



BEM-ESTAR, INTERESSES E SENCIÊNCIA.

Gabriel Garmendia da Trindade
University of Birmingham (UoB)
Department of Philosophy
Centre for the Study of Global Ethics
Doutorando em Global Ethics
garmendia_gabriel@hotmail.com

Resumo: O que torna um ser digno de consideração moral? No presente ensaio, eu examino as três principais condições comumente listadas na literatura filosófica contemporânea para a consideração ética de indivíduos, quais sejam, a posse de um bem-estar próprio, interesses e a presença biológica de sentiência. O ensaio possui quatro partes. Na primeira parte, eu reflito sobre as noções de ‘considerabilidade moral’ e ‘bem-estar’. Na segunda parte, eu abordo a miscelânea de questões envolvendo a ideia de ‘interesse’. Atenção extra é dada à distinção conceitual entre ‘ter um interesse’ e ‘tomar algo como seu interesse’, bem como suas implicações morais. Na terceira parte, eu trato da ideia de ‘senciência’ e exploro algumas das críticas que uma perspectiva sentiocêntrica da moralidade tem recebido. Na quarta parte, eu discuto as evidências empíricas referentes à presença de sentiência em uma multiplicidade de espécies animais. Por fim, eu concluo a minha investigação com uma nota de cautela acerca da linha divisória entre seres vistos como dignos de consideração moral e aqueles que não se encontram em tal grupo.

Palavras-chaves: Bem-estar, interesses, sentiência, considerabilidade moral.

Abstract: What makes someone morally considerable? In this essay, I canvass the three main conditions often cited within contemporary philosophical literature for the ethical consideration of individuals, namely, well-being, interests, and the biological presence of sentience. The essay itself has four parts. In the first part, I reflect upon the notions of ‘moral considerability’ and ‘well-being’. In the second part, I tackle the numerous questions surrounding the idea of ‘interest’. Particular attention is paid to the conceptual distinction between ‘having an interest’ and ‘taking an interest’ and its moral implications. In the third part, I address the idea of ‘sentience’ and explore some of the criticisms that a sentiocentric approach to morality has received. In the fourth part, I discuss the empirical evidences concerning the presence of sentience within a constellation of animal species. Lastly, I conclude my investigation with a cautionary note regarding the line that separates those beings who are currently thought to be worthy of moral consideration and those who are not.

Keywords: Well-being, interests, sentience, moral considerability.

Introdução.

A relação entre bem-estar, interesses e a capacidade para senciência constitui uma extensa parte das reflexões morais conduzidas por eticistas contemporâneos. Múltiplos sistemas éticos e abordagens morais estão comprometidos, ao menos em certo grau, com a proteção e promoção dos interesses e bem-estar de seres sencientes (DEGRAZIA, 1996, p. 39). Uma miríade de teorias consequencialistas busca a maximização da consecução dos interesses das pessoas. Diversas perspectivas deontológicas almejam assegurar através de direitos os nossos interesses em integridade corporal, continuidade existencial, autodeterminação, etc. Deveras, mesmo propostas filosóficas que tomam o crescimento pessoal e a excelência no agir como o fim último da moralidade demonstram algum tipo de apreço e respeito pelo bem-estar e interesse dos agentes. À vista disso, proponho-me a examinar aqui a ligação existente entre bem-estar, interesses, senciência e a considerabilidade moral dos indivíduos (humanos e não-humanos).¹

Tal investigação será realizada tendo por base os principais referenciais teóricos no campo da ética interespecie e ética aplicada contemporânea. O texto em si está dividido em um total de quatro partes. Na primeira parte, são brevemente delineadas as noções de ‘considerabilidade moral’ e ‘bem-estar’. Na segunda parte, são problematizadas as concepções de ‘interesse’ formuladas por Joseph Raz e Joel Feinberg. Ainda nessa segunda parte, discute-se a ambiguidade presente na ideia de interesses e suas implicações para a considerabilidade moral. Na terceira parte, o grupo de seres tido como portadores de interesses é analisado. Na quarta e última parte, são examinadas as evidências empíricas para a presença de senciência em humanos e não-humanos. O ensaio é concluído com uma observação acerca da linha divisória que separa os seres tidos como moralmente consideráveis daqueles que não se encontram nesse grupo.

1. Considerabilidade moral e bem-estar.

Começarei a minha análise com a noção de ‘considerabilidade moral’. Não há nada de arcano ou obscuro na forma como essa noção será empregada aqui. Dizer que

¹ A consecução do presente ensaio foi financiada através de bolsa de estudos doutorais da CAPES/UoB.

alguém é moralmente considerável simplesmente significa que tal indivíduo possui importância moral e que temos de levá-lo em consideração sempre que planejarmos agir de maneiras que o possam afetar (ROWLANDS, 2013, p. 6). Ou seja, nós temos certas obrigações para com aquele ser. Outra forma de se pensar a ideia de considerabilidade moral é em termos de ‘status moral’. Nesse sentido mais específico, um ser digno de consideração moral é um indivíduo o qual tem valor em si mesmo e não meramente em relação aos demais (DEGRAZIA, 2002, pp. 13-14). Tendo essa concepção básica de considerabilidade moral em mente, o próximo passo é nos questionarmos sobre as condições para que alguém seja tido como moralmente considerável.

No que diz respeito à considerabilidade moral dos indivíduos, a grande maioria das pessoas acredita que o principal foco de nossas preocupações éticas são criaturas com um *bem-estar próprio*. Algo similar pode ser dito em relação a significância moral do bem-estar no âmago da filosofia prática contemporânea. Como observa o filósofo Ben Bradley, acerca das duas correntes ético-normativas atualmente dominantes, “utilitaristas defendem que a moralidade é inteiramente baseada em bem-estar – que aquilo que devemos fazer é tornar a vida das pessoas tão boa quanto o possível”; ao passo que deontologistas sustentam que “nós temos um dever estrito de não causar dano; prejudicar alguém parece envolver o ato de piorar a vida daquela pessoa” (BRADLEY, 2015, p. vii).² Em resumo, a ideia de bem-estar possui um papel crucial tanto para as nossas intuições morais cotidianas quanto para as teorias ético-filosóficas em suas determinações acerca do modo segundo o qual deveríamos agir.

Porém, o que realmente queremos dizer por ‘bem-estar’? Em geral, a noção de ‘bem-estar’ é compreendida em termos de ‘qualidade de vida’ ou ‘bem dos indivíduos’ (COCHRANE, 2012, p. 24-25). Afirmar que uma criatura possui um bem-estar próprio simplesmente significa que ela possui uma vida a qual pode ir bem ou mal para si. Essa noção de bem-estar é frequentemente caracterizada na literatura filosófica de duas maneiras distintas. Por um lado, há a preocupação quanto ao *bem-estar experiencial* das pessoas. Esse tipo de bem-estar compreende as diferentes sensações e estados emocionais que podem afetar (positiva ou negativamente) o gozo ou a satisfação da vida (DEGRAZIA, 1996, p. 211; SAPONTZIS, 1987, p. 74). Por outro lado, argumenta-se que há mais no bem-estar dos indivíduos do que aquilo meramente sentido por eles. Muitos autores mantêm, por exemplo, que o exercício de certas capacidades possui um

² Exceto pelas traduções devidamente mencionadas nas referências bibliográficas ao final desse ensaio, todos as outras citações aqui presentes foram livremente traduzidas pelo autor do texto.

valor independente e constitui uma parte fundamental do *bem-estar geral* dos indivíduos (DEGRAZIA, 1996, pp. 211-212). No que tange esse estudo, explorarei as múltiplas questões atinentes à considerabilidade moral a partir da concepção de ‘bem-estar’ pensada enquanto ‘bem-estar geral’. Tendo brevemente clarificado isso, tratarei agora da relação entre interesses e bem-estar.

2. Compreendendo o que são interesses.

Ao examinarmos as possíveis formas nas quais o bem-estar de alguém se conecta a sua considerabilidade moral, é costumeiro nos depararmos com autores refletindo sobre a significância ética dos interesses do indivíduo em questão. Deveras, como mencionado anteriormente, esse tem sido o framework conceitual predominante dentro da filosofia moral contemporânea. À vista disso, a presente seção tem como finalidade desenvolver uma rápida análise terminológica da noção de ‘interesse’ de modo a acentuar a mencionada relação bem-estar/interesses.

É possível encontrarmos na literatura filosófica duas grandes definições do que vem a ser um interesse. Por um lado, há o entendimento de interesses como “aspectos do bem-estar”. Tal concepção é particularmente identificada com os escritos do filósofo israelense Joseph Raz (1986, p. 166). Por outro lado, existe também a ideia de interesses enquanto “stakes” [investimentos] em determinadas coisas – uma noção comumente associada a Joel Feinberg (1984, p. 33-34). Podemos dizer algo a mais especialmente sobre a terminologia empregada por Feinberg. Por exemplo, embora alguém possa interpretar a ideia de ‘investimento’ num sentido econômico ou financeiro, em realidade Feinberg está utilizando esse termo de uma maneira muito mais específica. O que o filósofo está tentando colocar em pauta é que quando (indivíduo) *P* investe em (algo) *X*, o bem-estar de *P* está investido em *X*, de modo que se *P* for privado de *X*, *P* ficará numa situação pior [em inglês, ‘*P* will be worse off’].

Feinberg igualmente sustenta que interesses são “componentes distinguíveis” do bem-estar de um indivíduo, e que tal indivíduo “floresce ou definha na medida em que eles [seus interesses] florescem ou definham. Aquilo que os promove é vantajoso para ele, ou *em seu interesse*, ao passo que aquilo que os frustra é prejudicial, ou *contrário ao seu interesse*” (FEINBERG, 1984, p. 34). Essa ideia também é usualmente expressada em termos de ‘danos’ e ‘benefícios’. Da forma como define Feinberg, um ‘dano’ seria um “contratempo” [‘setback’, no original] concernente aos interesses de

alguém (FEINBERG, 1984, p. 31). Por sua vez, ‘benefício’ pode ser traduzido como “um termo genérico usado para se referir ao ato de afetar favoravelmente os interesses de alguém em determinado momento quer seja ao promovê-los, ou ao evitar que sejam contrariados (FEINBERG, 1984, p. 135). Quando as concepções de Raz e Feinberg são colocadas lado a lado, algo bastante significativo se torna aparente, i.e., elas basicamente se resumem à mesma coisa. Mais precisamente, há uma conexão terminológica direta entre ‘interesses’ e ‘bem-estar’. Antes de nos debruçarmos sobre os pormenores dessa conexão, todavia, há mais um elemento conceitual da ideia de ‘interesse’ que precisa ser avaliado, qual seja, a sua ambiguidade.

2.1 ‘Ter um interesse’ e ‘tomar algo como seu interesse’.

Diversos teóricos têm pontuado que há algo particularmente ambíguo na ideia de ‘interesse’ (MCCLOSKEY, 1965, p. 126; REGAN, 1976, pp. 253-255; SAPONTZIS, 1987, pp. 161-163; WARREN, 1997, p. 66; WILLIAMS, 1980, pp. 152-153). A frase ‘*P* possui/tem um interesse em *X*’ pode ser interpretada de duas maneiras distintas: (A) *X* é do interesse de *P* [no original, ‘*X* is in *P*’s interests’ e (B) *P* toma *X* como o seu interesse [no original, ‘*P* takes an interest in *X*’]. Dizer que *X* é do interesse de *P* (e/ou ‘está em seus interesses’) significa que seria bom se *P* conseguisse/tivesse/alcançasse *X*. Esse primeiro modo de compreender a frase ‘*P* possui um interesse em *X*’ tem sido tradicionalmente pensado em termos daquilo que *P* precisa/necessita – i.e., aquelas coisas que devem ser asseguradas para que *P* possa ter uma vida digna de ser vivida. Sem tais coisas, nesse caso *X*, *P* estaria numa situação ruim.

Essa primeira interpretação (A) também possui outra característica. Ela não pressupõe nenhum tipo de desejo consciente e ou conhecimento acerca do objeto do interesse em questão. Um indivíduo não precisa estar ciente, conhecer ou almejar os benefícios de algo para ter um interesse na coisa em voga. Mais especificamente, ter/possuir/alcançar *X* ainda estaria entre os interesses de *P* mesmo que *P* não tenha conscientemente desejado ou buscado *X*. Por implicação, é possível sugerir que indivíduos com um bem-estar próprio possuem diversos interesses dos quais não estão cientes – o que é inteiramente plausível. Como o filósofo Bernard E. Rollin observa, “poucos humanos podem articular conscientemente todas as suas necessidades [‘needs’], porém [de vez em quando] podemos saber quando essas necessidades são frustradas ou alcançadas” (ROLLIN, 2006, p. 102). Nesse sentido, uma pessoa pode não

saber, por exemplo, que ela precisa manter os seus níveis sanguíneos de cobre dentro de certa medida para que o seu corpo possa funcionar adequadamente. Porém, ela possui tal interesse não obstante a sua falta de conhecimento dos fatos relevantes.

Alternativamente, há a ideia de *P* tomar *X* como seu interesse. Essa maneira de compreender a noção de ‘ter um interesse’ envolve um processo de raciocínio e deliberação muito mais sofisticado por *P* acerca de *X*. Como argumenta Meredith Williams, “tomar algo como seu interesse requer a compreensão do que seja o interesse de alguém e daquilo que se encontra em seu interesse; requer a possibilidade de reconhecer e compreender ativamente que essas contingências afetam o seu interesse” (WILLIAMS, 1980, pp. 152-153). Ou seja, diferentemente do sentido anterior de ‘ter um interesse’, ao tomar algo como seu interesse, o agente entra numa relação epistêmica com o objeto do seu interesse. É por essa razão que a ideia de ‘tomar algo como seu interesse’ é comumente pensada como desejar e/ou buscar (ativamente) o objeto do interesse em voga.

Agora, alguns autores sustentam que ‘ter um interesse’ implica em ‘tomar algo como seu interesse’. Por exemplo, a filósofa Ruth Cigman sugere que ter um interesse implica articular razões para valorar o objeto do interesse (CIGMAN, 1989, p. 151). Na perspectiva de Cigman, não apenas o meu interesse em seguir vivendo seria apoiado e fortalecido por razões tais como concluir o meu doutorado e ter uma carreira acadêmica bem sucedida, mas igualmente dependeria delas. Essas razões dariam um significado real para o meu interesse – sem elas, eu não possuiria o dito interesse. O que significa, por sua vez, que uma condição necessária para que alguém tenha interesses é ser capaz de tomar parte em deliberações e raciocínios intrincados. Tal proposição é, todavia, bastante problemática. O seguinte cenário hipotético delineado por Steve Sapontzis ajudará a ilustrar a principal dificuldade desse argumento:

Susan ‘possui um interesse’ em ter certos poluentes agrícolas removidos da água que bebe simplesmente porque são eles que estão fazendo-a se sentir enfraquecida. Entretanto, ela não pode ‘tomar como seu interesse’ ter esses poluentes removidos até que ela alcance certa compreensão acerca de como eles estão afetando o seu bem-estar. (SAPONTZIS, 1987, pp. 130-131)

Se for o caso de que ‘ter um interesse’ realmente pressupõe ‘tomar algo como o seu interesse’, então Susan não possui um interesse (i.e., não é do seu interesse) ter os poluentes agrícolas removidos da sua água. Porém, isso é implausível. Todos

prontamente declarariam que Susan possui tal interesse não obstante o seu desconhecimento acerca do impacto dos poluentes sob a sua saúde. Requisitar que alguém compreenda as circunstâncias e fatores conectados a algo ou a um estado de coisas para que se *possa ter um interesse* é exigir demais. Se isso fizer sentido, então é seguro afirmar que ‘ter um interesse’ não implica ‘tomar algo como seu interesse’. Um raciocínio sofisticado e a capacidade de fazer deliberações podem ser úteis para ampliar e/ou refinar o conjunto de interesses que alguém possa vir a ter, porém de modo algum eles são necessários para que algo seja de seu interesse.

Alternativamente, outros teóricos seguem argumentando que é amplo demais sustentar que ‘ter um interesse’ não depende de ‘tomar algo como seu interesse’, sobretudo se analisarmos essa questão do ponto de vista da filosofia prática. Isso porque ‘tomar algo como seu interesse’ supostamente seria uma condição necessária para que um indivíduo seja digno de consideração moral. R. G. Frey, por exemplo, especulou acerca das possíveis implicações bizarras que a proposição oposta teria sobre os nossos julgamentos morais como um todo. Segundo Frey, se ‘ter um interesse em algo’ for razão suficiente para considerabilidade ética, então talvez devêssemos começar a refletir com cuidado acerca daquilo em que os vegetais possam ter interesses (FREY, 1980, pp. 80-82). Afinal de contas, as pessoas comumente falam em termos de plantas enquanto portadoras de um bem-estar próprio, que certas coisas podem prejudicá-las ou beneficiá-las.

Além disso, Frey nota que rotineiramente nos referimos àquilo que objetos inanimados ‘precisam/necessitam’ – e.g., tratores precisam de óleo, canos d’água necessitam de manutenção, etc. Uma vez que essas ‘necessidades’ estão quase sempre ligadas às funções ou finalidades de um objeto, uma necessidade frustrada ou não alcançada afetaria diretamente o seu devido funcionamento. Frey acredita que não deveríamos simplesmente desconsiderar tais ideias, pois elas demonstram quão implausível é o resultado de tomarmos ‘ter um interesse em algo’ como fundamento da considerabilidade moral (FREY, 1980, p. 82).

A objeção levantada por Frey tem algum valor instrutivo, pois ela exige uma melhor qualificação acerca dos tipos de entidades capazes de possuir interesses. Ela ajuda a ilustrar alguns dos desafios contra intuitivos passivos de emergirem em uma teoria moral baseada em interesses não adequadamente delineada. Tendo dito isso, eu considero os argumentos articulados por Frey pouco convincentes. Pois, em sua tentativa de desqualificar a ideia de ‘ter um interesse em algo’ como condição suficiente

para que alguém seja digno de consideração moral, Frey confunde as noções de ‘necessidade’ e ‘interesse’ de um modo bastante problemático. Como Sapontzis nota, “o uso comum de ‘interesse’ nos diz que plantas, artefatos e outras simples coisas não apenas não tomam como seu interesse aquilo que as beneficia ou prejudica; elas também não possuem interesses nessas coisas” (SAPONTZIS, 1983, p. 39). Para demonstrarmos de que maneira exatamente essa ideia acaba por minar a crítica feita por Frey, precisamos explicar primeiro por qual razão plantas e objetos inanimados não fazem parte da categoria de ‘portadores de interesses’. Esse será o foco da seção seguinte.

3. Quais tipos de seres possuem interesses?

Quando se trata da literatura filosófica, uma posição dominante é de que condição necessária e suficiente para que alguém possua interesses e, por conseguinte, receba um tratamento ético adequado, é ser *senciente*.³ Talvez ninguém tenha explicitado a importância da senciência à moralidade de uma maneira tão elegante quanto o consagrado filósofo e psicólogo norte-americano William James: “senciência – sem ela não há reivindicações morais, nem obrigações morais. Porém, uma vez que haja senciência, uma reivindicação é feita e a moralidade passa a ter um alicerce no universo” (JAMES, 1979, p. 198). Mas o que queremos dizer por ‘senciência’, então?

A noção de ‘senciência’ tem sido tradicionalmente interpretada de duas maneiras distintas, porém interligadas. Por um lado, temos a ideia de senciência enquanto a capacidade de experimentar sensações corpóreas e estados emocionais, os quais podem ser agradáveis ou desagradáveis (DEGRAZIA, 2002, p. 40). Peter Singer, por exemplo, famosamente utiliza o termo como “uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer” (SINGER, 2010, p. 14). Apesar de ser considerada uma compreensão deveras estreita da noção em pauta, essa primeira maneira de conceber a ‘senciência’ já se mostra como um problema para a objeção pensada por Frey. Pois, mesmo que algumas vezes possamos falar de plantas e/ou objetos inanimados enquanto sendo beneficiados ou prejudicados por algo, esse não é o tipo de ‘dano’ ou ‘benefício’ que deveria nos causar preocupação moral – isso

³ Há diversas abordagens filosóficas que tomam a senciência como um pré-requisito para a considerabilidade moral. Quando eu me referir a essa ideia no decorrer do restante do texto, chamarei essa proposta de ‘senciocentrismo’ ou ‘perspectiva senciocêntrica’ da moralidade.

porque o conjunto listado não sente nem prazer, nem dor. Singer apresenta a relevância moral dessas experiências da seguinte forma:

A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para um ser ter algum interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível. Seria um contrassenso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada na estrada por um menino de escola. Uma pedra não tem interesses porque não sofre. Nenhum modo de atingi-la fará diferença para o seu bem-estar.

Se um ser sofre, não pode haver justificativa moral para deixar de levar em conta esse seu sofrimento. [...] Caso um ser não seja capaz de sofrer, de sentir prazer ou felicidade, nada há a ser levado em conta. Portanto, o limite da senciência [...] é a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios. (SINGER, 2010, pp. 13-14)

Por outro lado, vários pensadores têm se referido à senciência como ‘consciência fenomenal’ – i.e., “o ‘sentir’ subjetivo das nossas vidas enquanto as vivenciamos” (VARNER, 2012, p. 107).⁴ Seres sencientes, como David Benatar esclarece, “não apenas existem. Eles existem de uma maneira como se houvesse algo que é sentir como se existisse. Em outras palavras, eles não são meramente objetos, mas sujeitos” (BENATAR, 2006, p. 2).⁵ Esse modo em particular de formular a ideia de senciência representa outro desafio à crítica elaborada por Frey vista anteriormente. Pois, o que parece ser central aqui é a maneira segundo a qual um interesse afeta subjetivamente o bem-estar do seu portador. Assim, mesmo que às vezes possamos falar, por exemplo, sobre aquilo que é bom ou mau para uma árvore, o fato é que nós não estamos nos referindo a um sujeito – i.e., um indivíduo para o qual certas coisas importam. Dito de outra forma, diferentemente de seres sencientes, não há “ninguém” ali que possa experimentar o bem de ter certa necessidade realizada, nem o mal de tê-la frustrada. Como a filósofa norte-americana Mary Anne Warren explica:

Organismos [não-]sencientes podem até ter necessidades, e por conseguinte, um bem-estar próprio, porém esse não é um bem-estar experiencial; eles não experienciam nada de desagradável quando as

⁴ Vale a pena mencionar que é costumeiro a adoção de uma concepção de senciência que incorpore os dois entendimentos esboçados. Como salienta Andy Lamey, “pós-Singer, tem sido comum para autores da ética animal verem a senciência como um ‘pacote geral’ que envolve ambas a experiência subjetiva e a capacidade de sofrer e desfrutar” (LAMEY, 2016, p. 2). Isso, todavia, não interfere no tratamento da ideia de senciência nesse ensaio.

⁵ Deveras, a maioria dos teóricos toma por base a icônica observação feita por Thomas Nagel para descrever o que seria uma criatura fenomenalmente consciente, qual seja: “existe algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser *para* o organismo” (NAGEL, 2005, p. 247).

suas necessidades são frustradas, nada de prazeroso quando suas necessidades são alcançadas. Consequentemente, eles não se ‘importam’ com aquilo que acontece consigo da maneira que os seres sencientes o fazem. (WARREN, 1997, p. 67)

É certamente possível sustentar que, independentemente de não terem interesses, objetos inanimados ainda poderiam possuir algum tipo de significância moral. Por exemplo, poder-se-ia sugerir que o Diamante Hope possui valor moral na medida em que apraz e fascina esteticamente aqueles que o observam. Porém, isso é basicamente tudo o que pode ser extraído dessa ideia. Não há nada a ser moralmente considerável no próprio diamante. A sua significância moral jaz plenamente no valor instrumental que ele possui para indivíduos portadores de interesses (FEINBERG, 1974, p. 50). Poderíamos dizer algo bastante similar acerca de outros seres vivos não-sencientes. Considere o seguinte caso. A imensa maioria das pessoas toma a destruição arbitrária de árvores como um ato imoral. Nós temos uma miríade de razões para argumentarmos contra a devastação despropositada de árvores – e.g., esse tipo de ação pode acarretar em perda de diversidade, desequilíbrio ecológico, pode vir a contribuir para o aquecimento global, etc. Ainda assim, nenhuma dessas razões tem qualquer coisa haver com árvores terem um interesse em não serem destruídas – uma proposição que muitos certamente achariam absurda. As razões que oferecemos contra agir dessa maneira quase sempre estão fundamentalmente conectadas aos interesses de seres capazes de experimentar o sofrimento que a perda de tais árvores causaria. Como Singer resume:

Ao chegarmos às decisões morais que afetam criaturas sencientes, podemos tentar acrescentar os efeitos exercidos por diferentes ações sobre todas as criaturas sencientes afetadas pelas ações alternativas abertas a nós. Isso nos dará, pelo menos, uma tosca orientação com relação àquilo que talvez fosse a coisa certa a fazer. Mas não há *nada* que corresponda ao que deve ser uma árvore morrendo porque as suas raízes foram inundadas. Ao abandonarmos os interesses de criaturas sencientes como nossa fonte de valor, onde encontraremos valor? O que é bom ou mau para as criaturas não-sencientes, e por que isso tem importância? (SINGER, 2006, p. 292)

Críticos de uma perspectiva senciocêntrica da moralidade considerarão os levantamentos feitos por Singer pouco persuasivos. Autores como o ecologista norte-americano Aldo Leopold têm defendido que esse modo de compreender a moralidade é demasiado estreito. Em seu mais famoso trabalho, *The Land Ethic*, Leopold argumenta que “ainda não há uma ética que lide com a relação entre o homem, a terra, os animais,

e as plantas que nela crescem” (LEOPOLD, 1949, p. 238). Nessa abordagem em particular, a consideração moral dos seres sencientes deveria ser vista como parte de um framework ético muito mais rico, o qual inclui “solos, água, plantas, e animais, ou coletivamente: a terra” (LEOPOLD, 1949, p. 239). Aqueles que sugerem que a posse de certa característica (no caso anterior, a senciência) é o único fundamento da considerabilidade moral estariam indevidamente ignorando os intrincados níveis de interdependência nos quais todos os membros de uma comunidade biótica se encontram envolvidos. À vista disso, Leopold se debruça precisamente sobre uma abordagem holística dessas diferentes (e ainda assim interconectadas) relações mantidas por todos os organismos vivos. O posicionamento ético promovido por Leopold pode ser resumido em sua declaração icônica, “uma coisa é correta quando ela tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. Ela é errada quando tende a fazer o contrário” (LEOPOLD, 1949, p. 262).

Por razões óbvias, a ‘ética da terra’ de Leopold e ideias similares têm sido recebidas com forte desaprovação, sobretudo por proponentes do senciocentrismo. Embora muito poderia ser dito sobre a posição delineada acima, talvez o problema mais visível da proposta ético-filosófica de Leopold é a sua vagueza. Ao optar por uma percepção da considerabilidade moral “livre de exigências”, Leopold não nos fornece uma maneira clara de abordar as interconexões mencionadas. Por seu turno, “uma ética que tenha por base os interesses de criaturas sencientes parte de premissas bem conhecidas” (SINGER, 2006, p. 292). Criaturas sencientes possuem um bem-estar próprio o qual pode ir bem ou mal dependendo da realização ou frustração de seus interesses. Uma ética senciocêntrica nos proporciona um método muito mais coerente e sensato de tratar as nossas preocupações morais. É por essa e muitas outras razões que ela permanece sendo uma das teorias gerais da moralidade mais influentes e difundidas hoje em dia. Assim, uma vez articulados alguns dos motivos pelos quais os objetos inanimados e organismos não-sencientes ficam patentemente aquém do escopo de nossa preocupação moral direta, o meu próximo passo será averiguar que tipo de entidades podem ser tidas, então, como sencientes.

4. Quais seres são sencientes?

Sempre que alguém se propõe a oferecer uma defesa apropriada do senciocentrismo, entrar em contato com o que há de mais recente em termos de avanços

e descobertas na literatura científicas torna-se imperativo. Por conseguinte, para que possamos desenvolver uma visão informada do conjunto de seres atualmente considerados sencientes, essa seção se vale de algumas das mais novas e relevantes publicações em comportamento não-humano. É claro que seguir acompanhando os últimos desdobramentos desse assunto em particular é uma tarefa bastante árdua.⁶ Existe uma quantidade substancial de pesquisas científicas acerca de como a capacidade para a senciência se manifesta em múltiplas espécies e, como veremos em um instante, discordâncias acerca de alguns casos não tão nítidos são comuns e constantes. O que podemos afirmar com um considerável grau de certeza, todavia, é que a evidência empírica da presença de senciência em *todos* os vertebrados superiores – mamíferos, pássaros e répteis – é esmagadora (BROOM, 2014; BROOM, 2016).⁷

Evidências da presença de senciência em outros grupos de vertebrados, tais como anfíbios e peixes, também é bastante e extensa e praticamente conclusiva – resultando até mesmo numa tendência de compilações acadêmicas sobre esse assunto (BALCOMBE, 2016; BRAITHWAITE, 2010). Igualmente existe um crescente corpo de estudos indicando que diversos grupos de invertebrados, tais como cefalópodes – e.g., octópodes e lulas (ANDREWS, et. al, 2013; DELLA ROCCA, et. al, 2015; HORVATH, et. al, 2013;), e crustáceos decápodes – e.g., caranguejos lagostas e camarões também são sencientes (ELWOOD, 2011; ELWOOD, et al, 2009; MAGEE & ELWOOD, 2013). Além disso, tem ocorrido consideráveis desenvolvimentos acerca da questão da senciência em outros grupos de animais invertebrados, tais como insetos – e.g., aranhas e abelhas – outros moluscos menores – e.g., caramujos – assim como em esponjas, corais e anelídeos (BROOM, 2013; MACCLELLAN; 2012). Ainda assim, diferentemente do caso de cefalópodes e crustáceos decápodes, as razões para presumir a presença da capacidade para senciência em insetos e moluscos menores são muito mais fracas (BROOM, 2013, p. 135).

⁶ Felizmente, um novo recurso acadêmico, um periódico recentemente lançado intitulado *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, tem sido quase que inteiramente dedicado a apresentar e discutir as várias implicações das últimas descobertas científicas acerca da presença da capacidade para senciência em animais não-humanos – o que torna a empreitada de nos mantermos devidamente informados sobre a literatura de área bem menos problemática. O acesso ao periódico é irrestrito, de modo que o seu conteúdo pode ser encontrado em: <http://animalstudiesrepository.org/animalsent/>.

⁷ Nós temos um grande conhecimento acumulado sobre a presença de senciência nesse grupo de criaturas devido a grande maioria dos estudos da área de comportamento não-humano ter se concentrado nesses seres (PROCTOR, 2012, p. 623).

Por enquanto, eu limitei a minha abordagem a apenas listar os diferentes conjuntos de seres considerados pela literatura científica recente como sendo sencientes. Eu ainda não disse nada sobre as evidências apresentadas para alcançar tais conclusões. O fato é que nós certamente podemos afirmar que humanos são sencientes. Porém, como podemos estar certos de que membros de outras espécies também possuem a capacidade para a senciência? Rollin, mais uma vez, pode nos ajudar a resumir os diferentes tipos de evidência disponíveis para concluirmos em favor da presença de senciência em outros animais da seguinte forma:

Primeiro, evidência neurofisiológica – a presença de um sistema nervoso em um animal – certamente sugere que essas estruturas desempenham uma função similar àquela desempenhada em humanos. Segundo, evidência bioquímica. A presença em um animal de um mecanismo bioquímico que seja similar ao mecanismo em humanos, o qual regule determinados estados de consciência, é evidência de algo parecido com aquele estado no animal. Terceiro, evidência comportamental – quando um animal gane ou se debate, ou demonstra comportamento de evitamento na presença de um estímulo que seja conhecido por ser danoso ao animal ou desagradável ao homem – ou seja, evidência de algum tipo de consciência [‘awareness’] no animal. Quarto, a presença de órgãos sensórios – olhos para enxergar, órgãos para escutar, bem como órgãos para tocar, sentir o gosto, etc., em um animal – certamente sugere que esse animal possui algum tipo de consciência [‘consciousness’]. Por último, podemos citar tudo o que foi dito acima no contexto da teoria da evolução. Uma vez que a teoria da evolução é a pedra angular de toda a biologia moderna, e que a teoria da evolução postula a continuidade de toda a vida, é ainda mais implausível sugerir que uma criatura com um sistema nervoso, o qual apresenta processos bioquímicos que regulam a consciência em nós, ou com órgãos que sinalizem o afastamento frente a estímulos nocivos e perigos como o fazem em nosso caso, não desfrute de uma vida mental (ROLLIN, 2006, p. 102).

Há de ser pontuado, que as evidências lançadas por Rollin estão baseadas, primeiramente, em analogias entre humanos e não-humanos. Dado que ambos humanos e não-humanos demonstram reações similares a certos estímulos nocivos, certamente presumiríamos que ambos partilham, ao menos em determinado grau, a capacidade de experienciar tais estímulos. No entanto, alguns podem adotar uma visão um pouco mais cética e sustentar que argumentos baseados em analogias são insuficientes para estabelecer, sem qualquer sombra de dúvida, que animais não-humanos são sencientes (VARNER, 2012). Mesmo que consigamos identificar com segurança os caminhos traçados pela dor nos cérebros de humanos e não-humanos, por exemplo, através do uso de ressonância magnética (MRI), alguns ainda poderiam pensar que as informações

obtidas não seriam o suficiente para montar um caso categórico em prol da presença da capacidade para consciência nos integrantes de outras espécies.

O problema com esse tipo de raciocínio, todavia, é que ele poderia ser igualmente utilizado para afirmar o mesmo acerca de seres humanos. Não podemos provar inequivocamente que qualquer um de nós seja, de fato, senciente. Esse tipo de argumento claramente possui repercussões teóricas interessantes, porém ele também carrega implicações práticas muito implausíveis. Ninguém em sã consciência consideraria adotar esse tipo de atitude com relação a outros humanos – i.e., sustentar que eles não possuem a habilidade de experienciar o mundo ao seu redor. Como o filósofo Mark Rowlands declara, “o que nós temos em ambos os casos – humano e animal – é o mesmo” (ROWLANDS, 2013, p. 31). Ou seja, as evidências disponíveis fortemente sugerem que não apenas humanos, mas numerosos animais não-humanos demonstram a capacidade para a consciência.

Mais uma vez, as evidências científicas atualmente acessíveis amparam com grande vigor a afirmação de que todos os vertebrados e alguns invertebrados são sencientes. Naturalmente, há alguns casos um pouco mais problemáticos, como insetos e pequenos moluscos. No presente momento, não há evidência suficiente nem para confirmar ou negar que essas criaturas sejam sencientes. Nós sabemos que alguns deles possuem nociceptores – i.e., que eles estão equipados com o aparato fisiológico necessário para detectar e responder a estímulos aversivos (DEGRAZIA, 2002, p. 42). No entanto, é igualmente parte do nosso conhecimento hoje em dia que esses seres carecem do tipo de maquinário mental necessário para demonstrar consciência e experienciar subjetivamente os sentimentos e sensações desagradáveis oriundos desses estímulos negativos (CARBONE, 2004, p. 64).

Essa categoria de casos controversos comumente acaba fazendo com que muitos questionem se realmente seria possível delimitar uma divisão sensível entre aqueles que são dignos de consideração moral e os que não se encontram em tal classe de seres. Então, poderíamos concluir a partir de nossa atual incerteza acerca de insetos e moluscos menores que não somos capazes de determinar quem deveria (ou não) ser alvo de nossa preocupação moral? É claro que não. O que quer que possa ser dito sobre esses casos inconclusivos, nós ainda temos poderosas razões para afirmar que todos os vertebrados e ao menos alguns invertebrados são sencientes e possuem interesses moralmente consideráveis. Eles possuem um bem-estar próprio o qual pode ir bem ou mal de modo a nos compelir à preocupação e ação ética.

Em última instância, é importante notar que o tipo de objeção anteriormente levantada não deveria ser desconsiderado sem maiores reflexões. Há utilidade em questionamentos dessa natureza. Eles forçam defensores de uma moralidade senciocêntrica a se manterem a par dos avanços mais recentes na literatura científica. Como Julia Tanner enfatiza, “o que afirmamos saber sobre as habilidades dos outros animais deve estar baseada na melhor informação disponível”. (TANNER, 2009, p. 23). Isso significa que deveríamos estar sempre preparados para atualizar o nosso círculo de entidades moralmente consideráveis. Ou, como Tom Regan, celebrenemente, manteve durante toda a sua vida acerca da linha que separa os seres dignos de consideração moral daqueles que não o são, “onde quer que você trace essa linha, faça-o com um lápis” (REGAN, 2011) – pois, de acordo com ele, nunca saberemos qual será o momento de a apagar e traçar em outro lugar. O fato é que, em vista das constantes descobertas e desdobramentos no campo do comportamento animal, talvez tenhamos que apagar e reescrever essa linha divisória muitas vezes mais – e isso é a coisa certa a ser feita.

Considerações finais.

Nesse ensaio, explorei a relação direta entre bem-estar, interesses, senciência e considerabilidade moral. Tais noções foram delineadas e sua conexão explicitada. Tendo essas concepções por base, abordei tanto os pontos fortes de uma perspectiva senciocêntrica da moralidade, quanto algumas das críticas mais comuns recebidas por essa. Também tratei, indiretamente, da possibilidade de animais não-humanos serem dignos de consideração ética. Todavia, os tipos de interesses que não-humanos podem vir a possuir, bem como o seu peso em comparação aos interesses similares de seres humanos não foram examinados. Esse certamente é um tópico a ser alvo de investigação em publicações futuras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, Paul L. R. et al. The identification and management of pain, suffering and distress in cephalopods, including anaesthesia, analgesia and humane killing. IN: *Journal of Experimental Marine Biology and Ecology*, v.447, p. 46-64, set. 2013. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0022098113000622>

- BALCOMBE, Jonathan. *What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins*. London: Oneworld Publications, 2016.
- BENATAR, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BRADLEY, Ben. *Well-Being*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- BRAITHWAITE, Victoria. *Do Fish Feel Pain?* New York: Oxford University Press, 2010.
- BROOM, Donald M. Considering Animals' Feelings. IN: *Animal Sentience*, v.5, n.1, p. 1-12, 2016. Disponível em: <https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss5/1/>
- BROOM, Donald M. *Sentience and Animal Welfare*. Wallingford: CABI Publishing, 2014.
- CARBONE, Larry. *What Animals Want: Expertise and Advocacy in Animal Welfare Policy*. New York: Oxford University Press, 2004.
- CIGMAN, Ruth. Why Death Does Not Harm Animals. In: SINGER, Peter; REGAN, Tom (ed.). *Animal Rights and Human Obligations*. Second Edition. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989. p. 150-153.
- COCHRANE, Alasdair. *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*. New York. Columbia University Press, 2012.
- DEGRAZIA, David. *Animal Rights: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- DEGRAZIA, David. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- DELLA ROCCA, Giorgia et al. Pain and suffering in invertebrates: an insight on cephalopods. IN: *American Journal of Animal and Veterinary Sciences*, v.10, n.2, p. 77–84, 2015. Disponível em: <https://thescipub.com/pdf/10.3844/ajavsp.2015.77.84>
- ELWOOD, Robert W. Pain and suffering in invertebrates? IN: *ILAR Journal*, v.52, n.2, p. 175-184, 2011. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21709310>
- ELWOOD, Robert W. et al. Pain and stress in crustaceans? IN: *Applied Animal Behaviour Science*, v.118, n.3-4, p. 128-136, mai. 2009. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0168159109000409>
- FEINBERG, Joel. *The Moral Limits of Criminal Law, Vol. I. Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

- FEINBERG, Joel. The Rights of Animals and Unborn Generations. In: BLACKSTONE, William T. (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*. Athens, GA: The University of Georgia Press, 1974. p. 43-68.
- FREY, Raymond G. *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- HORVATH, Kelsey et al. Invertebrate welfare: an overlooked issue. IN: *Annali Dell'Istituto Superiore Di Sanità*, v.49, n.1, p. 9-17, 2013. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23535125>
- JAMES, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- LAMEY, Andy. Subjective Experience and Moral Standing. Commentary on Klein & Barron on Insect Experience. IN: *Animal Sentience*, v.9, n.7, p. 1-3, 2016. Disponível em: <https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss9/7/>
- LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949.
- MACCLELLAN, Joel P. *Minding Nature: A Defense of a Sentiocentric Approach to Environmental Ethics*. 2012. 353 f. Tese (PhD in Philosophy) – Department of Philosophy, University of Tennessee, Knoxville. Disponível em: https://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/1433/
- MAGEE, Barry; ELWOOD, Robert W. Shock avoidance by discrimination in the shore crab (*Carcinus maenas*) is consistent with a key criterion for pain. IN: *The Journal of Experimental Biology*, v.216, n.3, p. 353-358, 2013. Disponível em: <http://jeb.biologists.org/content/216/3/353>
- MCCLOSKEY, H. J. Rights. IN: *The Philosophical Quarterly*, v.15, n.59, p. 115-127, 1965. Disponível em: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/15/59/115/1505545>
- NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? Tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione. IN: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v.15, n.1, p. 245-262, jan-jun. 2005. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/617>
- PROCTOR, Helen. Animal Sentience: Where are We and Where are We Heading? IN: *Animals (Basel)*, v.2, n.4, p. 628-639, dez. 2012. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26487167>
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

REGAN, Tom. Additional Replies to Interview Question. *Animal Rights Zone*, de 10 de junho de 2011. Disponível em: <http://arzone.ning.com/profiles/blogs/professor-tom-regan>

REGAN, Tom. McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights. IN: *The Philosophical Quarterly*, v.26, n.104, p. 251-257, jul. 1976. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2219017>

ROLLIN, Bernard E. *Animal Rights & Human Morality*. Third Edition. New York: Prometheus Books, 2006.

ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: All That Matters*. London: Hodder & Stoughton, 2013.

SAPONTZIS, Steve F. Interests and Animals, Needs and Languages. IN: *Ethics & Animals*, v.4, n.2, p. 38-49, 1983. Disponível em: <https://digitalcommons.calpoly.edu/ethicsandanimals/vol4/iss2/4/>

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

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SINGER, Peter. *Libertação Animal: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais*. Tradução de Marly Winck e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TANNER, Julia. The Epistemic Irresponsibility of the Subjects-of-a-Life Account. IN: *Between the Species*, v.13, n.9, p. 1-31, 2009. Disponível em: <https://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss9/7/>

VARNER, Garry. *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WARREN, Mary Anne. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Beings*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

WILLIAMS, Meredith. Rights, Interests, and Moral Equality. IN: *Environmental Ethics*, v.2, n.2, p. 149-161, 1980. Disponível em: https://www.pdcnet.org/enviroethics/content/enviroethics_1980_0002_0002_0149_016