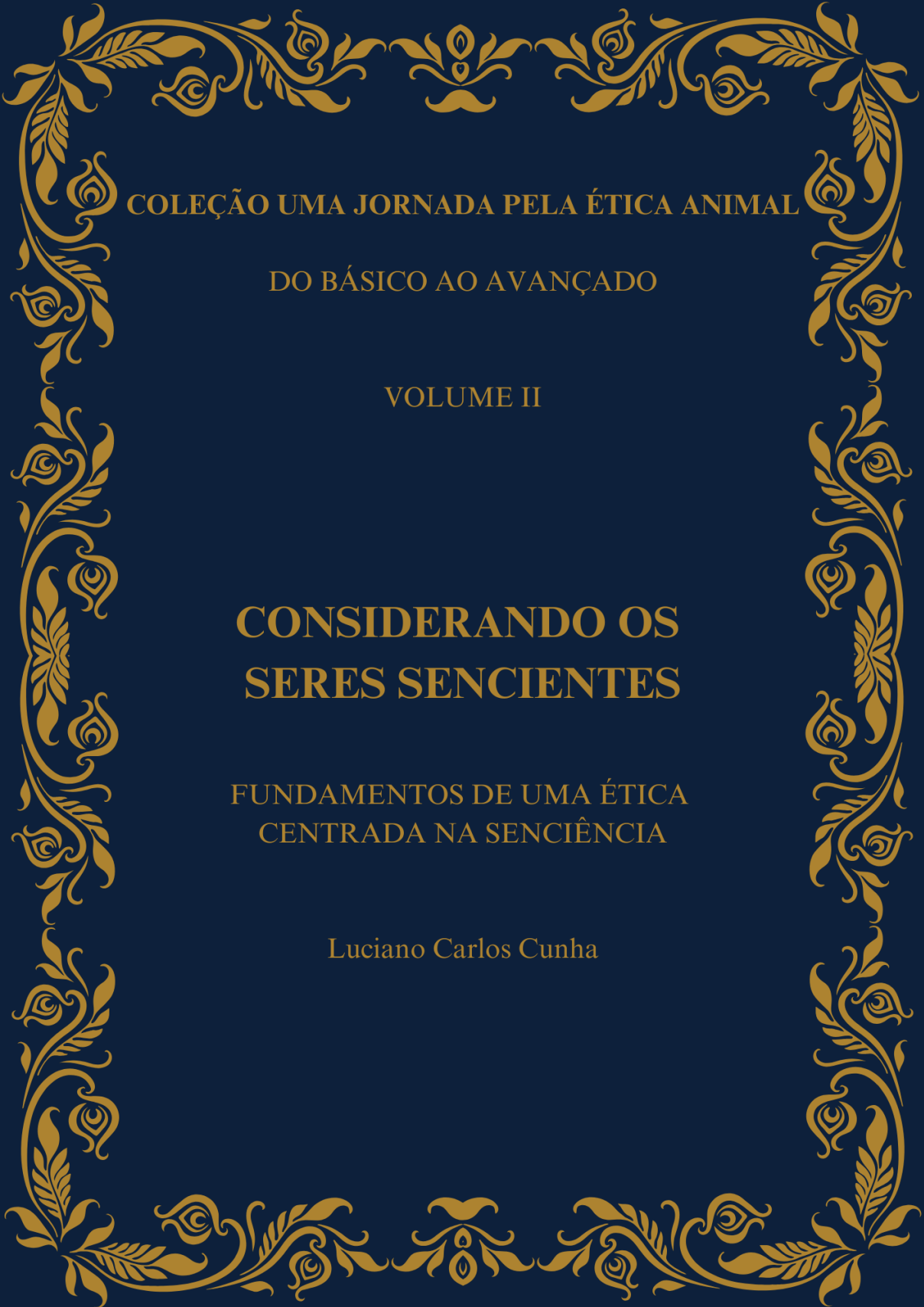




COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

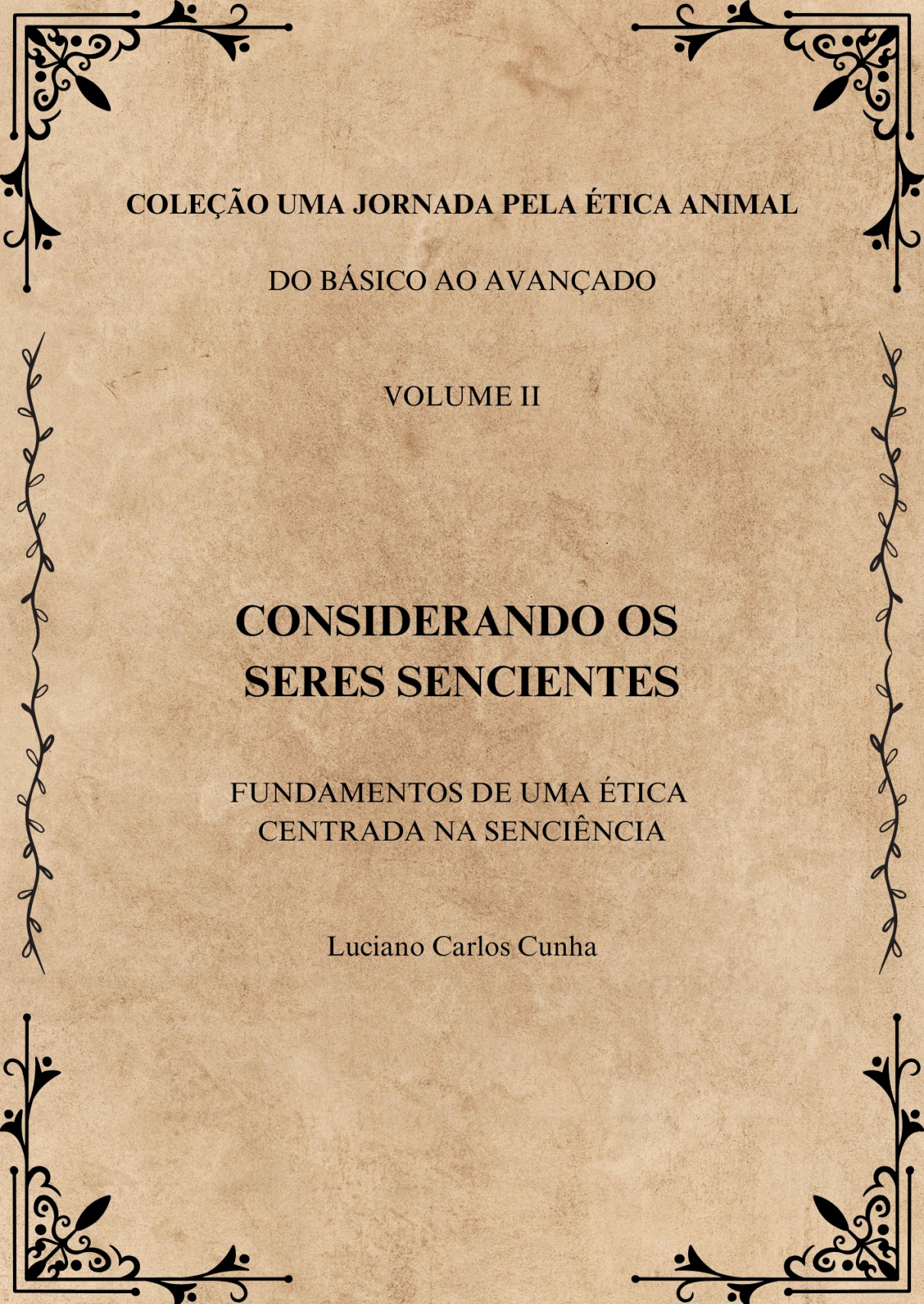
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

**CONSIDERANDO OS
SERES SENCIENTES**

FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA
CENTRADA NA SENCÊNCIA

Luciano Carlos Cunha



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

**CONSIDERANDO OS
SERES SENCIENTES**

FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA
CENTRADA NA SENCÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO
UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

CONSIDERANDO OS SERES
SENCIENTES

FUNDAMENTOS DA ÉTICA CENTRADA NA
SENCIÊNCIA

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

Este livro apresenta os principais argumentos que fundamentam a consideração moral plena de todos os seres sencientes, isto é, de todos os seres capazes de sofrer e desfrutar. Também examina as principais objeções a essa proposta, bem como suas implicações práticas, além de investigar quais critérios poderíamos utilizar para saber quais seres são sencientes.

ISBN nº 978-65-01-30511-0

1ª edição.

Janeiro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção 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.

SUMÁRIO

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração?	7
1.1. Dois pesos e duas medidas	7
1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico	7
1.3. O argumento da relevância	9
1.4. O que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar	10
2. O que é o argumento da sobreposição das espécies?	11
3. O que é senciência e por que ela é importante?	13
4. Quais seres são sencientes?	15
4.1. Por que é importante saber quais seres são sencientes?	15
4.2. A presença de um sistema nervoso centralizado	15
4.3. Outros indicadores fisiológicos	16
4.4. Comportamento	16
4.5. Vantagem evolutiva	16
4.6. Qual o grau de centralização mínima?	17
4.7. A possibilidade de senciência não orgânica	18
5. Por que igual consideração?	19
5.1. Visões hierárquicas	19
5.2. O princípio da igual consideração	19
5.3. Violações do princípio da igual consideração	20
5.4. O especismo não se limita à exploração	21
5.5. O especismo não se limita à desconsideração total	21
5.6. O especismo não se limita ao especismo antropocêntrico	21
5.7. Outras formas de discriminação pouco percebidas	22
6. Questões relativas a merecimento poderiam justificar o especismo?	24
6.1. O princípio da igual consideração	24
6.2. Questões relativas a merecimento	24
6.3. A ideia de merecimento depende da igual consideração	24
6.4. Duas dimensões de papéis na moralidade	25
7. A rejeição do especismo é compatível apenas com uma visão da ética?	26
7.1. Para se rejeitar o especismo, é necessário aderir a uma teoria ética específica?	26
7.2. A rejeição do especismo é compatível com várias visões de ética	26
7.3. Um exemplo com três teorias éticas diferentes	26

8. Se rejeitarmos o especismo, como decidiremos questões de prioridade?	29
9. Mas, os humanos não são capazes de sofrer em maior grau?	31
10. O que decidiríamos sob condições de imparcialidade?	32
10.1. O teste da imparcialidade	32
10.2. O teste da imparcialidade é aplicável às nossas decisões que afetam os animais? ..	32
10.3. Considerando imparcialmente nossas decisões que afetam os animais	34
10.3.1. Exploração animal	34
10.3.2. Especismo	34
10.3.3. Sofrimento dos animais selvagens	35
10.3.4. Importância da causa animal	35
10.3.5. Importância do futuro	36
10.4. Conclusão	37
11. Testando se uma atitude é ou não especista	38
12. Que importância devemos dar à situação dos animais?	40
13. Incerteza sobre senciência e benefício da dúvida	41
13.1. Consideração moral e incerteza sobre se um ser é senciência	41
13.2. A objeção cética	41
13.3. O princípio do benefício da dúvida	43
13.4. Graus de consideração de acordo com o grau de confiança sobre a senciência?	43
13.4.1. Negando o critério do grau de confiança	44
13.4.2. Defendendo que o grau de confiança é alto	44
13.4.3. Apontando que contar menos é insuficiente para justificar explorar	45
13.4.4. O número de indivíduos pode compensar o peso menor dado a cada um	45
13.5. Conclusão	46
REFERÊNCIAS	47

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 não humanos [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: deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso. Mas, novamente, se as vítimas fossem humanas, a visão padrão seria a oposta, isto é, de 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.

1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico

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

- (1) O próprio fato de [pertencerem à espécie humana](#).
- (2) O fato de [pertencerem à mesma espécie que pertencemos](#).

- (3) [Alegações metafísicas](#), como 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](#).

Entretanto, faz sentido perguntar qual a relevância dessas coisas para saber quem devemos respeitar. Fazendo essa pergunta, podemos perceber que todas as defesas do antropocentrismo simplesmente assumem que o critério que adotam é relevante para saber a quem deveríamos dar consideração moral, sem oferecer nenhuma explicação de por que o mesmo seria relevante.

Isso vale para todas as 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.

Além disso, há razões para pensar que nenhum desses critérios é relevante para saber a quem dar consideração moral. Isso é apontado pelo argumento da relevância, descrito a seguir.

1.3. O argumento da relevância

O [argumento da relevância](#)¹ 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, o seu nível de conhecimento sobre a área, 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. Isso aconteceria, por exemplo, 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. Vejamos:

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 natural ou tradicional etc., nada disso determina quem é passível de ser prejudicado ou

¹ Exemplos do argumento da relevância podem ser encontrados em Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

beneficiado. Portanto, não podem ser características relevantes para saber a quem dar consideração moral, conclui o argumento da relevância.

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](#) (isto é, a capacidade de ter experiências) é o critério adequado de consideração moral.

1.4. 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 obrigações²; que para alguém poder receber a proteção dos princípios de justiça, precisa ter um senso de justiça³, que para ter direitos, precisa ser capaz de entender a noção de direitos⁴ etc.

Essas alegações tem sido amplamente utilizadas para tentar justificar todas as coisas terríveis que são feitas 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. Entretanto, reconhecer isso implica reconhecer que todo ser senciente, independentemente de espécie, 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 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.

² Ver, por exemplo, Kant (1948 [1785]). Para uma crítica, ver Korsgaard (2005) e Franklin (2005).

³ Ver, por exemplo, a posição de Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448). Para uma crítica, ver Rowlands (1998).

⁴ Ver, por exemplo, a posição de Ross (1930, p. 50). Para uma crítica, ver Francione (2000).

2. O que é o argumento da sobreposição das espécies?

O [argumento da sobreposição das espécies](#), apesar de possuir um nome um tanto estranho e complicado, é um argumento de fácil entendimento. Além disso, é um dos principais argumentos em defesa do respeito pelos animais não humanos. Ele surge como resposta às tentativas de justificar a desconsideração pelos animais não humanos que apela a capacidades ou relações. Isso tudo será explicado em detalhes a seguir.

Muitas vezes, é defendido que o que torna corretas as [práticas que causam sofrimento e morte aos animais não humanos](#), e também o que torna correto não dar-lhes [a ajuda de que precisam](#), é o fato de os animais não humanos [carecerem de certas capacidades ou de certas relações](#).

Por exemplo, é comumente dito que os animais não humanos não merecem o respeito que os humanos merecem porque carecem de capacidades cognitivas complexas. Em outras vezes, é dito que está certo não ajudar os animais porque eles não estão em condições de nos ajudar (isto é, não temos relações de solidariedade mútua com eles), ou porque não contribuem para a nossa sociedade (isto é, não temos relações políticas para com eles). Já em outras vezes é dito que o que torna correto torturar e matar os animais é o simples fato de termos o poder de fazer isso e eles não terem poder para se defender, estando totalmente vulneráveis.

O argumento da sobreposição das espécies⁵ começa por observar que, seja lá qual capacidade ou relação for escolhida como critério para excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral (ou para dar-lhes uma consideração menor), sempre haverá humanos que não as possuem e, portanto, seriam também desfavorecidos por tais critérios.

Esse é o caso, por exemplo, de bebês, crianças até certa idade e vítimas de determinadas doenças ou acidentes que impedem o desenvolvimento ou o exercício daquelas capacidades e relações. Tais humanos não possuem as capacidades cognitivas complexas que os humanos adultos tipicamente possuem. Também, infelizmente, vários deles não estão em relações de solidariedade mútua (pelo contrário, estão abandonados), e também não estão em condições

⁵ Para uma formulação detalhada do argumento, ver Horta (2014). Esse argumento tem sido usado por um longo tempo. Ver, por exemplo, Porfírio (1823 [ca. 280]) e Bentham (1996 [1789], p. 282). Outros exemplos podem ser encontrados em, Singer (2002 [1979], p. 85); Ehnert (2002); Miller (2002) e Wilson (2005).

de contribuir para a sociedade. Além disso, não exercem poder sobre ninguém (pelo contrário, assim como os animais não humanos, estão totalmente vulneráveis).

O argumento da sobreposição das espécies observa então que, se a falta daquelas capacidades ou relações nesses humanos não pode justificar tratá-los pior do que os humanos adultos normais - muito menos fazer a eles o que é feito tipicamente aos animais não humanos - então a falta daquelas capacidades ou relações nos animais não humanos tampouco poderia justificar tratá-los pior do que os humanos adultos normais, muito menos justificar a desconsideração típica que recebem.

Além disso, a falta daquelas capacidades e relações naqueles humanos normalmente é vista como uma razão para dar-lhes um cuidado ainda maior, pois aumenta sua vulnerabilidade. Assim, a falta daquelas capacidades e relações nos animais não humanos também é uma razão para dar-lhes um cuidado maior, e não, uma razão para tratá-los pior ou para desconsiderá-los.

3. O que é senciência e por que ela é importante?

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](#)⁶.

O termo "senciência" é utilizado no debate em ética animal como um sinônimo de [consciência](#). Diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, desde as mais simples. Também diz respeito a qualquer outro estado mental que alguém poderia ter, como desejos, intenções, memórias etc. É aquilo que faz com que haja *alguém*, um *indivíduo* habitando um corpo, e não meramente um corpo vivo, vazio. É o que separa, de um lado, um humano, um cão, um peixe 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 há *alguém* e não, meramente, *algo*.

Além disso, outra característica da senciência, essencial para haver a possibilidade 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. Isso também é o que faz com que os seres sencientes prefiram se encontrar em determinada condição e não em outra (isto é, é o que faz com que tenham desejos, preferências).

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).

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).

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).

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

Portanto, para saber quais seres considerar, é importante saber quais são sencientes. Como podemos investigar isso? Abordaremos esse tópico a seguir.

4. Quais seres são sencientes?

4.1. Por que é importante saber quais seres são sencientes?

É importante saber quais seres são sencientes porque é a [senciência](#) aquilo que torna um ser passível de ser prejudicado e beneficiado. Isso é assim porque é a sentiência (isto é, a capacidade de ter experiências) que faz com que aquele ser seja *alguém*, e não *algo*, e porque as experiências podem ser experimentadas como positivas ou negativas (isto é, possuem valência⁹).

Há três principais tipos de [critérios para se investigar quais seres são sencientes](#): *fisiológicos*, *comportamentais* e de *lógica evolutiva*¹⁰. Veremos cada um deles a seguir.

4.2. A presença de um sistema nervoso centralizado

O principal dos critérios fisiológicos é a presença de um sistema nervoso com um órgão centralizador (como um cérebro ou gânglios, por exemplo). As informações chegam ao organismo por meio do sistema nervoso, mas é o processamento delas, que ocorre no órgão centralizador, aquilo que fornece as condições para o aparecimento da consciência¹¹.

Isso significa que organismos que não possuem um sistema nervoso (como bactérias, protozoários, fungos, plantas e animais do filo Porífera, como as esponjas) ou que possuem um sistema nervoso, mas sem nenhum órgão centralizador (como animais do filo Cnidária, como a água-viva, e do filo Echinodermata, como o pepino-do-mar) [não possuem as estruturas necessárias para o aparecimento da consciência](#)¹².

⁹ Para uma definição de valência, ver Fridja (1986, p. 207).

¹⁰ Sobre esses critérios, ver Ética Animal (2015a).

¹¹ Para se aceitar essa afirmação não é necessário assumir uma teoria específica sobre a natureza da consciência, pois tudo o que a afirmação diz é que, se houver determinado tipo de processamento no órgão centralizador, a consciência aparece. Isso é compatível, tanto com a afirmação de que a consciência é um estado do cérebro ou é gerada pelo cérebro, quanto com a de que é algo distinto que interage com o cérebro se ele estiver em determinado estado. Para uma introdução às diversas teorias sobre a natureza da consciência, ver Van Gulick (2021). Sobre o papel do sistema nervoso central em fornecer as condições para o aparecimento da consciência, ver Ética Animal (2015a, 2015c).

¹² Para mais informações sobre esse ponto, ver Ética Animal (2015e).

4.3. Outros indicadores fisiológicos

Esse primeiro tipo de critério (a presença de um sistema nervoso centralizado) é o principal, sendo os critérios seguintes indicadores adicionais de que o ser é senciente. Assim sendo, é possível que um organismo seja senciente sem cumprir esses outros critérios adicionais.

Entretanto, não parece possível que um organismo seja senciente cumprindo os critérios adicionais mas sem possuir uma estrutura física que cumpra o primeiro critério, pois dessa forma não haveria como o organismo processar as informações recebidas pelo sistema nervoso e criar as condições para o aparecimento da consciência.

Outros critérios fisiológicos adicionais são a presença no organismo de substâncias que atuam como analgésicos¹³ e a presença de nociceptores¹⁴ (que detectam estímulos nocivos ou potencialmente nocivos e enviam esse tipo de informação ao cérebro).

4.4. Comportamento

O segundo tipo de critério adicional é comportamental¹⁵. Se um ser possui um sistema nervoso centralizado, o modo como se comporta pode ser uma razão adicional para pensarmos que é senciente.

Por exemplo, se o comportamento de um animal apresenta mudanças em resposta a estímulos em diversos tipos de condições, é provável que esteja evitando os estímulos que geram experiências negativas e buscando os estímulos que geram experiências positivas.

Assim sendo, para investigar se o modo como um ser se comporta é uma evidência adicional de que é senciente, o importante não é investigar como ele se comporta em situações específicas, mas como se comporta em geral.

4.5. Vantagem evolutiva

¹³ Sobre isso, ver Kavaliers; Hirst; Tesky (1983).

¹⁴ Sobre isso, ver Sneddon (2004).

¹⁵ Sobre esse tópico, ver Rollin (1989).

O terceiro tipo de critério adicional é a vantagem evolutiva. Os traços que possuem maior probabilidade de serem passados adiante são aqueles que são mais eficientes em transmitir a informação genética. As partes do corpo responsáveis por criarem as condições para o aparecimento da consciência requerem um investimento considerável de energia por parte do organismo. Por exemplo, no caso dos humanos até 20% da energia consumida é gasta para manter o cérebro ativo¹⁶. Por essa razão, é provável que os traços responsáveis por criar as condições para o aparecimento da consciência tenham prevalecido porque deram uma vantagem em termos de transmissão da informação genética (pois, se esse não fosse o caso, muito provavelmente outros traços que gastam muito menos energia teriam prevalecido).

Dessa maneira, há uma vantagem evolutiva para os animais possuírem consciência, uma vez que, como eles podem se mover no ambiente, são capazes de fugir dos estímulos nocivos e buscar os estímulos positivos. Isso contribui indiretamente para que sobrevivam, o que, por sua vez, aumenta a probabilidade de transmitirem a sua informação genética.

Esse não é, por exemplo, o caso das plantas, uma vez que não podem se mover. Em seu caso, a manutenção das estruturas necessárias para o aparecimento da consciência envolveria um gasto considerável de energia e não resultaria em vantagem evolutiva.

4.6. Qual o grau de centralização mínima?

Não há ainda consenso sobre qual é o grau de centralização mínima que um sistema nervoso precisa apresentar (em termos de quantidade de neurônios e de interação entre eles) para [fornecer as condições para o aparecimento da consciência](#).

Sabe-se, no entanto, que [não é necessário que seja um cérebro como o dos humanos](#), tampouco como dos mamíferos, e nem mesmo como o dos vertebrados¹⁷. Por exemplo, cefalópodes cumprem todos os critérios para a consciência e são invertebrados¹⁸. Há também uma série de estudos que sugerem que [muitos tipos de insetos, crustáceos e outros artrópodes](#)

¹⁶ Ver Ética Animal (2015a).

¹⁷ Sobre isso, ver Smith (1991); Mather (2001) e Mather; Anderson (2007).

¹⁸ Ver Low (2012).

[muito provavelmente são sencientes](#)¹⁹. Por essa razão, é um erro pensar que o critério da senciência exclui os invertebrados da consideração moral.

4.7. A possibilidade de senciência não orgânica

É possível também que sequer seja necessário que o ser seja orgânico para ser senciente. Se a senciência aparecer toda vez que uma estrutura física estiver organizada de maneira que cumpra determinadas funções, e isso for independente do material que compõe essa estrutura física, então no futuro é possível que venha a existir seres sencientes não orgânicos²⁰ (por exemplo, em meios digitais).

Isso pode soar estranho à primeira vista. Entretanto, há um experimento de pensamento que pode nos ajudar a entender essa possibilidade. Imaginemos que passamos por uma cirurgia que envolve trocar alguns de nossos neurônios orgânicos por neurônios de algum material não orgânico. Se, após a cirurgia, os novos neurônios continuarem a desempenhar as mesmas funções, e as experiências associadas a eles continuarem presentes, isso seria uma razão para se pensar que a senciência é possível em seres não orgânicos. Por exemplo, se continuássemos periodicamente a substituir o restante dos nossos neurônios atuais por neurônios não orgânicos até que todos os neurônios fossem substituídos e as experiências não fossem desaparecendo, isso seria um forte indicador de que a senciência não orgânica é possível.

Até o momento, todo ser senciente pertence ao reino animal. Mas, é possível que isso mude no futuro.

¹⁹ Para uma revisão desses estudos, ver *Ética Animal* (2019a, 2021d, 2022b). Ver também Smith (1991); Mather (2001); Mather; Anderson (2007); Elwood; Barr; Patterson (2009) e Broom (2014).

²⁰ Sobre isso, ver Tomasik (2015b).

5. Por que igual consideração?

5.1. Visões hierárquicas

Uma visão muito comum é a de que devemos dar alguma consideração aos animais não humanos, mas que devemos dar uma consideração maior aos humanos.

Outra, por vezes defendida, é a de que seres com maiores capacidades cognitivas devem receber uma consideração maior do que seres com menores capacidades cognitivas (seja lá se forem humanos ou não humanos). De acordo com essa visão humanos adultos normais deveriam receber uma consideração maior do que animais não humanos, crianças e humanos com impedimentos cognitivos. Pela mesma razão, segundo essa visão, animais como mamíferos deveriam receber uma consideração maior do que, por exemplo, peixes ou insetos.

Em resumo, essas visões constroem *hierarquias de status moral*.

5.2. O princípio da igual consideração

Há, contudo, um princípio, chamado *princípio da igual consideração*²¹, que sugere que a própria ideia de hierarquia de status moral é tendenciosa. De acordo com o princípio da igual consideração todos os seres moralmente consideráveis possuem a mesma estatura moral. A seguir o princípio da igual consideração é explicado em mais detalhes.

A ideia de igual consideração está já embutida no [argumento da relevância](#). Se temos razões para considerar moralmente alguém porque esse alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, a força dessas razões depende da *magnitude* dos prejuízos e benefícios em jogo — e não da espécie, raça ou gênero a qual pertence, de suas capacidades, das relações que possui com os outros etc. Em resumo, em uma abordagem não tendenciosa prejuízos e benefícios de magnitude similar recebem o mesmo peso, e prejuízos e benefícios maiores recebem peso maior do que prejuízos e benefícios menores. Isso é o que significa dar igual consideração aos afetados pela decisão.

²¹ A formulação mais conhecida desse princípio pode ser encontrada em Singer (2002[1979], p. 29-35).

Isso sugere então que não apenas não há justificativa para excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral: também não há justificativa para dar-lhes uma consideração menor²². É por essa razão que o [especismo](#)²³ é análogo ao racismo: ambos violam esse princípio e, por isso, são formas de discriminação²⁴.

Observe que o princípio da igual consideração é compatível com (na verdade, requer) priorizar este ou aquele indivíduo dependendo da circunstância. Isso se dá porque o princípio prescreve que prejuízos maiores recebam peso maior. Entretanto, o princípio exige que isso seja feito de modo não tendencioso.

Por exemplo, se em certa situação priorizo A porque ele está mais gravemente ferido, então se em outra situação for B quem estiver mais gravemente ferido, devo priorizar B. Eu cometeria uma discriminação contra B se, nessa segunda situação, escolhesse não priorizá-lo por conta de sua raça, gênero, espécie etc.

Em resumo, de acordo com o princípio da igual consideração, embora o bem de cada indivíduo afetado receba o mesmo peso, a magnitude dos prejuízos e benefícios aos quais estariam sujeitos pode ser diferente (e, portanto, as razões para priorizarmos esse ou aquele indivíduo podem variar).

5.3. Violações do princípio da igual consideração

O princípio da igual consideração é rotineiramente violado nas práticas que afetam os animais não humanos. Por exemplo, se os experimentos que são amplamente aceitos se feitos em animais não humanos²⁵ fossem feitos em humanos, sujeitando-os a um prejuízo similar ([sofrimento](#) de magnitude similar e [prejudicando-os com a morte](#) em mesma medida, por exemplo), seriam amplamente repudiados. Esse é um exemplo de caso no qual prejuízos de magnitude similar recebem um peso distinto, dependendo de se a vítima é humana ou não humana.

²² Para uma explicação mais detalhada sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1979], cap. 3) e Cunha (2021, p. 61-6)

²³ Para uma análise detalhada do que é especismo, ver Horta (2022 [2010]).

²⁴ Sobre a definição de discriminação, ver Boxill (1991); Wasserman (1998); Lippert-rasmussen (2006, 2007) e Horta (2010a).

²⁵ Para uma descrição desses experimentos, ver Ética Animal (2016d) e Singer (2004 [1975], cap. 2).

Há, além disso, violações mais escancaradas do princípio da igual consideração, que acontecem não quando prejuízos similares recebem peso diferente, mas quando prejuízos menores recebem maior peso do que prejuízos maiores. Essas violações são muitíssimo comuns. [O próprio uso de animais para produção de alimentos é um exemplo](#). Se os humanos deixam de consumir os animais, não sofrem um grande prejuízo. Só têm de consumir comida de origem vegetal. Mas se os humanos escolhem consumi-los, os animais, [além de geralmente levarem uma vida repleta de sofrimento](#), também [perdem a vida](#)²⁶.

5.4. O especismo não se limita à exploração

Como vimos, a exploração animal é uma forma de violação do princípio da igual consideração. Entretanto, os animais não humanos são também desfavorecidos tendenciosamente mesmo em situações em que não são explorados. Um exemplo é a afirmação de que os animais não humanos, [quando vítimas de processos naturais](#)²⁷ como doenças, sede, fome e desastres naturais, deveriam ser largados à própria sorte, mas que humanos em situações similares deveriam ser socorridos.

5.5. O especismo não se limita à desconsideração total

Uma das principais implicações do princípio da igual consideração é que um indivíduo é discriminado (isto é, recebe um tratamento desfavorável injusto) não apenas quando tem o seu bem completamente desconsiderado, mas, também quando, por razões injustas, o seu bem recebe um peso menor em comparação ao bem de outros indivíduos. É por essa razão que dar uma consideração menor ao bem dos animais não humanos também é desfavorecê-los injustamente, ainda que seja dada alguma consideração ao seu bem.

5.6. O especismo não se limita ao especismo antropocêntrico

Existem também formas de especismo não antropocêntricas, que hierarquizam o grau de consideração moral dado a diferentes animais não humanos. Por exemplo, geralmente animais

²⁶ Sobre esses custos, ver *Ética Animal* (2021a).

²⁷ Para uma descrição detalhada de como os animais são prejudicados por processos naturais, ver *Ética Animal* (2016a) e *Animal Ethics* (2020). Para uma discussão sobre as implicações éticas, ver Cunha (2022a).

como cães e gatos recebem uma maior consideração do que peixes, galinhas, porcos e vacas. Também é comum que animais considerados mais inteligentes recebam uma maior consideração do que animais considerados pouco inteligentes; que animais de grande porte recebam uma maior consideração do que os muito pequenos, como os insetos, e assim por diante. Como deve estar claro agora, tudo isso viola o princípio da igual consideração.

No que vimos acima focamos principalmente em examinar o antropocentrismo. Isso se deu por três razões. A primeira é que o antropocentrismo é disparado, dentre todas as formas de especismo, a mais prevalente. A segunda é que os humanos são normalmente colocados no topo da hierarquia. Até mesmo os animais favorecidos por formas de especismo não antropocêntricas recebem tipicamente uma consideração muito menor do que recebem os humanos, sendo feitas a eles coisas que jamais seriam consideradas aceitáveis se feitas a humanos. Por fim, a terceira razão é que aquilo que explica por que o antropocentrismo é injustificável (violar o princípio da igual consideração) implica que é injustificável qualquer outra forma de especismo.

Na verdade, o princípio da igual consideração explica a irrelevância moral do critério da espécie em geral, independentemente de serem feitas ou não hierarquias entre membros de distintas espécies. Por exemplo, por vezes é dito que usar animais em experimentos é correto desde que isso beneficie outros animais da mesma espécie. Para ver o problema com esse argumento considere que no passado vítimas humanas já foram utilizadas em experimentos que visavam beneficiar outros humanos. O fato de as vítimas e os beneficiários pertencerem à mesma espécie não parece tornar justificáveis tais atitudes. Elas violam igualmente o princípio da igual consideração ao atribuírem peso diferenciado ao bem dos indivíduos afetados.

5.7. Outras formas de discriminação pouco percebidas

Outra implicação importante do princípio da igual consideração é que ele rejeita hierarquias de estatura moral não apenas baseadas em raça, gênero e espécie, mas também baseadas em tamanho, graus de capacidades cognitivas e no tipo de substrato que compõe o corpo do ser senciente (isto é, se é ou não orgânico).

Por exemplo, se no futuro vierem a existir seres sencientes não orgânicos (por exemplo, em meios digitais), de acordo com o princípio da igual consideração o bem desses seres deveria receber o mesmo peso do que o bem de seres sencientes orgânicos²⁸. Em resumo, de acordo com o princípio da igual consideração, todos os seres sencientes contam por igual²⁹.

²⁸ Sobre isso, ver Tomasik (2015b).

²⁹ Para uma crítica à ideia de hierarquias de *status* moral, ver Horta (2017b).

6. Questões relativas a merecimento poderiam justificar o especismo?

6.1. O princípio da igual consideração

O princípio da igual consideração³⁰ defende que prejuízos e benefícios de magnitude similar devem receber igual peso. De acordo com tal princípio atribuir um peso diferenciado a prejuízos e benefícios de magnitude similar dependendo da raça, gênero ou espécie dos afetados por nossas decisões é injustificável, pois nesse caso se está a considerar tendenciosamente o bem de cada indivíduo afetado por nossa decisão. O princípio da igual consideração implica, portanto, que somos injustos para com os animais não humanos não apenas quando os desconsideramos totalmente, mas também quando atribuímos um peso menor ao seu bem, em comparação ao bem dos humanos.

6.2. Questões relativas a merecimento

Poderia ser objetado que nem sempre o prejuízo maior deveria receber peso maior. Por exemplo, se alguém merece³¹ o prejuízo do qual padece, parece justificado priorizar ajudar outros indivíduos que não merecem o prejuízo do qual padecem, mesmo que estejam sofrendo em menor medida. Diante disso, poder-se-ia pensar o seguinte: se o fator merecimento pode justificar uma exceção ao princípio da igual consideração, por que a espécie a qual pertencem os afetados pela decisão não poderia?

6.3. A ideia de merecimento depende da igual consideração

Uma possível resposta seria afirmar que a ideia de merecimento não é uma exceção ao princípio da igual consideração: pelo contrário, depende dele para fazer sentido. Isso é assim porque um critério não arbitrário para se saber quando alguém merece um prejuízo é saber se esse alguém violou antes o princípio da igual consideração. Por exemplo, imaginemos que os indivíduos A e B estão feridos, mas que A está mais gravemente ferido. Contudo, suponhamos que A se feriu tentando assassinar B, que é inocente. Imaginemos que o motivo pelo qual A tentou matar B é a cor da pele de B.

³⁰ Para uma explicação mais detalhada sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1979], cap. 3) e Cunha (2021, p. 61-6)

³¹ Para uma discussão sobre a relevância da noção de merecimento na ética, ver Feinberg (1970) e Sher (1987).

Nesse caso, parece justificado priorizar socorrer B, mesmo que esteja menos ferido do que A, porque A fez algo para merecer o prejuízo do qual padece. E a razão pela qual faz sentido dizer que A merece o prejuízo do qual ele padece é que seu ato violou antes o princípio da igual consideração ao utilizar como critério de consideração moral a raça. A raça é [irrelevante enquanto critério de consideração moral](#) porque não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado, nem a magnitude dos prejuízos e/ou benefícios. Contudo, o mesmo pode ser dito dos critérios da espécie, grau de inteligência, tamanho etc.

6.4. Duas dimensões de papéis na moralidade

Existem duas dimensões de "papéis" na moralidade: existem os indivíduos que vão decidir como agir e os indivíduos que serão afetados por suas decisões. Só faz sentido responsabilizar alguém por suas decisões se esse alguém possuir determinadas capacidades cognitivas a ponto de entender o que está fazendo. Por outro lado, para alguém ser afetado por uma decisão, basta ser passível de ser prejudicado e beneficiado.

O critério do merecimento faz referência aos indivíduos que são responsabilizáveis (ainda que tenha implicações no modo adequado de tratar esses indivíduos quando estiverem na condição de serem afetados pelas decisões de outras pessoas). É porque alguém responsabilizável se comportou de determinada maneira que faz sentido dizer que fez algo para merecer um dano ou benefício. Não há nada análogo no caso da espécie a qual alguém pertence, pois nascer como membro dessa ou daquela espécie não é uma questão de mérito ou demérito.

7. A rejeição do especismo é compatível apenas com uma visão da ética?

7.1. Para se rejeitar o especismo, é necessário aderir a uma teoria ética específica?

Um equívoco comum é pensar que, para se rejeitar o [especismo](#), é necessário aceitar uma visão específica da ética, como o [utilitarismo](#). Assim, opositores do respeito pelos animais não humanos por vezes tentam argumentar contra o utilitarismo, com o objetivo de concluir que o especismo está justificado.

7.2. A rejeição do especismo é compatível com várias visões de ética

Entretanto, para se reconhecer que [as defesas do especismo têm problemas](#), não é necessário assumir uma teoria específica da ética. Além disso, o [princípio da igual consideração](#) é compatível com qualquer visão de ética não tendenciosa³². Isso é assim porque trata-se de um princípio *formal*. Isto é, ele próprio não prescreve qual é a ação correta (isso é feito pelos vários princípios normativos *substanciais* de cada teoria ética). O que o princípio da igual consideração diz é que, seja lá qual princípio substancial adotemos para determinar qual é a ação correta, não há justificativa para sermos tendenciosos em sua aplicação.

Como veremos a seguir, o utilitarismo certamente precisa dar igual consideração a todos os seres sencientes e, portanto, precisa rejeitar o especismo. Entretanto, a consideração moral de todos os seres sencientes e a rejeição do especismo foi defendida a partir das mais variadas teorias da ética normativa³³. A seguir, veremos um exemplo com três teorias éticas distintas.

7.3. Um exemplo com três teorias éticas diferentes

³² Sobre a compatibilidade do princípio da igual consideração com várias teorias éticas, ver Cunha (2022b).

³³ Podemos citar, por exemplo: *utilitarismo* (SINGER, 2002 [1979]; MATHENY, 2006); *teorias de direitos* (REGAN, 1983; FRANCIONE, 2000); *igualitarismo* (GOMPERTZ, 1997[1824]; FARIA, 2014; HORTA, 2016), *prioritarismo* (HOLTUG, 2007); *suficientismo* (CRISP, 2003); *ética focada no sofrimento* (VINDING, 2020); *consequencialismo negativo* (PEARCE, 2017); *ética do cuidado* (ADAMS; DONOVAN, 1996); *abordagem das capacidades* (NUSSBAUM, 2006); *ética das virtudes* (ROLLIN, 1981; DOMBROWSKI 1985; NOBIS 2002; HURSTHOUSE 2006; ABBATE 2014); *kantianismo* (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005); *neokantianismo* (PLUHAR, 1995) e o *contratualismo rawlsiano* (VANDEVEER, 1979; ROWLANDS, 1998). Já outros autores (CLARK, 1977; SAPONTZIS, 1987) defenderam os animais combinando várias perspectivas da ética. Para um resumo de como várias dessas teorias abordam a questão, ver *Ética Animal* (2015f) e Cunha (2022b).

Imaginemos que resgatamos dois animais, e que há duas maneiras nas quais é possível abrigá-los. Na primeira um dos animais se encontrará em uma condição bem melhor do que o outro, ainda que ambos fiquem em uma condição positiva. Na segunda o primeiro animal não estará tão bem quanto se encontraria na primeira opção, mas o segundo se encontrará melhor do que se encontraria na primeira opção.

Essas opções estão esquematizadas na tabela a seguir, onde S1 e S2 são as possíveis situações para os indivíduos A e B, e os números representam os seus níveis de bem-estar.

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível mínimo	Desigualdade
S1	+20	+10	+30	+10	-10
S2	+14	+15	+29	+14	-1

Agora, peguemos como exemplo três visões de ética que aceitam a igual consideração, mas que possuem metas distintas: o *utilitarismo*, o *maximin* e o *igualitarismo*.

Utilitaristas diriam que S1 é melhor, pois seu objetivo é maximizar o total agregado. Já proponentes do maximin diriam que S2 é melhor, pois seu objetivo é que o nível mínimo de bem-estar seja o mais alto possível. Igualitaristas, por sua vez, também concordariam que S2 é melhor, mas porque nela o nível de desigualdade é menor.

Então, em que sentido todas essas visões de ética aceitam a igual consideração? No seguinte sentido: se os indivíduos trocassem de lugar essas visões manteriam a mesma decisão. A tabela a seguir exemplifica essa troca:

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível Mínimo	Desigualdade
S1	+10	+20	+30	+10	-10
S2	+15	+14	+29	+14	-1

Nesse caso utilitaristas continuariam mantendo que devemos escolher S1, e proponentes do maximin e igualitaristas continuariam mantendo que devemos escolher S2.

Se alguém se recusa a defender a mesma decisão caso os indivíduos troquem de lugar (por exemplo, por ser especista e desejar sempre priorizar A ou B), então já não alcançará a meta que a teoria ética em questão visa alcançar. Assim, qualquer visão de ética não tendenciosa dá igual consideração a todos os seres sencientes. Portanto, é falso que, para se rejeitar o especismo, é necessário assumir uma teoria ética específica.

Que qualquer teoria ética plausível precisa rejeitar o especismo (e, por consequência, defender a abolição das práticas especistas, como a exploração animal) é algo que vem sendo cada vez mais reconhecido. Por exemplo, em 04 de outubro de 2022 foi assinada a [Declaração de Montreal Sobre a Exploração Animal](#). Mais de 500 especialistas em ética e filosofia política de mais de 40 países a assinaram, e declararam o seguinte:

"...Raramente concordamos uns com os outros. Concordamos, no entanto, com a necessidade de uma profunda transformação em nossas relações com os outros animais. Condenamos as práticas que envolvem tratar os animais como objetos ou mercadorias".

8. Se rejeitarmos o especismo, como decidiremos questões de prioridade?

Na vasta maioria das situações não conseguiremos evitar de prejudicar todos os indivíduos, nem conseguiremos ajudar a todos que necessitam. Diante de tal constatação, alguém poderia pensar então que, se dermos igual consideração a todos os seres sencientes, não teremos um guia para decidir: se todos contam por igual, como vamos decidir sobre prioridade³⁴? Não seria necessário construir hierarquias de status moral? Por exemplo, se alguém atribui um status maior a humanos, ou aos seres mais inteligentes, terá um critério para decidir em casos de conflito.

Entretanto, a igual consideração é totalmente compatível com critérios de prioridade. A diferença, em relação a visões hierárquicas, é a seguinte. Em visões que constroem hierarquias de status moral, a prioridade é sempre dos membros do grupo privilegiado. Já os critérios de prioridade que poderiam ser adotados por visões que aceitam a igual consideração são *intercambiáveis* (isto é, qualquer um poderia vir a ocupar a posição que merece prioridade). Considere por exemplo, o critério "a prioridade é de quem estiver na situação pior". Esse critério é intercambiável porque a prioridade seria de qualquer um que estivesse na pior situação, independentemente de sua espécie, tamanho, idade, gênero, capacidades etc.

Há vários critérios de prioridade compatíveis com o princípio da igual consideração. A seguir está uma lista com quatro exemplos (embora possam existir muitos outros³⁵):

- (1) *Gravidade*: quanto pior a situação do indivíduo, maior sua prioridade.
- (2) *Quantidade*: quanto maior a quantidade de indivíduos em uma situação ruim, maior a prioridade.
- (3) *Benefício*: quanto maior o tamanho do benefício possível de ser causado a quem está em uma situação ruim, maior a prioridade.
- (4) *Impacto em longo prazo*: Quanto maior o impacto positivo que um ou mais indivíduos teriam dali para frente se forem ajudados, maior sua prioridade.

³⁴ Sobre como cada teoria da ética normativa que aceita o princípio da igual consideração aborda questões referentes a critérios de prioridade, ver Cunha (2022b). Sobre aplicações de critérios de prioridade para seleção de causas, ver Cunha (2023).

³⁵ Sobre como decidir a prioridade levando em conta os níveis de desigualdade, ver Faria (2014).

Por vezes dois ou mais critérios apontam na mesma direção e em outras vezes conflitam entre si. Não é uma tarefa fácil decidir sobre questões de prioridade. [Há muitas maneiras possíveis de se estabelecer qual critério pesa mais e se esse peso é fixo ou variável.](#) Entretanto, o que vimos acima é suficiente para mostrar que a igual consideração é compatível com critérios de prioridade. Portanto, é falso que, para decidirmos sobre questões de prioridade, temos de aderir a uma visão que constrói hierarquias de status moral.

9. Mas, os humanos não são capazes de sofrer em maior grau?

Por vezes é defendido que está de acordo com a [igual consideração](#) priorizar humanos. A razão para isso seria que, devido às suas capacidades cognitivas mais sofisticadas, os humanos sofreriam de modo mais intenso. Por exemplo, são capazes de sofrer por antecipar e lembrar de eventos negativos.

É verdade que, por vezes, uma maior capacidade cognitiva implica em sofrimento maior. Por exemplo, somente alguém que entende que será morto daqui a uma semana é capaz de sofrer por antecipação. Somente alguém que se lembra de uma violência que sofreu há algumas décadas é capaz de sofrer por recordação. Entretanto, em muitas outras vezes é a menor capacidade cognitiva que implica no sofrimento maior. Por exemplo, animais não humanos e crianças pequenas tipicamente sofrem mais ao receberem uma injeção ou medicamento justamente por não entenderem que estão sendo ajudados com isso. Além disso, seres com maiores capacidades cognitivas também podem ter o seu sofrimento presente aliviado por recordação ou antecipação de eventos positivos, algo impossível para os seres que não têm essa capacidade³⁶.

Além disso, normalmente uma menor capacidade cognitiva vem acompanhada de uma maior vulnerabilidade. É por essa razão que bebês ou adultos que sofrem de algum impedimento cognitivo necessitam de muito mais cuidados do que necessitam os adultos normais.

Claro, pode haver casos nos quais alguém tem uma maior capacidade cognitiva e também uma vulnerabilidade maior. Por exemplo, alguém com as faculdades mentais de um humano adulto normal, mas tetraplégico, é mais vulnerável do que uma criança pequena. Contudo, se além de estar tetraplégico, também tivesse suas capacidades cognitivas reduzidas, seria ainda mais vulnerável. Ou seja, ainda que um menor grau de capacidades cognitivas não determine sozinho o nível de vulnerabilidade de alguém, sempre contribui para aumentá-lo.

Portanto, uma maior capacidade cognitiva nem sempre implica em um dano maior. Na verdade, dada a relação entre menor capacidade cognitiva e vulnerabilidade, na maioria dos casos, acontece exatamente o contrário.

³⁶ Ver Rollin (1989, p. 144).

10. O que decidiríamos sob condições de imparcialidade?

10.1. O teste da imparcialidade

Como saber se uma decisão é justa ou injusta? Uma visão amplamente aceita é a de que, para uma decisão ser justa, precisa ser imparcial. Por imparcialidade, o que se quer dizer não é permanecer neutro e não tomar nenhuma decisão. O que se quer dizer é tomar uma decisão não tendenciosa.

Mas, como saber quando uma decisão foi tomada de maneira imparcial? Um método bastante utilizado consiste em imaginar o que decidiríamos se não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela. Nesse caso temos de nos imaginar sinceramente no lugar de cada um dos afetados pela decisão. Outro método similar consiste em imaginar o que decidiríamos se tivéssemos que viver as vidas de cada um dos afetados por nossa decisão.

Um método centrado na imparcialidade foi amplamente utilizado na obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls³⁷ e influenciou muitos outros trabalhos posteriores. O método consiste em imaginar agentes autointeressados que já existem enquanto seres racionais, mas que não nasceram ainda no mundo em que viverão. Esta é a chamada *posição original*. Nela, precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um *véu da ignorância*, onde não sabem que características terão depois de nascerem. Não saberão sua raça, gênero, nacionalidade, se nascerão em famílias ricas ou pobres, se nascerão saudáveis ou com alguma doença, quais talentos ou dificuldades terão etc. A ideia é a de que, sob condições de imparcialidade, não seriam toleradas discriminações com base nesses fatores, uma vez que os agentes racionais e autointeressados precisam decidir tendo em mente que há iguais probabilidades de nascerem como qualquer um dos indivíduos do mundo futuro.

10.2. O teste da imparcialidade é aplicável às nossas decisões que afetam os animais?

³⁷ Ver Rawls (1999 [1971]). Entretanto, tal método já estava presente muitos anos antes no trabalho de John Harsanyi (1955). Mais detalhes sobre esse método em Ética Animal (2015g, 2015h, 2016f).

Rawls acreditava que o experimento do véu da ignorância não era aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos³⁸. Isso porque ele acreditava que, para alguém ser protegido por princípios de justiça, precisa possuir um senso de justiça (pois isso é necessário para decidir na posição original).

Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado, fosse necessário ter um senso de justiça. Mas, considere o seguinte exemplo. Imagine que um bebê recebe menos comida do que os outros bebês em um berçário por conta da cor da sua pele. Imagine também que esse bebê nasceu com uma doença que afeta suas capacidades cognitivas de tal modo que o impedirá durante a vida inteira de desenvolver um senso de justiça. O fato de o bebê não ter (nem nunca poder vir a desenvolver) um senso de justiça não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. A injustiça ocorreu porque o seu bem-estar recebeu um peso menor com base em um fator arbitrário (a cor da pele), e isso é injusto independentemente de a vítima ter ou não um senso de justiça, e de ter ou não o potencial para desenvolvê-lo.

É claro que, para alguém ser responsabilizado caso cometa uma injustiça, precisa ter um senso de justiça. Mas, não é necessário ter um senso de justiça para ser vítima de uma injustiça. Assim, a falta de um senso de justiça nos animais não faz com que deixe de ser injusta a desconsideração que tipicamente recebem.

Peter Carruthers é outro autor que defendeu que não temos razões para evitar prejudicar os animais³⁹. Ele argumentou que, se os agentes estão raciocinando com base no véu da ignorância, então podem presumir que serão humanos, pois os animais não são capazes disso. Uma resposta a isso é observar, como fez Donald VanDeVeer⁴⁰, que os agentes na posição original também sabem que são capazes de entender e argumentar sobre princípios morais e políticos muito complexos, mas isso não quer dizer que na posição original possam presumir que manteriam esse altíssimo nível de racionalidade pois, se pudessem, ficariam tentados a favorecer tendenciosamente os indivíduos mais racionais. Entretanto, se por trás do véus não podem assumir que serão altamente racionais, então também não parece fazer sentido manter que podem saber a qual espécie pertenceriam.

³⁸ Rawls (1999 [1971], p. 448).

³⁹ Carruthers (2011).

⁴⁰ VanDeVeer (1979). Uma posição similar é mantida por Ryder (2000, p. 217).

Mark Rowlands⁴¹ observou que um dos objetivos do véu da ignorância é descartar as vantagens e desvantagens não merecidas, que são resultado da sorte, como as características naturais com as quais se nasce. Segundo o próprio Rawls, é por isso que o véu da ignorância exclui o conhecimento das próprias propriedades naturais que alguém teria. Entretanto, observa Rowlands, o pertencimento a uma espécie, como todas as outras propriedades naturais, é um resultado não merecido da loteria natural e, portanto, os benefícios e prejuízos que dela resultam também não são merecidos. Por isso, defende Rowlands, o conhecimento sobre a qual espécie pertenceremos deve ser excluído na posição original.

10.3. Considerando imparcialmente nossas decisões que afetam os animais

Se aplicarmos o teste da imparcialidade às nossas decisões que afetam os animais não humanos, temos de imaginar o que decidiríamos se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos. A seguir estão alguns exemplos da aplicação desse teste em vários contextos.

10.3.1. Exploração animal

Ao que parece, sob tais condições, certamente consideraríamos a [exploração animal](#) altamente injusta. Nenhum de nós consideraria justo ser obrigado a morrer e a passar por todo o sofrimento que ela causa para que outros indivíduos pudessem desfrutar dos benefícios que dela resultam. Isso parece sugerir que quem considera a exploração animal justa só o faz porque sabe que não vai ser vítima dela. Mas, se é assim, então ela não é justa, pois não passa no teste da imparcialidade.

10.3.2. Especismo

Não é apenas a exploração animal que seria considerada injusta sob condições de imparcialidade, mas o [especismo](#) em geral, mesmo que não envolva exploração. Por exemplo, suponhamos que tivéssemos que decidir se é ou não justo dar uma consideração maior aos humanos, mas sem saber se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos. Sob

⁴¹ Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).

tais condições, parece que veríamos como altamente arbitrário dar uma consideração maior aos humanos.

Isto é, parece que o especismo não passa no teste da imparcialidade, e que só é defendido porque os humanos sabem que não serão suas vítimas e colherão seus benefícios. Se a imparcialidade é um componente essencial da justiça, então o especismo é injusto. Isso parece mostrar que os animais não humanos são injustiçados não apenas quando são explorados, mas também, por exemplo, em situações onde não recebem a ajuda de que precisam e na pouca importância dada à causa animal. Veremos algo sobre isso a seguir.

10.3.3. Sofrimento dos animais selvagens

Os [animais que vivem na natureza](#) são prejudicados em uma base diária por conta de fatores como fome, sede, doenças, desastres naturais, condições meteorológicas hostis, lesões físicas, conflitos etc.⁴² Além disso, [taxas de mortalidade prematuras altíssimas decorrem da estratégia reprodutiva predominante](#), que consiste em ter milhares ou mesmo milhões de filhotes por ninhada (em populações estáveis sobrevivem em média apenas dois por ninhada)⁴³.

Uma vez que esse tipo de situação ocorre independentemente de ação humana (já era assim desde muito antes do aparecimento da espécie humana), a visão padrão é a de que devemos "deixar a natureza seguir o seu curso" e não ajudá-los. Entretanto, parece que, sob condições de imparcialidade, defenderíamos exatamente o oposto, isto é, que recursos deveriam ser destinados para prevenir/minimizar essa quantidade gigantesca de sofrimento e de mortes.

10.3.4. Importância da causa animal

Uma pergunta comumente feita aos defensores dos animais é: "por que se preocupar com os animais enquanto há humanos precisando de ajuda?". Uma visão comum é a de que, mesmo que os animais estejam normalmente em uma situação muito pior, mesmo que a quantidade total de vítimas não humanas seja gigantescamente maior, e mesmo que haja uma quantidade muito maior de pessoas já investindo em ajudar humanos, deveríamos, ainda assim, priorizar os humanos.

⁴² Uma discussão detalhada das implicações éticas dessa situação pode ser encontrada em Cunha (2022a).

⁴³ Para uma análise detalhada sobre isso, ver Horta (2010b).

Entretanto, jamais diríamos isso se não soubéssemos a espécie das vítimas em cada um dos casos. Além disso, lembre-se que, por trás do véu da ignorância, temos iguais chances de nascer como qualquer um dos seres sencientes existentes no mundo. De acordo com algumas estimativas, há em torno de 1 a 10 quintilhões de animais não humanos no mundo em um dado momento⁴⁴. Há 8 bilhões de humanos. Essa diferença de tamanho é tão gigantesca que, para a entendermos, é necessário uma analogia. Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 *segundos* do ano. Todo o restante seriam os animais não humanos. Isso significa que, uma vez levantado o véu, você provavelmente descobriria que é um animal não humano. Isso mostra que, sob condições de imparcialidade, reprovaríamos a negligência atual em relação à causa animal. Pelo contrário, defenderíamos dar-lhe uma alta prioridade⁴⁵.

10.3.5. Importância do futuro

O método da imparcialidade também permite avaliar o que devemos às [gerações futuras de seres sencientes](#). Por exemplo, podemos imaginar que, por trás do véu da ignorância, também não saberemos em que época viveremos. Se fizermos isso, perceberemos que a probabilidade de nascermos exatamente na época em que realmente existimos é mínima (haja vista que temos iguais chances de nascer em qualquer outra época do futuro). Ao que parece, sob tais condições, defenderíamos que o que devemos fazer é adotar [estratégias](#) que tenham uma alta probabilidade de fazer com que [a história do mundo daqui para frente não seja repleta de sofrimento](#)⁴⁶.

Normalmente, as pessoas (incluindo ativistas da causa animal), quando refletem sobre como devem decidir, levam em conta apenas o impacto de suas decisões sobre os seres que já existem agora, ou que existirão em um futuro próximo. Tópicos relacionados ao futuro distante tem sido amplamente negligenciados. Entretanto, assim como o surgimento da pecuária industrial permitiu causar sofrimento e morte a uma quantidade gigantesca de animais, [é possível que surjam novas tecnologias com um potencial de causar um sofrimento](#)

⁴⁴ Ver National museum of natural history & smithsonian institution (2008) e Tomasik (2019a).

⁴⁵ Uma análise dessa questão pode ser encontrada em Cunha (2023).

⁴⁶ Sobre isso, ver Ética Animal (2018).

[muitas ordens de magnitude maior dali para frente](#). Por essa razão, de uma perspectiva imparcial, concluiremos dar uma grande importância a prevenir sofrimento no futuro.

10.4. Conclusão

Esses foram apenas alguns exemplos de aplicações do método da imparcialidade às nossas decisões que afetam os animais não humanos. Entretanto, é importante lembrar que é um método que permite pensarmos e avaliarmos questões com as quais nunca havíamos nos deparado antes e até mesmo detectarmos questões que até então não havíamos percebido que são questões de justiça. Trata-se, portanto, de uma ferramenta bastante abrangente.

11. Testando se uma atitude é ou não especista

Uma atitude é [especista](#) se é injusta para com seres sencientes que não pertencem a certa(s) espécie(s) — como, por exemplo, quando é injusta em relação a quem não é humano — ou que pertencem a certa(s) espécie(s) — como, por exemplo, quando é injusta [em relação a animais classificados como membros de espécies invasoras](#).

Há várias maneiras de testar se uma atitude é injusta. Uma delas é averiguar se ela viola o [princípio da igual consideração](#). Outra é averiguar se ela passa no [teste da imparcialidade](#).

Testar se uma atitude é ou não especista pode ser mais simples do que imaginamos. Há algumas perguntas⁴⁷ que sempre podemos fazer para testarmos se estamos sendo injustos com os animais não humanos.

Por exemplo, podemos perguntar se considerá-íamos a atitude em questão justa:

- (1) Se não soubéssemos a espécie dos que seriam prejudicados e dos que seriam beneficiados por ela;
- (2) Se não soubéssemos a espécie a qual pertencemos;
- (3) Se suas vítimas fossem humanas, padecendo de danos de mesma magnitude;
- (4) Se os papéis fossem invertidos (por exemplo, se os beneficiários fossem animais não humanos, e os prejudicados fossem humanos);
- (5) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para poder alcançar os benefícios obtidos por ela;
- (6) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para que outros indivíduos pudessem alcançar os benefícios obtidos por ela.

⁴⁷ Essas perguntas são uma aplicação do método da imparcialidade. Sobre esse método, ver *Ética Animal* (2015g, 2015h, 2016f) e Rowlands (2009[1998]).

Se fizéssemos sinceramente essas perguntas, parece que chegaríamos nas seguintes conclusões:

- (1) A [exploração animal](#) seria amplamente considerado injusta, ou mesmo hedionda.
- (2) Parece também que rejeitaríamos dar graus diferenciados de consideração moral dependendo da espécie a qual um ser senciente pertence ou de suas capacidades. Isto é, rejeitaríamos o [especismo](#).
- (3) Parece que não apenas considerariamos injustas as práticas que envolvem prejudicar ativamente os animais não humanos, mas também a negligência em receberem ajuda quando são vítimas de processos naturais⁴⁸, como fome, sede, doenças, desastres naturais etc. ([que é o que comumente acontece com os animais selvagens](#)).

Isso tudo parece indicar não apenas que não há justificativa para aquilo que é feito aos animais não humanos, mas que também devemos fazer algo para tentar mudar essa situação.

⁴⁸ Para uma análise dessa questão, ver Cunha (2022a).

12. Que importância devemos dar à situação dos animais?

Qualquer pessoa que defende os animais muito provavelmente já se deparou com essa objeção: "por que se preocupar com os animais não humanos enquanto há ainda tantos humanos necessitando de ajuda?".

Normalmente as pessoas que defendem os animais respondem que ajudar os animais não impede alguém de ajudar os humanos. Isso é verdade, mas não toca no problema principal da objeção, que é assumir que o bem dos humanos é mais importante. Essa pressuposição é altamente questionável, por vários motivos. Um deles, é que parece que ela seria amplamente rejeitada se estivéssemos [sob condições de imparcialidade](#)⁴⁹ (isto é, se estivéssemos sob condições que nos impedissem de sermos tendenciosos). Vejamos por quê:

Uma visão comum é a de que, mesmo que os animais não humanos estejam normalmente em uma situação muito pior do que a dos humanos, mesmo que a quantidade total de vítimas não humanas seja gigantescamente maior do que a de vítimas humanas, e mesmo que haja uma quantidade muito maior de pessoas já investindo em ajudar humanos, deveríamos, ainda assim, priorizar ajudar os humanos.

Entretanto, jamais diríamos isso se não soubéssemos a espécie das vítimas em cada um dos casos. Muito menos diríamos a mesma coisa se os papéis fossem invertidos. Imagine, por exemplo, que os humanos estivessem em uma situação pior do que a dos animais não humanos, houvesse uma maior quantidade de vítimas humanas, e houvesse uma maior quantidade de pessoas já investindo em ajudar animais não humanos. Nesse cenário, a defesa de que, ainda assim, deveríamos priorizar ajudar os animais não humanos seria vista como algo absurdo.

O inverso só não é visto como absurdo dada a predominância do especismo que é, em si, uma violação da imparcialidade. Aliás, se estivéssemos sob condições de imparcialidade, dada à quantidade de vítimas, a gravidade de sua situação, e o grau com que são negligenciadas, concluiríamos que a causa animal deveria receber uma [prioridade](#) muito alta⁵⁰.

⁴⁹ Sobre imparcialidade, ver Ética Animal (2015g, 2015h, 2016f).

⁵⁰ Para uma análise dessa questão, ver Cunha (2021, p. 193-223; 2023).

13. Incerteza sobre senciência e benefício da dúvida

13.1. Consideração moral e incerteza sobre se um ser é senciente

Por vezes é defendido que, em relação aos animais não humanos (ou, pelo menos, em relação a alguns deles) estamos justificados a negar-lhes consideração moral porque não há prova de que são sencientes.

Os defensores dos animais normalmente respondem a essa objeção apontando que há um corpo crescente de evidências científicas comprovando a senciência em uma boa parte de animais não humanos a ponto de essa ser agora a posição padrão entre cientistas. Isso é expresso em declarações emitidas pela comunidade científica. Por exemplo, a [Declaração de Cambridge](#), de 7 de julho 2012, atesta que todos os mamíferos e aves, e também invertebrados como cefalópodes possuem os substratos neurológicos que criam as condições para o aparecimento da consciência⁵¹. Por sua vez, a [Declaração de Nova York](#), de 19 de Abril de 2024, atesta que a evidência empírica indica pelo menos uma possibilidade realista de consciência em todos os vertebrados e em muitos invertebrados (no mínimo, moluscos cefalópodes, crustáceos decápodes e insetos)⁵².

Entretanto, mesmo todo esse corpo de evidências científicas não satisfará o cético. Neste texto primeiro discutiremos a objeção levantada pelos céticos. Será defendido que, no que diz respeito à ética, o ônus da prova é do cético. Isto é, não são os animais que possuem um sistema nervoso com centralização que têm que provar que são sencientes: é o cético quem têm que provar que eles não são (até então, devemos dar-lhes o benefício da dúvida).

Em seguida, será discutida a posição que defende que a consideração moral deveria ser atribuída em graus: segundo essa posição quanto maior o grau de incerteza sobre se um ser é senciente, menos ele deveria contar em nossas deliberações morais. Serão oferecidos em seguida alguns argumentos para rejeitarmos essa posição.

13.2. A objeção cética

⁵¹ Ver Low (2012).

⁵² Ver Andrews et. al. (2024).

Considere a afirmação de que não podemos ter certeza sobre se animais não humanos são sencientes pelo simples fato de que o único caso no qual alguém consegue ter essa certeza é quanto à sua própria senciência, pois é a única que se consegue experimentar diretamente. Isso é conhecido como *O Problema das Outras Mentes*⁵³.

Uma possível resposta seria concordar que o único caso em que cada indivíduo consegue provar com certeza absoluta a senciência é no seu próprio, mas defender que, ainda assim, temos boas razões para acreditar que há outros indivíduos que são sencientes. O primeiro tipo de razão é o comportamento. Por exemplo, se piso em um caco de vidro, afasto meu pé porque estou sentindo dor. Então, se outros indivíduos se afastam toda vez que pisam em um caso de vidro, essa é uma razão para supormos que estão fazendo isso porque também estão sentindo dor. O segundo tipo de razão é a fisiologia. Se sei que é possível que eu tenha experiências porque possuo um sistema nervoso com um cérebro, e sei que é o processamento que ocorre no cérebro aquilo que cria as condições para a consciência se manifestar⁵⁴, então essa é uma razão para supormos que qualquer outro ser que possua um sistema nervoso com um órgão centralizador (um cérebro ou gânglios) que realize esse tipo de processamento é também senciente. Isso é conhecido como *Argumento da Analogia*.

Entretanto, essa resposta não satisfará o cético. Ele dirá que é uma generalização apressada a partir de um único caso. Law (2003, p. 102-3) dá o seguinte exemplo: se eu abrir mil cerejas e encontrar um caroço no meio de cada uma, ainda assim eu não estou justificado a concluir que toda cereja necessariamente possui um caroço no meio, e muito menos estaria justificado a concluir tal coisa se tivesse aberto apenas uma cereja. Da mesma maneira, conclui o autor, generalizar a partir do próprio caso que os outros indivíduos que possuem cérebros e sistemas nervosos e se comportam de modo similar também são sencientes é como concluir que todas as cerejas possuem caroço a partir da observação de uma única cereja. Assim, conclui o cético, não temos razões para pensar que existem outras mentes além da nossa (uma vez que todas as evidências científicas de senciência estão fundadas no *Argumento da Analogia*).

Nesse ponto poderia ser questionado de quem é o ônus da prova. O cético diz que não temos razões para pensar que existem outras mentes além da nossa. Entretanto, o cético também não

⁵³ Sobre esse problema, ver Avramides (2001) e Maslin (2001, cap. 8).

⁵⁴ Sobre o papel do sistema nervoso e do órgão centralizador em criar as condições para o aparecimento da senciência, ver Ética Animal (2015a).

oferece nenhuma razão para pensarmos que não há. De quem é o ônus da prova aqui? Em termos epistêmicos, isso é discutível. Entretanto, em termos éticos, o ônus da prova certamente é do cético. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

13.3. O princípio do benefício da dúvida

Se o fato de o único caso no qual conseguimos provar que há senciência é o nosso próprio fosse uma boa razão para negar consideração moral aos animais não humanos, o seria igualmente para negá-la a todos os humanos, uma vez que também não conseguimos comprovar por experiência direta que são sencientes.

Há um princípio que fundamenta que, mesmo não tendo certeza de que outros seres que possuem sistemas nervosos com centralização são sencientes, devemos, ainda assim, dar-lhes consideração moral: o *Princípio do Benefício da Dúvida*⁵⁵ (também conhecido como *Princípio da Precaução*). O princípio prescreve que, havendo dúvida razoável sobre se um ser é ou não senciente, devemos tratá-lo partindo do pressuposto de que é senciente, pois assim a probabilidade de dano é menor.

O raciocínio na base desse princípio é o seguinte: se o ser em questão for senciente e o tratarmos como se ele não fosse, o dano que causaremos provavelmente será maior do que aquele que teria lugar se o tratarmos como se ele fosse senciente e ele na verdade não for. Em resumo, o princípio prescreve errar pelo lado da segurança.

Se o princípio do benefício da dúvida é razoável, então, apontar que cada um só consegue ter certeza da própria senciência não é uma boa razão para negar consideração moral a alguém.

13.4. Graus de consideração de acordo com o grau de confiança sobre a senciência?

Existe uma posição que defende que o grau de consideração moral que devemos dar a alguém deveria depender *grau de confiança* que temos sobre se o ser em questão é ou não senciente: se temos certeza de que é, o indivíduo conta por 1; se não temos, multiplicamos por menos do

⁵⁵ Para uma formulação detalhada e uma defesa desse princípio, ver Birch (2017). Para uma defesa de que a incerteza sobre se outros indivíduos são ou não sencientes não é uma ameaça ao critério da senciência enquanto critério de consideração moral, ver Dung (2022). Para um exemplo de aplicação do benefício da dúvida para lagostas, ver Jones (2014).

que 1 de acordo com o grau de confiança que temos sobre se é ou não senciente⁵⁶.

Com base nessa posição poderia ser defendido que, como o grau de confiança na senciência de, por exemplo, humanos ou vertebrados em geral é bem maior do que no caso de vários tipos de invertebrados, deveríamos dar uma menor consideração a estes últimos.

Há pelo menos quatro respostas a essa objeção, que serão abordadas a seguir.

13.4.1. Negando o critério do grau de confiança

A primeira resposta é rejeitar atribuir graus diferenciados de consideração moral com base em nosso grau de confiança sobre se o ser em questão é ou não senciente. Por exemplo, uma alternativa seria propor uma linha mínima de evidência razoável, e defender que todos os que estivessem acima dessa linha contariam por 1, sem hierarquias, independentemente do quão perto ou longe se encontram da linha. Assim, os proponentes da hierarquia com base no grau de confiança precisariam defendê-la, e não simplesmente postulá-la, haja vista que existem outras possibilidades.

Além disso, em muitos casos a pouca confiança que temos em relação à senciência de certos tipos de animais existe devido a haver pouca pesquisa sobre sua senciência, ou por conta de vieses de nossa parte ao avaliarmos os dados das pesquisas disponíveis, e não, porque claramente eles não cumprem os critérios para a senciência⁵⁷. Assim, contra o critério do grau de confiança, poderia ser argumentado que em uma questão tão séria quanto a consideração moral, o que deveríamos fazer é estabelecer proteções contra a nossa falta de informação e contra nosso provável julgamento enviesado, e não, utilizar essas limitações como critério.

13.4.2. Defendendo que o grau de confiança é alto

A segunda forma de responder seria defender que as evidências existentes a favor da senciência de invertebrados⁵⁸ como crustáceos decápodes⁵⁹ e insetos⁶⁰ são suficientemente

⁵⁶ Para exemplos de defesas dessa posição, ver Chan (2011), Shriver (2020) e Sebo (2018).

⁵⁷ Sobre isso, ver Birch et al. (2021, p. 7).

⁵⁸ Para revisões da literatura sobre senciência em invertebrados em geral, ver *Ética Animal* (2019a, 2021d, 2022b).

⁵⁹ Para uma revisão das evidências de senciência em decápodes, ver Birch et. al. (2021)

fortes, e que então não faz sentido dizer que tais animais deveriam contar como muito menos do que 1 mesmo se aceitássemos o critério do grau de confiança.

É claro, pode ocorrer que no caso de outros animais, como [gastrópodes e bivalves](#), as evidências disponíveis não sejam tão fortes. Mas, novamente, isso ocorre não porque eles claramente não cumprem os critérios para a senciência, e sim, porque não se sabe exatamente qual é a quantidade mínima de neurônios e de interações entre eles para haver senciência⁶¹.

13.4.3. Apontando que contar menos é insuficiente para justificar explorar

A terceira forma de responder aponta que, mesmo que tais animais contassem como menos do que 1, disso não se segue que explorá-los é justificável ou que estamos justificados a deixar de ajudá-los. Uma coisa é conseguir fundamentar que certos indivíduos devem contar menos. Outra coisa é conseguir fundamentar que estamos justificados a explorar ou deixar de ajudar os indivíduos que deveriam contar menos. Teria de ser endereçado um argumento adicional que fundamentasse essa segunda conclusão, uma vez que ela não se segue necessariamente da primeira. Por exemplo, a probabilidade de eles serem sencientes pode ser suficientemente alta para que devamos protegê-los contra serem explorados e para que devamos ajudá-los quando necessitarem.

13.4.4. O número de indivíduos pode compensar o peso menor dado a cada um

A quarta resposta é observar que, mesmo que cada um desses animais contasse como muito menos do que 1, a quantidade deles que sofre e é morta é tão gigantesca que ainda deveríamos priorizar protegê-los.

Por exemplo, suponhamos que cada humano contasse 1000 vezes mais do que cada invertebrado. Isso significaria que, para investirmos em ajudar invertebrados a mesma quantia de recursos que deveríamos investir em ajudar humanos, teria de haver 1000 vezes mais invertebrados do que humanos em situações igualmente ruins. Como no mundo real a quantidade de invertebrados em que sofre e morre é gigantescamente maior do que isso (seja

⁶⁰ Para evidências comportamentais de senciência em insetos, ver EFSA (2005); Mendl et. al. (2011) e Adamo (2016). Para evidências fisiológicas de senciência em insetos, ver Gronenberg; López-Riquelme (2004); Polilov (2012); Kaiser (2015); Barron; Klein (2016); Kaas (2016) e Collett; Collett (2018).

⁶¹ Sobre isso, ver Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).

[sendo explorados](#), seja [na natureza](#)), a balança penderia para priorizar protegê-los mesmo se fosse postulado que cada humano conta muitas vezes mais. Seja lá o quão menor fosse o peso atribuído a cada invertebrado, sempre haveria uma quantidade de vítimas invertebradas acima da qual a balança penderia para priorizá-los.

A única maneira de evitar essa conclusão seria estabelecer uma barreira do tipo trunfo, que proibiria de priorizar os invertebrados seja lá quantos mais fossem prejudicados⁶². Entretanto, esse movimento é *ad hoc*, pois teria de ser endereçado um argumento adicional para fundamentar esse trunfo, uma vez que ele não se segue da alegação de que o peso moral de um indivíduo deveria ser multiplicado pelo grau de confiança que temos sobre se é senciente (pelo contrário, nesse caso visar limitar as implicações do critério do grau de confiança).

Nesse outro texto você pode ler [uma argumentação contrária ao estabelecimento de trunfos ou quaisquer outros tipos de hierarquias de status moral](#).

13.5. Conclusão

Neste texto vimos que há boas razões para aplicarmos o princípio do benefício da dúvida e que, portanto, pelo menos em termos éticos, o ônus da prova é daqueles que são céticos em relação à senciência de seres que possuem um sistema nervoso com centralização, seja com cérebro ou gânglios. Isso mostra também que, apesar de muitas evidências científicas corroborarem a senciência em muitos tipos de animais, em termos éticos tal prova não é necessária para que devamos dar-lhes consideração moral: basta que haja dúvida razoável.

Examinamos também a posição que defende que o grau de consideração moral deveria depender do grau de confiança que temos sobre se o ser em questão é ou não senciente. Vimos que é possível questionar a validade do critério do grau de confiança, e vimos também que, mesmo que adotássemos esse critério, disso ainda não seguiria que estaríamos justificados a explorar os animais cujo grau de confiança em sua senciência é menor, nem que estaríamos justificados a investir pouco em ajudá-los. Na verdade, dados os seus números, ainda assim, deveríamos priorizar ajudá-los.

⁶² Para um exemplo de posição onde o número de vítimas não conta, ver Taurek (1977, p. 300-3). Para uma defesa de que o número de vítimas conta, ver Parfit (1978, p. 285-301).

REFERÊNCIAS

ABBATE, C. Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-Ideal World. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 27, p. 909–929, 2014.

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.

ADAMS, C.; DONOVAN, J. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

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

ANDREWS, K., BIRCH, J., SEBO, J., AND SIMS, T. [Background to the New York Declaration on Animal Consciousness](https://nydeclaration.com/). nydeclaration.com, 2024.

AVRAMIDES, A. *Other Minds*. London: Routledge, 2001.

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.

BOXILL, B. R. Equality, discrimination and preferential treatment. In: SINGER, P. (org.) *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 333-343..

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

CARRUTHERS, P. Against the moral standing of animals. University of Maryland, 2011.

CHAN K. M. A. [Ethical extensionism under uncertainty of sentience: Duties to non-human organisms without drawing a line](#). *Environmental Values*, v. 20, n.3, p. 323–346, 2011.

CLARK, S. R. L. The Moral Status of Animals. Oxford: Claredon Press, 1977.

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.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, v. 113, p. 745-763, 2003.

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). Estudos e direitos dos animais: teorias e desafios. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. Especismo e priorização de causas. In: ROSARIO, M. C.; PEREIRA, F. S.; AZEVEDO, M. A. O. Anais do Simpósio Ética Animal em Ação. São José dos Campos: Entrementes Editorial, 2023, p. 33-45

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.

DOMBROWSKI, D. A. Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet. London: Thorsons, 1985.

DUNG, L. [Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed](#). *Science and Engineering Ethics*, n. 28, v. 51, 2022

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. 3, n. 12. Disponível em: <https://www.efsa.europa.eu/en/efsajournal/pub/292>. Acesso em 18 out. 2022.

EHNERT, J. The argument from species overlap. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

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 importância do futuro](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2018.

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

ÉTICA ANIMAL. [Contratualismo](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 dez. 2015g.

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

ÉTICA ANIMAL. [Experimentação em animais](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 26 abr. 2016d.

ÉTICA ANIMAL. [Justiça plena: o que o véu da ignorância nos mostra sobre uma sociedade justa](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 31 dez. 2016f.

ÉTICA ANIMAL. [Quem paga o preço da carne?](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 30 jun. 2021a.

ÉTICA ANIMAL. [O argumento da imparcialidade](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 dez. 2015h.

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

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

ÉTICA ANIMAL. [Senciência 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. [Teorias éticas e animais não humanos](#). Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 08 dez. 2015f.

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

FARIA, C. Equality, priority and nonhuman animals. *Dilemata*, v. 14, p. 225-236, 2014.

FEINBERG, J. *Doing and deserving*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

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.

GOMPERTZ, L. *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*. London: Open Gate, 1997 [1824].

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.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S. & WOLF, C.(eds.) *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

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. Discrimination in terms of moral exclusion. *Theoria: Swedish Journal of Philosophy*, v. 76, p. 346-364, 2010a.

HORTA, O. Egalitarianism and animals. *Between the species*, v. 19, n. 1, p. 109-145, 2016.

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. O que é o especismo? *Ethic@*, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022 [2010].

HORTA, O. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, v.20, p. 899-910, 2017b.

HURSTHOUSE, R. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the other Animals. In: WELCHMAN, J. (org.). *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis: Hackett, 2006, p. 136–154.

JONES, R. C. The Lobster Considered. In KORB, S; BOLGER, R. K. (orgs.). [*Gesturing Toward Reality: David Foster Wallace and Philosophy*](#). New York: Bloomsbury. 2014, p. 87–106.

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

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.

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

LAW, S. *The Philosophy Gym: 25 Short Adventures in Thinking*. New York: Thomas Dunne Books, 2003.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Discrimination. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (orgs.). *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 51-72.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account. *San Diego Law Review*, v. 43, p. 817-856, 2006.

LOW, P. The Cambridge Declaration on Consciousness. In: PANKSEPP, J.; REISS, D.; EDELMAN, D.; VAN SWINDEREN, B.; LOW, P.; KOCH, C. (orgs.). *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, 07 jul. 2012.

MASLIN, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity, 2001.

MATHENY, G. Utilitarianism and Animals. In: SINGER, P. (org.). *In Defense of Animals: The Second Wave*. Malden: Blackwell, 2006, p. 13-25.

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*, n. 21, p. R463-R465, 2011.

MILLER, H. B. A terminological proposal. *Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter*, v. 30, 2002.

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

NOBIS, N. Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little? *Social Theory and Practice*, v. 28, p. 135–156, 2002.

NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

PARFIT, D. Innumerate Ethics. *Philosophy e Public Affairs*, v. 7, p. 285-301, 1978.

PEARCE, D. *Can biotechnology abolish suffering?* North Carolina: The Neuroethics Foundation, 2017.

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press, 1995.

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

PORFIRIO. *Abstinence from animal food*. London: Thomas Taylor, 1823 [ca. 280].

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

REGAN, T. The Case for Animal Rights. Los Angeles: University of California Press, 1983.

ROLLIN, B. Animal Rights and Human Morality. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROLLIN, B. The unheeded cry: animal consciousness, animal pain and science. Oxford: Oxford University Press, 1989.

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

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

ROWLANDS, M. Animal rights: Moral, theory and practice. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. D. Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism, Oxford: Basil Blackwell, 2000. p. 217.

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

SEBO, J. J. [The Moral Problem of Other Minds](#). *The Harvard Review of Philosophy*, v.25, p. 51–70, 23 mai. 2018.

SHER, G. Desert. Princeton: Princeton University Press, 1987.

SHRIVER, A. J. [The role of neuroscience in precise, precautionary, and probabilistic accounts of sentience](#). In: JOHNSON, L. S. M.; FENTON, A; SHRIVER, A (orgs.), *Neuroethics and nonhuman animals*. New York: Springer, 2020, p. 221–233.

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

SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004 [1975].

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

SNEDDON, L. U. Evolution of nociception in vertebrates: Comparative analysis of lower vertebrates. *Brain Research Reviews*, v. 46, p. 123-130, 2004.

TAUREK, J.M. Should the Numbers Count? *Philosophy e Public Affairs*, v. 6, p. 293-316, 1977.

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.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979.

VAN GULICK, R. Consciousness. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition.

VINDING, M. *Suffering-focused ethics: Defense and implications*, Copenhagen: Ratio Ethica, 2020.

WASSERMAN, D. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (org.) *Encyclopedia of applied ethics*. San Diego: Academic Press, 1998, p. 805-814.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. *Between the Species*, v. 13, n. 5, 2005.