

Ética animal... Ou uma "ética para vertebrados"?: UM ANIMALISTA TAMBÉM PRÁTICA ESPECISMO?

Carlos M. Naconecy*

Resumo: O que há de errado em pisar em formigas? Ou arrancar as asas de borboletas? Ou decapitar abelhas? Nada, segundo a *Ética Animal*, tal como é articulada pelos filósofos animalistas: a menos que afetem os interesses dos animais “superiores” (i.e., exceto por razões morais indiretas), essas ações não seriam eticamente condenáveis. Isso mostra que aquilo que é tomado por *Ética Animal* é, de fato, uma “*Ética para Vertebrados*” apenas. As principais teorias de *Ética Animal* não defendem aqueles que a ciência denomina animais “inferiores”, tais como insetos, crustáceos e moluscos. As perspectivas de Peter Singer e Tom Regan, para mencionar as mais conhecidas, oferecem uma *Ética* voltada a somente 2% do Reino Animalia. Ou seja, para esses e outros pensadores, 98% de todos os animais da Terra têm valor apenas

* Carlos M. Naconecy é filósofo pela UFRGS, mestre e doutor em Filosofia pela PUCRS / Universidade de Cambridge, concentrando suas investigações acadêmicas em ética animal e ética ambiental. Foi pesquisador visitante no Animal Welfare and Human-Animal Interactions Group da Universidade de Cambridge. Atualmente é associate fellow do Oxford Centre for Animal Ethics. É autor do livro *Ética & Animais*, Edipucrs, 2006.

instrumental. O presente ensaio problematiza este ponto, que tem sido pouco notado pelos eticistas e ativistas, por duas vias: (i) apontando indefinições que envolvem a noção de senciência como demarcador moral e (ii) apresentando brevemente as concepções de Ética da Vida avançadas por alguns de seus expoentes, a saber, Albert Schweitzer, Paul Taylor e Holmes Rolston III. Disso se segue a seguinte questão: ao restringir a consideração moral somente àquelas criaturas capazes de sofrer ou de ter uma vida psicológica, os animalistas não praticam o mesmo especismo que veementemente denunciam? A Ética Animal, apesar de suas proposições arrojadas e inovadoras, ainda não consiste em um modelo ético míope?

Palavras-chave: ética animal, direitos animais, senciência, especismo, ética da vida, biocentrismo moral.

Abstract: *What's wrong with treading on ants? Or with ripping the wings out of a butterfly? Or with beheading bees? Nothing, according to Animal Ethics, as philosophers based it on the notion of as sentience (or subjectivity). Given that (i) the current scientific consensus restricts sentience to vertebrate animals and that (ii) of all animal species described by Zoology only 2% are vertebrate, we have only indirect moral reasons to protect 98% of the whole animal kingdom. This essay analyses this issue by (i) pointing out problems with the notion of sentience as a moral criterion and (ii) introducing the Life Ethic put forward by some of its major advocates, namely Albert Schweitzer, Paul Taylor and Holmes Rolston III. Two criticisms arise from that. The first one concerns a terminological confusion that is apparently harmless: ethicists and activists have dealt with Vertebrate Ethics rather than with Animal Ethics, properly speaking. The second issue is normative: if Animal Ethics restricts moral consideration to those animals to which zoological taxonomy refers as "higher animals," when that is not justified, then this would be a case of speciesism, so unjustified as human speciesism, which excludes mammals, birds and other vertebrates from the moral arena.*

Keywords: *animal ethics, animal rights, sentience, speciesism, life ethic, moral biocentrism.*

Sumário: 1. Introdução: Uma ética animal especista? 2. Tensões e indefinições dentro da ética animal 2.1. Evidências anatômicas-fisiológicas bioquímicas 2.2. Evidências evolucionárias 2.3. Evidências comportamentais 3. A quem cabe o ônus da prova e o

benefício da dúvida? 4. A questão não é “eles podem sofrer?”, Mas “eles estão vivos?”: A ética animal alcançando insetos, crustáceos e moluscos

INTRODUÇÃO: UMA ÉTICA ANIMAL ESPECISTA?

Há um lapso que passa despercebido pela maioria dos leitores das duas “bíblias” da chamada Ética Animal: ambos os títulos das obras deveriam ter seus respectivos nomes corrigidos para *Libertação dos Vertebrados* (em vez de *Libertação Animal*, de Peter Singer¹) e *Razões a favor dos Direitos dos Mamíferos* (em vez de *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan²). Essa incorreção, aparentemente um mero descuido taxionômico primário por parte dos dois autores, revela um problema filosófico importante e ainda pouco explorado pelos pesquisadores da área. Há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia.³ De todas as espécies conhecidas, apenas 2% são vertebradas.⁴ Isso significa que a preocupação pelos animais sencientes deixaria de fora do âmbito da consideração moral uma infinidade de formas de vida animal sobre a Terra. As proposições da Ética Animal, incluindo as teses da corrente dos Direitos Animais, dizem respeito, portanto, a uma percentagem ínfima do reino animal. Peter Singer e Tom Regan

¹ SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Editora Lugano Ltda, 2004.

² REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

³ RUPPERT, E.E.; FOX, R.S.; BARNES, R.D. *Zoologia dos Invertebrados: uma abordagem funcional-evolutiva*. 7. ed. São Paulo: Editora Roca, 2005; BRUSCA, R.C.; BRUSCA, G.J. *Invertebrates*. 2.ed. Sunderland: Sinauer Associates Inc., 2003. Estima-se que o número de espécies ainda não descobertas varie entre 10-30 milhões a 100-200 milhões. Em torno de 10.000 a 13.000 novas espécies são descritas a cada ano pelos biólogos, sendo a maioria delas invertebradas (BRUSCA, p.3-4).

⁴ MAY, R.M. How many species are there on earth? *Science*, n.241, p.1441-1450, 1988 *apud* MEGLITSCH, P.A.; SCHRAM, F.R. *Zoology*, 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.3. Segundo outros autores, as espécies vertebradas representariam 4% do reino animal. Para fins da presente discussão, parece razoável a adoção do menor desses números à luz da estimativa de que, devido à grande quantidade de animais ainda não descobertos, cerca de 99,99% de todos as espécies no mundo sejam invertebradas (MEGLITSCH, P.A.; SCHRAM, F.R, p.3).

mostram, da primeira a última página dos seus livros, que parecem ter esquecido as lições mais elementares da Biologia escolar. Qualquer pessoa minimamente informada em ciência básica sabe que minhocas, camarões, aranhas, formigas, ostras, estrelas-do-mar e outras tantas criaturas não são vegetais nem minerais – são também animais, animais invertebrados.

Um segundo fato digno de nota é o de que um razoável número de publicações em Ética Animal estampa, como epígrafe, citações do filósofo alemão Albert Schweitzer. O dado significativo, neste caso, é o de que Schweitzer se refere em seus pensamentos à condição de qualquer ser vivo sobre a Terra. Ou seja, o foco moral schweitzeriano não se restringe apenas aos animais.⁵ Isso espelha uma tensão teórica no que concerne à filiação filosófica do animalismo. De fato, se analisarmos o discurso ativista pró-animal, veremos que as teses morais se alternam usualmente entre “*todo ser capaz de sofrer é importante*” e “*toda vida é importante*”. Essa ambigüidade dota o discurso animalista de uma retórica vacilante: fala-se do respeito pelas criaturas sencientes em certos momentos e, em outros, evoca-se o respeito por todo ser vivo. Estamos diante, assim, de duas modalidades de considerabilidade moral com extensões ontológicas distintas e de matizes axiológicas diferentes. Isso afeta desfavoravelmente a consistência da fundamentação animalista e extrai algo da densidade da argumentação pró-animal.

Animais não-sencientes⁶, por definição, não podem sentir nada, incluindo o sofrimento. O consenso científico atual é o de que todos os animais vertebrados são sencientes. Por essa razão, abelhas, por exemplo, são seres vivos que, segundo a Biologia, não são capazes de sofrer. Mas abelhas, na condição de animais não-sencientes, ainda seriam capazes de ser escravizadas, neste caso, para a obtenção de mel pela apicultura.

⁵ Outra particularidade da concepção schweitziana é a de que o filósofo é contrário à formulação de condições sob as quais seria moralmente legítimo matar um organismo vivo. Schweitzer, a propósito, não prescreve a adoção do vegetarianismo. O importante para ele é que o agente assuma uma responsabilidade pessoal pelas mortes que impõe, evitando também causar dor desnecessária a um animal. Em outras palavras, o vegetarianismo deve ser adotado por alguém somente quando isso for consistente com a sua apropriação individual do princípio de reverência pela vida.

⁶ Optou-se, neste ensaio, pelo uso do termo “não-senciente”, a fim de realçar a idéia de negação ou da omissão – em vez da forma ortográfica correta “insenciente”.

O mesmo vale para o bicho-da-seda, uma larva de uma mariposa que, sendo invertebrada, também não é senciente, mas ainda sujeita ao cativeiro e à servidão para a confecção de tecidos. Portanto, se o critério de consideração moral for a senciência, abelhas e bichos-da-seda ocuparão uma região de deserto ético. Esse ponto, com efeito, é um dos marcadores teóricos de fundo na questão *Veganismo versus Vegetarianismo* que, aliás, está na ordem do dia, pautando o debate ativista atual.

Para uma Ética da Senciência, como a de Singer, insetos não contam moralmente porque não são capazes de sentir dor ou prazer. Para uma Ética da Subjetividade, como a de Regan, eles também não contam porque não há qualquer sujeito das experiências de uma vida psicológica. Não há “ninguém lá” para viver a vida de um gafanhoto ou de uma borboleta. Tomemos o grupo que abriga cerca de 80% de todos os animais sobre a face da Terra, o filo dos artrópodes, do qual fazem parte os insetos. De um modo geral, a Ética Animal, como a defendida por Singer, Regan e outros filósofos animalistas, considera que insetos não são “sujeitos de um ponto de vista”, não podem experimentar sofrimento ou contentamento, satisfação ou frustração, não se preocupam com o que lhes acontece, não têm a sua própria perspectiva mental. De acordo com os filósofos animalistas, esses animais só merecem atenção instrumental na medida em que, participando na comunidade biótica, teia ecológica ou pirâmide trófica, podem afetar o bem dos animais “superiores”, humanos e não-humanos. Ou seja, os animais “inferiores”, como mosquitos e moscas, só importarão moralmente se sua sobrevivência e bem-estar comprometerem os interesses dos animais que importam – diretamente – no sentido moral, os sencientes. O ponto levantado neste ensaio é: uma Ética Animal propriamente dita não deveria defender o estatuto, o *status*, a consideração ou a importância moral *direta* de *todo* e de *qualquer animal*, isto é, não-derivada, não-instrumental e independente da sua contribuição para o bem de outros animais humanos e não-humanos?

Entre os filósofos animalistas, consideremos inicialmente aquele que é o fundador das preocupações éticas contemporâneas quanto ao trato dos animais, Peter Singer. Segundo o australiano, todos os animais

vertebrados são capazes de sentir, preferem experienciar satisfação à frustração, preferem não sofrer ou reduzir seu bem-estar. A senciência, de acordo com Singer, “[...] é a única fronteira defensável de consideração dos interesses alheios”⁷, conseqüentemente, “se um ser não é capaz de sofrer, ou de sentir prazer, nada há para ser levado em conta.”⁸ E quanto ao não-senciente? Na primeira edição do seu livro *Ética Prática*⁹, na seção *Vida não-consciente*, lê-se:

Suponhamos que apliquemos o teste de se imaginar vivendo a vida de uma erva daninha que estou prestes a arrancar do meu jardim. Eu, então, tenho que me imaginar vivendo uma vida sem nenhuma experiência consciente. Tal vida é um completo vazio [...]. Esse teste sugere, portanto, que a vida de um ser que não tem experiências conscientes é uma vida de nenhum valor intrínseco.¹⁰

Ora, a passagem anterior é removida na segunda edição da obra e substituída pelo seguinte comentário: “Se existe, ou não, algo de errado em se tirar a vida de seres não-conscientes – árvores e plantas, por exemplo –, é o que veremos no Capítulo 10, que vai abordar a ética ambiental.”¹¹ As considerações morais sobre a vida não-senciente aparecem, então, no Capítulo *O Meio Ambiente* dessa edição, onde lemos:

A pergunta “como dever ser o afogamento de um gambá?” pelo menos faz sentido, ainda que, para nós, seja impossível dar uma resposta mais precisa do que “deve ser horrível”. [...] Mas não há *nada* que corresponda ao que deve ser uma árvore morrendo porque as suas raízes foram inundadas.¹²

Cabe notar que, em todo o restante desse capítulo do *Ética Prática*, Singer trata apenas de *vegetais* quando se refere à vida não-senciente.

⁷ SINGER, Liberação ..., p.10.

⁸ SINGER, Liberação ..., p.194.

⁹ SINGER, P. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

¹⁰ SINGER, Practical ..., p.92.

¹¹ SINGER, P. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.118.

¹² SINGER, Ética..., p.292, grifo do autor.

Quanto aos animais não-sencientes, o autor simplesmente não menciona o *status* moral do maior e o mais diversificado grupo de animais existente na Terra. O leitor deduz da leitura da obra que arrancar uma folha de grama é moralmente equivalente a esmagar uma formiga, arrancar as asas de uma borboleta ou decapitar uma abelha. Tomemos o caso do besouro amazônico, *Titanus giganteus*, que tem o tamanho de um rato (atingindo 22 cm de comprimento), é voador e, como os outros insetos, tem sangue (incolor, a hemolinfa), olhos e gânglios cerebrais vinculados a uma cadeia nervosa ventral. Apesar da estatura desse fantástico aparato biológico, essa criatura é, em termos morais, equiparável a uma pedra, conforme a Ética Animal singeriana, por tratar-se de um mero invertebrado, um não-senciente.¹³ A esse respeito, o filósofo Homes Rolston III critica Singer por agrupar tudo que for não-senciente em uma mesma categoria moral, seja uma rocha, uma planta ou uma ostra: “Na dicotomia de Singer, parece haver apenas dois níveis metafísicos: experienciadores [*experiencers*] conscientes e processos meramente físicos. [...] Podemos ser mais discriminatórios?”¹⁴, descarrega Rolston.

A posição de Tom Regan, o expoente da concepção dos Direitos Animais, parece ainda mais excludente se comparada com a de Singer. O filósofo norte-americano apresentou sua teoria, em toda a extensão, na obra *The Case for Animal Rights*, a qual toma como sujeito de consideração moral (*i.e.*, “o sujeito-de-uma-vida”) o indivíduo mamífero adulto normal (de um ano de idade no mínimo). Isso significa que, quando Regan articulou a defesa dos Direitos Animais, ele se referia, de fato, aos *Direitos dos Mamíferos* somente. Ora, a classe *Mammalia* é constituída por cerca de 4.600 espécies apenas¹⁵, ou seja, corresponde a ínfimos 0,3% de todas as espécies de animais conhecidas sobre a Terra.

¹³ Singer, em uma obra mais recente, reafirmou que criaturas não-sencientes não têm interesses a serem considerados, embora daí não se siga que seja irrelevante o modo pelo qual elas sejam tratadas pelos humanos, pois há valores estéticos, científicos e recreacionais envolvidos na sua preservação - SINGER, P. A Response. In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 327-32.

¹⁴ ROLSTON III, H. Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account. In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 249.

¹⁵ WILSON, D.E.; REEDER D.M. (Eds.). *Mammal Species of the World: a taxonomic and geographic reference*. 2.ed. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993, p.4.

A restrição apresentada tanto por Regan, Singer e outros animalistas seria equivalente à defesa de “direitos humanos”, por parte dos filósofos do direito, na qual eles se referissem, de fato, apenas aos “direitos dos humanos *com curso superior*”, uma denotação que causaria espanto evidentemente. É verdade que Regan, todavia, mostrou certa prudência quanto à sua delimitação do universo moral. Afirma o autor que o critério do *sujeito-de-uma-vida* é apenas uma condição suficiente para a considerabilidade moral, admitindo que sua abordagem é incompleta quanto ao valor da criatura meramente senciente.¹⁶ Em uma obra posterior, ele declara que a extensão do seu critério para outras formas de vida é uma questão “aberta a ser por outros explorada”, mas que “o ônus da prova estará com aqueles que desejam atribuir valor inerente para além dos sujeitos-de-uma-vida, oferecendo, para isso, uma defesa racional, não preconceituosa, não arbitrária e fundada em princípios.”¹⁷ Por fim, mais recentemente, no seu livro *Jaulas Vazias*, Regan continuou atenuando seu recorte ontológico com a seguinte reserva:

As considerações que sustentam que os mamíferos são sujeitos-de-uma-vida não excluem a possibilidade de a mesma coisa ser verdadeira para outros tipos de animais. É especialmente difícil entender que os pássaros não possam ser sujeitos-de-uma-vida. [...] Pássaros têm direitos? [...] Devemos tratá-los com respeito? Logicamente, nenhuma outra conclusão é sustentável. [...] Deveríamos ir mais longe? Deveríamos dizer que todos os vertebrados, incluindo os peixes, têm psicologia? [...] Ainda que minha posição seja clara, estou disposto, para fins de argumentação, a limitar as conclusões sobre minha discussão aos casos *menos controversos*, quero dizer, os mamíferos e os pássaros.¹⁸

O que dizer dessas ressalvas? É muito provável que elas pareçam demasiadamente hesitantes e pouco inclusivas para a maioria dos

¹⁶ REGAN, The Case..., p.246-7.

¹⁷ COHEN, C., REGAN, T. The Animal Rights Debate. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001, p.217.

¹⁸ REGAN, T. *Jaulas Vazias*. Porto Alegre: Lugano, 2006, p.73-4, grifo do autor.

envolvidos na defesa animal. De qualquer modo, Regan rechaça explicitamente uma Ética Animal propriamente dita, ao conjecturar que aquilo que faz com que uma criatura tenha valor inerente não pode ser um mero traço físico, nem a pertença à espécie ... nem “uma classificação biológica mais geral (e.g., *ser um animal*)”!¹⁹ Em suma, ao não abranger animais como insetos, crustáceos e moluscos, a Ética Animal parece validar o especismo, o que não deixa de ser paradoxal, tendo em vista o contexto no qual tal conceito foi cunhado. Mas se isso é assim, quais seriam as razões pelas quais os animais invertebrados teriam valor não-instrumental e, conseqüentemente, por que matar abelhas, borboletas e gafanhotos se constituiria em um problema moral?

2. TENSÕES E INDEFINIÇÕES DENTRO DA ÉTICA ANIMAL

Para a articulação teórica de uma Ética Animal que realmente inclua tudo aquilo que a Biologia denomina “animais”, faz-se necessário, inicialmente, uma problematização da força probatória das evidências moralmente relevantes em torno da categoria do vertebrado. Os eticistas animalistas, na busca de suporte empírico às suas teorias, têm revisado a literatura especializada em Zoologia a respeito da experiência de dor no reino animal. Segundo Gary Varner, em *In Nature's Interests?*²⁰, os estudos nesse campo apontam para a conclusão de que todos os vertebrados são capazes de sentir dor (mamíferos, aves, répteis, anfíbios e peixes) e que a maioria dos invertebrados não podem senti-la (com exceção dos cefalópodes). Haveria evidências de que mamíferos e aves são capazes de, além de sentir dor, também desejar sua interrupção, e evidências mais fracas de que todos os vertebrados também o são.²¹

¹⁹ REGAN, The Case..., p.241, grifo nosso.

²⁰ VARNER, G. E. *In Nature's Interests?* Oxford: Oxford University Press, 1998.

²¹ VARNER, *In Nature...*, p.51-2. A inferência a respeito da experiência de dor entre o grupo vertebrado também é de MACHIN, K. L. Fish, amphibian, and reptile analgesia. *Veterinary Clinics of North America Exotic Animal Practice*, v. 4, n. 1, p.19-33, Jan. 2001. Base de dados Medline.

David DeGrazia, em *Taking animals seriously*²², após uma revisão semelhante, apresenta a mesma conclusão: a consciência da dor pode ser atribuída à maioria ou a todas as espécies de vertebrados e, provavelmente, a alguns invertebrados pelo menos, tais como os cefalópodes.²³ Para fins da presente discussão, admitiremos que a capacidade de sofrer, ou de sentir dor e se importar com ela, seja realmente um atributo de todos os animais vertebrados.

Dito isso, passemos agora a considerar os argumentos empíricos em favor de uma “Ética para os Vertebrados”. Pelo fato de Singer ser o mais famoso defensor da idéia de igualdade entre as espécies e reconhecidamente o maior divulgador da crítica ao especismo, será oportuno aqui uma análise da justificação singeriana para problematizarmos a posição animalista. Ele e outros eticistas animalistas compartilham três tipos de razões em prol da senciência dos animais vertebrados:²⁴

2.1. EVIDÊNCIAS ANATÔMICAS-FISIOLOGICAS-BIOQUÍMICAS

É fato que o sistema nervoso de todas as criaturas vertebradas é semelhante. Lembra Singer que,

em apoio à nossa inferência do comportamento animal, podemos chamar a atenção para o fato de que o sistema nervoso de todos os vertebrados, sobretudo o de pássaros e de mamíferos, é basicamente parecido [...]. Esta semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos animais seja similar à nossa.²⁵

²² DeGRAZIA, D. *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²³ DeGRAZIA, p.108-112.

²⁴ Para uma abordagem mais abrangente desse ponto, ver NACONECY, C.M. *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006, seção 3.6.

²⁵ SINGER, *Ética...*, p.80.

O sistema nervoso central dos vertebrados consiste no cérebro e na medula espinhal protegidos, respectivamente, pelo crânio e pela coluna vertebral. O sistema nervoso de um animal invertebrado, como um inseto ou uma minhoca, por sua vez, se reduz apenas a gânglios distribuídos em várias partes do seu corpo. No entanto, mesmo um singelo inseto é dotado de uma série de estruturas sensoriais que captam informações do meio que circunda o animal e que, a partir daí, são levadas até seus gânglios cerebrais. O inseto pode, desse modo, perceber alterações do seu ambiente e reagir a tais estímulos externos em busca de bem-estar e de sobrevivência. Assim, uma mosca, por ter olhos, pode perceber a luz, as formas e os movimentos de objetos a sua volta. Em outras palavras, a mosca pode ver. Uma barata pode tocar as coisas ao seu redor com as suas antenas. Os insetos também dispõem de quimiorreceptores, por meios dos quais podem sentir os cheiros, além da capacidade de distinguir a posição estática e dinâmica do seu próprio corpo sem utilizar a visão, a chamada propriocepção. Sem tais capacidades, não seriam possíveis as diversas atividades práticas necessárias para a manutenção da vida de um inseto no mundo que o circunda. Em resumo, animais invertebrados, como moscas e baratas, considerados não-sencientes, também são sensíveis, também têm sensibilidades que estão a serviço do bem dessas criaturas.

O ponto anterior tange um argumento freqüentemente evocado na crítica antiespecista. Um animalista pode sustentar a tese de que, onde haja olhos, haverá uma mente por detrás desses olhos, percebendo o que é visto. Olhos implicariam a presença de um “eu” processando a informação vista e vivenciando as sensações visuais. Ou seja, a presença de olhos indicaria a senciência da criatura dotada deles. Ora, não apenas os mamíferos, mas insetos também dispõem de um par de olhos (compostos, além de outros três olhos simples). Ainda assim, insetos não seriam sencientes segundo a Biologia. Outro exemplo: as antenas de alguns insetos cumprem a função do sentido do olfato. Isso significa que esses insetos cheiram com as suas antenas. Novamente, havendo o sentido do olfato, conforme o argumento, deverá haver a presença de um “eu”, um “sujeito” que detecta os cheiros, sem o qual tal função não teria qualquer sentido naturalista. A inconsistência que aqui desafia a

Ética Animal e, em particular o Sensocentrismo, é óbvia: por que o sentido da visão e do olfato nos animais “inferiores” (*i.e.*, invertebrados) não indicaria, pela mesma razão, a presença de um “sujeito” por detrás das experiências visuais e olfativas, buscando seu bem-estar e sobrevivência por intermédio do seu equipamento sensorial próprio?

Se o critério demarcatório da senciência ficar restrito à capacidade de sentir dor em virtude da presença de nociceptores, apenas mamíferos e aves serão considerados sencientes. Nociceptores são terminações nervosas especializadas em detectar estímulos danosos ou potencialmente danosos à criatura. Nociceção significa o registro de informações no sistema nervoso do indivíduo a respeito de danos no seu corpo ou da sua iminência. Entretanto, a irritação de um nociceptor localizado, digamos, no dedo da mão não produz dor alguma até que esse sinal seja recebido e interpretado pelo cérebro. Dor, assim, vem sempre associada à consciência da dor.

Mas se o critério sensocentrista for a presença de mecanismos analgésicos endógenos, constituídos por opióides naturais, a conclusão é a de que tanto vertebrados quanto invertebrados seriam capazes de sentir dor. Foram encontrados em insetos, crustáceos, moluscos e vermes os mesmos hormônios neurotransmissores relacionados à analgesia em seres humanos.²⁶ É a atuação desses hormônios, cujo efeito é semelhante ao da morfina, que faz com que um soldado continue a fugir no campo de batalha depois de ter levado um tiro de fuzil. DeGrazia, todavia, comentando a respeito dessas evidências, ressalva:

Opióides que ocorrem naturalmente foram achados em uma ampla variedade de espécies, incluindo alguns invertebrados. Opióides e seus receptores foram descobertos em insetos; relatou-se a presença de endorfinas em minhocas. (É claro que disso não se segue imediatamente que insetos e minhocas sentem dor, mas apenas que as suas vias nociceptivas podem ser inibidas por opióides.) [...] Não é conhecido ainda qual o papel que as endorfinas desempenham na neurofisiologia de insetos e de minhocas.²⁷

²⁶ DUNAYER, J. *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing, 2004, p.128.

²⁷ DeGRAZIA, p.110.

Uma segunda evidência bioquímica indicadora de senciência consiste em, por meio de analgésicos, modificar a resposta de um animal frente a um estímulo nocivo. Ao receber morfina, insetos, crustáceos e moluscos exibem uma menor reação a estímulos danosos. O camarão e o louva-a-deus reagem menos a choques elétricos e o mesmo ocorre com lesmas em relação a superfícies quentes. Do mesmo modo, uma minhoca fará um menor esforço para escapar de uma pressão física.²⁸

De qualquer forma, o relevante para a Ética Animal não seria a capacidade de sentir dor *simpliciter*, mas, sim, o desejo de que a dor acabe. A esse respeito, teríamos três dimensões fenomenologicamente distintas com implicações morais diferentes: dor, consciência da dor e sofrimento. Bebês humanos, devido ao córtex pré-frontal ainda não completamente formado, sentiriam dor, mas não teriam o desejo de que a experiência dolorosa termine. Isso aconteceria também com um peixe, o que explica por que o animal, uma vez fisgado pelo anzol de um pescador, se solto, pode voltar a ser capturado pelo mesmo anzol, com o mesmo tipo de isca, no mesmo local do rio. A consciência da dor e o desejo de livrar-se dela estariam vinculados à capacidade de aprendizado por parte do animal e exigiria, portanto, uma fisiologia apropriada e determinadas estruturas cerebrais. Certos estudos, no entanto, apontam a capacidade de insetos, crustáceos, moluscos e vermes em lembrar experiências subjetivamente negativas, na medida em que eles aprenderiam a evitar odores e alimentos associados a descargas elétricas.²⁹

A noção de sofrimento, todavia, é fenomenologicamente distinta do conceito de dor (física), como bem salienta R. M. Hare: “Se eu estou sofrendo, eu tenho um motivo para acabar com o sofrimento. Isso também é uma verdade conceitual, derivada dos significados das palavras.”³⁰ Hare observa que, apesar da palavra “dor” ser freqüentemente usada com o mesmo sentido axiológico de “sofrimento”, são possíveis casos de dor sem sofrimento, nos quais não há um motivo para acabar com a dor.

²⁸ DUNAYER, p. 128.

²⁹ DUNAYER, p. 128.

³⁰ HARE, R. M. *Moral Thinking: its levels, method and point*. Oxford: Oxford University Press, 1981, p.93.

Nesses casos, posso dizer que tenho dor, mas que não me importo com ela, ao passo que seria contraditório declarar que sofro, mas que não me importo com isso. Um corredor de maratona e uma mulher em trabalho de parto exemplificariam experiências de dor sem sofrimento. Em se tratando de humanos, nem todas as sensações dolorosas tem o componente fenomenológico do sofrimento. A dor durante a maratona é tolerada em face do prazer esportivo, a dor do parto é tolerada por estar associada a algo de valor, e os sinais de nocicepção do soldado durante a batalha são bloqueados antes de atingir o seu sistema nervoso central.

2.2. EVIDÊNCIAS EVOLUCIONÁRIAS

A capacidade de sofrimento seria um meio de proporcionar a sobrevivência de criaturas sencientes.³¹ Em termos evolucionários, nos animais, tanto humanos quanto não-humanos, a consciência da dor seria útil para garantir que a motivação do indivíduo em evitar se ferir predomine sobre as suas outras preferências, o que favorece a sua sobrevivência (e/ou sua reprodução). Em *Libertação Animal*, Singer discorre que “a capacidade de sentir dor evidentemente aumenta a perspectiva de sobrevivência de uma espécie, pois faz com que os membros da espécie evitem fontes de danos físicos.”³² Direcionando o comportamento dos indivíduos, a consciência da dor é biologicamente necessária para que animais sencientes (i) distingam entre estímulos danosos e não-danosos; (ii) dêem uma maior prioridade para escapar ou afastar os estímulos nocivos; (iii) aprendam a evitar estímulos danosos no futuro, ou para que estabeleçam qual grau de dor/dano é aceitável na busca de uma informação ou de um recurso qualquer; e (iv) evitem as atividades que provavelmente atrasariam a cura dos seus ferimentos.³³

³¹ A perspectiva evolucionária explicaria também a inibição temporária da dor pelos opióides endógenos, mencionada anteriormente, uma vez que a necessidade de escapar com vida de uma ameaça deve ser biologicamente mais forte do que a de evitar ferimentos. Por outro lado, a capacidade de vocalização de uma criatura (o gritar de dor) teria sentido apenas para animais sociais (*i.e.*, mamíferos e aves) obterem ajuda dos seus companheiros.

³² SINGER, *Libertação...*, p.13-4.

³³ BATESON, P. Assessment of Pain in Animals, *Animal Behaviour*, v.42, p.827-39, 1991.

Por essa razão, a dor (aguda) não é algo com o qual humanos e outros animais sejam capazes de se adaptar ou se acostumar.

E quanto aos animais invertebrados, supostamente não-sencientes? Afinal, insetos – geralmente – fogem do que lhes apresenta perigo. Eles estariam mais sujeitos à extinção pelo fato de não sentirem dor? Isso não parece ser o caso. Mas, então, qual a vantagem da insensibilidade à dor em termos de sobrevivência? Alguém talvez argumentasse que a capacidade de sentir dor *aguda* (que protege o inseto de danos) poderia ser substituída por um “reflexo de susto”, com a mesma vantagem evolutiva. Ou seja, nos invertebrados, uma resposta motora breve, instantânea e involuntária provocada por estímulo danoso seria suficiente em termos de sobrevivência. E quanto à dor *crônica* (que promove o comportamento adaptativo)? De fato, a capacidade de todos os vertebrados em se adaptar a situações novas e aprender a respeito de adversidades ambientais e de eventos nocivos seria uma evidência de consciência de dor nesses animais, sem a qual tal aprendizado não seria possível. Mas nos invertebrados haveria pouca ou nenhuma pressão de seleção natural para a ocorrência dessa capacidade. Criaturas com uma vida de duração muito curta, como os insetos, não teriam vantagem evolutiva em aprender com base nesse tipo de dor. Em termos de sobrevivência, a sensibilidade ou a consciência quanto a dores crônicas de nada valeria aí.

Grosso modo, a objeção por parte da Ética da Vida ao argumento evolucionário que restringe a sentiência aos animais “superiores” consiste em apontar que a capacidade de prazer/sofrimento e a posse de estados mentais de frustração/satisfação não são especiais em termos evolutivos. Ao contrário, como ressalta Kenneth Goodpaster, a sentiência seria apenas *mais uma* característica adaptativa dos organismos vivos, que os provê com uma melhor capacidade de antecipar e de evitar ameaças à vida.³⁴ O mesmo poderia ser dito quanto à racionalidade, pois essa apenas aumenta as chances de sobrevivência (e/ou reprodução) da criatura racional. Pela mesma razão evolucionária, o etologista Donald

³⁴ GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-325, 1978. p.316.

Griffin acredita que insetos sociais são criaturas conscientes. Griffin crê que o fenômeno da consciência emergiu ao longo da evolução natural à medida que os animais sociais tiveram que compreender as disposições mentais e as intenções dos outros membros do seu grupo social. É notório que a eficiência de interação entre certos insetos e o grau de interdependência entre eles é muito maior que entre qualquer animal vertebrado. Seria muito mais importante para formigas e abelhas interpretar corretamente os estados mentais de suas companheiras que para um primata avaliar a disposição mental de outro primata.³⁵

Shigeo Nagaoka, no artigo *Which Beings Deserve Ethical Consideration? – From the Sentience Criterion to the Life Criterion*,³⁶ sumariza o ponto em questão:

[...] poderíamos dizer que todo ser vivo, consciente ou não, executa funções básicas. Embora seja notadamente difícil uma definição precisa de vida, é consenso que, dentre estas funções, estão o crescimento, a respiração, a autopreservação e a reprodução. Todos os animais e as plantas executam essas funções, somente os sistemas ou as capacidades que as suportam variam de um organismo para outro. Consciência é apenas o resultado de um fator fisiológico característico de alguns animais, assim como a habilidade de voar longas horas é o resultado de outro fator característico de outros animais.³⁷

Segundo a Teoria da Evolução, cada capacidade ou sistema presente nos organismos vivos é o resultado da seleção natural ao longo do tempo. Para fins de uma Ética Aplicada, isso significa que todo e qualquer traço, propriedade ou capacidade são explicados naturalisticamente, vale dizer, com neutralidade axiológica. Assim, a sentiência seria apenas uma forma

³⁵ GRIFFIN, D.R. *Animal Thinking*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p.186 *apud* SAPONTZIS, S.F. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987, p.74-5.

³⁶ NAGAOKA, S. *Which Beings Deserve Ethical Consideration? – From the Sentience Criterion to the Life Criterion*. *Utilitas*, v. 8, n. 2, p.191-204, 1996.

³⁷ NAGAOKA, p. 200.

particular de adaptação dos organismos ao ambiente em que se encontram, como mecanismo de proteção dos indivíduos. A capacidade da senciência seria importante em termos biológicos, como fonte de valor, devido justamente ao seu papel funcional na vida de cada organismo. A tese aqui é a de que a senciência, presente em alguns animais, apenas viabiliza as várias funções biológicas dos organismos, que, de um modo geral, são as mesmas para todos os seres vivos. Nessa perspectiva, a senciência é um fato contingente na história da evolução, uma vez que diferentes organismos vivos estão em diferentes caminhos e em diferentes estágios evolutivos. O mesmo ponto vale para a capacidade da racionalidade. O corolário dessa tese é o de que os critérios da senciência ou da racionalidade como demarcadores do círculo ético seriam, por essa razão, arbitrários, logo ilegítimos.

2.3. EVIDÊNCIAS COMPORTAMENTAIS

O ponto aqui é o de que se, quando um animal é ferido, ele mostra contorções, grita, geme ou tenta fugir, então devemos assumir que ele está sentindo dor. Em *Ética Prática*, Singer afirma que, “quando sentem alguma dor, os animais se comportam de um jeito muito parecido com o dos humanos, e o seu comportamento é suficiente para justificar a convicção de que eles sentem dor.”³⁸ Ora, os animais invertebrados, supostamente não-sencientes, também apresentam movimentos semelhantes aos vertebrados como respostas a danos físicos provindos do exterior: insetos se contorcem violentamente quando cortados por uma lâmina, minhocas se retorcem quando cravadas no anzol pelo pescador, e sanguessugas se enroscam quando alfinetadas.

No que concerne a este tópico, todavia, haveria fortes argumentos empíricos na direção contrária. Se o critério para a consciência de dor for a resposta comportamental do animal de modo a evitar ou a minimizar o dano ao seu corpo, haveria evidências em favor da exclusão de invertebrados: um inseto pode continuar comendo mesmo quando ele próprio está sendo comido. Se cortarmos o abdômen de uma vespa,

³⁸ SINGER, *Ética...*, p.80.

enquanto ela estiver se alimentando, sua cabeça continua a sugar o alimento. Obviamente, não se encontram comportamentos dessa natureza entre os animais considerados sencientes. Porcos não agem assim. Frangos também não. As contorções de minhocas e de insetos ao toque ou ao corte seriam, no máximo, comportamentos indicadores de algo análogo à nocicepção – mas não de senciência, que envolveria estados mentais (sensações ou emoções) agradáveis ou desagradáveis. A resposta comportamental dos insetos em se afastarem dos estímulos que supostamente lhe causariam dor seria apenas um reflexo a tais estímulos, explicável em termos de mecanismo de estímulo-resposta, sem o evento consciência. De fato, nos invertebrados, o comportamento em resposta a estímulos danosos parece ser estereotipado, não tendo um caráter inovador e flexível. Observa DeGrazia que,

além de ser rígido, o comportamento de insetos é notável pela falta de exemplos conhecidos deles protegendo as partes feridas de seus corpos, digamos, ao aliviar o peso de um membro danificado. Eles continuam com seu comportamento normal mesmo depois de um ferimento sério ou uma perda de uma parte dos seus corpos. Assim, um gafanhoto continua a comer enquanto está sendo devorado por um louva-a-deus.³⁹

Esse não é, todavia, um ponto pacífico do debate. Segundo o microbiologista H. S. Jennings, se uma ameba fosse do tamanho de um cão, e participasse do cotidiano humano como os cães o fazem, diríamos que a ameba é senciente, pois o comportamento desse organismo unicelular nos indicaria estados de fome e desejo, entre outras experiências.⁴⁰ Com efeito, quando uma ameba percebe a presença de uma alga microscópica, ela projeta o seu corpo em direção ao alimento, locomovendo-se a fim de capturá-lo. Se tal evento tivesse dimensões

³⁹ DeGRAZIA, p.111.

⁴⁰ Citado por MARY ANNE WARREN, em *Moral Status: obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 62-3.

tais que fosse visível ao olho nu humano, por certo atribuiríamos a propriedade da sentiência a essa ameba gigante.

De qualquer modo, a extensão de uma Ética Animal, a fim de abranger vertebrados e invertebrados sob o mesmo guarda-chuva moral, poderia valer-se da seguinte *retorsio argumenti* montada por Nagaoka contra Singer. No terceiro capítulo da obra *Ética Prática*, Singer afirma que o *status* moral não pode depender da capacidade da inteligência ou da linguagem como fronteira de consideração ética. Ao contrário do interesse em não sofrer, que é o mesmo para todas as criaturas sencientes, a inteligência, a habilidade da linguagem ou o raciocínio abstrato variam de indivíduo para indivíduo, não podendo, portanto, fornecer fundamento para um princípio de igualdade. A objeção biocentrista, neste caso, parte da premissa de que a capacidade de sofrimento também consiste em uma mera habilidade natural, cuja posse é um fenômeno contingente no mundo. Sendo a capacidade de sofrimento apenas um fenômeno contingente, Singer teria erigido um princípio moral fundado sobre uma igualdade factual. Desse modo, o *status* moral não pode depender da sentiência, pois a posse da sentiência seria moralmente arbitrária. E se a inteligência também é uma característica arbitrária, portanto moralmente irrelevante para o valor intrínseco dos seres humanos, como alegam os animalistas, por que a capacidade de sofrimento também não o seria para os animais não-humanos, indaga Nagaoka.⁴¹

⁴¹ Segundo PAOLA CAVALIERI, na obra *The Animal Question*, padece de circularidade o argumento de que fatos fortuitos quanto a características de uma criatura são irrelevantes “por definição” do ponto de vista moral, uma vez que a moralidade diz respeito ao tratamento dos indivíduos *qua* indivíduos, independentemente de quaisquer características individuais. No ponto em discussão, a coloração da epiderme, a inteligência ou a sentiência de uma criatura são tomados como fatos acidentais, casuais ou eventuais. A circularidade aqui consiste em supor que, sendo fortuitos, tais fatos são moralmente irrelevantes porque a moralidade exige tratar os indivíduos independentemente desses fatos – *na medida em que são fortuitos*. Nesse caso, a idéia da acidentalidade da etnia, do gênero ou da sentiência de uma entidade já está impregnada de conteúdo moral, envolvendo previamente uma noção de equidade – CAVALIERI, P. *The Animal Question: why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p.72.

3. A QUEM CABE O ÔNUS DA PROVA E O BENEFÍCIO DA DÚVIDA?

Para Singer e outros animalistas da mesma linhagem, uma abordagem verdadeiramente ética consiste em universalizar os interesses de todos os envolvidos em uma situação prática. Ocorre que, para esses pensadores, apenas criaturas sencientes têm interesses. Entretanto, de acordo com os filósofos morais da *Ética da Vida*⁴², não é necessário que um animal seja senciente para ter interesses ou um bem-estar moralmente relevante. Em face de tal disputa a respeito da posse da senciência como demarcatório moral, surge a questão da incumbência do *onus probanti* neste debate: quem traz para si tal ônus?

Se, como bem ressalta David DeGrazia, “um ônus da prova é necessário para proteger contra o erro”⁴³, parece que o benefício da dúvida, neste caso, deve recair sobre o animal não-senciente, dado a provisoriedade de todo o conhecimento científico (zoológico inclusive). Como vimos, há uma área cinzenta do saber definicional, uma região nebulosa em relação à não-senciência dos invertebrados. No artigo *Ethical Principles Versus Guiding Principles In Environmental Ethics*, Dieter Birnbacher sustenta a mesma opinião. Devido à nossa ignorância quanto à distinção exata entre animais capazes de sofrimento e os outros, é melhor que um princípio ético orientador exagere pela abrangência demasiada do que permita o sofrimento a alguns animais. Salienta ele ainda que, “ao restringir a proteção de animais aos mamíferos, ou aos animais de sangue-quente ou aos vertebrados, corremos o risco de excluir

⁴² Reporta-se aqui a *Éticas Biocêntricas*, ao Biocentrismo Moral ou a *Éticas da Vida* – não de uma *Ética para o uso* da vida, do manejo dos organismos vivos, da administração racional e prudente de recursos animados. Obviamente, é imensa a utilidade ou o valor dos organismos vivos não-humanos para os humanos: econômico, como suporte de vida, recreacional, científico, como diversidade genética, estético, de simbolização cultural, histórico, para formação de caráter, terapêutico e religioso. Todavia, uma *Ética Conseqüencialista Humanista Prudencial*, atenta exclusivamente a essa miríade de valores instrumentais, não poderia ser chamada de uma *Ética Ambiental, stricto sensu*, pois ainda se constituiria em uma ética antropocêntrica em sua fundamentação.

⁴³ DeGRAZIA, p.52.

animais capazes de sofrimento, embora fenotipicamente tão distantes dos mamíferos ou dos pássaros que não inspirem uma empatia espontânea.”⁴⁴

O ponto anterior é importante em termos pragmáticos para a Ética Animal. A empatia humana é naturalmente seletiva, e é evidente que temos mais facilidade de nos identificarmos imaginativamente com os mamíferos. Como lembra Birnbacher, as sensibilidades humanas reagem a sugestões comportamentais externas, geralmente as vinculando ao sofrimento interno, mas não necessariamente (e é mesmo improvável que) se correlacionam em estrita concordância objetiva com o sofrimento dos animais sencientes. As contorções de uma minhoca ao ser cortada por uma faca, ou de uma mosca ao ter suas asas arrancadas, podem não corresponder a nenhuma experiência dolorosa, mas são fortemente sugestivas disso para o observador e, assim, inibitórias para a maioria das pessoas, mesmo para aquelas que estão cientificamente convencidas de que minhocas e moscas *não* sentem dor. DeGrazia, a propósito, observa que

muitas pessoas sentem algum escrúpulo moral a respeito de matar baratas feias, mesmo pessoas que (como eu) acreditam que elas são privadas de sentiência. (Poderia o escrúpulo vir de não estarmos⁴⁵ completamente seguros que elas são insencientes?).

Uma lesma não tem sistema nervoso central nem grita de dor, mas se contorce ao ser cortada com uma lâmina, se afasta do sal que lhe desidrata e está bem adaptada em termos evolutivos. A despeito da grande plausibilidade avulsa de cada uma das razões enunciadas anteriormente, elas, todavia, podem ser criticadas por apresentarem certa inconsistência no seu todo. Portanto, devido a tal instabilidade global dos argumentos anatômico, evolucionário e comportamental, o princípio do benefício da dúvida deve fazer a considerabilidade moral

⁴⁴ BIRNBACHER, D. Ethical Principles Versus Guiding Principles In Environmental Ethics. *Philosophica*, n. 39, p. 59-75, 1987, p.72.

⁴⁵ DeGRAZIA, p.228.

avançar para além da propriedade da senciência atribuída aos animais vertebrados. Essa parece ser a posição final de Peter Singer, que, na primeira edição do seu livro *Libertação Animal*, sugeriu que a demarcação da senciência separaria camarões e ostras. Já na terceira edição da obra, entretanto, ele revê seu ponto de vista e assume que crustáceos e moluscos devem receber o benefício da dúvida no que tange a esse aspecto.⁴⁶

4. A QUESTÃO NÃO É "ELES PODEM SOFRER?", MAS "ELES ESTÃO VIVOS?": A ÉTICA ANIMAL ALCANÇANDO INSETOS, CRUSTÁCEOS E MOLUSCOS

Há basicamente dois modos de fazer com que o animalismo, como posição ética, estenda suas fronteiras morais: (i) pondo em questão o papel normativo da senciência ou a identidade dos animais sencientes; e (ii) objetando que não apenas animais, mas todo e qualquer ser vivo dispõe de valor moral. Examinamos a primeira via nas páginas anteriores e trataremos da segunda a seguir. Obviamente, a idéia de que animais não-sencientes também merecem consideração moral é, em termos lógicos, englobada pela idéia de que todo ser vivo o merece. Diferentes eticistas sustentaram essa tese. Deles, talvez o mais conhecido pelos animalistas seja Albert Schweitzer, um filósofo alemão que viveu do final do século XIX à metade do XX e que também foi teólogo, médico, músico e missionário. A Ética de Schweitzer, conhecida pela denominação "Reverência pela Vida", toma o desejo de viver de cada ser vivo como uma condição necessária e suficiente de plena significação moral, resultando em uma atitude de reverência por toda forma de vida: é bom manter e promover a vida; é mau destruir ou dificultar a vida, diz ele. Na obra clássica *Civilização e Ética*⁴⁷, particularmente ao longo do capítulo intitulado *Ética da Reverência pela Vida*, Schweitzer ilustra sua concepção biocêntrica:

⁴⁶ SINGER, *Libertação...*, p.197-8.

⁴⁷ SCHWEITZER, A. *Civilization and Ethics: the philosophy of civilization*, part II. 2.ed. Tradução de: C. T. Campion. London: A.& C. Black, 1929.

[Um homem verdadeiramente ético] cuida para não esmagar nenhum inseto. Se, no verão, ele trabalha sob a luz de uma lâmpada, ele prefere manter a janela fechada e respirar um ar abafado do que ver cair sobre sua mesa um inseto após o outro com as asas queimadas. [...] Se ele encontra, por acaso, um inseto que caiu em uma poça d'água, ele pára por um momento a fim de pegar uma folha ou um galho com o qual o inseto possa se salvar.⁴⁸

Com efeito, o modo mais persuasivo de articular uma ética que abranja todo e qualquer animal seria recorrer à plausibilidade da extensão analógica do princípio já assente em vários sistemas morais da tradição, a saber, “devemos respeitar a vida humana”. Se o princípio subjacente à nossa cultura moral tradicional nos orienta para a promoção da vida humana, e a humanidade constitui apenas uma entre outras espécies animais no planeta Terra, então a exclusão de animais não-sencientes do escopo da considerabilidade moral seria tão arbitrária quanto às exclusões racistas e sexistas. A justificação de que temos obrigações diretas com insetos, crustáceos e moluscos seria efetivada, assim, pela mera extrapolação a partir do nosso próprio caso. Em termos formais, seguindo John Nolt⁴⁹, teríamos:

(i) Nós, humanos, dispomos de uma característica boa *X*.

(ii) Isso implica que os agentes morais têm obrigações *Y* para conosco referentes a *X*.

(iii) Pelo princípio de imparcialidade (“casos semelhantes devem receber tratamento semelhante”), temos obrigações semelhantes em relação a tudo que tem um bem semelhante dado por tal característica.

Em Schweitzer, temos:

(i) Nós (corretamente) praticamos o respeito pelo desejo de viver que está em nós.

(ii) Casos semelhantes devem ser tratados semelhantemente (pelo princípio de imparcialidade).

(iii) Logo, devemos praticar o respeito por tudo aquilo que deseja viver.

⁴⁸ SCHWEITZER, A., p.247.

⁴⁹ NOLT, J. The Move from *Good* to *Ought* in Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v.28, p.355-374, 2006, p.361-2.

O raciocínio schweitzeriano parece sensato do ponto de vista da experiência humana pré-filosófica. A primeira premissa da inferência anterior pertence ao que há de mais óbvio, como algo que conhecemos intimamente. Salvo casos psiquiátricos, todos nós valorizamos o nosso próprio instinto de sobrevivência. A segunda premissa, o princípio de imparcialidade, que legitima extrapolações para casos relevantemente semelhantes, não seria problemática em Filosofia Moral, na medida em que se parte do “*eu quero viver*” para “*todo X que quer viver*” - o que incluiria moscas e baratas no círculo ético. Para Schweitzer, embora a compaixão seja um sentimento moral valioso, ela é demasiadamente restrita como fundamento ético, pois se limita apenas às formas de vida que sofrem.

Paul W. Taylor é outro filósofo biocentrista que também oferece uma defesa em prol do *status* moral de qualquer animal, senciente ou não. Na sua obra *Respect for Nature*⁵⁰, ele parte do fato de que qualquer ser vivo tem uma natureza teleológica, uma orientação à vida. Para Taylor, cada ser vivo é um sistema que busca seu bem-estar particular, “um sistema unificado de atividade organizada”, com uma tendência permanente para preservar sua existência por meio da proteção e da promoção de seu bem-estar.⁵¹ Essa orientação a um fim, a esse bem próprio, é algo objetivo, no sentido de que independe de qualquer consciência ou estado intencional, do que qualquer criatura consciente possa pensar dele, incluindo o próprio indivíduo cujo bem está em questão. A noção de bem(-estar) aqui envolvida é a de senso comum: é perfeitamente compreensível a uma pessoa bem informada biologicamente falar do que

⁵⁰ TAYLOR, P.W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989

⁵¹ TAYLOR, p.45. O autor esclarece sua noção de teleologia na seguinte passagem: “Afirmar que é um centro teleológico de vida é dizer que seu funcionamento interno, assim como suas atividades externas, são todas orientadas a um fim, tendo a tendência constante em manter a existência do organismo através do tempo e em habilitá-lo exitosamente a executar aquelas operações biológicas por meio das quais reproduz sua espécie e se adapta continuamente a eventos e a condições ambientais mutáveis. É a coerência e a unidade dessas funções de um organismo, todas direcionadas à realização do seu bem, que o tornam um centro teleológico de atividade.” – TAYLOR, p.121-2.

beneficia ou prejudica formigas e baratas, de quais mudanças ambientais lhe são vantajosas ou desvantajosas, ou de quais circunstâncias físicas são favoráveis ou desfavoráveis a elas.⁵² Na realidade, mesmo animais não-sencientes também são organizados internamente para manter por um tempo suas próprias existências, sendo que os humanos podem prejudicar ou beneficiar essa orientação, essa direção, essa finalidade - o que Aristóteles chamou de *telos*⁵³. Taylor diria que todos os eventos e as condições que conduzem à realização do bem de formigas e de baratas atendem, favorecem ou promovem seus interesses. “Interesses”, neste sentido, seriam independentes do fato de que o animal gosta ou desgosta de algo, sente prazer ou dor, tem algum desejo ou fim consciente, se importa com o que está acontecendo com ele, enfim, se é um animal senciente ou não.

Bernard E. Rollin, como filósofo animalista, igualmente adota uma concepção teleológica na articulação da Ética Animal, cujo extensionismo moral, portanto, ultrapassa a noção de senciência. Rollin, na obra *Animal Rights & Human Morality*, sustenta que dor e prazer são apenas instrumentos pelos quais um ser vivo pode buscar sua sobrevivência e o atendimento de suas necessidades. Consideremos o caso de uma aranha, um invertebrado cuja capacidade de senciência está longe de ser consensual. Enquanto viva, ela tem um *telos*, uma natureza, um conjunto de atividades intrínsecas a ela, determinado evolucionariamente e gravado geneticamente. Isso constitui a “aranheidade viva” da aranha. Com efeito,

sua vida consiste precisamente em um esforço de realizar essas funções, de atualizar essa natureza, de satisfazer essas necessidades, de manter essa vida, naquilo que Hobbes e Espinosa se referem como o *conatus*⁵⁴ ou o esforço de preservar sua integridade e unidade.

⁵² TAYLOR., p.66.

⁵³ *telos*, do grego, fim. Entenda-se aqui um *telos* ou teleologia interna ou imanente, não externa ou transcende ao organismo (no inglês da literatura eticista, além de *teleology*, também encontramos *goal-directedness*, “direcionabilidade a fins”).

⁵⁴ ROLLIN, B. E. *Animal Rights & Human Morality*. ed. rev. Buffalo: Prometheus Books, 1992.

A infinidade das atividades desempenhadas pela aranha estão voltadas à realização desse *telos* e à preservação de sua vida. De acordo com Rollin, os “interesses” dessa criatura correspondem às condições sem as quais a aranha não poderia viver, nem viver *como uma aranha*, tendo como requisito que o ser vivo esteja consciente do seu esforço em viver sua vida, isto é, desde que a satisfação ou a frustração das suas necessidades importe a ele próprio (o que exclui vegetais da considerabilidade moral conforme Rollin). Ou seja, o animal deve ser capaz de estar consciente de que a frustração das suas necessidades é um estado a ser evitado ou algo indesejável, o que implica uma vida mental, no mínimo, rudimentar. Essa condição, segundo Rollin, é satisfeita no caso dos insetos e vermes. Assim, a habilidade de sentir dor seria uma condição suficiente, mas não necessária, para a atribuição de interesses moralmente relevantes, conforme o filósofo.

Haveria ainda uma terceira concepção eticista que merece ser assinalada. Na obra axial *Environmental Ethics*⁵⁵, o eticista Holmes Rolston III inicia sua exposição a respeito do valor de qualquer organismo vivo mencionado a seguinte objeção enunciada por um biólogo:

Não se pode considerar que uma formiga solitária no campo tenha algo em sua mente; na verdade, com apenas uns poucos neurônios reunidos em fibras, não se pode imaginar que ela tenha uma mente de modo algum, muito menos um pensamento. Ela é mais parecida com um gânglio com pernas.⁵⁶

Ora, o quão razoável seria afirmar que uma formiga não tem qualquer importância moral pelo fato de que ela não tem uma mente no sentido neurológico? Rolston contrapõem-se fortemente a essa tese, lembrando que uma formiga é mais que uma mera agregação de componentes físicos e químicos. Ela consiste em um sistema auto-sustentável, com tendências espontâneas e uma autonomia genuína,

⁵⁵ ROLSTON III, H. *Environmental Ethics: Duties To and Value in The Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

⁵⁶ ROLSTON, *Environmental ...*, p.94, citando o biólogo Lewis Thomas.

que cresce, se reproduz, reage a estímulos, trata seus ferimentos e resiste ao processo de morrer. A formiga assimila recursos do ambiente em prol de suas próprias necessidades, por meio de uma fronteira semipermeável entre ela e o resto da natureza. Ela obtém e mantém uma ordem interna contra as tendências de desordem (entrópicas) do mundo exterior. Para tanto, o inseto, como um “sistema cibernético espontâneo”, mede constantemente o sucesso de sua performance ao lidar com vicissitudes, oportunidades e adversidades que encontra pelo mundo afora.⁵⁷

Rolston salienta que tal padrão de performance pertence à própria criatura, sendo assim objetivo, isto é, não gerado por preferências humanas subjetivas. Com efeito, faria sentido para um zoólogo a

⁵⁷ A noção-chave parece ser a de “homeostase”, um processo de regulação voltado à sobrevivência de toda forma de vida (humana e não-humana): a matéria e a energia, que qualquer sistema físico contém, tendem a se dissipar no ambiente. Os sistemas (organismos) vivos resistem a essa tendência universal de uma desordem sempre maior (entropia), buscando fontes reguladoras que previnam essa dissipação. A homeostase consiste em um processo de automanutenção que consome energia e envolve um controle do uso de informação. Por exemplo, um *humano*, como sistema aquoso, tende a perder água para o ar seco ao seu redor, mas compensa isso, elaborando meios para buscar água em um ambiente árido. Quando um *animal não-senciente* enfrenta uma agente infectante, como uma bactéria, são produzidos anticorpos capazes de neutralizá-la. Quando um *animal senciente* se expõe a um estímulo doloroso (que o ameaça), seu sistema nervoso emite um sinal de resposta a este, reajustando a atividade do animal a fim de se acomodar a nova condição, por meio de uma ação de ataque ou de fuga do agente agressivo. Assim, a informação contida no DNA, herdado após milhões de anos de esforço e de erro, “decide” qual reação será provavelmente mais útil em cada situação de necessidade, determinando a direção de ação do organismo a fim de permanecer em uma situação estável em seu ambiente. Por meio do armazenamento dessa informação, o organismo dispõe de uma representação das características do seu ambiente que são relevantes à sua existência, *i.e.*, que o capacita a tomar ações mais úteis à sua sobrevivência. Rolston anota que todos os organismos vivos têm esses fins ou *telos*, não necessariamente conscientes ou sentidos, fundados no DNA dos indivíduos (portanto ausentes na natureza abiótica ou nos artefatos inteligentes). Esse dado genético da vida tem um caráter informacional, cognitivo e motivacional, que transforma um potencial genético em expressão fenotípica. Uma idéia semelhante se encontra na concepção dos biólogos chilenos HUMBERTO MATURANA e FRANCISCO VARELA, para os quais os organismos vivos são sistemas por eles chamados de “autopoieticos”, isto é, auto-organizados: administrando seu próprio crescimento e manutenção da sua estrutura, um ser vivo resiste às irritações, aos ataques ambientais e, quando danificado, tenta se restaurar.

pergunta “Qual o problema com aquela minhoca?”, ao que seu colega poderia responder “A falta de um solo úmido”, pois a Biologia toma como um fato (objetivo) que solos úmidos beneficiam (objetivamente) as minhocas. Note-se que, nessa proposição, “beneficiar” é um termo axiológico que não requer o uso metafórico de aspas por parte daquele que o emprega, cientista ou não, nem que tal benefício seja sentido pelo sujeito beneficiado. Ou seja, trata-se de um fato biológico a respeito de um valor – portanto, um valor *objetivo* – que não tem como pré-requisito a sciência do animal.

No curso da contenda *Ética Animal versus Ética da Vida*, ou *Sensocentrismo Moral versus Biocentrismo Moral*, a idéia de que aranhas, ostras e lesmas portam algum valor moral foi criticada quanto à sua plausibilidade ou ao seu conteúdo significativo. Tal objeção, reduzida ao essencial, consiste em afirmar que os processos (teleológicos) de auto-sustentação, auto-regulação e automanutenção da vida presente nos insetos, crustáceos e moluscos encerram fins meramente funcionais, biologicamente programados, a respeito dos quais os organismos não poderiam se omitir ou agir diferentemente, nem se preocupar (subjetivamente) a respeito. Esses fins não seriam moralmente relevantes porque não envolvem bens subjetivos. A partir desse ponto de vista, Rick O’Neil, no artigo *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*⁵⁸, sustenta que não há uma boa razão para a promoção de um bem ou para o atendimento de interesses na ausência de sensibilidade. Conforme Neil, argumentar que a moralidade diz respeito à promoção do florescimento de *X*, independentemente se isto for conhecido ou sentido, equivale a confundir o bem de *X* com o valor intrínseco de *X*: “Se *X* tem valor intrínseco, é razoável dizer que a moralidade exige que promovamos *X*. [...] Entretanto, *X* pode ter um bem que careça de valor intrínseco [...]”, e, neste caso, a moralidade não requer a promoção do bem de *X*.⁵⁹ Peter Singer, por seu turno, alega que, ao se afirmar que um organismo dispõe de determinados mecanismos naturais voltados à

⁵⁸ O’NEIL, R. *Intrinsic Value, Moral Standing, and Species*. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 45-52, 1997.

⁵⁹ O’NEIL, p.52.

sua sobrevivência e reprodução, “não há necessidade de se falar de ‘bem’ ou de ‘padrões’, para não mencionar valores ou o que ‘deve ser’. Uma explicação evolucionária é suficiente.”⁶⁰

As críticas anteriores apontam para o problema da relação fato/valor, tema clássico em Filosofia Moral. A distinção fato/valor parece ameaçar especialmente uma ética naturalista como o Biocentrismo Moral, na medida em que essa corrente julga que um mundo com seres vivos é melhor que um mundo sem eles.⁶¹ A Ética da Vida contrargumentaria preliminarmente que, para a grande maioria dos sistemas filosóficos, os humanos (ou algum aspecto da existência humana) têm valor e que a ética nos obriga a respeitar esse valor. Se o fato de que os seres humanos são, digamos, racionais e autoconscientes, implica que nós merecemos ser respeitados, por que nenhuma conclusão prescritiva se segue logicamente do fato de que minhocas e mariscos buscam viver ou têm bem (biológico) próprio? Ademais, não há tal coisa como uma descrição livre de valor. As asserções do Biocentrismo Moral não de

⁶⁰ SINGER, A Response, p.329.

⁶¹ A crítica, nesse caso, seria de que as teorias éticas naturalistas (que se baseiam no pressuposto de que os juízos éticos emergem diretamente de fatos passíveis de serem descobertos pelas ciências) são incapazes de reconhecer que fatos e valores são dimensões fundamentalmente distintas, e, portanto, nenhuma descrição factual pode conduzir automaticamente a qualquer juízo de valor. Os marcos referenciais dessa discussão derivam de David Hume e G. E Moore. Seguindo Hume, não poderíamos inferir que desmatar uma floresta é errado (conclusão normativa) do fato de que isso reduziria a biodiversidade (premissa factual). Estaria faltando aqui outra premissa normativa: “reduzir biodiversidade é errado”. Moore, por sua vez, acusa de “falácia naturalística” todo aquele que identifica o bem com propriedades naturais. Suponhamos que um filósofo estivesse interessado na propriedade “ser vivo” e descobrisse que um indivíduo exibe essa propriedade. Isto não encerraria a questão sobre o valor moral desse indivíduo, porque ainda faria sentido perguntar “é bom para um indivíduo estar vivo?” Em outras palavras, localizar uma propriedade *P* na natureza não esgota a deseabilidade moral. Entre dizer que *X* está vivo e que *X* merece proteção há um mundo de diferença lógica. Os críticos do naturalismo ético sustentam que é impossível oferecer os argumentos adicionais necessários para se passar dos fatos aos valores, do “ser” para o “dever ser”, das premissas factuais para conclusões normativas, já que esses dois domínios não estabelecem conexão lógica. Se esta crítica é correta, então, todas as ciências naturais seriam simplesmente irrelevantes para a ética, e, muito particularmente, para as éticas ambientais, inclusive para o Biocentrismo Moral ou Ética da Vida.

dividem em proposições factuais e proposições valorativas. As primeiras premissas dos argumentos de Schweitzer (“*todos os seres vivos desejam viver*”) ou de Taylor (“*todos os seres vivos têm um bem próprio*”) expressam ambas um fato que *envolve* um valor. Em se tratando de organismos vivos, fatos são inseparáveis de valores: é um *fato* que a fome é *prejudicial* aos animais (sencientes ou não). É um *fato* que a umidade adequada, a luz solar regular e o solo fértil são *benéficos* para as árvores. Nas passagens anteriores, “fato” é um termo descritivo e “prejudicial”/“benéfico” são termos normativos que ocupam as mesmas sentenças sem gerar nenhuma confusão lógica ou embaraço epistemológico.⁶²

De qualquer forma, a concepção de Rolston oferece uma possibilidade de esclarecimento da questão da passagem do “é” para o “bom”, ou da assim chamada “falácia naturalista”. Em termos metafísicos, segundo Rolston, cumpre notar que a informação genética que reside em uma formiga tem um teor normativo, uma vez que distingue aquilo *que é* daquilo que *deve ser* no mundo das formigas: “Isso não significa que o organismo é um sistema moral, já que não há agentes morais na natureza além das pessoas, mas, sim, que o organismo é um sistema axiológico, um sistema avaliativo [*evaluative*].⁶³ Conseqüentemente, se a formiga procura um estado físico que ela valoriza, “valor” para a formiga consistirá em tudo aquilo que ela obtém ou conquista a fim de conservar sua identidade biológica. Neste sentido, toda formiga é uma “boa formiga”, e portanto tem valor, uma vez que qualquer uma delas defende sua própria identidade biológica como uma “boa identidade”. Formigas, baratas, mosquitos e outras “pragas” pertencem a “espécies ruins” apenas do ponto de vista dos interesses humanos.

A partir dessas bases, Rolston avança seu raciocínio moral propriamente dito. Nós, humanos, podemos valorar algo *instrumentalmente* (e.g., automóveis e computadores) ou *intrinsecamente* (e.g., nós próprios, nossas esposas e filhos). Ora, porcos e galinhas também mostram que *se* valorizam intrinsecamente (talvez de forma não-autoconsciente). Mas baratas e formigas também (talvez de forma não-senciente). O corolário

⁶² NOLT, p.358.

⁶³ ROLSTON, *Environmental...*, p.99.

rolstoniano é o de que qualquer organismo vivo na natureza, capaz de se valorizar ou de autovalorar, tem, *ipso facto*, um valor em si mesmo, mesmo na ausência de sciência ou de consciência. Ou seja, se humanos, porcos e baratas se valorizam intrinsecamente, nós devemos valorizá-los intrinsecamente também.

Peter Singer e outros animalistas protestariam nesse ponto, dizendo que, “se um ser não é capaz de sofrer ou de experienciar prazer ou felicidade, nada há para ser levado em conta.”⁶⁴ Rolston responderia que uma formiga leva em conta, sim, a si própria. Filósofos sensocentristas retrucariam que uma barata não se importa com o que se passa com ela. Rolston contra-argumentaria que uma barata se importa, sim, com o que lhe acontece – ocorre apenas que a forma de “importar-se com si própria” da barata não é a mesma que a forma consciente ou senciente de fazê-lo. A conclusão é a de que, se uma formiga é um organismo normativo espontâneo, por si e em si mesmo, então ela é moralmente significativa. Se formigas se importam consigo mesmas, logo devemos nos importar com elas também. Os agentes morais (humanos) devem dar atenção moral às conseqüências das suas ações para outros organismos (não-humanos) que também fazem avaliações espontâneas.⁶⁵ “Mas o ônus da prova está com o avaliador [*evaluator*] humano ao dizer por que alguma espécie natural é uma má espécie e não deve gerar um respeito admirador”⁶⁶, prescreve Rolston.

Se, em vez do anterior, o pensamento de Albert Schweitzer for a inspiração para a atribuição de uma “vontade de viver” às formigas e às baratas, a crítica, acompanhando Mary Warren no seu livro *Moral Status*, consistiria em denunciar a antropomorfização. Nossa experiência existencial quanto ao fato de que “uma barata deseja viver”, afirma a autora, pode ser o resultado de nossa tendência natural a atribuir estados mentais e emoções humanas àquilo que não é mentalmente ou emocionalmente semelhante a humanos. Ademais, lesmas e borboletas

⁶⁴ SINGER, P. All Animals are Equal. In: SINGER, P. (Ed.). *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, p.215-228, 1986, p.222.

⁶⁵ ROLSTON, *Environmental...*, p.100, 106.

⁶⁶ ROLSTON, *Environmental...*, p.103.

carecem de equipamento neurofisiológico para empreender a atividade mental consciente de desejar algo.⁶⁷

Como uma “*Ética para Todos os Animais*” contornaria o assalto dessas críticas? Embora possa inexistir um “sujeito-com-vontade”, em se tratando de baratas, temos, sim, um “objeto-com-vontade” – uma vontade de defender a sua própria vida, mesmo que seja de forma não consciente ou senciente.⁶⁸ Por outro lado, se uma minhoca busca sobreviver ou o que melhora a sua vida, então a (boa) vida tem valor para a própria minhoca.⁶⁹ Uma barata luta ativamente contra as ameaças à sua vida como nós, humanos, também o fazemos, mas ela o faz de um modo próprio à sua espécie. Ela nos informa que tem um interesse pelos nossos restos de comida quando a vemos sair da nossa lixeira. Uma formiga que se esforça carregando uma folha maior do que ela própria está tentando fazer algo com um objeto do mesmo modo relacional com que *you* se esforça carregando um pacote pesado de compras do supermercado. Portanto, há um valor que é qualitativamente semelhante em ambas as ações, a sua e a da formiga. Não é um olhar humano que atribui esse valor, tampouco é uma projeção antropomórfica da mente humana sobre o inseto. Trata-se, em vez, de uma simples *constatação ou descoberta* axiológica com base no *modus vivendi* das formigas – não de uma mera *construção ou atribuição* de valor de nossa parte. A este respeito, seria um grave erro confundir Antropocentrismo Epistêmico (Cognitivo ou Perspectivo) com Antropocentrismo Moral, ou seja, passar da premissa “todo discurso (que percebe, interpreta ou fornece sentido) moral é discurso humano” à conclusão “todo valor (moralmente significativo) é valor humano”.

⁶⁷ WARREN, p. 34-5.

⁶⁸ ROLSTON, *Environmental...*, p.109. Teríamos, ainda, o resultado paradoxal de que um sujeito valorador [*valuing subject*] pode estar privado de subjetividade.

⁶⁹ Charles Darwin considerava as minhocas não apenas sencientes, mas também inteligentes. No último livro por ele escrito, *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms*, Darwin observou que essas criaturas, ao lidar com problemas práticos inéditos, não o faziam por tentativa-e-erro tampouco por instinto, mas reagem racionalmente a novas situações, mostrando que “possuem algum grau de inteligência” - RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p.134-6.

Schweitzer, Taylor e Rolston não possuem o monopólio das interpretações biocentristas. Outros filósofos já reconheceram que insetos, crustáceos, moluscos e todos os outros animais não-sencientes que a Ética Animal deixa de fora também têm interesses moralmente significativos. Qualquer eticista filiado à Ética da Vida diria que nada é mais trivial que o fato de que alimento insuficiente obstrui o bem-estar de moscas e de mosquitos. Sabidamente, por mera consulta à realidade, algumas coisas são boas para os insetos e outras não o são. Nem seria um absurdo afirmar que eles têm interesse em permanecer vivos e se curarem de ferimentos. Supor, portanto, que certos tipos de comportamento constituem bons ou maus tratamentos a animais incapazes de experiências conscientes/sencientes não constitui uma tese misteriosa ou implausível. A atribuição de interesses moralmente relevantes a animais não-sencientes poderia ser estabelecida pelos seguintes passos, à guisa de conclusão:

(i) Apelo ao *Princípio de Interesse*: uma entidade terá interesses se ela for capaz de ser (diretamente) prejudicada ou beneficiada.

(ii) A noção de “*interesse*” não implica a capacidade da senciência ou da consciência. Conforme assinala Robert Elliot, “poderia ser dito que algo tem interesses se ele tem um bem que pode ser promovido ou prejudicado, e organismos que não são conscientes supostamente têm, neste sentido, um bem por si mesmos.”⁷⁰

(iii) Ao lado da noção de “*interesses psicológicos*”, operada pelas éticas animalistas, há também “*interesses biológicos*” em questão. Segundo Varner, uma criatura tem um interesse biológico em *X*, se *X* realiza a função biológica de um ou de mais órgãos ou de subsistemas dela⁷¹. Assim, “[...] uma criança que arranca as asas de uma mosca está contrariando os interesses daquela mosca”.⁷²

⁷⁰ ELLIOT, R. Introduction. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p.13.

⁷¹ VARNER, G.E. Biological Functions and Biological Interests, *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, n.2, p. 251-270, 1990, p.265.

⁷² VARNER, *Biological ...*, p.268.

REFERÊNCIAS

- BATESON, P. Assessment of Pain in Animals, *Animal Behaviour*, v.42, p.827-39, 1991.
- BIRNBACHER, D. Ethical Principles Versus Guiding Principles In *Environmental Ethics*. *Philosophica*, n. 39, p. 59-75, 1987.
- BRUSCA, R.C.; BRUSCA, G.J. *Invertebrates*. 2.ed. Sunderland: Sinauer Associates Inc., 2003.
- CAVALIERI, P. *The Animal Question: why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- COHEN, C., REGAN, T. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- DeGRAZIA, D. *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DUNAYER, J. *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing, 2004.
- ELLIOT, R. Introduction. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-325, 1978.
- HARE, R. M. *Moral Thinking: its levels, method and point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- MACHIN, K. L. Fish, amphibian, and reptile analgesia. *Veterinary Clinics of North America Exotic Animal Practice*, v. 4, n. 1, p.19-33, Jan. 2001. Base de dados Medline.
- MEGLITSCH, P.A.; SCHRAM, F.R. *Zoology*, 3.ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- NACONECY, C.M. *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- NAGAOKA, S. Which Beings Deserve Ethical Consideration? – From the Sentience Criterion to the Life Criterion. *Utilitas*, v. 8, n. 2, p.191-204, 1996.
- NOLT, J. The Move from *Good* to *Ought* in *Environmental Ethics*. *Environmental Ethics*, v.28, p.355-374, 2006.
- O'NEIL, R. Intrinsic Value, Moral Standing, and Species. *Environmental Ethics*, v. 19, n. 1, p. 45-52, 1997.
- RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- REGAN, T. *Jaulas Vazias*. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- ROLLIN, B. E. *Animal Rights & Human Morality*. ed. rev. Buffalo: Prometheus Books, 1992.
- ROLSTON III, H. *Environmental Ethics: Duties To and Value in The Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- ROLSTON III, H. *Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account*. In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999.
- RUPPERT, E.E.; FOX, R.S.; BARNES, R.D. *Zoologia dos Invertebrados: uma abordagem funcional-evolutiva*. 7. ed. São Paulo: Editora Roca, 2005.
- SAPONTZIS, S.F. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- SCHWEITZER, A. *Civilization and Ethics: the philosophy of civilization, part II*. 2.ed. Tradução de: C. T. Campion. London: A.& C. Black, 1929.
- SINGER, P. *All Animals are Equal*. In: SINGER, P. (Ed.). *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, p.215-228, 1986.
- SINGER, P. *A Response*. In: JAMIESON, D. (Ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, 1999.
- SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Editora Lugano Ltda, 2004.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TAYLOR, P.W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- VARNER, G.E. *Biological Functions and Biological Interests*, *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, n.2, p. 251-270, 1990.
- VARNER, G. E. *In Nature's Interests?* Oxford: Oxford University Press, 1998.
- WARREN, M.A. *Moral Status: obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University Press, 1997.