexual, por sua vez, contribui para aumentar as chances de que se reproduzam e passem esse traço às próximas gerações.

Por pressão seletiva é bastante possível que as experiências sejam mais intensas em estágios onde o animal não possui certas capacidades cognitivas desenvolvidas (por exemplo, quando é ainda filhote, ou mesmo antes de nascer ou de sair do ovo, desde que seu sistema nervoso já esteja formado). Isso porque nesses estágios, como o animal não possui as capacidades cognitivas desenvolvidas ainda, a única motivação que teria para o seu comportamento e aprendizado seria evitar experiências negativas e buscar experiências positivas³¹.

Isso é especialmente verdadeiro no caso de animais precociais, pois precisam ser bastante ativos para poderem quebrar a casca e sair do ovo, e também para terem alguma chance de sobreviver após saírem do ovo³², uma vez que na maioria das espécies ovíparas os filhotes não recebem cuidado parental. Se tais animais não tivessem a capacidade de sentir de maneira aguçada nessa idade, muito provavelmente tais espécies não mais existiriam (pois provavelmente todos teriam morrido antes da maturidade sexual, sem deixar nenhum descendente). Então, o fato de tais espécies ainda existirem (juntamente com o fato de tais animais terem um sistema nervoso formado já nesse estágio e se comportarem de certa maneira) é uma razão para se supor que seus membros são capazes de sentir de maneira muito

³¹ Sobre isso, ver *Ética Animal* (2022c).

³² Sobre isso, ver *European Food Safety Authority* (2005B); *Dooddy*; *Paull* (2013).

aguçada. Isto é, por pressão seletiva, é bastante possível que animais com capacidades cognitivas menos desenvolvidas sintam de maneira ainda mais intensa. Isso é assim tanto se compararmos adultos e filhotes de uma mesma espécie, quanto se compararmos animais de espécies diferentes.

8.4. Grau de cognição

Já o *grau de cognição* é outra coisa, completamente distinta. Diz respeito ao quão inteligente é determinado animal. Isso não torna um animal mais senciente, ou menos senciente, do que outro (no sentido de serem alguém). Seres pouco inteligentes são tão *alguém* quanto são seres muito inteligentes. Vimos também que sua menor inteligência também não faz com que suas experiências sejam menos intensas. Como vimos no parágrafo anterior, é possível que sejam ainda mais intensas. O psicólogo Richard Ryder, criador do termo [especismo](#), enfatiza esse ponto: "Suas experiências podem ser mais simples do que as nossas, mas serão menos intensas? Talvez a dor primitiva que uma lagarta sente ao ser esmagada seja maior do que nossos sofrimentos mais sofisticados³³"

Claro, há certas formas de alguém ser prejudicado que dependem de sua capacidade cognitiva. Por exemplo, somente alguém que entende que vai morrer daqui a algumas horas é capaz de sofrer por antecipação à sua morte. Somente seres que se lembram de acontecimentos negativos passados podem sofrer por conta disso. Entretanto, como ilustra o caso dos bebês, [existem vários outros contextos onde é a menor capacidade cognitiva que implica no sofrimento maior](#). Em resumo, não há uma correlação necessária entre maior capacidade cognitiva e experiência mais intensa.

8.5. Inteligentismo

No item anterior vimos que é um equívoco deduzir, a partir do fato de que um ser é cognitivamente mais sofisticado do que outro, que então ele é capaz de sentir com mais intensidade. Entretanto, existe outra posição que por vezes é defendida ao se apontar que certos animais são cognitivamente mais sofisticados do que outros. Essa posição defende que

³³ Ver Ryder (2002, p. 64).

esses animais deveriam receber uma consideração moral maior, mesmo reconhecendo que não são capazes de sentir de maneira mais intensa.

Basicamente o que essa posição defende é que seres cognitivamente mais sofisticados deveriam ter um status especial. Esse status especial faria com que, por exemplo, diante de danos de magnitude similar, deveríamos priorizar socorrer o indivíduo cognitivamente mais sofisticado. Dependendo do quão maior fosse esse status, algumas variantes dessa posição defenderiam que deveríamos priorizar os seres cognitivamente mais sofisticados mesmo quando o dano do qual padecem é menor.

Ora, essa visão é como o especismo, o racismo e o sexismo, só que utiliza como critério o grau de cognição. Ela é tendenciosa por pelo menos duas razões. Primeiro, porque viola o [princípio da igual consideração](#) ao atribuir peso diferenciado a níveis de prejuízos e benefícios que são similares com base em um fator que depende da loteria natural (e, portanto, não implica, nem culpa, nem mérito). Em segundo lugar, tal posição não passa no [teste da imparcialidade](#), pois não seria aprovada por seres racionais se não soubessem o nível cognitivo que teriam depois de nascer. Trata-se, portanto, de uma forma de discriminação que poderia ser adequadamente chamada de *intelligentismo*, por analogia ao especismo.

8.6. Conclusão

Se o que foi argumentado acima estiver correto, não há como justificar dar uma consideração menor a seres cognitivamente menos capazes. Isso se dá por três razões. Em primeiro lugar, vimos que esses seres são tão *alguém* quanto é qualquer outro ser senciente. Em segundo lugar, vimos também que não há boas razões para se supor que sua menor capacidade cognitiva implique em sentirem de maneira menos intensa. Por fim, em terceiro lugar, vimos que não parece haver justificativa para atribuir um status moral privilegiado a seres cognitivamente mais capazes³⁴.

³⁴ Uma discussão mais detalhada sobre esse ponto pode ser encontrada no capítulo 14 do [volume I](#) desta coleção.

9. Se há necessidade da ética ambiental, então o critério da senciência está errado?

Há um argumento que defende que, se existe a necessidade de se desenvolver uma ética ambiental (isto é, princípios que orientem nossas decisões que afetam o meio ambiente), e se as questões abordadas em ética ambiental fazem sentido (isto é, não são questões absurdas), então entidades não sencientes como ecossistemas ou espécies têm valor *em si*, e não, valor meramente enquanto recurso para os seres sencientes³⁵.

Entretanto, haver necessidade de se desenvolver uma ética ambiental não implica que entidades não sencientes possuam valor em si. Algo que pode contribuir para parecer que implica é que o termo *ética ambiental* é usado comumente em dois sentidos distintos. Veremos esse ponto em mais detalhes a seguir.

O primeiro sentido refere-se ao ambientalismo, isto é, à posição que afirma que certas entidades não sencientes possuem valor *em si*. Já o segundo sentido refere-se à determinada área da ética prática que trata da moralidade de nossas ações que afetam o meio ambiente. Dentre as questões centrais abordadas nessa área, uma das principais é exatamente esta: "entidades não sencientes possuem valor em si ou meramente valor enquanto recurso para os seres sencientes?". Certamente que essa e outras questões relacionadas fazem sentido. Mas, o fato de uma questão fazer sentido não implica que a resposta para ela seja necessariamente afirmativa. A seguir veremos alguns exemplos que ilustram esse ponto.

Questões como "há vida em Marte?" e "o Brasil venceu a copa do mundo de futebol de 2014?" fazem sentido. Não são perguntas absurdas. Mas, disso não se segue que as respostas certas sejam necessariamente afirmativas. Aliás, a resposta certa da segunda questão é "não". Faz sentido perguntar, "espécies e ecossistemas têm valor em si?", mas, isso não garante que a resposta adequada seja afirmativa. É possível que a resposta adequada seja "não".

O mesmo se aplica à afirmação de que é necessário desenvolver uma ética ambiental. Também é necessário desenvolver uma ética para lidar com a distribuição de renda, mas, isso não implica que a própria distribuição de renda possua valor em si (aliás, parece o contrário: que tal questão é importante porque afeta o bem dos indivíduos). Assim, a necessidade de

³⁵ Esse argumento é oferecido por Regan (1981, p. 20, 24, 34). Para uma crítica detalhada, ver Sapontzis (1987).

uma ética ambiental não implica necessariamente que entidades não sencientes possuam valor em si (pode ser que haja necessidade de uma ética ambiental justamente porque os seres sencientes são afetados indiretamente de acordo com a maneira como afetamos os seus ambientes).

Ou seja, uma "ética ambiental" (a área que trata da moralidade das nossas ações que afetam o meio ambiente) não implica necessariamente uma "ética ambiental" (uma posição ambientalista). O fato de a posição ambientalista ser por vezes chamada de "ética ambiental" ou de "ética genuinamente ambiental" contribui para criar essa confusão. Por exemplo por vezes é defendido que apenas o ambientalismo é verdadeiramente uma "ética ambiental", e que enxergar o meio ambiente apenas enquanto recurso para os seres sencientes é uma "ética do manejo do meio ambiente"³⁶. Entretanto, utilizar tais nomenclaturas não é oferecer nenhum argumento a favor do ambientalismo. Ao invés, é já assumir de antemão que ele está correto. Mas é exatamente isso o que está em questão. É, portanto, um [argumento circular](#) (que, por vezes, também é usado como estratégia desonesta de retórica).

É possível que a abordagem mais adequada para as questões da ética ambiental envolva rejeitar a tal "ética ambiental genuína" e acatar alguma forma de "ética do manejo ambiental" (por exemplo, manter ou modificar o meio ambiente de acordo com o que for melhor para os seres sencientes). É claro, isso também não garante necessariamente que a posição ambientalista esteja errada. A conclusão que devemos retirar aqui é mais específica: o argumento da necessidade da ética ambiental, por ser circular, não mostra que o critério da senciência é inadequado.

³⁶ Ver, por exemplo, Regan (1981, p. 20).

10. Não é absurdo um mundo com menos sofrimento, mas manejado pelos humanos?

Um argumento que por vezes é endereçado em defesa da visão ambientalista contra o critério da senciência é o seguinte³⁷. Se o quão boa/ruim é uma situação é algo que deve ser avaliado unicamente pelo modo como ela beneficia/prejudica os seres sencientes, teremos então que dizer que é melhor um mundo com árvores de plástico se isso implicar que os seres sencientes tenham menos sofrimento e sejam mais felizes (em comparação a um mundo com árvores naturais onde os seres sencientes estão em uma condição pior)³⁸. Os proponentes desse argumento defendem que é absurdo pensar que um mundo assim seria melhor só porque teria menos sofrimento e mais felicidade, e concluem então que, por isso, devemos rejeitar o critério da senciência.

Algo que pode fazer com que esse argumento pareça atrativo à primeira vista é o uso do termo "plástico" e não, "fabricado por humanos". Quando pensamos em árvores de plástico, tendemos a pensar em árvores que estão muito aquém de uma árvore natural, e que não beneficiam tanto os seres sencientes quanto as árvores naturais. Assim, quando lemos "árvores de plástico", a última coisa em que provavelmente pensaremos são árvores melhores para os seres sencientes do que as árvores naturais.

Então, o uso da palavra "árvores de plástico" no argumento pode sugerir que um ecossistema modificado por humanos jamais poderia ser melhor para os seres sencientes do que um não modificado. Mas, o problema é o que o argumento não pode fazer tal sugestão, pois o seu objetivo é mostrar que um ecossistema natural é preferível mesmo que um ecossistema modificado por humanos fosse muito melhor para os seres sencientes (então, não pode dar como exemplo um caso onde a modificação seria pior para os seres sencientes). O argumento, para ser honesto, teria de utilizar o termo: "ecossistema modificado por humanos que fosse melhor para os seres sencientes" (e não "ecossistema com árvores de plástico").

Por exemplo, imaginemos que no futuro nos deparemos com um ecossistema que, olhando de fora, seja indistinguível de um ecossistema natural (contém árvores, rios, montanhas etc.), e que só conseguimos saber que ele foi modificado por agentes inteligentes porque nele há

³⁷ As diferenças entre ambientalismo e consideração pelos seres sencientes são o tema de todo o [volume V](#) desta coleção.

³⁸ Para um exemplo desse argumento, ver Regan (1981, p. 26, 27).

[certas medidas que fazem com que o seres sencientes experimentem menos sofrimento](#). Se colocamos o argumento dessa maneira, então se torna muito fraca a ideia de que escolher um mundo assim seria absurdo³⁹. Aliás, é um mundo assim que buscamos para nós o tempo todo: toda vez que usamos moradias, roupas, hospitais, medicamentos, centros de lazer e quase todo o resto que fazemos na vida. Na verdade, parece que a maioria dos humanos acha absurdo é o contrário (pelo menos, quando eles próprios seriam as [vítimas dos processos naturais](#)). Mas, por conta do especismo, a visão defendida para os animais não humanos é a oposta: que é absurdo modificar o ambiente natural para que os animais sejam menos prejudicados. Assim, a explicação para essa disparidade é apenas uma: especismo, puro e simples.

Outra coisa que colabora para a rejeição do melhoramento ambiental é a dificuldade em se imaginar algo fabricado por humanos que seja menos ruim para os animais do que um ecossistema natural, dada a prevalência das visões que associam "ações humanas = resultado pior para os animais não humanos", e "natural = bom". Entretanto, a maior parte das pessoas não sabe que, [em muitos casos, as ações humanas nos ecossistemas naturais beneficiam os animais](#), e também não sabem que [os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de animais que nasce para ter vidas repletas de sofrimento e uma morte bastante prematura, geralmente violenta](#)⁴⁰.

Então, se nos livrarmos desse preconceito, e imaginarmos um ecossistema modificado por humanos melhor para os seres sencientes do que um ecossistema natural, o que parece implausível é a ideia de que esse ecossistema é pior, apenas porque sofreu influência de ação humana. É implausível porque revelaria uma aversão injustificada por tudo o que decorre de práticas humanas (mesmo quando o resultado é benéfico para os afetados); uma veneração injustificada por tudo o que decorre de processos naturais (mesmo quando o resultado é prejudicial para os afetados), além de um total descaso pelo modo como os animais não humanos são afetados positiva ou negativamente em cada possibilidade.

³⁹ Para um desenvolvimento desse argumento, ver Sapontzis (1987, p. 252).

⁴⁰ Para uma análise detalhada dessa questão, ver Cunha (2022a) e Animal Ethics (2020).

11. Se os seres sencientes devem ser respeitados, então a natureza possui valor em si?

Por vezes é defendido que, se os seres sencientes devem receber consideração moral, então a natureza possui valor *em si*, já que os seres sencientes fazem parte da natureza. No entender dessa visão, isso também mostraria que, se rejeitarmos que a natureza possui valor em si, estaremos ao mesmo tempo desconsiderando os seres sencientes.

Essa visão é por vezes endereçada como uma objeção contra a proposta de ajudar os [animais selvagens que são vítimas dos processos naturais](#)⁴¹. Essa proposta envolve intervir em processos naturais como fome, sede, doenças e desastres naturais [para beneficiar os animais](#)⁴². A objeção alega então que, se defendermos que é correto intervir na natureza, também temos de manter que é correto intervir nos seres sencientes, mesmo que para prejudicá-los, já que eles fazem parte da natureza.

A premissa que subjaz a essa objeção é a de que, se uma parte de algo é moralmente considerável, então todo esse algo também o é. Entretanto, não há qualquer implicação necessária entre uma parte ser moralmente considerável e o todo do qual ela faz parte também ser. Isso é assim porque as razões para se considerar a parte podem não estar presentes no restante do grupo do qual ela faz parte e nem no todo.

É exatamente isso o que acontece no caso dos seres sencientes: [a razão para os considerarmos é que são passíveis de ser afetados positiva ou negativamente](#) (devido a [serem capazes de experimentar certos estados como positivos e/ou outros como negativos](#)). Essa característica não está presente em nenhuma outra parte da natureza e nem na natureza como um todo. Logo, haver boas razões para considerarmos os seres sencientes não implica que haja boas razões para se considerar outras partes da natureza, nem a natureza como um todo.

Assim, é falso que, se defendermos que é correto modificar a natureza, estaremos autorizando prejudicar os animais não humanos, já que fazem parte da natureza. Isso é seguramente evitado se deixarmos claro que a prescrição é: *a natureza não senciente* deve ser modificada para *beneficiar os seres sencientes*.

41 Sobre a situação típica dos animais que se encontram na natureza, ver *Ética Animal* (2016a) *Animal Ethics* (2020) e Horta (2010b).

42 Para os fundamentos dessa proposta, ver Cunha (2022a) e *Animal Ethics* (2020).

É exatamente a confusão de se pensar que "natureza" e "animais não humanos" são a mesma coisa que faz surgir a ideia ([completamente equivocada](#)) de que as visões ambientalistas que defendem preservar a natureza como um todo necessariamente também consideram os animais não humanos⁴³. Esse mesmo equívoco com o uso dos termos também é o que parece levar várias pessoas a aprovarem toda e qualquer [política ambientalista](#), acreditando equivocadamente que estão defendendo políticas que favorecem os animais não humanos⁴⁴.

⁴³ A oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais foi o tema do [quinto volume desta coleção](#). Para uma revisão bibliográfica detalhada dessa questão, ver Dorado (2015).

⁴⁴ Para exemplos de práticas ambientalistas que envolvem exterminar animais, ver Conabio (2009) e Council of Europe (2016, 2020). Para críticas a esse tipo de prática, ver Shelton (2004), Faria (2011, 2012), Ética Animal (2021b) e Genovez (2023).

12. O critério da senciência implica em aceitar as metas ambientalistas?

As posições ambientalistas geralmente são defendidas com base na alegação de que entidades não sencientes como espécies, ecossistemas e processos naturais possuem valor *em si*, com total independência de como afetam o bem dos seres sencientes⁴⁵. Entretanto, outra defesa possível das metas ambientalistas é alegar que, mesmo que tenhamos que considerar apenas os seres sencientes, o interesse dos ambientalistas em alcançarem suas metas (por exemplo, a meta de garantir que a natureza siga seu curso, sem intervenções para ajudar os animais⁴⁶), deve ser levado em conta e respeitado, pois ambientalistas são seres sencientes.

Nesse caso, os ambientalistas não estariam a defender que temos obrigações *diretas* de respeito para com as entidades naturais não sencientes. Essas obrigações seriam *indiretas* de respeito *para com os interesses dos ambientalistas*, mas respeitar os seus interesses resultaria em fazer o mesmo que faríamos se as entidades não sencientes tivessem valor em si.

O problema central com esse argumento é pensar que, porque um interesse de um ser senciente deve ser *levado em conta*, então que necessariamente devemos *realizá-lo*. Uma coisa não implica necessariamente a outra, pelo seguinte motivo: se devemos levar em conta esse interesse, então seria arbitrário não levar em conta os interesses dos seres sencientes que seriam prejudicados se esse interesse for realizado.

Por exemplo, os processos naturais tipicamente afetam os animais de forma muito negativa⁴⁷. Desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais são a norma para os animais na natureza. Além disso, a estratégia reprodutiva predominante consiste em ter ninhadas com milhares ou mesmo milhões de filhotes, e a média de sobreviventes em populações estáveis é apenas de dois filhotes por ninhada⁴⁸.

⁴⁵ Para uma análise detalhada do conflito entre consideração pelos animais e ambientalismo, ver o [quinto volume desta coleção](#).

⁴⁶ Para os fundamentos dessa proposta, ver Cunha (2022a) e Animal Ethics (2020). Sobre programas para ajudar os animais, ver Ética Animal (2016b, 2019b)

⁴⁷ Sobre a situação típica dos animais que se encontram na natureza, ver Ética Animal (2016a) Animal Ethics (2020) e Horta (2010b).

⁴⁸ Ver Horta (2010b); Ética Animal (2015b); Animal Ethics (2021, p. 55-9) e Cunha (2022a, p. 28-34).

Assim sendo, a realização do interesse por "deixar a natureza seguir o seu curso" implicaria no sofrimento e nas mortes de um número gigantesco de seres sencientes. Seja sob o aspecto da quantidade de seres prejudicados, seja sob o aspecto da gravidade do dano que cada ser afetado teria individualmente, levar em conta os interesses de todos os envolvidos aponta para ajudarmos os animais que são vítimas dos processos naturais, e não, para realizar o interesse em deixar a natureza seguir o seu curso.

13. Espécies possuem interesses?

O conceito de *interesse* aparece frequentemente nos debates sobre questões éticas. Por exemplo, diríamos que é do interesse de Maria evitar sofrimento, pois este a prejudicaria. Analogamente, diríamos que é do interesse de Maria experimentar felicidade, uma vez que esta a beneficiaria. Em termos mais gerais, podemos definir o conceito de interesse da seguinte maneira⁴⁹:

É do interesse de A obter X se X beneficiar A.

É do interesse de A evitar X se X prejudicar A.

A palavra *interesse* é por vezes utilizada como sinônimo de *desejo*. Entretanto, a definição acima não se compromete necessariamente com essa visão. Ainda que realizar desejos possa ser do interesse de alguém, a definição acima não implica que, para algo ser do interesse de alguém, seja necessário que esse alguém tenha um desejo correspondente. Por exemplo, poderia ser dito que, se a vida que um bebê teria pela frente seria significativa, é do interesse desse bebê continuar a viver, mesmo que ele não seja capaz de formular um desejo por continuar vivendo.

Assim, dada essa definição ampla do termo *interesse*, dizer que "devemos dar consideração moral aos seres sencientes porque eles possuem interesses" é o mesmo que dizer "devemos dar consideração moral aos seres sencientes porque eles são passíveis de ser prejudicados ou beneficiados".

Entretanto, alguns autores defendem que certas entidades não sencientes também possuem interesses. Por exemplo, Lawrence Johnson⁵⁰ defendeu que espécies possuem interesses. As razões para isso, segundo Johnson, seriam quatro:

(1) Espécies desempenham atividades complexas que não são apenas o agregado das atividades de seus membros;

⁴⁹ Sobre a definição de *interesse*, ver Regan (2004 [1984], p. 87-103).

⁵⁰ Ver Johnson (1991, p. 57).

(2) Espécies são uma coisa com passado, presente e orientação ao futuro;

(3) Espécies possuem unidade e autoidentidade (isto é, são distinguíveis de outras coisas) e;

(4) Espécies possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros porque, diferentemente dos membros, não possuem uma mortalidade inerente.

Essas alegações, especialmente a última, poderiam ser utilizadas para tentar justificar os programas de matança de animais que são feitos em nome da preservação das espécies e da biodiversidade como um todo⁵¹. Entretanto, há várias respostas possíveis de serem dadas a essas quatro alegações, que veremos a seguir⁵².

Uma resposta à primeira alegação consiste em apontar que é possível explicar tais atividades complexas sem necessitar pressupor que elas são mais do que o agregado das atividades de seus membros. Além disso, não fica claro por que desempenhar atividades complexas seria [relevante para a consideração moral](#), uma vez que isso não determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado.

A segunda e terceira alegações podem ser respondidas apontando-se que possuir um passado, presente e orientação ao futuro, e também unidade e autoidentidade não parece ser suficiente para se ter interesses, pois, partidos políticos e cidades também possuem tais características, mas isso não significa que tenham interesses. Podemos falar metaforicamente dos interesses da cidade ou do partido, mas estamos a falar, na realidade, dos interesses dos cidadãos e dos membros do partido. Mas, o mesmo vale para as espécies. No caso de espécies de seres sencientes podemos falar metaforicamente dos interesses da espécie, mas estamos a falar na verdade dos interesses dos seres sencientes que são seus membros. Isso não significa que espécies sejam alguém, com um bem-estar.

Já em relação à quarta alegação poderia ser respondido que o que é relevante para a *existência* do interesse em continuar a existir é se existir é um benefício, e que aquilo que é relevante para a *força* desse interesse é o quanto alguém seria prejudicado por deixar de existir. Isso parece depender, por exemplo, do quanto esse alguém viveu até agora (e do quão positiva ou

⁵¹ Para uma discussão detalhada sobre esses programas, ver o [volume V desta coleção](#), em especial o capítulo 8.

⁵² Para respostas detalhadas, ver Horta (2007, p. 399).

negativa foi essa vida), e do quanto teria para viver pela frente (e do quão positiva ou negativa será essa vida), e não, de se a mortalidade desse alguém é ou não inerente⁵³.

Por essa razão, não parece fazer sentido dizer que espécies possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros, uma vez que espécies sequer possuem um interesse em continuar a existir. Dado que são incapazes de valorizar certos estados em detrimento de outros (uma vez que não há *alguém* que é a espécie), não faz sentido manter que, do ponto de vista da espécie, é melhor existir ou deixar de existir (uma vez que não há tal ponto de vista).

Espécies são entidades abstratas. São categorias construídas pelos humanos para agrupar seres vivos de acordo com certas semelhanças. Não há *alguém* que é a espécie, que poderia ser, literalmente, prejudicada por deixar de existir ou beneficiada por continuar a existir. Quem é passível de ser beneficiado ou prejudicado dessas maneiras são seus membros, se forem sencientes.

⁵³ Essas questões são discutidas em detalhes no [terceiro volume desta coleção](#).

14. Se alguma entidade não senciente tiver valor em si, quais as implicações?

Considere a seguinte questão: as entidades não sencientes valorizadas pelo ambientalismo (como ecossistemas, espécies, processos naturais etc.) possuem valor *em si*, ou possuem valor apenas *enquanto recurso* para os seres sencientes? Frequentemente é assumido que, se tiverem valor em si, então está justificado matar os animais não humanos para preservá-las e proibir [ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais](#). Entretanto, como veremos a seguir, essa ideia é equivocada.

Para começar, a ideia de que há valor para além da senciência é, para dizer o mínimo, altamente controversa. Por exemplo, ela implicaria em dizer que um universo sem ser senciente algum ainda poderia ser melhor ou pior, mesmo que não houvesse ninguém nesse universo para quem as coisas pudessem ser melhores ou piores (já que em tal universo não haveria ninguém). Contudo, suponhamos para efeito de argumentação que as entidades valorizadas no ambientalismo realmente tivessem valor *em si*. Isso não necessariamente implicaria que, então, está justificado prejudicar os animais para preservá-las ou proibir ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais, pois poderiam haver razões para priorizarmos os seres sencientes frente a entidades não sencientes.

A ideia de que os interesses básicos de seres sencientes devem ser priorizados frente a entidades não sencientes já é amplamente aceita quando o que está em jogo é o bem dos humanos. Isso é aceito pelos próprios ambientalistas. Geralmente os ambientalistas defendem que as metas ambientalistas são mais importantes do que *certos* interesses humanos (como interesses econômicos, estéticos e recreativos), mas, não mais importantes do que os interesses *básicos* de humanos, como não sofrer e não morrer. Mas, se [o especismo é injustificável](#), então também não há justificativa para defender que é certo matar ou causar sofrimento aos animais não humanos para alcançar metas ambientalistas, ou que não devemos ajudá-los quando forem vítimas de processos naturais.

Mas, e se alguém afirmasse que deveríamos sacrificar os seres sencientes – humanos e não humanos – em prol das metas ambientalistas⁵⁴? Essa posição não é especista, mas isso não implica que esteja justificada, pois existem razões para se priorizar os seres sencientes. A

⁵⁴ Isso foi defendido, por exemplo, por Linkola (1979, 2000, 2009).

principal razão é a seguinte. Diferentemente de entidades não sencientes, os seres sencientes são *literalmente* passíveis de ser prejudicados e beneficiados, seja com experiências negativas (todas as formas de sofrimento), seja pelo impedimento de experiências positivas (como acontece quando morrem, por exemplo). Esses são prejuízos particularmente graves. Espécies, ecossistemas, processos naturais, equilíbrio ecológico, biodiversidade etc. podem estar presentes em maior ou menor grau; podem existir ou desaparecer; mas não é possível que experimentem o horror do sofrimento excruciante, nem que sejam privados de bons anos de experiências positivas, pois entidades não sencientes não são *alguém*.

Por essas razões, mesmo que as entidades valorizadas no ambientalismo tivessem valor em si ainda haveria fortes razões para, em casos de conflito, priorizar o bem dos seres sencientes. A conclusão principal que se segue disso são duas. A primeira é que, mesmo que devêssemos acatar as metas ambientalistas, ainda não haveria justificativa para causar sofrimento ou morte a seres sencientes ao se tentar alcançar tais metas. A segunda é que, mesmo que devêssemos acatar as metas ambientalistas, isso seria insuficiente para rejeitar a proposta de ajudar os animais que vivem na natureza e são vítimas de processos naturais.

15. O biocentrismo é melhor, já que inclui um número maior de seres?

15.1. Critérios de consideração moral com diferentes amplitudes

Considere os seguintes critérios de consideração moral:

- O critério *antropocêntrico* prescreve dar consideração moral a todos os membros da espécie humana.
- O critério da *senciência* prescreve dar consideração moral a todos os seres capazes de sofrer e desfrutar.
- O critério *biocêntrico* prescreve dar consideração moral a tudo o que for vivo, independentemente de ser ou não senciente⁵⁵.

Por vezes é alegado que, se o critério da *senciência* é melhor do que o critério *antropocêntrico* por incluir um maior número de seres na esfera de consideração moral, pela mesma razão o critério *biocêntrico* é melhor do que o critério da *senciência*, dado que inclui na esfera de consideração moral os seres sencientes e também os seres vivos não sencientes.

15.2. O fato de um critério ser mais abrangente torna-o necessariamente melhor?

Um problema com essa alegação é não distinguir o ponto a seguir. Aquilo que explica por que humanos devem ser moralmente considerados (a possibilidade de serem prejudicados e beneficiados) implica que todo ser senciente também deve ser. Contudo, aquilo que explica por que todo ser senciente deve ser considerado (isto é, a possibilidade de serem prejudicados e beneficiados) não implica que todo ser vivo também deva sê-lo.

Há diferença entre um critério ser mais adequado por incluir seres que seriam prejudicados caso fossem excluídos, e um critério incluir seres que não são passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados. A quantidade de objetos incluídos não é *por si só*, relevante.

⁵⁵ Para exemplos de proponentes do critério *biocêntrico*, ver Goodpaster (1978) e Taylor (1986).

Por exemplo, uma teoria que dê consideração moral a todos os seres vivos e também a mesas e cadeiras inclui um maior número de objetos na esfera de consideração moral. Mas, isso não a torna necessariamente melhor. Da mesma maneira, mesmo que o biocentrismo inclua um maior número de seres, isso não o torna necessariamente melhor. O que teria de ser mostrado é que os seres vivos não sencientes são prejudicados caso não sejam incluídos. Isso poderia ser tentado oferecendo-se outros argumentos (que discutiremos nos capítulos seguintes). Entretanto, nossa conclusão agora é mais específica: a fato de um critério incluir uma quantidade maior de seres não mostra isso.

15.3. Será mesmo que o biocentrismo inclui todos os seres sencientes e os seres vivos?

Além disso, também é questionável a afirmação de que o biocentrismo incluiria uma quantidade maior de seres na esfera de consideração moral do que o critério da senciência. O critério biocêntrico por vezes é entendido como dando consideração moral a todos os seres sencientes e também a todos os seres vivos não sencientes. Entretanto, é falso que o critério biocêntrico daria consideração moral a todos os seres sencientes. Isso é assim porque o critério biocêntrico só dá consideração moral a seres vivos. Por essa razão, se no futuro vierem a existir [formas de senciência não orgânicas](#) (por exemplo, seres sencientes em meios digitais), esses seres seriam excluídos pelo critério biocêntrico, pois como não seriam orgânicos, não seriam seres vivos⁵⁶ (apesar de terem consciência). Entretanto, como esses seres também seriam capazes de sofrer e desfrutar, seriam incluídos pelo critério da senciência. Portanto, não é verdade que o critério biocêntrico seria uma "expansão para além da senciência", pois sequer daria consideração moral a todos os seres sencientes. Além disso, [há possibilidade de no futuro os seres sencientes não orgânicos virem a ser muito numerosos](#), talvez muito mais numerosos do que os seres biológicos⁵⁷. Assim, também não é verdade que o número de seres incluídos pelo critério biocêntrico é necessariamente maior do que o número de seres incluídos pelo critério da senciência.

⁵⁶ Poderia ser objetado que tais seres estariam vivos porque teriam uma vida psicológica. Entretanto, os termos "vida psicológica" e "seres vivos", apesar de fazerem referência ao mesmo conceito (vida) referem-se a coisas muito diferentes. O termo *seres vivos* refere-se a seres que mantêm homeostase, são compostos de células, sofrem metabolismo, nascem, crescem, envelhecem, morrem etc. Se a senciência não orgânica for possível, então não é necessário *estar vivo* para se ter uma *existência psicológica* (isto é, uma existência enquanto ser senciente). O critério biocêntrico prescreve considerar todos os seres vivos, e não, todos os seres capazes de ter uma existência psicológica.

⁵⁷ Sobre a possibilidade de senciência em meios digitais, ver Tomasik (2015b).

Portanto, faz sentido afirmar que o critério biocêntrico comete discriminação contra quem não é um ser vivo, pois excluiria da esfera de consideração moral seres que, de fato, poderiam ser prejudicados e beneficiados, uma vez que seriam capazes de sofrer e desfrutar mesmo não sendo orgânicos.

16. Senciência e vida: o que tem valor enquanto fim e o que tem valor enquanto meio?

16.1. Se estar vivo é necessário para ser senciente, estar vivo tem valor em si?

Por vezes é defendido que, para haver sentiência, é preciso que o organismo esteja vivo e que, por isso, deveríamos dar consideração moral a todos os seres vivos, sencientes ou não.

A alegação de que a vida biológica é necessária para a sentiência talvez se revele como falsa se no futuro vierem a existir [seres sencientes não orgânicos \(por exemplo, em meios digitais\)](#). Essa é uma possibilidade aceita por muitos especialistas em filosofia da mente e também por muitos cientistas⁵⁸. Se vierem a existir seres desse tipo, seriam seres sencientes, mas não estariam vivos, pois não teriam as características essenciais que definem um ser vivo: manter homeostase, possuir um ciclo de vida, ser composto de células, sofrer metabolismo etc. Assim, é possível que no futuro haja seres sencientes que não serão seres vivos. Entretanto, pelo menos em relação aos seres sencientes que existem até agora, a vida biológica parece necessária para a sentiência.

Porém, independentemente disso, observar que a vida biológica é necessária para a sentiência não serve como defesa de que devemos considerar os seres vivos não sencientes, pois o que essa observação mostra é que a vida biológica tem valor *instrumental* para a sentiência, e não, valor *em si*. Isto é, o que a observação em questão faz é dizer que a vida biológica é importante porque é (pelo menos até agora) essencial para haver sentiência. Mas, mostrar que algo tem valor *enquanto meio* não é mostrar que esse algo tem valor *em si*.

É claro, isso também não mostra que é impossível que a vida biológica tenha valor em si. Entretanto, mostra que, se tiver, será por outra razão, e não por ter valor instrumental à sentiência. Obviamente, não é possível mostrar que algo possui valor em si apontando que ele possui valor instrumental. Assim, ainda que a observação em questão ofereça razões para mantermos vivos os seres sencientes, não oferece razões para mantermos vivos os organismos não sencientes.

⁵⁸ Ver Tomasik (2015b).

16.2. Não seria a senciência apenas um meio para manter a vida?

Considere agora a alegação oposta. Outro argumento que tenta mostrar que o que possui valor em si é a vida biológica, e não a senciência, aponta que os seres sencientes usam a sensação da dor para evitar o que os mataria e, por meio das sensações positivas, sabem quais coisas contribuem para permanecerem vivos.

Segundo esse argumento, a senciência é apenas um *meio* para preservar a vida: as experiências positivas não teriam valor *em si* e as experiências negativas não seriam ruins *em si*. Segundo essa visão, o valor da senciência seria meramente instrumental ao que realmente possui valor em si: estar vivo. O argumento conclui então que os seres vivos (sencientes ou não) deveriam receber consideração moral direta.

O principal problema com esse argumento é que, do fato de que os seres sencientes evitam as experiências negativas e buscam permanecer vivos não se segue que o façam porque enxerguem a vida biológica como possuindo valor em si. O principal motivo pelo qual evitam experiências negativas [é o próprio fato de serem negativas](#). É claro que é possível evitar certa coisa que causa sofrimento *também* por sabermos que ela nos causaria a morte. Mas, do fato de que almejamos permanecer vivos não segue que vejamos a vida *biológica* como tendo valor *em si*. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

Normalmente, pensamos que estar vivo é bom [porque nos permite ter experiências valiosas](#)⁵⁹. Os seres sencientes buscam certas coisas porque valorizam as *experiências* que essas coisas proporcionam. Não veem essas experiências como possuindo valor meramente instrumental à permanecerem vivos. Ao invés, estar vivo é bom porque permite essas experiências. Se essas experiências também contribuem para que continuemos biologicamente vivos ou para outras coisas (como a continuidade da espécie, por exemplo), isso é apenas um efeito colateral: isso, por si só, não indica que os seres sencientes almejem tais coisas *enquanto fins*.

Normalmente pensamos que vale a pena viver quando a vida contém experiências valiosas o bastante para considerarmos permanecer vivo melhor do que morrer. Se pensássemos que a vida biológica possui valor em si, manteríamos que há algo de bom em permanecer como um

⁵⁹ Sobre o dano da morte para os animais não humanos, ver Horta (2007, p. 537-777; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92).

corpo vivo sem nenhuma possibilidade de experiências (e nem de voltar a tê-las), e inclusive quando experimentássemos apenas sofrimento extremo e nada mais. Entretanto, esse não parece ser o caso.

Isso tudo sugere que temos razões para concluir o oposto do que a objeção mantém: estar vivo é que só tem valor enquanto meio para se ter experiências significativas.

17. Seres vivos não sencientes são passíveis de ser prejudicados?

O biocentrismo é a visão de que tudo o que é vivo deveria receber consideração moral direta. Proponentes do biocentrismo⁶⁰ concordam que [só faz sentido dar consideração moral para seres passíveis de ser prejudicados e beneficiados](#). Entretanto, discordam de que a [senciência](#) seja necessária para que haja possibilidade de prejuízo/benefício. Em vez disso, defendem que seres vivos não sencientes (como plantas e fungos, por exemplo) também são passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados.

Os biocentristas afirmam que tudo o que é vivo possui um *bem próprio*, que é evidenciado pelo fato de que florescem em certas circunstâncias e perecem em outras. Por exemplo, de acordo com essa visão, o fato de uma planta crescer ao ser regada é um sinal de que a planta valoriza a água. Observe que os biocentristas não estão a dizer que a planta é senciente, e que possui uma preferência por ser regada (eles reconhecem que a planta não é senciente). O que estão a defender é que, para haver valorização, não é necessário que haja *alguém* a habitar aquele corpo.

Contudo, do fato de que algo floresce em certas condições e não em outras, não se segue que *para esse algo* seja importante se encontrar nesse ou naquele estado e que, portanto, seja prejudicado ou beneficiado por se encontrar em certas circunstâncias e não em outras. Se o organismo em questão não experimenta certos estados como positivos e/ou outros como negativos, é difícil conceber como poderia valorizar estar nessa ou naquela condição. Não há alguém ali para experimentar coisa alguma: é um corpo vivo, mas vazio, que ninguém habita. São vidas que ninguém vive. Assim, uma possível crítica ao argumento biocêntrico é acusá-lo de saltar de um *sentido metafórico* para um *sentido literal* do termo "valorizar"⁶¹. Veremos isso em mais detalhes a seguir.

Por vezes o critério biocêntrico é defendido por meio de um apelo à linguagem comum. Na linguagem comum utilizamos termos que fazem referência a um suposto bem-estar de entidades não sencientes. Por exemplo, as seguintes expressões são frequentemente utilizadas:

60 Para exemplos, ver Attfield (1987b, p. 51), Goodpaster (1978, p. 310), Schweitzer (1962 [1923], p. 342) e Taylor (1986, p. 75).

61 Para essa crítica, ver Singer (2002 [1979], p. 420).

"a planta *gosta* de água"; "isso foi *bom* para a espécie"; "a natureza *quer* o equilíbrio ecológico", "o fungo *quer* umidade" etc.

Contudo, a linguagem comum pode ser altamente enganadora. Quando dizemos "a planta 'gosta' de água", ou "o fungo 'quer' umidade" (ou algum dos outros exemplos acima) estamos a utilizar esses termos em um sentido *metafórico*. Se afirmamos que isso mostra que entidades não sencientes possuem um bem próprio, há então um salto de um sentido metafórico para um sentido literal dos termos "gosta", "foi bom" e "quer". É como dizer (metaforicamente) "o carro quer gasolina"; "aquela música é triste"; "o mar está bravo" e depois concluir (literalmente) que o carro, a música e o mar possuem uma perspectiva de primeira pessoa, com uma vontade e um bem próprio.

É difícil conceber como é possível um organismo valorizar certos estados em detrimento de outros sem que consiga experimentar certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos – ainda mais quando não é capaz de experimentar estado algum, sequer estados neutros. Isso nos dá razões para pensarmos que o critério adequado de consideração moral é a consciência, e não a vida meramente biológica.

18. O comportamento de certas plantas e fungos mostra que valorizam certas coisas?

Certos seres vivos não sencientes apresentam determinados comportamentos. Por exemplo, as plantas absorvem nutrientes do solo, realizam fotossíntese, algumas fecham e abrem mediante estímulos de toque ou de luminosidade e assim por diante. Também há estudos que sugerem que o crescimento de plantas é afetado por estímulos sonoros, como a fala e a música⁶². Há uma crença comum de que esses comportamentos mostram que tais organismos são sencientes, ou ainda, que possuem uma intencionalidade e uma vontade de permanecer nesse ou naquele estado, mesmo que não sejam sencientes. A seguir está uma explicação do porquê essa crença comum é equivocada.

A presença de comportamentos não necessariamente implica que há senciência ou valorização. Por exemplo, um termostato reage à variações na temperatura, mas isso não implica que o termostato valorize se encontrar nesta ou naquela temperatura, ou que tenha uma vontade de ficar neste ou naquele estado. Implica apenas que há essa reação mediante certo estímulo. Na verdade, existem [robôs que apresentam comportamentos muito parecidos com os de humanos](#). Mas, isso por si só não mostra que são seres que valorizam certos estados ou que possuem uma vontade. O mesmo vale para o caso de certas plantas que se fecham ao serem tocadas ou que crescem mediante certos sons: isso não implica necessariamente que a planta gosta ou quer ficar nesse ou naquele estado. Não implica que necessariamente haja *alguém* ali. É possível explicar esses comportamentos como resultado de reações físico-químicas.

Por vezes os termos que são utilizados em certos estudos sobre vegetais ou fungos podem ser ambíguos, e sugerir equivocadamente que plantas ou fungos são sencientes, quando na verdade não é isso que o estudo mostra. Por exemplo, certas espécies de fungos emitem sinais elétricos. Em um estudo, as sequências desses sinais foram decodificadas e chamadas de "linguagem"⁶³. Quando ouvimos a palavra *linguagem*, normalmente já subentendemos que há um indivíduo, um ser consciente, que entende os símbolos e atribui significado a estes, e que usa-os para comunicar o que se passa em sua mente. No mesmo estudo é afirmado que "a atividade elétrica é utilizada pelos fungos para se comunicarem". Isso pode dar a entender que os sinais são usados intencionalmente pelos fungos, que fungos são alguém, que possuem

⁶² Ver Hassanien et. al. (2014).

⁶³ Para o estudo, ver Adamatzky (2022).

consciência etc. Contudo, o termo "linguagem", tal como utilizado no estudo, é o mesmo sentido usado em inteligência artificial: fala apenas de algo que, apesar de bastante complexo, pode muito bem ocorrer sem ser acompanhado de consciência alguma. Nesse sentido, os sinais elétricos são "utilizados pelos fungos" no mesmo sentido em que um programa de computador "utiliza" os dados inseridos para desempenhar certas atividades. Isso não implica necessariamente consciência⁶⁴.

Poderia ser objetado que, assim como é possível explicar tais comportamentos como resultado de reações físico-químicas, também é possível explicá-los partindo do pressuposto de que há uma vontade ou consciência nesses seres. Entretanto, o fato de uma explicação ser *possível* não mostra que necessariamente ela está correta. O ponto aqui é que tais comportamentos podem ser explicados sem ter-se que pressupor que tais organismos são sencientes. Isso é diferente do que ocorre, por exemplo, no caso de animais invertebrados⁶⁵ como insetos, crustáceos e aracnídeos, Em seu caso, é muito difícil explicar seus comportamentos sem ter que pressupor que são sencientes. Além disso, tais animais, diferentemente de plantas ou fungos, possuem uma estrutura física (um [sistema nervoso centralizado](#)) que desempenha a função de processar as informações que chegam ao organismo e criar as condições para o aparecimento da consciência⁶⁶. Já no caso de seres que não possuem um sistema nervoso (nem algo que desempenhe uma função análoga), há razões para supormos que seu comportamento é resultado de reflexos. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

Porque experimentam certos estados como positivos e outros como negativos os seres sencientes se comportam de determinada maneira (evitam aquilo que lhes causaria experiências negativas e buscam aquilo que lhes causaria experiências positivas). Entretanto, o fato de que há certo comportamento não é *suficiente* para se concluir que há valorização por parte de um organismo. Mesmo no caso dos seres sencientes, é possível que em certo momento sua senciência esteja ausente (por exemplo, mediante anestesia geral) e, ainda assim, o corpo continue a exibir certos comportamentos por conta de reflexos.

⁶⁴ Sobre por que uma linguagem não requer necessariamente consciência, ver Searle (1980).

⁶⁵ Para uma revisão dos estudos sobre senciência em animais invertebrados, ver *Ética Animal* (2019a, 2021d, 2022b). Para mais estudos sobre senciência em invertebrados, ver Smith (1991); Mather (2001); Mather; Anderson (2007); Elwood; Barr; Patterson (2009) e Broom (2014); Birch et al (2021).

⁶⁶ Sobre o papel do sistema nervoso em criar as condições para o aparecimento da consciência, ver *Ética Animal* (2015a).

Isso funciona assim por conta do que é conhecido como [arcos reflexos](#)⁶⁷. Considere por exemplo a martelada no joelho que é dada no exame para tirar carteira de motorista. Quando a informação da pancada chega no sistema nervoso, percorre dois caminhos. Um deles, mais curto e direto, vai da medula espinhal para os músculos. Outro, mais longo e indireto, vai da medula espinhal para o cérebro, onde a informação é processada e são criadas as condições para o aparecimento da experiência. É por essa razão que o reflexo do joelho é instantâneo, e a sensação chega um pouquinho depois.

Existem determinados sistemas nervosos [que operam de maneira semelhante aos arcos reflexos](#), mas sem a parte da sensação. Por exemplo, existem certos animais, como as águas-vivas e os pepinos-do-mar, que possuem sistemas nervosos, mas não possuem nenhum cérebro ou qualquer outro órgão que desempenhe sua função⁶⁸. Esses animais exibem reflexos (e por vezes comportamentos relativamente complexos), mas isso não é um indicador de que tenham experiências. Um mecanismo similar aparece em certos organismos que não possuem sistema nervoso, como as plantas carnívoras e plantas dormideiras, por exemplo.

Assim, a falta de uma estrutura física nesses organismos que desempenhe a função de criar as condições para dar lugar à experiências, e ao mesmo tempo a presença de reflexos, é uma forte razão para se concluir que a existência de comportamentos, por si só, é insuficiente para se concluir que o organismo em questão é senciente, que está a valorizar certos estados ou a exprimir uma vontade.

⁶⁷ Ver *Ética Animal* (2015c).

⁶⁸ Ver *Ética Animal* (2015e).

19. A vida sem senciência tem valor?

19.1. Senciência ou vida?

Se adotarmos o critério biocêntrico defenderemos que as vidas dos seres vivos, sencientes ou não, são valiosas. Por outro lado, se adotarmos o critério da senciência, diremos que é o fato de podermos ter experiências positivas na vida aquilo que a torna valiosa (e não o mero fato de haver vida biológica). Qual dessas posições devemos adotar? A seguir estão três exemplos que têm sido utilizados para defender o critério da senciência.

19.2. O exemplo do coma total irreversível

Imagine que você precise escolher uma das duas opções a seguir:

(1) Ou morrer agora (sem haver vida alguma após a morte - isto é, ser aniquilado).

(2) Ou ser colocado em um coma *total* (sem experiência alguma, nem mesmo sonhos) *completamente irreversível* (isto é, sem chance alguma de sair do coma).

Se o mero fato de se estar vivo (sem experiências) fosse algo valioso, então seríamos beneficiados se fôssemos colocados no coma total irreversível em comparação a sermos aniquilados agora. Mas, do nosso ponto de vista não faz diferença sermos aniquilados agora ou sermos colocados no coma total irreversível: na verdade, somos igualmente aniquilados em ambas as opções. Isso sugere que o mero fato de se estar vivo em um sentido biológico não é valioso em si.

Obviamente, poderiam existir razões *indiretas* para se preferir o coma. Seus parentes poderiam querer o seu corpo vivo. Você poderia ter deixado um pedido para manter seu corpo vivo o maior tempo possível. Mas, esses apelos indiretos são todos apelos às preferências de seres sencientes (às de seus parentes ou às suas, quando ainda era senciente). Portanto, não servem como defesa do biocentrismo.

19.3. O exemplo da seguradora estelionatária

Por vezes, quando as pessoas usam a palavra *vida*, na verdade o que querem dizer é *senciência*. Como há essa ambiguidade no uso da palavra, por vezes acontece de alguém estar a defender que é a *senciência* que tem valor, mas acreditando que está a defender que é a *vida* que tem valor.

Considere, por exemplo, quando as pessoas perguntam: "há vida após a morte?". O que querem saber, na verdade, é se após a morte continuamos a ter experiências (isto é, se continuamos *sencientes*). Essa pergunta é feita por um motivo muito simples: valorizamos determinadas experiências e, por isso, gostaríamos de saber se é possível continuar a tê-las após a morte do corpo. Nessa pergunta, o que se quer dizer com a palavra *vida*, não é a mera *vida biológica*, mas a *vida psicológica*, isto é, a *senciência*. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo a seguir.

Imagine que uma seguradora garantisse que, se pagássemos uma quantia mensal até morrermos, teríamos uma vida após a morte. E mais: a seguradora garante que essa vida seria valiosa. Imagine então que você junta todas as suas economias e paga por quarenta anos a mensalidade.

Entretanto, um dia você por acaso encontra a cientista que foi quem descobriu como proporcionar uma vida após a morte. Ela lhe conta que, além de ser uma cientista, é também adepta do critério *biocêntrico* de consideração moral, e acredita que toda vida tem valor, independentemente de haver ou não *senciência*. Você então pergunta a ela, com muita curiosidade, como é essa vida após a morte que você pagou durante quarenta anos para ter. Ela responde sorridentemente: "é uma vida meramente *biológica*, sem *senciência* alguma. Você não terá experiência alguma, nunca mais, mas o seu corpo será mantido vivo por toda a eternidade. Não é maravilhoso?".

Certamente que ficaríamos indignados com essa resposta (ainda mais depois de pagarmos a mensalidade durante quarenta anos). Mas, se ficamos indignados, é porque achamos que uma vida assim não tem valor. Se é assim, então não acreditamos que tem valor uma vida meramente *biológica*, sem possibilidade alguma de experiências. Aquilo que pensamos que tem valor são as experiências que podemos ter na vida. Se esse for o seu caso, então você aceita o critério da *senciência*, e não, o critério *biocêntrico*.

19.4. O exemplo da senciência sem vida

Vejam os um terceiro exemplo que também sugere que aquilo que tem valor são as experiências, e não a vida biológica.

Suponhamos que você descubra, no futuro, que está com uma doença terminal, e que não há nada possível de se fazer para salvar o seu corpo biológico. Entretanto, imaginemos que está disponível uma nova tecnologia, que permite você trocar aos poucos o seu corpo biológico por um corpo feito de um material não biológico. Imagine que isso também se aplicará ao seu cérebro, com cada neurônio biológico sendo gradualmente substituído por neurônios não biológicos. Entretanto, diferentemente do exemplo anterior, sua senciência não desaparecerá: você continuará tão senciência quanto é agora, mas com um novo corpo, não biológico⁶⁹.

Nessa condição, você não seria mais um ser vivo, pois não teria mais as características que definem um ser vivo: manter homeostase, possuir um ciclo de vida, ser composto de células, sofrer metabolismo etc. Entretanto, a pergunta é: nessa condição, sua existência continuará tendo valor? Parece que certamente sim, pois você poderá continuar a fazer tudo o que gosta, e a experimentar tudo aquilo que faz com que a sua vida, agora, tenha valor - a única diferença será que seu corpo não será orgânico. Mas, então, isso sugere que aquilo que possui valor é a senciência, e não a vida biológica, pois em tal condição você continuaria sendo senciência, mas não seria mais um ser vivo.

⁶⁹ Sobre a possibilidade de senciência não biológica no futuro, ver Tomasik (2015b).

20. Todo ser vivo possui "interesses biológicos"?

Um caso específico de [especismo antropocêntrico](#) consiste em não considerar certos interesses de animais não humanos porque eles não possuem todos os interesses que os humanos têm. Por exemplo, não levar em conta o interesse de um peixe em não sofrer porque ele não possui o interesse em ler um livro. Humanos possuem certos interesses específicos (em decorrência de sua capacidade racional), mas, compartilham com os animais não humanos certos "interesses da senciência", isto é, interesses que, para existirem, é suficiente que o ser em questão seja senciência.

Por vezes é sugerido que uma discriminação análoga favoreceria seres sencientes sobre os seres vivos não sencientes⁷⁰. O argumento mantém que, embora os seres sencientes tenham certos interesses específicos (por exemplo, não sofrer e ter experiências positivas), há interesses dos seres sencientes que dizem respeito à sua biologia: comer, dormir, descansar. Isto é, dizem respeito às necessidades básicas do corpo biológico.

Contudo, prossegue o argumento, os seres vivos não sencientes também têm necessidades básicas. Uma planta precisa metabolizar os nutrientes do solo e ser regada para continuar viva. O argumento conclui que, assim como existem "interesses da senciência" que seriam compartilhados por animais humanos e não humanos, existem "interesses biológicos" que seriam compartilhados por todos os seres vivos, sencientes ou não.

Entretanto, um problema com esse argumento é que o interesse que os seres sencientes possuem na satisfação das necessidades biológicas é meramente *instrumental* ao seu bem-estar. A satisfação das necessidades biológicas não é importante *em si*. Não são essas necessidades biológicas que fazem com que os seres sencientes tenham um bem-estar e, portanto, que tenham um interesse em satisfazer tais necessidades. Seres sencientes possuem um bem-estar porque são capazes de ter estados mentais positivos e negativos. Esse ponto fica claro quando perguntamos por que é importante termos nossas necessidades biológicas satisfeitas. Comer, descansar e dormir parecem ter valor justamente porque evitam sofrimento e porque proporcionam experiências positivas (seja diretamente, seja indiretamente por evitar a morte). Como os seres vivos não sencientes não são capazes de experiência alguma, a

70 Ver, por exemplo, Felipe (2006, p. 7), Naconecy (2007, p. 151) e Varner (1998, p. 268).

satisfação de suas necessidades biológicas não teria para eles valor algum, dado que não há o ponto de vista deles: não há *alguém* dentro daqueles corpos.

Poderia ser objetado o seguinte: "o interesse em comer, dormir e descansar é instrumental também ao interesse em se manter vivo, que é um interesse puramente biológico". Contudo, é possível perguntar "[por que \(e quando\) é bom estar vivo?](#)". Existem algumas condições onde estar vivo é um prejuízo para quem vive (por exemplo, uma vida com apenas sofrimento extremo). Também existem condições onde estar vivo é indiferente (por exemplo, um coma vegetativo total irreversível, onde há um corpo vivo, mas não há mais um indivíduo). Se é assim, então estar vivo não é bom *em si*: é bom dependendo do que seria possível experimentar na vida⁷¹. Se é assim, então estar vivo possui valor meramente instrumental à realização de interesses que dependem da senciência para existir.

Assim, o fato de os seres sencientes terem determinados interesses cuja satisfação requer que tenham suas necessidades biológicas satisfeitas não indica, nem que os seres vivos não sencientes tenham os mesmos interesses, e nem que possuir necessidades biológicas seja suficiente para se ter interesses.

⁷¹ Sobre o dano da morte para os seres sencientes, ver o [terceiro volume desta coleção](#). Ver também Horta (2007, p. 537-777; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92).

21. Se plantas forem consideráveis, tanto faz comer animais ou plantas?

Um alegado respeito por todos os seres vivos frequentemente é mencionado não com o objetivo de defender os seres vivos não sencientes, mas para tentar justificar excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral. Por exemplo, é muito comum [o apelo a uma suposta consideração pelas plantas](#) como tentativa de justificar o consumo de animais.

Entretanto, esse argumento não conseguiria justificar o que pretende nem mesmo se todos os seres vivos fossem moralmente consideráveis. Isso é assim porque ainda haveria uma razão para priorizar os seres sencientes em situações onde, seja lá o que escolhermos, necessariamente prejudicaremos, ou seres sencientes, ou seres vivos não sencientes.

A razão é que seres sencientes, devido à possibilidade de experimentarem sofrimento e de serem impedidos de desfrutar de experiências positivas (como acontece quando alguém morre, por exemplo), são passíveis de ser prejudicados de formas particularmente graves que nenhum ser não senciente é capaz de ser.

Paul Taylor, um dos principais proponentes do biocentrismo (a visão que defende que todos os seres vivos, sencientes ou não, são moralmente consideráveis), concorda com esse ponto⁷². Ele reconhece que qualquer forma de sofrimento é uma ocorrência intrinsecamente negativa na vida de um ser senciente. Por essa razão, ele conclui que, entre matar plantas ou matar animais sencientes, é menos errado matar plantas se os animais sofrerem.

Poder-se-ia pensar que a mesma visão teria de prescrever que, então, tanto faz matar o ser senciente ou o ser meramente vivo, desde que a morte do ser senciente seja indolor. Contudo, lembremos que Taylor condena causar uma morte com sofrimento devido ao sofrimento ser negativo. Mas, o inverso poderia ser dito do prazer ou da felicidade: são experiências positivas. Uma maneira de um ser senciente ser prejudicado é com a presença de experiências negativas; mas, outra é com a ausência de experiências positivas ([algo que acontece quando morrem](#)⁷³).

⁷² Taylor (1986, p. 295).

⁷³ Para um desenvolvimento desse argumento, ver Cunha (2021, p. 59-61, 93-96. 99-112).

Se é assim, então toda vez que a morte de um ser senciente impedir o desfrute de experiências positivas, ela é pior do que a morte de um ser meramente vivo (mesmo que a morte seja indolor, e mesmo que tivéssemos de considerar todos os seres vivos), pois somente o ser senciente é prejudicado pelo impedimento daquilo que experimentaria de positivo se continuasse vivo. Portanto, mesmo que plantas fossem moralmente consideráveis, isso não justificaria o consumo de animais.

Na verdade, no que se refere à alimentação, a implicação lógica que se segue para alguém que acredita que plantas são moralmente consideráveis é adotar o [frutarianismo botânico ético](#), postura que se caracteriza pelo consumo de apenas aquilo que se desprende de uma planta. Normalmente, quando as pessoas percebem essa implicação, param imediatamente de defender que plantas são moralmente consideráveis. Isso mostra que elas não acreditavam de fato no que estavam defendendo. Estavam apenas buscando uma desculpa para continuarem consumindo os animais. Entretanto, o ponto importante a ser observado aqui é que, como vimos acima, mesmo se plantas fossem moralmente consideráveis, ainda haveria razões para priorizar os seres sencientes – e isso independe de se quem defende a consideração moral por plantas o faz de modo sincero ou não.

REFERÊNCIAS

ADAMATZKY, A. Language of fungi derived from their electrical spiking activity. *Royal Society Open Science*, v. 9, n. 4, 2022

ADAMO, S. A. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, n. 118, p. 75-79, 2016.

ALLEN-HERMANSON, S. Insects and the problem of simple minds: Are bees natural zombies? *Journal of Philosophy*, 105, p. 389-415, 1980.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering: A guide to the issues*. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ATTFIELD. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, n. 39, p. 47-58, 1987b.

BARRON, A. B. & KLEIN, C. What insects can tell us about the origins of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n. 113, p. 4900-4908, 2016.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1789].

BIRCH, J.; BURN, C.; SCHNELL, A.; BROWNING, H; CRUMP, A. [Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans](#). London: The London School of Economics and Political Science 2021.

BROOM, D. M. *Sentience and animal welfare*. Wallingford: CABI, 2014.

CABANAC, M.; CABANAC, A. J.; PARENT, A. The emergence of consciousness in phylogeny. *Behavioural Brain Research*, v. 198, p. 267-272, 2009.

CARERE, C.; MATHER, J. (orgs.). *The welfare of invertebrate animals*, Dordrecht: Springer, 2019.

COLLETT, M.; COLLETT, T. S. How does the insect central complex use mushroom body output for steering? *Current Biology*, n. 28, p. R733-R734, 2018.

CONABIO. [Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras](#). Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas, 2009.

COUNCIL OF EUROPE. [Convention on the conservation of european wildlife and natural habitats: Recommendation on the eradication of the ruddy duck \(*oxyura jamaicensis*\) in the western palaeartic by 2020](#). Standing Committee 36th meeting Strasbourg, 15-18 nov. 2016.

COUNCIL OF EUROPE. [Eradication of the ruddy duck *oxyura jamaicensis* in the western palaeartic: a review of progress and a revised action plan for 2021–2025](#). In: *convention on the conservation of european wildlife and natural habitats*. Strasbourg, 03 dez. 2020.

CUNHA, L. C. [A situação dos insetos: o quão importante é essa questão?](#) *Revista de Filosofia Aurora*, v. 35, e202330391, 2023, p. 1-16.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022a.

DOODY, J. S.; PAULL, P. Hitting the ground running: Environmentally cued hatching in a lizard. *Copeia*, v. 1, p. 160-165, 2013.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015.

EFSA - EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, v. 292, p. 1-136, 2005b.

ELWOOD, R. W.; BARR, S.; PATTERSON, L. Pain and stress in crustaceans? *Applied Animal Behaviour Science*, v. 118, p. 128-136, 2009.

ÉTICA ANIMAL. [A situação dos animais na natureza](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. [Ajudando os animais na natureza](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016b.

ÉTICA ANIMAL. [Biologia do bem-estar](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 8 jul. 2019b.

ÉTICA ANIMAL. [Critérios para reconhecer a sciência](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015a.

ÉTICA ANIMAL. [Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 out. 2015b.

ÉTICA ANIMAL. [O desenvolvimento da sciência em animais juvenis](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 12 abr. 2022c.

ÉTICA ANIMAL. [O problema da consciência](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015c.

ÉTICA ANIMAL. [Por que a visão popular dos animais que vivem na natureza está errada?](#) *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 fev. 2017.

ÉTICA ANIMAL. [Que seres não são conscientes?](#) *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 19 out. 2015e.

ÉTICA ANIMAL. [Sciência em invertebrados: uma revisão da literatura neurocientífica](#). *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 ago. 2019a.

ÉTICA ANIMAL. [Senciência em invertebrados: uma revisão das evidências comportamentais](#). *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 20 jul. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. [Um exemplo prático da oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais: a matança ambientalista de javalis e javaporcos no Brasil](#). *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 27 Jan 2021b.

ÉTICA ANIMAL. [Uma fisiologia ilustrada do sistema nervoso de invertebrados](#). *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 3 set. 2021d.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FELIPE, S. T. Por uma questão de justiça ambiental: perspectivas críticas à teoria de John Rawls. *Ethic@*, vol.5, n. 3, p. 5-31, 2006.

FLETCHER, G. *The Philosophy of Well-Being: An Introduction*. Londres: Routledge, 2016.

FRANCIONE, G. *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FRIDJA, N.H. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GENOVEZ, A. G. [Metas ambientalistas vs consideração moral dos animais não humanos: o que pensam ambientalistas quanto ao uso de tecnologias para intervir na natureza?](#) *Revista Peri*, v. 15, n. 1, p. 76-96, 2023.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-25, 1978.

GRONENBERG, W. & LÓPEZ-RIQUELME, G. O. Multisensory convergence in the mushroom bodies of ants and bees. *Acta Biologica Hungarica*, n. 55, p. 31-37, 2004.

HARGROVE, E. C. (org.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York, 1992.

HASSANIEN, R.; HOU, T; LI, Y.; LI, B. Advances in Effects of Sound Waves on Plants. *Journal of Integrative Agriculture*, v. 13, n. 2, p. 335-348, 2014.

HORTA, O. [Contra a ética da ecologia do medo: por uma mudança nos objetivos de intervenção na natureza](#). *Ethic@*, v. 16, n. 1, p. 165-188, 2017 [2010d].

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010c.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA, O. The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature. *Between the Species*, v. 13, n. 10, p. 163-187, 2010d.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

JOHNSON, L. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1991.

KAISER, M. Neuroanatomy: Connectome connects fly and mammalian brain networks. *Current Biology*, n. 25, p. R416-R418, 2015.

KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KAVALIERS, M.; HIRST, M.; TESKY, G. C. A functional role for an opiate system in snail thermal behaviour. *Science*, v. 220, p. 99-101, 1983.

KAAS, J. H. (org.). *Evolution of nervous systems*. Amsterdam: Elsevier, 2016.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LINKOLA, K. P. *Can Life Prevail? A Radical Approach to the Environmental Crisis*. Budapest: Aktos Media, 2009.

LINKOLA, K.P. Humanflood. In: PARFREY, A. (org.). *Apocalypse Culture II*. Port Townsend: Feral House, 2000, p. 436-51.

LINKOLA, K. P. *Toisinajattelijan päiväkirjasta*. Porvoo: WSOY, 1979.

LOCKWOOD, J. A. Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects. *Between the Species*: n. 3, v.4, 1988, p. 204-211.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. *Diseases of Aquatic Organisms*, v. 75, p. 119-129, 2007.

MENDL, M.; PAUL, E. S.; CHITTKA, L. [Animal behaviour: Emotion in invertebrates?](#) *Current Biology*, 21, p. R463-R465. 2011.

NACONECY, C. M. Ética animal... ou uma “ética para vertebrados”? Um animalista também pratica especismo? *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, p. 119-153, 2007.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. [Numbers of insects \(species and individuals\)](#). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

PICHLER, N.A.; GIACOMINI, A. C. V.V. [Ética em pesquisa com animais e humanos: bem-estar e dignidade](#). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

POLILOV, A. A. The smallest insects evolve anucleate neurons. *Arthropod Structure & Development*, n. 41, p. 29-34, 2012.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California Press, 2004 [1984].

REGAN, T. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.

ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.

ROSS, W. D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

ROWLANDS, M. *Animal Rights: A Philosophical Defense*. London: MacMillan Press, 1998.

RYDER, R. *Painism: a modern morality*. London: Open Gate Press, 2002.

SANTOS, B. A. G. [Três teorias sobre o bem-estar](#). *Crítica na Rede*. 11, jan. 2017.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCHWEITZER, A. *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, 1962 [1923].

SEARLE, J. [Minds, Brains and Programs](#). *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, n. 3, p. 417–457, 1980.

SHELTON, J. A. [Killing Animals That Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration](#). *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004.

SILVERMAN, J. Sentience and sensation. *Lab Animal*, n. 37, v. 10, p. 465-467, 2008.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. *ILAR Journal*, v. 33, p. 25-31, 1991.

SOBEL, D. Full-information Accounts of Well-being. *Ethics*, n. 104, p. 784-810, 1994.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TOMASIK, B. [How Many Animals are There?](#) *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019a.

TOMASIK, B. [Why digital sentience is relevant to animal activists](#). *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015b.

VARNER, G. *In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press, 1998.

WILMER, G. [How does it feel to be a bee? The quest to understand animal sentience](#). *Horizon: The EU Research & Innovation Magazine*. 16 fev. 2021.

ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (orgs.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993.