



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ FELIPE DE SAIBRO DOSSENA

SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE

FLORIANÓPOLIS

2025

Luiz Felipe de Saibro Dossena

SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Milene Consenso Tonetto.

Florianópolis

2025

Ficha de identificação da obra

Dossena, Luiz Felipe de Saibro

Seres sencientes e o dano da morte / Luiz Felipe de Saibro Dossena ; orientadora, Milene Consenso Tonetto, 2025.

100 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Dano. 4. Morte. 5. Senciência. I. Tonetto, Milene Consenso. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Luiz Felipe de Saibro Dossena
Seres sencientes e o dano da morte

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Vilmar Debona, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Darlei Dall'Agnol, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Alcino Eduardo Bonella, Dr.
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski
Coordenador do Programa

Prof.^a Dr.^a Milene Consenso Tonetto
Orientadora

Florianópolis, 07 de março de 2025.

Este trabalho é dedicado a todos os meus queridos amigos e amigas que tornam a minha vida melhor e fazem da morte um mal a ser temido; pois, se esta dissertação estiver no caminho correto, o que há de ruim na morte é o que há de bom na vida.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é fruto não apenas dos dois anos de pesquisa durante o mestrado, mas de toda minha trajetória acadêmica desde a graduação. Ao longo dessa jornada, tive a sorte de conhecer e aprender com muitas pessoas talentosas e generosas. A algumas dessas pessoas, devo agradecimentos especiais. Waleska Mendes Cardoso foi minha primeira orientadora na vida acadêmica, sendo uma referência e inspiração pessoal para a pesquisa científica de excelência. Gabriel Garmendia da Trindade tem feito contribuições significativas para meus trabalhos e aspirações na filosofia desde que o conheci, há mais de cinco anos. Vilmar Debona foi meu orientador durante a graduação e ajudou a moldar minha formação como pesquisador — a quem agradeço também por aceitar presidir a banca de defesa deste trabalho. Marcos Fanton leu, comentou e incentivou o projeto desta pesquisa.

Muitas outras pessoas contribuíram diretamente para a escrita da dissertação. Agradeço especialmente à minha orientadora, Milene Consenso Tonetto, pelas mais diversas sugestões, e por permitir que seus orientandos tenham liberdade para o desenvolvimento de suas pesquisas. Agradeço a Darlei Dall’Agnol e Oscar Horta por terem formado a banca de qualificação e feito sugestões valiosas que melhoraram a versão final deste trabalho. Agradeço também a Alcino Bonella, por compor a banca de defesa e fazer comentários detalhados e pertinentes ao trabalho.

Sou igualmente grato pelas muitas discussões enriquecedoras que tive com meus colegas. Em especial, devo agradecimentos a Aloísio Guimarães, Augusto Hexsel e Eduardo Quirino, com os quais muitas vezes debati as ideias deste trabalho nas salas de estudo e nas mesas do CSC. Por mais de uma vez, eles indicaram problemas em minhas formulações e argumentos, os quais busquei corrigir.

Agradeço à Gabriela Grillo pelas diversas sugestões ao primeiro capítulo, por suas valiosas lições de escrita e síntese, e pelo incentivo constante (ao descanso).

Agradeço a Ben Davies e a pareceristas anônimos da *Analysis* e da *Ergo* por comentários muito pertinentes a textos nos quais formulei versões preliminares dos argumentos que compõem os dois últimos capítulos, o que possibilitou melhorá-los.

Agradeço a todas as pessoas com as quais dialoguei em espaços acadêmicos nos quais apresentei partes da dissertação, como o Colóquio de Pesquisa em Filosofia da UFSC, o XX Encontro Anpof, e o Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas (SAPE).

Por fim, agradeço ao financiamento público em pesquisa no Brasil que, por meio da CAPES, tornou este trabalho possível.

Jamais o problema da vida e da morte me oprimira o cérebro; nunca até esse dia me debruçara sobre o abismo do Inexplicável; faltava-me o essencial, que é o estímulo, a vertigem (Machado de Assis, [1880] 1994, p. 35).

Memórias Póstumas de Brás Cubas

RESUMO

Esta dissertação contribui para responder, principalmente, a três problemas filosóficos: (1) A morte pode ser um dano para quem morre? (2) Se sim, o que determina a magnitude desse dano? (3) Como avaliar o dano da morte de diferentes seres sencientes? O primeiro capítulo aborda o primeiro desses problemas, avaliando os principais argumentos em favor da tese epicurista de que a morte nunca é um dano para quem morre. A partir da análise desses argumentos, conclui-se que não há boas razões para negar que a morte possa ser um dano. O segundo capítulo examina a Abordagem Comparativa da Vida, de acordo com a qual a morte é um dano para quem morre porque, e na medida em que, o priva de um futuro que teria sido bom para ele. O terceiro capítulo analisa a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, que mantém que a magnitude do dano da morte depende não apenas do valor do futuro que o indivíduo é privado de viver ao morrer, mas também da força das relações de unidade prudencial que vinculariam o indivíduo no momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que usufruiria dos bens, sendo a força dessas relações determinada, sobretudo, pelo grau de unidade psicológica. Ao discutir essas abordagens, suas implicações para avaliar a morte de diferentes seres sencientes são analisadas. Além disso, objeções a essas abordagens são consideradas e novas objeções são formuladas, argumentando que ambas as abordagens enfrentam problemas. Assim, por um lado defende-se que não há boas razões para afirmar que a morte não pode ser um dano; por outro, sustenta-se que as duas abordagens mais influentes da literatura filosófica sobre o dano da morte estão suscetíveis a sérios problemas. Disso segue-se uma das principais conclusões desta dissertação: a de que há a necessidade teórica de uma nova abordagem do dano da morte que seja uma alternativa viável às abordagens existentes. O último capítulo visa fornecer tal abordagem — ou, ao menos, o desenvolvimento inicial dela. A ideia central dessa nova proposta é reformular a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo reconhecendo a existência de duas relações de unidade prudencial como igualmente relevantes: identidade numérica e unidade psicológica. Isso fornece uma nova estrutura teórica para avaliar a morte de seres sencientes que, argumenta-se, é melhor embasada e evita os problemas centrais da versão original da abordagem sem minar suas virtudes.

Palavras-chave: Morte. Dano. Senciência. Unidade psicológica. Interesse relativo ao tempo.

ABSTRACT

This Master's thesis contributes to answering, mainly, three philosophical problems: (1) Can death be a harm to the one who dies? (2) If so, what determines the magnitude of this harm? (3) How should we evaluate the harm of death for different sentient beings? The first chapter addresses the first problem, evaluating the main arguments in favor of the Epicurean thesis that death is never a harm to the one who dies. Based on the analysis of these arguments, it is concluded that there are no good reasons to deny that death can be a harm. The second chapter examines the Life Comparative Account, which holds that death is harmful to the one who dies because, and to the extent that, it deprives one of a future that would have been good for one. The third chapter analyzes the Time-Relative Interest Account, which argues that the magnitude of the harm of death depends not only on the value of the future the individual is deprived of by death but also on the strength of the prudential unity relations that would have bound the individual at the time of death to themselves at future times when they would have enjoyed those goods. The strength of these relations is primarily determined by the degree of psychological unity. By exploring these accounts, their implications for evaluating the deaths of different sentient beings are analyzed. Additionally, objections to these accounts are examined, and new objections are formulated, arguing that there are compelling objections to both accounts. Thus, on the one hand, it is defended that there are no good reasons to claim that death cannot be a harm; on the other, it is argued that the two most influential accounts of the philosophical literature on the harm of death have serious shortcomings. From this, one of the thesis' main conclusions follows: there is a theoretical need for a new account of the harm of death that presents itself as a viable alternative to the existing accounts. The final chapter aims to provide such an account—or at least its initial development. The central idea of this proposed new account is to reformulate the Time-Relative Interest Account by recognizing the existence of two prudential unity relations as equally relevant: numerical identity and psychological unity. This provides a new framework for evaluating the deaths of sentient beings that, it is argued, is better grounded and avoids the central problems of the original version of the account without undermining its virtues.

Keywords: Death. Harm. Sentience. Psychological unity. Time-relative interest.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. A MORTE PODE SER UM DANO?.....	15
2.1 PRESSUPOSTOS.....	15
2.2 O DANO DA MORTE E A MORALIDADE DE MATAR OU SALVAR VIDAS.....	18
2.3 A TESE EPICURISTA.....	21
2.3.1 O requerimento da experiência.....	24
2.3.2 O requerimento da existência.....	27
2.3.3 O requerimento temporal.....	31
2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	33
3. A ABORDAGEM COMPARATIVA DA VIDA.....	35
3.1 A ABORDAGEM COMPARATIVA DA VIDA.....	36
3.1.1 A defesa a partir do Princípio do Fazer Diferença.....	38
3.1.2 Teorias do bem-estar.....	41
3.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA ACV.....	43
3.3 O BEM-ESTAR ENTRE DIFERENTES ESPÉCIES.....	44
3.4 OBJEÇÕES.....	47
3.4.1 Fatores passados importam?.....	47
3.4.2 A ACV e o dano da morte de fetos e recém-nascidos.....	49
3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	50
4. A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO.....	52
4.1 A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO.....	52
4.1.1 Por que a unidade psicológica importa?.....	56
4.1.2 Há correlação entre complexidade psicológica e unidade psicológica?.....	61
4.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA AIRT.....	65
4.3 OBJEÇÕES.....	70
4.3.1 O caso da operação no cavalo Tommy.....	70
4.3.2 Contraexemplos a partir das razões prudenciais.....	75
4.3.3 Contraexemplos a partir dos interesses futuros dependentes.....	78
4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
5. UMA NOVA ABORDAGEM DO DANO DA MORTE.....	83
5.1 A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO REVISADA.....	84
5.1.1 Como a AIRT Revisada evita os problemas da AIRT Original.....	87
5.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA AIRT REVISADA.....	89
5.3 UMA POSSÍVEL OBJEÇÃO.....	90
5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
6. CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS.....	96

1. INTRODUÇÃO

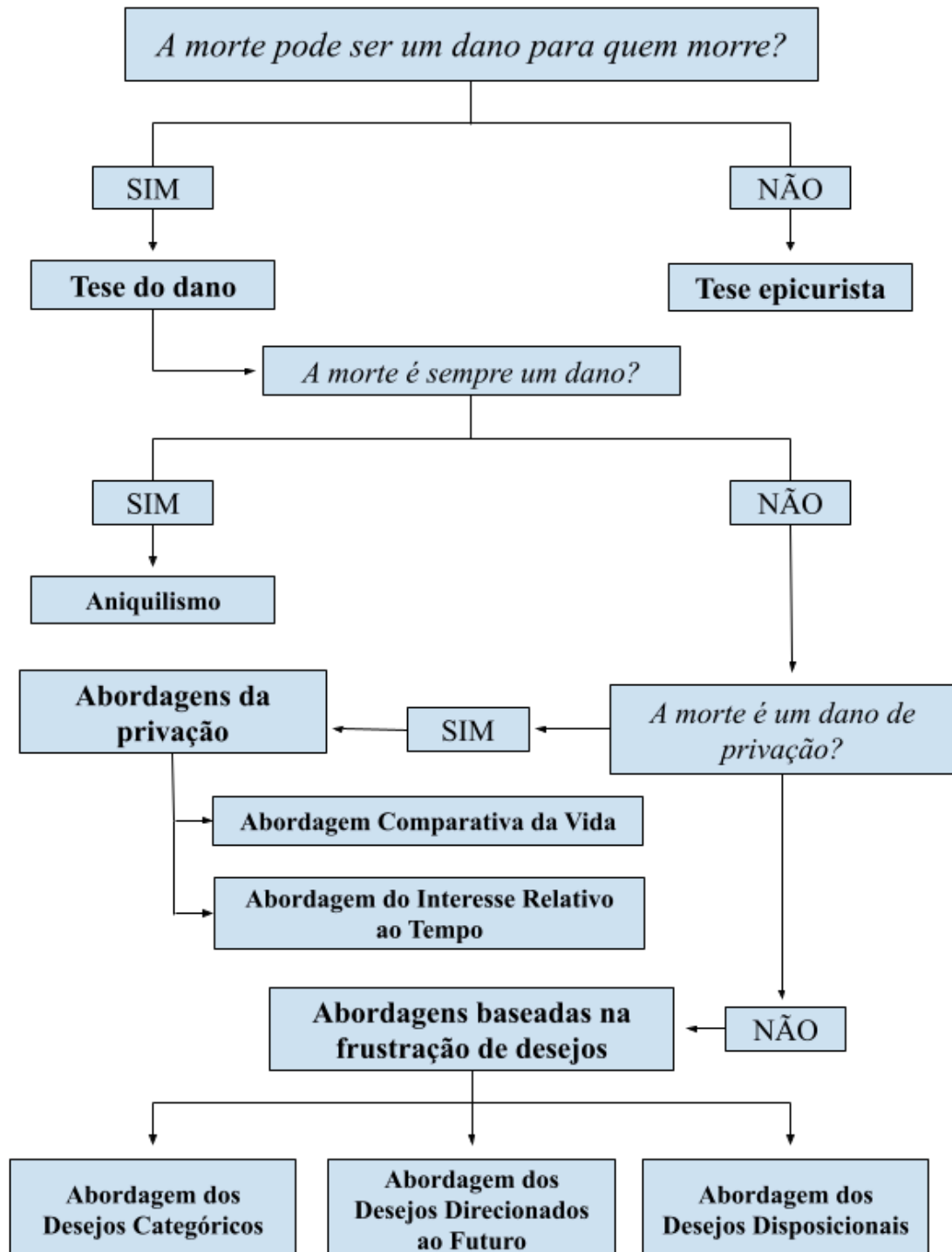
Neste exato momento, milhões de seres sencientes, entre humanos e não humanos, encaram o fim de sua existência. Cerca de 60 milhões de seres humanos morrem a cada ano (Ritchie; Mathieu, 2023). Diariamente, centenas de milhões de animais não humanos (como vacas, porcos, galinhas, peixes) são mortos somente para consumo humano, enquanto muitos outros animais morrem por variadas razões (Roser, 2023). Como avaliar essas mortes? Podemos considerar a morte um dano para quem morre? Se sim, como determinar a magnitude desse dano? É possível comparar o dano de diferentes mortes? A morte de alguns indivíduos pode ser um dano maior do que a de outros? Por exemplo, a morte de seres humanos é pior do que a morte de animais não humanos? E entre animais não humanos, a morte de um gorila, por exemplo, é pior do que a morte de um rato? Nesta dissertação, visou contribuir para responder essas questões.

Além de relevantes por si só, tais questões estão na base de problemas morais envolvendo casos de vida ou morte. Em que condições matar é errado? Em que situações é permissível? Quais vidas devemos priorizar salvar em contextos nos quais não podemos salvar todas as vidas em risco? Em que circunstâncias o ato de matar pode ser compreendido como eutanásia, feito em benefício do próprio indivíduo que morre? Todas essas questões parecem depender, ao menos parcialmente, das condições nas quais a morte é um dano para quem morre. Para ilustrar, cito dois exemplos mais específicos.

Tem sido argumentado que a morte é um dano maior na juventude ou infância do que na velhice (Bradley, 2008; Broome, 2019) e que isso justificaria priorizar salvar a vida de pessoas mais jovens em certas situações, como na alocação de recursos médicos vitais escassos (Solberg; Gamlund, 2016; Millum 2019). Em outro contexto, tem sido sustentado que somente seres humanos podem sofrer um dano ao morrer (Cigman, 1981; Belshaw, 2012, 2016). Se isso estivesse correto, fundamentaria a visão comum de que matar um ser humano é muito pior do que matar um animal não humano, ou mesmo que pode não haver nada de moralmente errado em matar animais não humanos, desde que feito de modo indolor. No entanto, conforme sustentarei, acredito que a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente, seja humano ou não humano.

Como esquematizado na Figura 1 a seguir, a literatura filosófica sobre o dano da morte é diversa e complexa, com muitas abordagens diferentes que visam explicar por que e em que medida a morte é um dano para quem morre. Isso faz com que seja necessário, para uma pesquisa mais aprofundada, uma delimitação acerca do que será abordado neste trabalho.

Figura 1 - Fluxograma sobre o debate do dano da morte



Ao discutir o dano da morte, focarei em três problemas filosóficos principais:

1. A morte pode ser um dano para quem morre?
2. O que determina a magnitude do dano da morte?
3. Como avaliar o dano da morte de diferentes seres sencientes?

Além disso, deixarei de lado algumas abordagens e examinarei aquelas que são mais influentes na literatura filosófica: a *Abordagem Comparativa da Vida* e a *Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo*. Contudo, antes de analisar essas abordagens, avalio a *tese epicurista* no primeiro capítulo, pois, se essa tese estiver correta, o restante da dissertação perde seu sentido.

Segundo a tese epicurista, a morte não pode ser compreendida como um dano para quem morre, de modo que a morte nunca é um dano — seja para seres humanos ou não humanos. Essa tese remonta ao filósofo grego Epicuro, mas é também defendida por diversos filósofos contemporâneos (Rosenbaum, 1986; Suits, 2001; Hershenov, 2007; Taylor, 2021). O primeiro capítulo é dedicado a enfrentar a tese epicurista, avaliando os principais argumentos em sua defesa. Além disso, no primeiro capítulo, esclareço alguns pressupostos da discussão sobre o dano da morte e sua relação com problemas normativos envolvendo o ato de matar e salvar vidas.

Por outro lado, a *tese do dano* é a de que a morte é, pelo menos algumas vezes, um dano para quem morre (Luper, 2009). Com exceção da posição aniquilista (Benatar, 2017), que argumenta que a própria aniquilação é um mal intrínseco e, portanto, a morte é sempre um dano sob algum aspecto, não há quem defenda que a morte seja invariavelmente um dano. Todas as demais abordagens do dano da morte sustentam que a morte *pode* ser um dano em certos contextos, de modo que pode não ser em outros e pode, até mesmo, ser um benefício em certos casos.

As abordagens da privação caracterizam-se por sustentar que a morte é um dano porque, e nas situações em que, priva o indivíduo que morre de ter mais de uma vida boa. No segundo capítulo, discuto a *Abordagem Comparativa da Vida*, que pode ser compreendida como um tipo de abordagem da privação. Segundo essa abordagem, a morte é um dano de privação e a magnitude desse dano depende exclusivamente da quantidade de bem-estar geral (quantidade de bem-estar positivo menos bem-estar negativo) que o indivíduo que morre é privado de viver por aquela morte específica (Feldman, 1992; Bradley, 2009; Luper, 2009).

Ao analisar essa abordagem, avalio suas implicações para a compreensão do dano da morte em diferentes seres sencientes e algumas objeções comuns a essa abordagem.

No terceiro capítulo, examino a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, que também pode ser compreendida como um tipo de abordagem da privação. De acordo com essa abordagem, a morte é um dano de privação, mas a magnitude desse dano depende (1) da quantidade de bem-estar geral que o indivíduo que morre é privado de viver, e (2) da força das relações de unidade prudencial, em especial o grau de unidade psicológica, que vincularia o indivíduo no momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que usufruiria dos bens (McMahan, 2002, 2019; DeGrazia, 2007). Após apresentar essa abordagem, analiso suas implicações para compreender o dano da morte de diferentes seres sencientes e, partindo de objeções formuladas na literatura filosófica, formulo novas objeções a essa abordagem.

Em síntese, por um lado defenderei que não há boas razões para negar que a morte possa ser um dano; por outro, sustentarei que as duas abordagens mais robustas e influentes da literatura filosófica sobre o dano da morte estão suscetíveis a sérios problemas. Isso fornecerá a base para uma das principais conclusões desta dissertação: a de que há a necessidade teórica de uma nova abordagem do dano da morte que seja uma alternativa viável às abordagens existentes. No último capítulo, minha pretensão é propor tal abordagem — ou, ao menos, o desenvolvimento inicial dela. Essa nova abordagem consiste numa reformulação da Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo. A ideia central dessa versão reformulada da abordagem é que a força das relações de unidade prudencial deve ser determinada considerando dois fatores independentes e que possuem o mesmo peso: unidade psicológica e identidade numérica. Buscarei então demonstrar como essa nova versão da abordagem se distingue da versão original, evitando seus problemas centrais e fornecendo uma nova e melhor teoria para avaliar as mortes de seres sencientes.

Por fim, algumas considerações sobre as teorias que não serão discutidas: além do aniquilismo, não tratarei das perspectivas baseadas na frustração de desejos, que defendem que a morte é um dano porque frustra determinados desejos relevantes que o indivíduo possui no momento da morte. Quais são os desejos relevantes é o que varia de acordo com cada abordagem específica dessa linha de abordagens. Por exemplo, segundo a *Abordagem dos Desejos Categóricos*, a morte é um dano porque frustra os desejos categóricos que o indivíduo possui no momento da morte (Williams, 1973; Cigman, 1981; Belshaw, 2012, 2016). Por outro lado, de acordo com a *Abordagem dos Desejos Direcionados ao Futuro*, a morte é um dano porque frustra os desejos direcionados ao futuro que o indivíduo possui no momento da morte (Singer, 2011). Ainda, de acordo com a *Abordagem dos Desejos*

Disposicionais, a morte é um dano porque frustra os desejos disposicionais que o indivíduo possui no momento da morte (Simmons, 2009). Essas abordagens, além de exercerem menor influência no debate contemporâneo, enfrentam problemas ainda mais sérios do que as abordagens que serão analisadas ao longo deste trabalho (cf. Bradley, 2016; Timmerman, no prelo). Por essas razões e, em especial, pela necessidade de delimitação do tema para uma pesquisa aprofundada no curto período do mestrado, tais abordagens não serão analisadas, o que poderá ser feito em trabalhos futuros.

2. A MORTE PODE SER UM DANO?

Neste primeiro capítulo, avalio a tese de que a morte nunca é um dano para quem morre, identificada como *tese epicurista*. Antes disso, porém, é necessário explicitar alguns pressupostos da discussão sobre o dano da morte, bem como esclarecer no que o problema do dano da morte consiste — e no que ele *não consiste*. Para tanto, este capítulo possui três seções, além das subseções e considerações finais. Na primeira seção, apresento os pressupostos da discussão. Na segunda seção, esclareço o problema do dano da morte e alguns dos problemas adjacentes que serão abordados ao longo da dissertação, indicando a relação desses problemas com outras questões acerca da moralidade de matar ou salvar vidas. Finalmente, introduzo a tese epicurista de que a morte nunca é um dano para quem morre e avalio os principais argumentos em favor dessa tese.

No âmbito deste capítulo, minha argumentação contra a tese epicurista será parcial, pois uma argumentação completa pressupõe uma defesa da tese contrária, isto é, de que a morte é, pelo menos algumas vezes, um dano para quem morre. Essa defesa será realizada somente nos capítulos seguintes, ao introduzir as abordagens do dano da morte. Neste primeiro momento, em vez de afirmar a tese contrária, sustento que os argumentos epicuristas falham em fornecer boas razões para aceitar a tese epicurista. Isso, acredito, estabelecerá as bases apropriadas para o avanço da discussão nos capítulos seguintes.

2.1 PRESSUPOSTOS

O debate filosófico sobre o dano da morte comumente se dá a partir de diversos pressupostos fundamentais. Os pressupostos que adotarei ao longo da dissertação são:

(a) Assumirei o que alguns chamam de “tese da terminação” (*termination thesis*), segundo a qual a morte representa o fim da existência de quem morre (Feldman, 1992; Luper, 2009; 2021). Isso implica a exclusão da possibilidade de vida ou qualquer estado consciente após a morte. Seguindo autores como Jack Li, assumo como suficiente para os propósitos dessa discussão a compreensão da morte como “a cessação permanente e irreversível da existência de alguém” (2002, p. 3, tradução nossa). Desse modo, o problema do dano da morte consiste em compreender como passar a inexistir pode ser um dano.

(b) Essa pergunta pela possibilidade de dano ao morrer é uma pergunta sobre se o próprio evento de passar a inexistir pode ser considerado um dano, e não sobre se o processo que resulta na morte pode ser danoso. Claramente, o modo pelo qual alguém morre pode

envolver diferentes formas de sofrimento: a morte por asfixia, por exemplo, causa sofrimento intenso. No entanto, esse processo de morrer (*dying*) ocorre enquanto o indivíduo ainda está vivo e não há nada de enigmático na questão de se pode ser danoso — ao gerar sofrimento, é evidente que pode. O problema do dano da morte não é sobre a possibilidade de dano no processo de morrer, mas sobre se a própria morte pode constituir um dano. Por isso, ao falar em “dano da morte”, estarei sempre me referindo à possibilidade de dano decorrente do fim de nossa existência, não do dano decorrente do processo pelo qual alguém morre.

(c) Ao discutir o dano da morte, também não pretendo discutir o dano que a morte de um indivíduo pode gerar para outras pessoas ou seres. Por exemplo, a morte de um ente querido pode causar sofrimento para aqueles que, enquanto estão vivos, sentirão falta do falecido. Nesse caso, também não há nada de enigmático na questão de se a morte de alguém pode ser um dano para aqueles que irão sofrer pela falta do falecido, já que é bastante evidente que esse sofrimento constitui um dano. Assim, o problema abordado é o de se a morte pode ser um dano *para quem morre*. Além disso, o dano discutido é em sentido *prudencial*, o que significa dizer que é um dano do ponto de vista do indivíduo e não de um “ponto de vista do universo”, algo que poderíamos chamar de dano em sentido *impessoal*. Por exemplo, um consequencialista pode considerar que a morte é normalmente um mal porque reduz a quantidade de bem-estar no mundo, mas isso seria um mal ou dano do ponto de vista impessoal. Em vez disso, o problema discutido aqui é se a morte é um dano do ponto de vista prudencial do sujeito que morre, isto é, se a morte é um mal *para ele*. Portanto, ao falar em dano da morte, deixarei qualquer consideração sobre a possibilidade de dano impessoal de lado.

(d) Na literatura filosófica sobre o dano da morte, diferentes expressões são utilizadas para se referir ao mesmo problema. Enquanto muitos teóricos utilizam a expressão “dano da morte” (*the harm of death*) (Li, 2002; DeGrazia, 2007; Luper, 2009; Purves, 2016), outros optam por “o mal da morte” (*the evil of death*) (Nagel, 1970; Feldman, 1992; Bradley, 2009), “o que há de ruim na morte” (*the badness of death*) (McMahan, 2002; Benatar, 2017, Bradley, 2019), ou ainda “o infortúnio da morte” (*the misfortune of death*) (Cigman, 1981; McMahan, 2019), embora a maioria desses autores utilize pelo menos duas ou mais dessas expressões como intercambiáveis. Apesar dessas diferentes expressões serem utilizadas e de que seja possível estabelecer distinções entre conceitos como mal, dano e infortúnio, o problema filosófico abordado por esses autores é o mesmo: como a morte pode ser ruim (um mal, dano ou infortúnio) para quem morre. Sendo assim, e por não ver vantagem teórica em distinguir

esses conceitos no âmbito desta discussão, considerarei todas essas expressões como equivalentes.

(e) Seguindo autores como Oscar Horta (2022), compreendo por “senciência” a capacidade de experienciar o que acontece conosco, seja positivamente sentindo prazer, satisfação, alegria, ou negativamente, sentindo dor, medo, angústia etc. Essa capacidade de experienciar diverge da mera capacidade de reação ao ambiente: “um termostato ou uma planta podem fazer isso, mas não têm nenhuma experiência consciente quando o fazem”, escreve Horta (2022, p. 31, tradução nossa). Sendo a capacidade de experienciar, compreendo que a sentiência é necessária e suficiente para que um ser tenha bem-estar, ou seja, que ele possa usufruir de bens e/ou padecer de males. Posto isso, quais seres são sencientes? Essa é uma questão empírica que em boa medida permanece atualmente aberta. Um bom resumo do grau de evidências acerca da sentiência em diferentes grupos de animais é fornecido por Gabriel Garmendia da Trindade (2019, p. 264):

O que podemos afirmar com um considerável grau de certeza, todavia, é que a evidência empírica da presença de sentiência em todos os vertebrados superiores – mamíferos, pássaros e répteis – é esmagadora [...]. Evidências da presença de sentiência em outros grupos de vertebrados, tais como anfíbios e peixes, também é bastante extensa e praticamente conclusiva [...]. Igualmente existe um crescente corpo de estudos indicando que diversos grupos de invertebrados, tais como cefalópodes – e.g., octópodes e lulas [...], e crustáceos decápodes – e.g., caranguejos lagostas e camarões também são sencientes [...]. Além disso, tem ocorrido consideráveis desenvolvimentos acerca da questão da sentiência 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 [...]. Ainda assim, diferentemente do caso de cefalópodes e crustáceos decápodes, as razões para presumir a presença da capacidade para sentiência em insetos e moluscos menores são muito mais fracas.

Além disso, recentemente, em abril de 2024, centenas de especialistas em consciência assinaram a *Declaração de Nova Iorque sobre Consciência Animal*, na qual destacam que, a despeito das questões que permanecem abertas, há amplo acordo de que (i) há *forte* evidência científica de que mamíferos e aves em geral possuem experiência consciente; e (ii) há evidências empíricas que indicam *probabilidade realística* de que todos os vertebrados e diversos invertebrados (como cefalópodes e insetos) possuem experiências conscientes (Andrews *et. al*, 2024). Desse modo, devemos considerar as diferentes espécies de mamíferos e aves como sencientes e, havendo evidências suficientes para probabilidade realística, temos boas razões para considerar que as demais espécies de vertebrados e pelo menos algumas espécies de invertebrados são sencientes.

Em suma, ao discutir o dano da morte para seres sencientes ao longo deste trabalho, estarei questionando se deixar de existir pode ser um dano (prudencial) para os seres capazes de experienciar estados como positivos ou negativos; se a morte é um dos males (e talvez o maior dentre eles) dos quais esses seres podem padecer.

2.2 O DANO DA MORTE E A MORALIDADE DE MATAR OU SALVAR VIDAS

Abordagens do dano da morte visam responder duas questões fundamentais: primeiro, por que a morte é um dano? Segundo, o que determina a magnitude desse dano? Ao discutir esses problemas, buscarei também refletir sobre as implicações das abordagens para avaliar o dano da morte de diferentes seres sencientes — se, por exemplo, a morte de alguns seres tende a ser pior do que a de outros. Tais problemas são filosoficamente interessantes por si só, mas acredito que a principal razão para investigá-los reside na sua relevância para questões morais normativas envolvendo as ações de matar e salvar vidas.

Por que matar é normalmente errado? Somente uma resposta a essa questão permite alguma clareza para avaliar em que condições matar é errado e, conseqüentemente, em que condições matar pode ser permissível. Embora haja amplo consenso de que matar é normalmente errado, há diversas situações nas quais esse consenso dá lugar ao desacordo: aborto, eutanásia e abate de animais não humanos são apenas alguns exemplos. Problemas análogos são suscitados quando avaliamos a ação de salvar vidas: em que situações temos obrigação moral de agir em prol de salvar uma vida, seja humana ou não humana? Quais vidas devemos priorizar nas situações em que podemos salvar algumas, mas não todas as vidas em risco? Ações para salvar vítimas (humanas e não humanas) de desastres naturais e alocação de recursos médicos vitais escassos são apenas alguns exemplos de situações concretas nas quais esses problemas se colocam.

Os problemas relativos ao dano da morte precisam ser cuidadosamente distinguidos dos problemas relativos à moralidade de matar ou salvar vidas. Nenhuma implicação *direta* se segue das abordagens do dano da morte para as razões morais contra matar ou em favor de salvar vidas. No entanto, compreender em que situações a morte é um dano para quem morre e se algumas mortes são um dano maior do que outras parece de grande relevância para compreender a moralidade de matar ou salvar vidas. Alguns chegam mesmo a sugerir que o dano da morte é tudo o que importa para o que há de errado em matar. Luper (2009, p. 144) formula essa visão do seguinte modo, mas sem defendê-la:

Abordagem do dano: Matar um determinado sujeito S é diretamente errado apenas no caso de (e na medida em que) isso causa um dano à S. O quão errado é matar S depende da magnitude desse dano: quanto maior for o dano para S, mais condenável será.

Ou seja, de acordo com essa perspectiva, matar é errado somente nas situações em que, e em virtude do fato de que, causa um dano à vítima. Além disso, a magnitude do dano da morte determina a força das razões morais contra matar esse indivíduo. Se essa visão estivesse correta, a investigação sobre o dano da morte seria ainda mais relevante: chegar a uma abordagem adequada do dano da morte nos daria imediatamente uma abordagem adequada da moralidade de matar e permitiria a resolução de problemas morais práticos. No entanto, acredito que essa visão da relação entre o dano da morte e a moralidade de matar é equivocada. Uma das razões para isso pode ser ilustrada com um caso simples:

O paciente terminal. Após buscar tratamento para o câncer de pulmão, Diego se encontra em estado terminal. Sua perspectiva futura é de apenas mais algumas semanas ou meses de vida, período no qual o sofrimento será predominante. A despeito disso e da possibilidade de eutanásia, Diego, motivado por crenças religiosas, opta por continuar vivendo pelo pouco tempo que lhe resta.¹

Por razões que veremos nos capítulos seguintes, qualquer abordagem plausível do dano da morte implica que em casos nos quais o indivíduo tenha pela frente um futuro no qual seu bem-estar será predominantemente negativo, a morte deste indivíduo não é um dano para ele.² Assim, se a visão de que o dano da morte é tudo o que importa para a moralidade de matar estivesse correta, não haveria nada de errado em alguém deliberadamente matar Diego contra sua vontade, desde que o fizesse de modo indolor. No entanto, evidentemente, o fato de que a morte de Diego não é um dano para ele nesse contexto não faz com que não haja nenhuma outra razão moral contra matá-lo. O que esse caso demonstra é que há outras razões morais contra matar que não se reduzem ao dano da morte. Posto de outro modo, a morte de determinado indivíduo ser um dano não é uma condição *necessária* para que haja razões morais contra matá-lo.³

¹ Para um caso semelhante, cf. Feldman (1992, p. 170-172).

² A possível exceção é a abordagem aniquilista que mantém que a própria aniquilação é um dano e, portanto, a morte é sempre um dano pelo menos *sob um aspecto*. No entanto, mesmo Benatar (2017), ao defender essa abordagem, a combina com uma versão da abordagem da privação, de modo a sustentar que casos como o citado não é um dano *tudo considerado*, que é o que importa para os fins do argumento.

³ Também estou propenso a acreditar que a força das razões morais contra matar não varia, pelo menos em certos contextos, de acordo com a magnitude do dano da morte, mas não irei explorar essa objeção aqui. Para uma defesa dessa objeção, cf. McMahan (2002, cap. 3).

Contudo, embora o dano da morte não seja uma condição *necessária* para que haja razões morais contra matar, há boas razões para pensar que a morte ser um dano para determinado indivíduo é uma condição *suficiente* para que haja razões morais contra matá-lo. O argumento em defesa dessa perspectiva pode ser expresso do seguinte modo:

- (1) Se determinada ação causa dano a alguém, então há uma razão moral *prima facie* contra realizar essa ação.
- (2) A morte é, pelo menos algumas vezes, um dano para quem morre.
- (3) Portanto, nas situações em que a morte é um dano para quem morre, há uma razão moral *prima facie* contra causar essa morte.

Não irei explorar (1) aqui, mas pretendo estabelecer (2) e, se esse argumento estiver correto, torna-se de suma importância determinar em quais situações a morte é um dano, assim como quais seres podem sofrer um dano ao morrer. Ao longo deste trabalho, defenderei que a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente. Se minha defesa for bem-sucedida e (1) estiver correto, significaria que há razões morais *prima facie* contra matar qualquer ser senciente (nas situações em que a morte é um dano). Naturalmente, isso não significa que matá-los é sempre errado, mas que só poderia ser justificado a partir de outras razões mais importantes.

Algo similar pode ser dito sobre a relevância do dano da morte para questões envolvendo salvar vidas: determinado indivíduo sofrer ou não um dano ao morrer parece desempenhar alguma função na força das razões morais para agir a fim de salvar essa vida. Além disso, embora esteja cético de que a força das razões morais contra matar varie de acordo com a magnitude do dano da morte, é plausível que em contextos nos quais seja necessário escolher quais vidas priorizar salvar, a magnitude do dano da morte seja relevante: ao escolher entre duas situações em que diferentes indivíduos sofreriam danos, é preferível evitar a situação em que o dano maior ocorreria, tudo o mais sendo igual. Assim, se é preciso escolher quem salvar entre dois indivíduos, há uma razão moral adicional para priorizar salvar aquele que seria vítima de um dano maior ao morrer. Essas considerações podem ter importantes implicações práticas, por exemplo, na alocação de recursos médicos vitais escassos, conforme explorei em outro trabalho (Dossena; Tonetto, 2023).

A despeito da relevância dessas questões, o restante da dissertação será dedicado exclusivamente aos problemas concernentes ao dano da morte, deixando de lado as questões normativas envolvendo matar e salvar vidas. Assim como as demais delimitações indicadas na

introdução desta dissertação, essa delimitação é necessária para uma investigação mais aprofundada no âmbito do dano da morte.

2.3 A TESE EPICURISTA

“A grande maioria dos homens, na grande maioria das condições sob as quais a vida humana é vivida”, escreveu Henry Sidgwick, “certamente age como se a morte fosse um dos piores males, para si próprios e para aqueles que amam” (1962, p. 415, tradução nossa). A despeito do modo como a tememos, há algo de enigmático quando tentamos compreender como a morte pode ser um mal para quem morre; e diversos filósofos desafiaram essa perspectiva comum. Já Sócrates, por exemplo, estando diante da cicuta que fora obrigado a beber após sua condenação à morte, teria sustentado que a morte não poderia ser um mal para ele, segundo o que narra Platão no diálogo *Apologia de Sócrates* (1997). Foi Epicuro, porém, quem formulou o mais notável desafio contra a tese de que *a morte é, pelo menos algumas vezes, um dano para quem morre* — o que, seguindo Luper (2009; 2021), chamarei de *tese do dano*. Em sua *Carta sobre a Felicidade (A Meneceu)*, Epicuro escreveu:

Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. [...] Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui (2002, p. 27-29).

Tal como compreendo, há pelo menos três argumentos distintos contra a tese do dano que podem ser lidos nas entrelinhas dessa passagem, embora frequentemente os críticos de Epicuro abordem apenas um ou dois desses argumentos (p. ex. McMahan, 1988; Feldman, 1992; Johansson, 2021). O primeiro argumento alega que a morte não é um dano porque não podemos *experienciá-la*; o segundo sustenta que a morte não é um dano porque não há um *sujeito* vítima do dano; o terceiro defende que a morte não é um dano porque não há um *momento temporal* em que o dano ocorreria. Esses diferentes argumentos fizeram com que o texto de Epicuro, embora não tenha sido o primeiro, seja o mais influente na defesa da tese de que *a morte nunca é um dano para quem morre*. Por isso, convencionou-se chamar essa tese de *visão* ou *tese epicurista*, assim como esses três argumentos, que irei desenvolver e discutir nas próximas subseções, de *argumentos epicuristas* (Rosenbaum, 1986; McMahan, 1988; Feldman, 1992; Bradley, 2009; Luper, 2009; Suits, 2001; Taylor, 2021).

Antes de prosseguir, porém, cumpre destacar que alguns intérpretes, tal como Kai Draper (2004), defendem que Epicuro, na verdade, nunca sustentou que a morte não é um mal para quem morre. De acordo com essa interpretação, a tese do filósofo grego seria a de que é inapropriado temer ou ter qualquer outra reação negativa à morte, o que estaria mais alinhado com sua filosofia que visava o estado de tranquilidade, a chamada *ataraxia*. Contudo, mesmo se esse for o caso, o fato é que o texto de Epicuro influenciou diversos outros filósofos que adotam a tese de que a morte não é um dano e que identificam essa como uma tese epicurista (p. ex. Rosenbaum, 1986; Suits, 2001; Hershenov, 2007; Taylor, 2021). Além disso, a passagem supracitada, no mínimo, inspirou diretamente os três argumentos que serão abordados aqui. Isso, ao meu ver, justifica chamá-los de argumentos *epicuristas* (mesmo sem pressupor que sejam argumentos *do Epicuro*). Ademais, meu objetivo neste capítulo não é exegético, isto é, avaliar se esses argumentos e tese podem ou não ser atribuídos ao Epicuro, mas sim julgar a força desses argumentos na defesa do que passou a ser chamado na literatura filosófica de tese ou visão epicurista, ou seja, de que a morte nunca é um dano para quem morre.

A fim de avaliar a tese epicurista, é importante iniciar compreendendo o que ela pode ou não implicar, pois essa tese não apenas conflita com nossa intuição comum de que a morte é um dos piores males, mas também parece conflitar com diversas outras intuições comuns. Por exemplo, a tese epicurista não implica que não temos nenhuma razão para lamentarmos a morte de um ente querido, mas tem implicações importantes para quais razões são válidas nesse contexto. Como ressalta o epicurista contemporâneo J. S. Taylor (2021), nossa profunda tristeza diante da morte de alguém que amamos pode ser justificada com base na falta que sentiremos do falecido. Contudo, os epicuristas parecem ter de rejeitar uma das razões mais importantes para o luto: a de que lamentamos a morte de alguém porque sentimos que o falecido foi vítima de um grande mal (o que parece ainda mais importante quando lamentamos a morte de alguém). Comumente, a morte de alguém, especialmente se for de uma pessoa jovem causada por um acidente inesperado, nos desperta o sentimento de que essa pessoa foi vítima de uma grande tragédia, e nosso luto é também — e talvez principalmente — em decorrência disso, e não apenas pela falta que iremos sentir do falecido. Do mesmo modo, a morte prematura de um animal de estimação, por exemplo, nos entristece não apenas pela falta que sentiremos desse animal, mas porque consideramos que algo de muito ruim (a morte prematura) ocorreu a ele; pensamos que *ele* foi vítima de um infortúnio. Para o epicurista, no entanto, o ser que morreu não sofreu nenhum mal.

Semelhantemente, o epicurista pode alegar que existem certas razões morais contra matar — por exemplo, o sofrimento de outros ou o respeito à autonomia —, mas não pode alegar que o assassinato é um dano à vítima e que essa é uma das razões pelas quais matar é errado. Ainda, a aceitação da tese epicurista parece implicar que não temos razões para preferir uma vida mais longa a uma vida mais curta, e que também não temos razões para considerar a eutásia como boa para um sujeito que, diante de um futuro de apenas sofrimento, opta pela morte. Alguns epicuristas contemporâneos de fato aceitam essas e outras implicações, como é o caso de David Suits:

Não temos direito à vida, de modo que o assassinato seja um mal contra a vítima e, portanto, um dano à vítima? Não é errado, após a morte de uma pessoa, quebrar uma promessa feita antes de sua morte? Nossas preocupações com o bem-estar dos outros não deveriam incluir também seu bem-estar após nossa morte? A morte não poderia ser algo bom para uma pessoa que está em dor extrema e sem esperança de alívio? Não é uma vida mais longa geralmente preferível a uma vida mais curta? Acredito que uma análise cuidadosa dessas questões levará à mesma resposta em todos os casos: “Não.” Penso que essa resposta decorre da visão de Epicuro de que a morte, se a compreendermos corretamente, se torna “nada para nós” (2001, p. 82, tradução nossa).

Há ainda um outro desafio que se impõe aos epicuristas. Jack Li (2002, p. 19) ilustra com o seguinte caso: imagine que John sofre um acidente de carro e perde uma de suas pernas. É bastante evidente, mesmo para os epicuristas, que esse evento é um dano para John, pois ele sofrerá diversas consequências negativas. Por exemplo, ele poderá sofrer dores antes e durante o tratamento, além de que a perda da perna significará uma dificuldade adicional para desempenhar diversos tipos de atividades pelo resto da vida. O epicurista concorda com isso, mas eis o problema: normalmente, consideramos que a vida é mais importante do que perder uma perna ou, dito de outro modo, normalmente diríamos que é preferível perder uma perna do que morrer. Se John tivesse que escolher entre amputar uma perna ou morrer, a maioria de nós diria que ele tem boas razões para optar pela primeira opção, pois a segunda é um dano ainda maior. De acordo com a tese epicurista, porém, John não sofre nenhum dano ao morrer. Assim, o epicurista precisa ou admitir que é preferível para John morrer, ou explicar como é possível que seja melhor para John se submeter a um dano significativo (amputar uma perna) a fim de evitar algo que não é um dano (morrer).

Minha sugestão não é a de que essas implicações sejam suficientes para rejeitar a tese epicurista, mas compreendê-las é importante por duas razões principais: primeiro, porque os epicuristas devem aceitá-las (como Suits, 2001) ou demonstrar como seria possível evitá-las sem abrir mão da tese epicurista (como busca fazer Hershenov, 2007); segundo, porque diante

de tantas implicações indesejáveis, os epicuristas precisam de razões realmente boas para nos convencer de que estão certos. Se eles são capazes de fornecer tais razões é o que pretendo avaliar no restante deste capítulo.

2.3.1 O requerimento da experiência

Conforme já introduzido, compreendo que há pelo menos três argumentos distintos que podem ser inspirados na passagem de Epicuro. O primeiro deles parte do que podemos chamar de *requerimento da experiência*: o princípio de que “um evento pode ser ruim para um [ser] somente se ele o experencia como ruim” (McMahan, 1988, p. 33, tradução nossa).⁴ De acordo com essa perspectiva, é necessário experienciar o evento porque eventos só são danosos a partir de seus efeitos negativos em nossas experiências. Por exemplo, cortar meu dedo provoca a experiência negativa da dor e, por isso, é um dano para mim. Por outro lado, a morte não provoca experiências negativas, nem é em si mesma experienciada, mas constitui justamente o fim das experiências. Desse modo, se para que um evento seja um dano é necessário experienciá-lo e a morte não pode ser experienciada, então a morte não pode ser um dano. Esse é o argumento que pode ser lido ou inspirado no texto de Epicuro quando o autor escreve que “todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações” (2002, p. 27).

Contemporaneamente, esse parece ser o argumento defendido por Taylor, quando sugere que seu argumento (que chama de versão hedônica do argumento epicurista) é “baseado na visão de que apenas eventos ou estados de coisas que afetam as experiências de um [ser] podem ter algum impacto em seu bem-estar” (2021, p. 79, tradução nossa).⁵ A fim de avaliá-lo da melhor forma, acredito que o argumento pode ser adequadamente expresso do seguinte modo:

- (1) Um evento E é um dano para um sujeito S somente se S experencia E de algum modo.
- (2) Logo, a morte é um dano para S somente se S experencia a morte.
- (3) S pode experenciar E somente se E ocorre durante a existência de S.

⁴ Em seu texto, McMahan (1988) se refere somente a pessoas. Substituo “pessoa” por “ser” a fim de abarcar outros seres sencientes.

⁵ Embora a formulação de Taylor não seja precisa, pois podemos dizer que a morte afeta nossas experiências fazendo com que tais experiências deixem de existir. É por isso que McMahan (1988) traça uma distinção entre o requerimento da experiência amplo e estreito. Uma leitura caridosa de Taylor, porém, é suficiente para compreender que o autor pretende indicar que é necessário que o evento resulte em experiências negativas.

- (4) A morte não é um evento que ocorre durante a existência de S.
- (5) Logo, S não pode experienciar a morte.
- (6) Portanto, a morte não é um dano para S.⁶

Construído desse modo, (2) e (5) são meras consequências lógicas das premissas anteriores, de modo que para rejeitar esse argumento epicurista é necessário rejeitar (1), (3) ou (4). Dada a tese da terminação adotada na seção 2.1 como pressuposto da discussão, (3) e (4) também parecem corretas. Se a morte é o fim da existência de quem morre, é também o fim das suas experiências, de modo que não é possível experienciá-la. E se o indivíduo deixa de existir tão logo a morte ocorre, então a morte também não é um evento que ocorre durante a existência de quem morre. Assim, resta discutir (1), que constitui justamente o requerimento da experiência.

O suporte para (1) advém da análise de casos típicos de dano. Por exemplo, como defende Taylor (2021), essa abordagem do dano esclarece por que uma pessoa magoada por ter sido insultada e outra decepcionada por ter ido mal em uma prova sofrem um dano: ambas têm suas experiências negativamente afetadas por esses eventos. Semelhantemente, pode-se pensar que se ir mal em uma prova não resulta em nenhuma experiência negativa para mim, então não sofro nenhum mal nesse caso. O problema com o requerimento da experiência, porém, é que implica que certos eventos que podemos considerar como males também não o são. Nagel, por exemplo, observa que esse requerimento:

Significa que, mesmo que um homem seja traído por seus amigos, ridicularizado pelas costas e desprezado por pessoas que o tratam educadamente na sua frente, nada disso pode ser considerado um infortúnio para ele, desde que ele não sofra como resultado. Significa que um homem não é prejudicado se seus desejos forem ignorados pelo executor de seu testamento ou se, após sua morte, se espalhar a crença de que todas as obras literárias sobre as quais sua fama se baseia foram na verdade escritas por seu irmão, que morreu no México aos vinte e oito anos. Parece-me valer a pena perguntar quais pressupostos sobre o bem e o mal levam a essas restrições tão drásticas (1970, p. 76, tradução nossa).

Considero que ainda mais decisivo para a rejeição do requerimento da experiência são casos envolvendo danos de privação (Feldman, 1991; 1992; Bradley, 2009). Podemos ilustrar com o seguinte exemplo.

⁶ Essa reconstrução foi feita seguindo a estrutura lógica do argumento defendido por Rosenbaum (1986) e discutido por Li (2002, p. 12). No entanto, o argumento é um pouco distinto em seu conteúdo. Na sequência, comentarei o argumento defendido por Rosenbaum.

Herança. Clara nunca conheceu seu pai e vive em condições precárias. Porém, seu pai escreve um testamento destinando parte de sua herança para Clara. Quando o pai de Clara morre, outro de seus filhos esconde o testamento e fica com toda a herança, sem que Clara jamais saiba do ocorrido. Se tivesse recebido sua parte, Clara teria condições de vida melhores e maior bem-estar geral.

Nesse caso, parece evidente que a ação do irmão desconhecido causa um dano para Clara, mesmo que ela jamais venha a saber do que aconteceu e, por consequência, nunca experiencie negativamente esse evento. Esse caso envolve um dano de privação, pois Clara foi privada de sua parte na herança e dos respectivos bens que resultariam dela. No entanto, de acordo com o requerimento da experiência, Clara não sofre nenhum dano ou mal, já que não experiencia negativamente o ocorrido. Para mim, isso é suficiente para rejeitar o requerimento da experiência - há certos danos que não experienciamos.

S. E. Rosenbaum (1986) defende a tese epicurista alegando que a condição necessária para que determinado evento seja um dano não é que o evento resulte em experiências negativas, mas que o evento *possa* resultar em tais experiências. Ao responder os casos de Nagel, Rosenbaum escreve que tudo o que é requerido para que “um evento ou estado de coisas seja ruim para uma pessoa [...] é que a pessoa *possa* experimentá-lo em algum momento, não que ela esteja ciente ou consciente dos efeitos causais em algum momento” (1986, p. 221, tradução nossa, grifos meus). Casos como as traições, sugere Rosenbaum, são casos em que nós *podemos* em algum momento experienciar, podendo afetar negativamente nossas experiências em um tempo futuro. O mesmo poderia ser dito no caso da herança, já que Clara pode, em algum momento, ter suas experiências afetadas pelo evento, diferentemente da morte que não pode resultar em experiências negativas. Assim, Rosenbaum rejeita o requerimento da experiência, mas parece defender o que podemos chamar de *requerimento da possibilidade de experiência*: de que um evento só é um dano se é possível que nós o experienciamos negativamente.

Qualquer evento que ocorre durante nossa existência parece, em princípio, possível de ser experienciado. Por isso, não parece possível fornecer qualquer contraexemplo ao requerimento da possibilidade de experiência. Se aceitarmos esse requerimento, a morte de fato difere de qualquer outro evento e não pode ser um dano. No entanto, o que devemos nos perguntar é por que a mera possibilidade de experienciar o evento, mesmo sem nunca de fato experienciá-lo, deveria ser considerada relevante para que um evento seja ou não um dano. Por exemplo, que diferença faz que Clara *possa* descobrir e vir a ter experiências relacionadas ao roubo de sua herança, se na realidade ela nunca descobrir e, portanto, nunca ter qualquer

experiência relacionada ao evento? Rosenbaum (1986) não fornece nenhuma resposta para essa questão. Enquanto o requerimento da experiência é defendido com base em uma análise de danos típicos e possa ser derivado de um teoria do dano, o requerimento da possibilidade de experiência carece de qualquer fundamento. A menos que algum argumento seja ofertado em favor desse requerimento, sua aceitação só pode ser motivada por considerações *ad hoc*: especialmente para distinguir a morte de qualquer outro evento.

Desse modo, considero que nem o requerimento da experiência, nem o requerimento da possibilidade de experiência seja fundamento adequado para a tese epicurista.

2.3.2 O requerimento da existência

Outro argumento epicurista está baseado no que podemos chamar de *requerimento da existência*, segundo o qual “um [ser] pode ser vítima de um infortúnio somente se ele existe no momento em que o infortúnio ocorre” (McMahan, 1988, p. 33, tradução nossa). Diferentemente do argumento anterior, este não está baseado no pressuposto de que precisamos experienciar ou poder experienciar os eventos para que possamos ser vítima de um dano, mas de que é preciso existir uma vítima no momento do dano. Não há dano sem que haja uma vítima desse dano, sugere o argumento, e uma vez que a morte é o fim da existência de quem morre, quando a morte ocorre não há mais um sujeito que poderia ser vítima de um dano. Como escreve Joel Feinberg, o argumento é de que “não pode haver dano sem que haja um sujeito vítima do dano, e quando a morte ocorre, ela aniquila o sujeito, excluindo assim a possibilidade de dano” (1993, p. 172, tradução nossa).

Esse parece ser o argumento quando Epicuro escreve que “o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos” (2002, p. 29). Embora haja um sujeito antes da morte, não há mais um sujeito tão logo a morte ocorra, de modo que não há um sujeito que poderia ser vítima desse dano. De modo mais específico, Taylor descreve o argumento do seguinte modo:

O argumento é baseado na visão de que um evento ou um estado de coisas pode ser um dano para uma pessoa somente se ocorrer antes de sua existência, ou se a pessoa existir no momento de sua ocorrência. Uma vez que, na visão epicurista, a morte de uma pessoa marca o primeiro momento de sua não-existência, a morte não ocorrerá nem antes de sua existência nem enquanto ela ainda existir. Assim, a morte de uma pessoa nunca pode ser um dano para ela (2021, p. 79, tradução nossa).

Embora Taylor formule o argumento em termos um pouco distintos, não há nenhuma incompatibilidade entre o modo como Taylor expressa o requerimento da existência do modo como McMahan o expressa na versão supracitada. Isso ocorre porque o *momento do dano* não necessariamente coincide com o *momento do evento* do dano. Um exemplo de Bradley (2009, p. 86) ilustra bem essa questão: se amanhã eu tomar um copo com veneno que me deixará fortemente doente na semana seguinte, isso não é ruim para mim amanhã, mas sim na semana seguinte. Ou seja, o evento “tomar um copo de veneno” é um dano para mim, mas enquanto o momento do evento será amanhã, o momento do dano será apenas na semana seguinte. Assim, o que o requerimento da existência sustenta é que para que um evento seja um dano é necessário que o indivíduo exista no *momento do dano*, mas conforme explicita a formulação de Taylor, o *momento do evento* pode ser anterior a existência do indivíduo. Seguindo a formulação de Taylor, acredito que o argumento pode ser adequadamente expresso do seguinte modo:

- (1) Um evento E é um dano para um sujeito S somente se E ocorre antes da existência de S ou durante a existência de S;
- (2) Logo, a morte é um dano para S somente se ocorre antes ou durante a existência de S;
- (3) A morte de S marca o primeiro momento de sua não-existência;
- (4) Logo, a morte de S não ocorre nem antes nem durante a existência de S;
- (5) Logo, a morte de S não é um dano para S.

A fim de rejeitar esse argumento, é necessário rejeitar (1) ou (3). Relembre que um dos pressupostos adotados neste trabalho é a tese da terminação: de que a morte representa o fim de nossa existência. É possível adotar a tese da terminação, mas rejeitar (3)? Ou seja, dizer que a morte é o fim de nossa existência é equivalente ou implica que a morte é “o primeiro momento de nossa não-existência”? Não estou completamente certo quanto a isso e, em benefício do argumento epicurista e da discussão, aceitarei (3). Assim, resta rejeitar apenas (1), que é o requerimento da existência. Para tanto, irei primeiro apresentar a objeção de McMahan (1988) a esse requerimento e, na sequência, uma objeção própria.

A fim de avaliar o requerimento da existência, McMahan propõe o seguinte caso:

Considere o caso de uma pessoa de férias em uma ilha remota. Em sua cidade natal, na sexta-feira, o trabalho de toda sua vida desmorona. Mas, devido à inacessibilidade da ilha, as más notícias só chegam na segunda-feira seguinte. No entanto, no domingo, o homem é morto por um tubarão, de modo que ele nunca descobre que o trabalho de sua vida foi em vão (1988, p. 34, tradução nossa).

O colapso de toda a carreira profissional dessa pessoa é um dano para ela? O requerimento da existência, por si só, não implica que seja, pois o que esse requerimento sustenta é que a existência do sujeito no momento em que o possível dano ocorre é uma *condição necessária* para que o evento possa ser um dano, mas não alega que seja uma *condição suficiente*. No entanto, diante do caso, o epicurista enfrenta um dilema: se alegar que o colapso da carreira profissional nesse caso não é um dano, precisa explicitar alguma outra condição necessária para que um evento seja um dano que justifique porque o colapso da carreira profissional não seria um dano nesse caso e, para isso, o epicurista parece ter de adotar o requerimento da experiência (ou assim sugere McMahan). Com isso, o epicurista pode dizer que não há dano no caso apresentado porque o colapso da carreira profissional não afeta as experiências do sujeito. Por isso, Taylor (2021), ao defender a tese epicurista, sugere que o requerimento da existência é dependente do requerimento da experiência. No entanto, se o epicurista adotar o requerimento da experiência, estará então suscetível aos problemas apresentados na subseção anterior.

Por outro lado, o epicurista pode aceitar que o colapso da carreira profissional constitui um dano para a pessoa, mesmo que a pessoa nunca saiba disso antes de morrer. Contudo, se o epicurista adotar essa resposta, um segundo caso é apresentado no qual todos os fatos são semelhantes, exceto que o colapso da vida profissional ocorre um pouco depois da morte da pessoa. Nesse segundo caso, o epicurista terá de dizer que não há dano, pois o evento é posterior à existência do indivíduo. No entanto, o problema é que parece implausível que o fato do colapso da carreira profissional ser ou não um dano dependa desse evento ocorrer um pouco antes ou um pouco depois da pessoa morrer, mesmo que isso não faça nenhuma diferença para a vida da pessoa. Como observa McMahan,

Sob reflexão, parece difícil acreditar que faça diferença para o infortúnio que ele sofre se o colapso do trabalho de sua vida ocorrer pouco antes de ele ser morto ou pouco depois. No entanto, de acordo com o requerimento da existência, essa diferença no momento faz *toda* a diferença (1988, p. 38, grifos do autor, tradução nossa).

Diante disso, tal como o faz Hershenov (2007), o epicurista pode ainda insistir que o requerimento da existência é apenas uma condição *necessária*, sem ser *suficiente*. Nesse sentido, a alegação é que qualquer teoria adequada do dano — que forneça as condições necessárias e suficientes para que um evento seja um dano — precisa abarcar o requerimento da existência. Por isso, ao menos em princípio, é possível que o epicurista rejeite que haja

dano em qualquer um dos casos formulados por McMahan, fazendo isso a partir de uma combinação do requerimento da existência com alguma outra condição necessária para que um evento seja um dano, sem recorrer ao requerimento da experiência. Conforme vimos, o principal problema com o requerimento da experiência é que ele exclui a possibilidade de danos de privação. Portanto, vamos supor que o epicurista queira sustentar o requerimento da existência sem incorrer nos problemas do requerimento da experiência, de modo a dar conta dos danos de privação.

Desse modo, o epicurista poderá avaliar que casos como o da *Herança*, por exemplo, em que Clara é roubada sem nunca descobrir, envolve um dano para ela, pois ela existe no momento do dano. No entanto, mesmo se combinado com outros critérios plausíveis, o requerimento da existência ainda terá implicações problemáticas. Considere, por exemplo, uma comparação entre dois casos:

Caso I. Daniel é um velocista que dedicou os últimos dez anos de sua vida para participar de uma olimpíada. Quando a oportunidade finalmente chega e está prestes a participar das olimpíadas, o que lhe traria muita felicidade e senso de realização, Daniel sofre um acidente poucos dias antes do início dos jogos olímpicos e entra em coma. Daniel permanece em coma ao longo dos jogos olímpicos e, sem nunca se recuperar, morre poucas semanas depois.

Caso II. Ana é uma ginasta que dedicou os últimos dez anos de sua vida para participar de uma olimpíada. Quando a oportunidade finalmente chega e está prestes a participar das olimpíadas, o que lhe traria muita felicidade e senso de realização, Ana sofre um acidente fatal e morre.

Daniel e Ana sofrem algum dano por serem privados de participar das olimpíadas? Em ambos os casos, eles teriam tido vidas mais felizes e realizadas se participassem das olimpíadas, e em ambos os casos eles são impedidos de participar das olimpíadas por um acidente similar; a única diferença é que Daniel passa algum período em coma após o acidente e morre na sequência, enquanto Ana morre imediatamente após o acidente. Essa diferença é relevante para a avaliação dos casos? De acordo com o requerimento da existência, a diferença não só é relevante como determinante, pois o fato de Daniel passar um período em coma faz com que ele exista enquanto as olimpíadas ocorrem, de modo que poderíamos então dizer que ele sofre um dano de privação por não poder participar das olimpíadas. Ana, por outro lado, deixa de existir tão logo o acidente ocorre, de modo que, de acordo com o requerimento da existência, não pode ser vítima de danos, nem mesmo danos de privação, como ser impedida de participar das olimpíadas. No entanto, parece completamente

implausível dizer que o acidente de Daniel é um dano para ele porque o privou das olimpíadas, mas que o acidente de Ana não é um dano para ela, nem mesmo o dano de ter sido privada das olimpíadas. Ou seja, é implausível que o fato de Daniel continuar existindo em coma e sem nunca se recuperar seja relevante para determinar o seu caso como um dano de privação, mas não o de Ana. Ou ambos sofrem dano por serem impedidos de participar das olimpíadas, ou nenhum deles sofre dano.

O que esses casos sugerem é que o proponente do requerimento da existência é incapaz de formular uma teoria do dano (mesmo que parcial) que explique adequadamente os danos de privação. E, sem dar conta desse tipo de dano, estará fadado aos mesmos problemas do proponente do requerimento da experiência. Assim, considero que ambos os requerimentos fracassam na tentativa de fundamentar a tese epicurista.

2.3.3 O requerimento temporal

Outro argumento epicurista parte da presunção de que eventos só podem ser um dano para alguém se forem um dano em algum momento temporal. Embora possa ter relação com o argumento anterior, este é distinto na medida em que sustenta que o fundamental não é a existência de um sujeito vítima do dano, mas que para que haja um dano é necessário que esse dano ocorra em algum momento temporal para a vítima do dano. Assim, o argumento não está baseado no requerimento da existência do sujeito, mas no que podemos chamar de *requerimento temporal*: de que para que um evento seja um dano para alguém, é necessário que seja um dano em algum momento temporal. Porém, prossegue o epicurista, não há nenhum momento temporal em que a morte é um dano para quem morre, de modo que não poderia ser um dano. Essa linha argumentativa é também inspirada no texto de Epicuro quando o autor escreve que “a morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui” (2002, p. 29).

Acredito que a versão mais clara do argumento é apresentada por Jens Johansson (2021, p. 72), que o formula nos seguintes termos:

- (1) Qualquer evento que é ruim para uma pessoa é ruim para ela em algum momento.
- (2) Não há nenhum momento no qual a morte de uma pessoa é ruim para ela.
- (3) Portanto, a morte de uma pessoa não é ruim para ela.

Nesse caso, (1) é o requerimento temporal, enquanto (2) é a avaliação de que não há nenhum momento temporal em que a morte é um dano para quem morre. É importante notar que o problema aqui não é o momento em que o evento que representa o dano ocorre, pois, se esse fosse o caso, não haveria nada de controverso em rejeitar (2) dizendo que é no exato momento em que a morte ocorre. Conforme vimos na subseção anterior, há uma distinção entre o momento do evento e o momento do dano desse evento, de modo que eles não necessariamente coincidem e, embora seja claro que a morte ocorre em determinado momento temporal, o argumento é de que não haveria um momento temporal em que o dano pudesse ocorrer.

Embora considere que haja boas razões para rejeitar ambas as premissas desse argumento, é difícil desenvolver alguma objeção que não pressuponha uma determinada análise do dano e/ou uma abordagem específica do dano da morte. Somente a partir de uma compreensão de no que consiste o dano da morte é possível indicar em que momento esse dano ocorre (se ocorre em algum momento). Porém, as abordagens do dano da morte serão desenvolvidas somente nos capítulos seguintes e, até aqui, tenho buscado rejeitar os argumentos epicuristas sem pressupor nenhuma abordagem específica do dano da morte. Por isso, no que se segue irei apenas apresentar resumidamente o modo como diferentes autores, a partir de diferentes abordagens, rejeitam esse argumento epicurista. Isso, acredito, é suficiente para os propósitos deste capítulo.

Boa parte dos críticos desse argumento concentram-se na rejeição da segunda premissa, por diferentes razões e de diferentes formas. Por exemplo, Feinberg (1993) sustentou que o momento do dano da morte é, na verdade, anterior ao momento da morte, posição que passou a ser chamada de *priorismo*; Feinberg sugere que isso decorre de sua compreensão de que o dano da morte reside na frustração dos interesses que o indivíduo possui enquanto está vivo. Diferentemente, Lamont (1998) defendeu que o momento da morte e o momento do dano da morte coincidem, de modo que o dano da morte é temporalmente localizado no exato momento em que a morte ocorre, posição que passou a ser conhecida como *concurrentismo*. Já Bradley (2009) argumentou em defesa do *subsequentismo*, de acordo com o qual o momento do dano da morte ocorre durante certo período após a morte, o que Bradley defende a partir de uma análise de danos típicos. Ainda, Feldman (1991)

sustentou o que passou a ser chamado de *eternalismo*, posição segundo a qual o dano da morte é eterno.⁷

O que dizer quanto ao requerimento temporal, ou seja, a primeira premissa do argumento? Alguns filósofos (Broome, 2004; Johansson 2012; 2021) aderem ao chamado *atemporalismo*, segundo o qual o dano da morte é atemporal, rejeitando assim a tese de que um evento só é um dano se for um dano em algum momento temporal. Johansson (2012; 2021) argumenta que o requerimento temporal está fundamentado na análise de danos típicos e que a principal razão para não sustentar que a morte é um dano atemporal é de que isso tornaria o dano da morte essencialmente distinto de outros danos típicos. No entanto, sustenta Johansson, a morte pode ser compreendida como um dano pelas mesmas razões que qualquer outro evento é um dano e, se esse for o caso, não há nada de problemático em dizer que a morte é similar a outros danos em diversos aspectos, mas distinto no aspecto específico de ser atemporal. Posto de outro modo, o argumento de Johansson (2021), tal como o compreendo, é que devemos avaliar se a abordagem mais adequada do dano em geral implica que a morte é um dano. Se esse for o caso, e se considerarmos que a morte não pode ser um dano temporalmente localizado, então temos boas razões para rejeitar o requerimento temporal como condição necessária para que um evento seja um dano. Assim, a questão relevante é se há uma abordagem adequada do dano da morte, objeto dos próximos capítulos.

Embora nenhuma objeção decisiva contra o argumento baseado no requerimento temporal tenha sido apresentada nesta subseção, meu propósito foi indicar os diferentes caminhos possíveis pelos quais é possível rejeitar este argumento epicurista. Acredito que isso seja suficiente para, ao menos, indicar que há razões para rejeitar ambas as premissas, de modo que o proponente do argumento tem de recorrer a outros argumentos para defender (1) e (2). Ou seja, ele tem de demonstrar por que o atemporalismo não é uma opção viável, assim como o subsequentismo, por exemplo. Desse modo, o argumento a partir do requerimento temporal, por si só, não é suficiente para fundamentar a tese epicurista.

2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, busquei realizar três tarefas principais. Primeiro, explicitar os pressupostos centrais da discussão — não apenas deste capítulo, mas do restante da

⁷ Conforme indicado, não irei aprofundar a discussão sobre essas posições aqui, pois isso demandaria adentrar nas abordagens específicas do dano da morte, o que deixarei para os próximos capítulos. Para uma análise dessas e outras propostas de indicar o momento em que a morte é um dano, veja Cardoso (2023).

dissertação. Ao fazer isso, esclareci algumas teses adotadas e o sentido dos problemas que serão discutidos ao longo da dissertação. Segundo, busquei distinguir os problemas concernentes ao dano da morte dos problemas normativos envolvendo a moralidade de matar e salvar vidas, mas visando demonstrar a relevância do dano da morte para essas questões normativas. Por fim, introduzi a tese epicurista de que a morte nunca é um dano para quem morre e avaliei os principais argumentos em favor dessa tese: um baseado no requerimento da experiência, outro baseado no requerimento da existência, e um terceiro baseado no requerimento temporal.

O argumento baseado no requerimento da experiência falha, principalmente, por implicar que danos claros de privação não são danos. Por sua vez, o argumento baseado no requerimento da existência é mais difícil de rejeitar, já que, pelo menos em princípio, pode dar conta dos danos de privação. No entanto, busquei demonstrar que não é possível acomodar adequadamente os danos de privação a partir do requerimento da existência, pois este implica que a existência faz toda a diferença em casos nos quais é implausível que essa seja uma diferença relevante para a análise do dano. Por fim, demonstrei os diferentes caminhos pelos quais diferentes autores rejeitam ambas as premissas do argumento baseado no requerimento temporal. Assim, nenhum desses argumentos é suficiente para fundamentar a tese epicurista.

Conforme explicitarei no início deste capítulo, minha argumentação até aqui contra a tese epicurista pretendeu ser parcial: busquei rejeitar que haja boas razões em favor dessa tese, ou pelo menos que haja razões definitivas. Isso não significa que a tese epicurista é falsa, apenas que carece de razões para a aceitarmos. Uma argumentação completa contra a tese epicurista pressupõe uma defesa da tese contrária, isto é, de que a morte é, pelo menos algumas vezes, um dano para quem morre. Essa é uma das tarefas dos próximos capítulos.

3. A ABORDAGEM COMPARATIVA DA VIDA

O que há de ruim na morte? Em um texto seminal das discussões sobre o dano da morte, Thomas Nagel (1970) sugere haver uma assimetria entre o que há de bom na vida e o que há de mal na morte: se a vida é desejável, diz Nagel, isso tem a ver com certas atividades, estados e condições que estão relacionadas ao *estar vivo*; por outro lado, a possível indesejabilidade da morte não pode estar relacionada ao estado de *estar morto*, pois compreendida como o fim de nossa existência consciente, a morte não poderia ser ruim por nenhuma característica positiva desse estado de inexistência. No entanto, prossegue Nagel, o mal da morte reside justamente na desejabilidade daquilo que remove, isto é, a vida futura que o indivíduo é impedido de viver ao morrer: “Se quisermos dar sentido à visão de que morrer é ruim, deve ser com base no fato de que a vida é um bem e a morte é a privação ou perda correspondente, ruim não por causa de quaisquer características positivas, mas devido à desejabilidade do que remove” (Nagel, 1970, p. 75, tradução nossa). De acordo com essa perspectiva, a morte é um mal de privação; normalmente, a morte de um indivíduo o priva de viver um futuro que teria sido bom para ele.

Há duas questões fundamentais que abordagens do dano da morte precisam responder:

- (1) Por que a morte é um dano?
- (2) O que determina a magnitude desse dano?

De acordo com a “Abordagem Comparativa da Vida”, a morte é um dano — nas situações em que o é — porque priva o indivíduo que morre de um futuro que teria sido bom para ele e, além disso, a magnitude desse dano é determinada exclusivamente pelo quão bom esse futuro teria sido.

Diversos autores (p. ex. Johansson, 2017; Visak, 2022) utilizam “Abordagem da Privação” (*Deprivation Account*) como sinônimo de Abordagem Comparativa da Vida. Porém, seguindo outros autores (p. ex. McMahan, 2019; Greaves, 2019), e conforme apresentado na introdução desta dissertação, utilizo “abordagens da privação” em um sentido mais amplo que abarca todas as abordagens que respondem o problema (1) sustentando que o dano da morte deriva do que o indivíduo é privado de viver pela morte, mas havendo formas distintas de responder (2), ou seja, de avaliar a magnitude desse dano. Nesse sentido, tanto a Abordagem Comparativa da Vida quanto a “Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo” (*Time-Relative Interest Account*) são versões distintas de abordagens da privação. Neste

capítulo, discutirei a primeira dessas abordagens, enquanto o capítulo seguinte será dedicado à segunda.

A fim de apresentar e avaliar a Abordagem Comparativa da Vida, o capítulo divide-se em quatro seções com algumas subseções, além das considerações finais. Na primeira seção, apresento os traços principais dessa abordagem e de sua defesa comum a partir de um princípio ou teoria do dano. Na sequência, defendo que essa abordagem implica que a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente. Na terceira seção, discuto as implicações da Abordagem Comparativa da Vida para avaliar a magnitude do dano da morte para diferentes seres sencientes, o que depende de como devemos compreender o bem-estar entre diferentes espécies. Por fim, avalio duas objeções a essa abordagem.

3.1 A ABORDAGEM COMPARATIVA DA VIDA

A Abordagem Comparativa da Vida (daqui em diante, ACV) é defendida por diversos autores (Feldman, 1992; Bradley, 2009; Luper, 2009). De acordo com essa abordagem, a morte é um dano para quem morre porque priva o indivíduo de viver um futuro que teria sido bom para ele. Além disso, a ACV sustenta que a magnitude desse dano depende exclusivamente do quão bom esse futuro teria sido. Jens Johansson sintetiza o essencial dessa abordagem nos seguintes termos:

ACV → “A morte de um [indivíduo] é, tudo considerado, ruim (boa) para ele se e somente se, e na medida em que, e em virtude do fato de que, ele teria estado, no geral, intrinsecamente melhor (pior) se a morte não tivesse ocorrido” (2017, p. 298, tradução nossa).

O “valor intrínseco” de uma vida é determinado pela quantidade de valor intrínseco positivo menos a quantidade de valor intrínseco negativo. O que é intrinsecamente bom ou ruim é o que teorias do bem-estar visam responder e falarei mais sobre isso na subseção 3.1.2, mas a ACV é compatível com qualquer teoria do bem-estar e, por ora, podemos utilizar a expressão genérica “bem-estar geral” para se referir ao valor intrínseco. Assim, dizer que o indivíduo estaria intrinsecamente melhor significa que sua vida teria maior bem-estar geral caso continuasse vivendo. A ACV é uma abordagem “comparativa” porque sustenta que a fim de avaliar o dano da morte devemos comparar o bem-estar geral da vida que o indivíduo viveu com o bem-estar geral da vida que ele teria vivido caso aquela morte específica não tivesse ocorrido. Em outras palavras, de acordo com a ACV, a magnitude do dano (ou

benefício) da morte é proporcional à quantidade de bem-estar geral (bem-estar positivo menos bem-estar negativo) que o indivíduo é privado de viver ao morrer.

Por exemplo, suponha que Roberto foi vítima de um acidente fatal e, tragicamente, morreu aos 20 anos de idade. Adicionalmente, suponha que caso Roberto não tivesse sofrido o acidente, podemos razoavelmente considerar que ele teria vivido uma vida boa até os 80 anos. A fim de avaliar se a morte de Roberto foi ruim para ele e o quão ruim foi, a ACV sustenta que devemos comparar o bem-estar geral da vida que Roberto viveu (até os 20 anos) com o bem-estar geral da vida que ele teria vivido (até os 80 anos). Desse modo, se o acidente e consequente morte privou Roberto de 60 anos de uma vida que teria sido boa para ele, então sua morte não apenas é um dano, mas um enorme dano, razão pela qual Roberto foi vítima de uma grande tragédia.

A partir disso, a ACV fornece explicações razoáveis para alguns de nossos juízos intuitivos. Por exemplo, a ACV explica porque normalmente é pior morrer mais jovem do que mais velho. Tipicamente, a morte de uma pessoa jovem a priva de um futuro maior e que, portanto, presumivelmente contém maior quantidade de bem-estar geral. Enquanto a morte de uma pessoa aos 80 anos, por exemplo, normalmente a priva apenas de alguns anos adicionais, a morte de uma pessoa jovem a priva de muitos anos de vida. Essa parece uma explicação razoável do porquê costumamos considerar a morte inesperada de uma pessoa jovem mais trágica do que a morte de uma pessoa muito mais velha. Embora a morte de uma pessoa mais velha ainda possa ser um dano (e possa também ser um dano significativo), a magnitude do dano da morte de uma pessoa jovem é tipicamente maior.

Além disso, a ACV fornece uma boa explicação do porquê em determinados contextos a morte não apenas não é um dano, mas sim um *benefício*. Considere, por exemplo, a situação de um paciente terminal cujo futuro que tem pela frente é de apenas algumas semanas ou meses de intenso sofrimento e quase nenhum bem intrínseco. Nesse caso, o paciente estará intrinsecamente melhor, ou seja, o valor de seu bem-estar geral será maior se morrer agora do que se viver as semanas ou meses que lhe restam. Assim, a morte não o priva de um futuro de bens, mas o poupa de um futuro de males: “quando a morte impede uma pessoa de viver uma vida ruim, a morte é boa para essa pessoa”, sustenta Bradley (2009, p. 50, tradução nossa). Desse modo, de acordo com a ACV, a morte nesse contexto não é um dano, mas um benefício.

Para além de sua aparente razoabilidade, por que deveríamos aceitar a ACV? Essa abordagem costuma ser defendida a partir de uma análise do dano em geral.

3.1.1 A defesa a partir do Princípio do Fazer Diferença

Comumente, os proponentes da ACV a defendem a partir de um princípio ou teoria do dano em geral. O dano da morte, alegam, não é essencialmente distinto de outros danos típicos. No que se segue, tratarei sobretudo da defesa da ACV feita por Bradley (2009) a partir do que formula como “Princípio do Fazer Diferença” (*Difference-Making Principle*), embora outros autores (Purves, 2016; Timmerman, no prelo) recorram ao que chamam de “Abordagem Comparativa Contrafactual do Dano” (*Counterfactual Comparative Account of Harm*) que pode ser formulada em termos equivalentes ao Princípio do Fazer Diferença.

Bradley (2009) inicia por distinguir *valor intrínseco* de *valor instrumental* (ou extrínseco). O primeiro se refere àquilo que é bom em si mesmo, independente de resultarem em outras coisas boas. Conforme já ressaltado, o que é intrinsecamente bom ou ruim é o que teorias do bem-estar visam responder, mas por ora podemos assumir que pelo menos o prazer é intrinsecamente bom e que pelo menos a dor é intrinsecamente ruim.⁸ Por outro lado, o que é instrumentalmente bom (ou ruim) depende da relação com o que é intrinsecamente bom (ou ruim). Por vezes, um evento é instrumentalmente bom por causar algo intrinsecamente bom, enquanto um evento é instrumentalmente ruim por causar algo intrinsecamente ruim. Bradley ilustra com o seguinte exemplo: se Jack der o brinquedo contido na caixa de cereal para Will, isso causará algum prazer para Will, e o prazer é intrinsecamente bom. Por outro lado, se Jack colocar pedras no cereal que Will irá comer, isso causará dor para Will quando ele for comer o cereal, e a dor é intrinsecamente ruim. Desse modo, Jack dar o brinquedo é instrumentalmente bom, enquanto Jack colocar pedras no cereal é instrumentalmente ruim.

Para além disso, sustenta Bradley, há coisas que são instrumentalmente boas sem causar nada de intrinsecamente bom, mas por prevenir algo intrinsecamente ruim; similarmente, outras são instrumentalmente ruins sem causar nada de intrinsecamente ruim, mas por impedir algo intrinsecamente bom. Por exemplo, Jack receber uma vacina que o impedirá de contrair uma doença dolorosa. Receber a vacina é instrumentalmente bom para Jack, mesmo sem causar nada intrinsecamente bom, porque o previne de algo intrinsecamente ruim (dor causada pela doença). Do mesmo modo, se Jack rouba um dinheiro que seria destinado a Will sem que jamais Will descubra, e esse dinheiro resultaria em prazer para Will, a ação de Jack é instrumentalmente ruim para Will por impedi-lo de acessar algo intrinsecamente bom, mesmo se não causar nada de intrinsecamente ruim para Will.

⁸ Note que isso não pressupõe o hedonismo, pois o hedonismo é a visão de que *apenas* o prazer é intrinsecamente bom e *apenas* a dor é intrinsecamente ruim (Bradley, 2009; Fletcher, 2016; Crisp, 2021).

Bradley prossegue avaliando que apesar dessas diferenças, tanto a ação de Jack de colocar pedras no cereal de Will, quanto de roubar secretamente o dinheiro de Will é ruim para Will pela mesma razão fundamental: “elas tornam as coisas piores para Will do que seriam de outra forma” (2009, p. 48, tradução nossa). Ou seja, se Jack não tivesse feito essas ações, as coisas teriam sido melhores para Will (ele teria maior bem-estar geral). De acordo com essa perspectiva, a fim de avaliar se as ações de Jack são ruins para Will e, ainda, o quão ruins elas são, devemos atentar para “*que diferença elas fazem no valor da vida de Will*” (Bradley, 2009, p. 48, grifos do autor, tradução nossa). Isso envolve comparar o que aconteceu com Will com o que teria acontecido a ele caso tais ações não tivessem sido feitas. Se Jack não tivesse colocado pedras no cereal ou roubado o dinheiro, a vida de Will teria sido melhor, e é por isso que as ações de Jack são um mal para Will. Além disso, o quão melhor Will teria estado determina o quão ruim as ações de Jack são para Will.

A partir disso, Bradley propõe que o valor total (*overall value*) de um evento para uma pessoa, levando em consideração tanto o valor intrínseco quanto instrumental, é determinado por essa diferença que o evento faz na vida da pessoa: “O valor total de algo para uma pessoa é a diferença que isso faz em como as coisas acontecem para essa pessoa, levando em consideração tanto seu valor intrínseco quanto instrumental (e quaisquer outros tipos de valor que possa ter)” (2009, p. 48, tradução nossa). Uma vez que o valor de um evento deve ser compreendido a partir do que teria ocorrido, Bradley, seguindo David Lewis, utiliza a terminologia de “mundos possíveis”:

Dizer que, se X tivesse acontecido, Y teria acontecido, é afirmar que, no mundo possível mais próximo em que X ocorre, Y também ocorre. Seguindo Lewis, vamos considerar proximidade em termos de similaridade; um mundo é mais próximo do mundo real do que outro se for mais semelhante (Bradley, 2009, p. 49, tradução nossa).

O conceito de mundos possíveis pode soar como um complicador, mas a proposta é simplesmente avaliar o quão ruim ou bom um determinado evento é para alguém a partir da diferença que faz para essa pessoa: “a ideia é que o valor de um evento para uma pessoa depende da diferença que ele faz em como as coisas acontecem para essa pessoa” (Bradley, 2009, p. 50, tradução nossa). A partir disso, Bradley (2009, p. 50) propõe o que chama de *Princípio do Fazer Diferença* (PFD):

PFD → O valor do evento E, para a pessoa S, no mundo *m*, em relação à relação de similaridade R = o valor intrínseco de *m* para S, menos o valor intrínseco para S do mundo mais R-similar a *m* onde E não ocorre.

O que esse princípio expressa é que o valor de determinado evento E para um sujeito S depende da comparação entre o valor intrínseco da vida de S com o valor intrínseco da vida que S teria tido se E não ocorresse (o mundo possível mais próximo). Por exemplo, se eu corto meu dedo enquanto pico cebola, o valor do evento “cortar meu dedo” depende da comparação do valor intrínseco da minha vida com o valor intrínseco da vida que eu teria tido se o evento “cortar meu dedo” não tivesse ocorrido. Uma vez que cortar meu dedo provoca dor, o que é intrinsecamente ruim, o valor intrínseco da minha vida seria maior caso esse evento não tivesse ocorrido. Além disso, o quão maior é o valor intrínseco dessa vida que eu teria tido determina o quão ruim esse evento é para mim.

O mesmo pode ser dito em termos de dano, de modo que um evento é um dano para mim se e somente se, e na medida em que, a minha vida teria sido melhor (maior valor intrínseco) se esse evento não tivesse ocorrido. Bradley formula o princípio para avaliar danos nos mesmos termos que PFD: “um evento é um dano uma pessoa se e somente se faz com que as coisas sejam piores para essa pessoa do que teriam sido de outra forma” (2009, p. 65, tradução nossa). Relembre o caso da *Herança* discutido no capítulo 1:

Herança. Clara nunca conheceu seu pai e vive em condições precárias. Porém, seu pai escreve um testamento destinando parte de sua herança para Clara. Quando o pai de Clara morre, outro de seus filhos esconde o testamento e fica com toda a herança, sem que Clara jamais saiba do ocorrido. Se tivesse recebido sua parte, Clara teria condições de vida melhores e maior bem-estar geral.

Nesse caso, Clara sofreu um dano por não ter acesso a herança? Parece evidente que sim, e a PFD explica por que: Clara estaria em uma melhor situação (maior bem-estar geral) caso seu irmão desconhecido não tivesse escondido o testamento, de modo que ela foi privada dos bens intrínsecos aos quais teria acesso. Além disso, o quão melhor Clara estaria se isso não tivesse ocorrido determina a magnitude do dano que sofreu. O que proponentes da ACV sustentam é que a morte é um dano similar a este: “the badness of death is relevantly like this, only much more severe; it deprives us of all possibility of future intrinsic goods” (Bradley, 2009, p. 48). Desse modo, de acordo com essa abordagem, a morte é instrumentalmente ruim: ela não é intrinsecamente ruim, nem causa nada intrinsecamente ruim, mas impede a vítima de usufruir de bens intrínsecos que teria usufruído caso a morte não ocorresse, sendo um dano instrumental (ou extrínseco).

3.1.2 Teorias do bem-estar

De acordo com a ACV, a morte é um mal de privação, um dano que decorre dos bens futuros que o indivíduo é privado de viver. Por isso, uma análise mais completa do que há de ruim na morte nos leva para uma análise do que há de bom na vida. “A morte é um mal da privação. Morrer nos impede de ter mais de uma *vida boa*. Assim, pensar sobre a morte nos leva a refletir sobre o que acreditamos que faz com que nossas vidas sejam boas para nós”, escreve Bradley (2009, p. xiii, grifos do autor, tradução nossa). Desse modo, a fim de tornar a ACV mais completa, é necessário combiná-la com alguma avaliação acerca de quais são os bens que fazem com que a vida seja boa ou, melhor dizendo, com alguma teoria do bem-estar.

Teorias do bem-estar visam explicar o que, em última instância, faz com que nossa vida seja boa. Diferentes autores conceituam diferentemente, mas teorias do bem-estar buscam avaliar o que é prudencialmente bom do modo mais fundamental — bom *intrinsecamente* ou, ainda, bom *não-instrumentalmente* (Bradley, 2009; Fletcher, 2016; Crisp, 2021; Visak, 2022). Por exemplo, ter dinheiro, moradia e alimentação adequada contribuem para nosso bem-estar, mas essas coisas parecem ser apenas instrumentalmente boas; elas são boas por causarem ou permitirem outras coisas boas. O objeto das teorias do bem-estar é aquilo que é mais basicamente bom, aquilo que é bom em si do ponto de vista prudencial, isto é, bom para o sujeito do bem-estar. Na literatura filosófica, convencionou-se dividir as teorias do bem-estar em três categorias: hedonismo, satisfação de desejos (ou preferencialismo) e teorias de lista objetiva.⁹

O hedonismo é, basicamente, a visão de que o “prazer é intrinsecamente bom e a dor é intrinsecamente ruim, e (mais controverso) que *nada mais* é intrinsecamente bom ou ruim” (Bradley, 2009, p. 4, grifos do autor, tradução nossa). Ou seja, de acordo com a teoria hedonista, apenas o prazer é intrinsecamente bom e apenas a dor é intrinsecamente ruim, de modo que todo o restante das coisas são boas ou ruins apenas instrumentalmente, na medida em que se relacionam com o prazer e a dor. Ainda, de acordo com o hedonismo, o nível de bem-estar geral de um ser é determinado pelo montante de prazer menos o montante de dor experienciado por ele (Fletcher, 2016; Crisp, 2021).

Diferentemente, a teoria da satisfação de desejos sustenta que o que é intrinsecamente bom é a satisfação de desejos não instrumentais que o indivíduo possui, enquanto o que é intrinsecamente ruim é a frustração desses desejos; além disso, essa teoria alega que é o fato

⁹ Essa divisão é incompleta, mas suficiente para os propósitos do texto. Para uma classificação mais completa das teorias do bem-estar, veja Fletcher (2016) e Visak (2022, p. 14).

do indivíduo possuir o desejo que faz com que sua satisfação seja boa (Fletcher, 2016). A diferenciação entre desejos instrumentais e não instrumentais é crucial de acordo com Fletcher, pois é a satisfação desse segundo tipo de desejo que configura como intrinsecamente bom. Por exemplo, diz o autor, suponha que você deseja uma grande quantia de dinheiro, mas que você apenas deseja isso porque quer comprar uma casa. Nesse caso, o desejo por dinheiro é instrumental e a satisfação desse desejo não é boa por si só, estando condicionada ao desejo não instrumental, que é comprar uma casa. Outra característica relevante dessa teoria é que não é necessário que o indivíduo tenha consciência de que seu desejo foi satisfeito, basta que ele de fato seja (Fletcher, 2016).

Por outro lado, teorias de lista objetiva são comumente compreendidas como o conjunto de teorias que negam haver relação entre desejo e bem-estar. De acordo com essas teorias, há pelo menos um ou mais bens intrínsecos que são independentes do indivíduo desejá-los ou não (Fletcher, 2016). Tipicamente, essas teorias são pluralistas, de modo que alegam que há um conjunto de coisas que são intrinsecamente boas. Por exemplo, uma teoria de lista objetiva pode manter que os bens intrínsecos são: prazer, amizade e conhecimento. De acordo com essa versão, essas seriam as coisas que são boas de modo não instrumental, enquanto o restante das coisas poderiam ser apenas instrumentalmente boas na medida em que se relacionam com os bens fundamentais. Porém, também é possível que uma teoria de lista objetiva seja monista, sustentando haver apenas um “item na lista” do que é fundamentalmente bom (Fletcher, 2016). Nesse sentido, até mesmo o hedonismo pode ser compreendido como uma teoria de lista objetiva (Crisp, 2021).

A ACV pode ser combinada com qualquer uma dessas teorias do bem-estar (ou qualquer outra). Desse modo, cada combinação resultará em uma avaliação distinta do dano da morte. Por exemplo, combinada com o hedonismo, a ACV implica que a morte é um dano na medida em que priva quem morre de um futuro que contém mais prazer do que dor. Por outro lado, combinada com a teoria da satisfação de desejos, a ACV implica que a morte é um dano para alguém na medida em que seus desejos seriam satisfeitos ou frustrados caso continuasse vivendo. Similarmente, se combinada com alguma versão de teoria da lista objetiva, a morte é um dano na medida em que priva quem morre dos “bens da lista”. Porém, independente de qual teoria do bem-estar consideramos correta, a ACV mantém que a morte é um dano se e somente se o futuro do qual o indivíduo foi privado de viver conteria maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo.

3.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA ACV

A ACV tem implicações diretas para a avaliação do dano da morte de seres sencientes. Conforme apresentado, a ACV sustenta que a morte é um dano nas situações em que o indivíduo que morre é privado de um futuro que conteria maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo. Uma vez que a senciência é a capacidade de experienciar os eventos como positivos e negativos, conforme introduzido na seção 1.1, todos os seres sencientes possuem bem-estar. Assim, nas situações em que a morte de um ser senciente, seja humano ou não humano, faz com que esse ser seja privado de um futuro que conteria maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo, a morte é um dano para esse ser. Desse modo, de acordo com a ACV, a capacidade de senciência é suficiente para que um ser possa sofrer um dano ao morrer (Kaldewaij, 2006; Horta, 2007; Cunha, 2022; Faria, 2023).

Ao discutir mais especificamente a morte de vacas, Bradley formula o argumento da seguinte maneira (2016, p. 51-52, tradução nossa):

- (1) A morte é ruim para um indivíduo se e somente se ela torna o nível de bem-estar da vida desse indivíduo menor do que teria sido de outra forma.
- (2) Às vezes, a morte faz com que o nível de bem-estar da vida de uma vaca seja menor do que teria sido.
- (3) Portanto, a morte, às vezes, é ruim para uma vaca.

A premissa (1) é apenas a afirmação da ACV, enquanto (2) segue-se da relação entre senciência e bem-estar, estando implícito que vacas são sencientes. Embora discuta especificamente o caso das vacas, é evidente que o mesmo argumento pode ser feito para todos os seres sencientes em geral. Em uma versão mais simples, podemos formular o argumento do seguinte modo:

- (1) A morte é um dano para um ser se e somente se faz com que esse ser seja privado de um futuro que conteria maior quantidade de bens do que males.
- (2) Qualquer ser senciente pode ser privado pela morte de um futuro que conteria maior quantidade de bens do que males.
- (3) Portanto, qualquer ser senciente pode sofrer um dano ao morrer.

Novamente, (1) é apenas um modo distinto de expressar a ACV. Por sua vez, (2) está baseada na avaliação de que qualquer ser senciente pode, em princípio, experienciar maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo. Portanto, nas situações em que um determinado ser senciente morre e, caso essa morte não tivesse ocorrido, esse ser teria tido um futuro com maior quantidade de bens do que males, a morte é um dano para esse ser. Mais uma vez, é importante notar que isso não implica que a morte é *sempre* um dano, o que é válido para qualquer ser senciente, seja humano ou não humano.

3.3 O BEM-ESTAR ENTRE DIFERENTES ESPÉCIES

De acordo com a ACV, a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente, mas qual a magnitude desse dano para diferentes seres sencientes? Por exemplo, o dano da morte de seres humanos é maior do que o dano da morte de animais não humanos? Essas são questões difíceis para as quais a ACV não possui implicações diretas, sendo necessárias considerações adicionais. Em especial, é necessário avaliar a capacidade de acesso ao bem-estar entre diferentes espécies. Pois, como vimos, a magnitude do dano da morte a partir da ACV depende exclusivamente da quantidade de bem-estar geral que o indivíduo é privado de viver no momento da morte. Desse modo, se for verdade que diferentes espécies de animais possuem diferentes capacidades de acesso ao bem-estar, então a magnitude do dano da morte irá variar de acordo com a espécie. Particularmente importante é a questão de se a complexidade psicológica de um ser está relacionada a níveis distintos de acesso ao bem-estar. Considere, por exemplo, a visão expressa por Shelly Kagan (2019, p. 46, grifos do autor suprimidos, tradução nossa):

Pessoas geralmente estão em uma situação melhor do que os animais (e os chimpanzés, do que os mosquitos); elas têm vidas de maior qualidade, proporcionando maiores benefícios a esses indivíduos. Colocando isso de forma um pouco diferente, devido às enormes diferenças em suas capacidades de bem-estar e florescimento, uma pessoa geralmente tem um nível de bem-estar significativamente maior do que um cachorro, por exemplo, ou uma vaca; e um cachorro, por sua vez, tem um nível de bem-estar significativamente maior do que uma cobra ou um peixe. É por causa de fatos como esses que a perda de vida, por exemplo, é um dano maior para uma pessoa do que para um rato. A pessoa normalmente estaria incomparavelmente melhor do que o rato; então, o que ela tem a perder é incomparavelmente maior também.¹⁰

¹⁰ Importante notar que, ao utilizar o conceito de “pessoas” nessa passagem, Kagan está se referindo a seres racionais e autoconscientes, que são capazes de compreender a si mesmos como existentes no tempo. Nesse sentido, nem todos os seres humanos são pessoas, ao passo que alguns animais não humanos podem ser pessoas.

Seguindo Tatjana Visak (2022), podemos distinguir duas visões acerca da relação entre complexidade psicológica e o acesso ao bem-estar:

A visão da diferença (VD) → “Os sujeitos de bem-estar, como humanos, cachorros e ratos, têm capacidades fundamentalmente diferentes para o bem-estar, devido às suas diferentes capacidades cognitivas ou emocionais” (2022, p. 10, tradução nossa).

A visão igualitária (VI) → “Os sujeitos de bem-estar têm capacidades fundamentalmente iguais para o bem-estar, apesar de suas diferentes capacidades cognitivas ou emocionais” (2022, p. 12, tradução nossa).

O problema de avaliar a magnitude do dano da morte a partir da ACV para diferentes espécies depende de qual dessas duas visões, VD ou VI, está correta. De acordo com a VD, seres psicologicamente mais complexos (com maior capacidade cognitiva e/ou emocional) possuem maior capacidade para o bem-estar, de modo que tendem a possuir maior nível de bem-estar geral. De acordo com essa visão, um porco, por exemplo, mesmo que viva a melhor vida acessível para um porco, ainda terá um nível de bem-estar geral normalmente menor do que o de uma pessoa, mesmo que essa pessoa esteja longe de viver a melhor vida acessível para uma pessoa. Consequentemente, se a VD estiver correta, combinada com a ACV, implica que pessoas geralmente sofrem um dano maior ao morrer, pois são privadas de uma quantidade maior de bem-estar.

Para determinar qual visão está correta, VI ou VD, seria necessária uma ampla discussão a partir de teorias do bem-estar específicas. Isso é precisamente o que Visak (2022) faz em sua obra, para a qual remeto o leitor ou leitora interessada. No que se segue, irei apenas apresentar algumas razões gerais pelas quais, a despeito do que pode parecer à primeira vista, é difícil encontrar razões que suportem a VD.

Defensores da VD comumente alegam que há diversas fontes de bem-estar que estão acessíveis apenas a seres com maior complexidade psicológica. A seguir, um exemplo de defesa da VD:

Devido às suas capacidades cognitivas e emocionais limitadas, a maioria dos animais carece da capacidade para muitas das formas de experiência e ação que conferem às vidas das pessoas sua riqueza e significado especiais, e sem as quais nossas vidas seriam enormemente empobrecidas. Os animais são incapazes de estabelecer relações pessoais profundas baseadas em compreensão mútua; carecem tanto de imaginação quanto de senso estético e, portanto, são incapazes de experimentar obras de arte, literatura ou música, ou de apreciar as dimensões estéticas do mundo natural; são incapazes de se engajar em atividades complexas e habilidosas ou de alcançar objetivos ou ambições difíceis — por exemplo, através da criação artística ou descoberta científica; e assim por diante (McMahan, 2002, p. 195, tradução nossa).

No entanto, esse argumento pressupõe que determinados seres possuem acesso a todas as formas relevantes de bem-estar de outros seres e, adicionalmente, acesso exclusivo a certas formas de bem-estar. Por exemplo, assume que seres humanos têm acesso a todas as fontes de bem-estar que são relevantes a um cachorro e que, além disso, possuem acesso exclusivo a certas fontes de bem-estar (contemplação artística, etc.). Contudo, isso é um erro. Como nota David DeGrazia (2007; 2016), cachorros possuem capacidades auditivas e olfativas que os permitem usufruir de muitas experiências sensoriais que não estão acessíveis para seres humanos. Assim, do mesmo modo que seres humanos possuem fontes de bem-estar que são inacessíveis a cachorros, cachorros possuem fontes de bem-estar que são inacessíveis a seres humanos. Nas palavras de DeGrazia (2007, p. 61, tradução nossa):

Comentaristas frequentemente observam que as capacidades cognitivas típicas dos humanos permitem certas fontes de prazer e satisfação que, por exemplo, os cachorros não podem ter [...]. O que os comentaristas geralmente ignoram, no entanto, é que há fontes de prazer que certos animais têm, mas nós não. Quando meu cachorro, por exemplo, faz uma caminhada, seu envolvimento olfativo com o mundo inclui uma gama de experiências ricas que eu mal consigo conceber, muito menos usufruir. Com um sentido de olfato imensamente mais poderoso que o meu, ele participa de um mundo olfativo no qual eu não posso entrar — e isso é certamente uma fonte de grande satisfação para ele. O mesmo se aplica, presumivelmente, às extraordinárias capacidades auditivas dos cachorros e às ricas experiências que elas possibilitam.

Além disso, como também nota DeGrazia (2007), há um segundo problema para os defensores da VD: a relevância de certas fontes de bem-estar ao comparar a capacidade de bem-estar entre diferentes espécies. Por exemplo, frequentemente cita-se a capacidade de desenvolver relações pessoais significativas como uma fonte de bem-estar que muitos animais carecem. No entanto, que relevância teria essa capacidade para avaliar o bem-estar de animais não sociais? Essa parece ser uma capacidade que possui valor somente para animais sociais, de modo que julgar que animais não sociais possuem menor capacidade de bem-estar por não possuírem essa capacidade parece inapropriado.

Essas observações não são suficientes para rejeitar de vez a VD, nem para estabelecer que a VI esteja correta. No entanto, tais observações indicam que a VD é, no mínimo, mais difícil de justificar do que pode parecer à primeira vista. Se não houver boas razões para justificar a VD, não podemos afirmar que seres humanos possuem acesso exclusivo a maiores níveis de bem-estar e, conseqüentemente, não podemos afirmar que a ACV implica que seres humanos (ou pessoas) usualmente sofrem um dano maior ao morrer.

3.4 OBJEÇÕES

Diversas objeções foram formuladas na literatura filosófica contra a ACV. Nesta seção, irei discutir apenas duas delas: (a) a possível relevância de fatores passados na avaliação do dano da morte; e (b) implicações da ACV para a avaliação do dano da morte de fetos e recém-nascidos.¹¹

3.4.1 Fatores passados importam?

De acordo com a ACV, a morte é um dano porque priva quem morre de um futuro que teria sido bom para ele, e o quão bom teria sido esse futuro determina o quão ruim essa morte foi — isto é, a magnitude do dano da morte. Desse modo, o dano da morte depende apenas do *futuro* que o indivíduo iria usufruir. Em contrapartida, há quem sustente que fatores *passados* também devem ser considerados ao avaliar o dano da morte. De acordo com essa perspectiva, a magnitude do dano da morte depende não apenas do quanto o indivíduo é privado de viver, mas do quanto o indivíduo viveu até o momento da morte. Se isso estiver correto, a ACV precisa, no mínimo, ser revisada. No Brasil, essa perspectiva tem sido defendida por Luciano Cunha:

Parece que é normalmente pior morrer aos 10 anos do que morrer aos 80. Há no mínimo duas maneiras de se explicar o porquê. Uma *apela ao futuro*: morrendo aos 10 anos, a quantidade de eventos positivos que teríamos ainda para experimentar e não vai acontecer é maior do que se morremos aos 80 [...]. A outra *apela ao passado*: se morremos aos 10, somos mais prejudicados porque desfrutamos menos até agora (2022, p. 70, grifos do autor suprimidos, grifos meus).

Assim, segundo essa perspectiva, quanto menor a quantidade de bem-estar geral que o indivíduo usufruiu até o momento da morte, maior a magnitude do dano da morte, tudo o mais sendo igual. Um argumento em favor dessa perspectiva pode ser formulado comparando os seguintes casos:

¹¹ Há dois outros problemas importantes que desafiam não apenas a ACV, mas também outras abordagens do dano da morte: (a) o problema de como determinar o mundo possível mais próximo (ou o mundo contrafactual apropriado) para a comparação; e (b) casos de sobreposição que põem em dúvida o Princípio do Fazer Diferença (ou a Abordagem Comparativa Contrafactual do Dano). No entanto, tratar de modo adequado esses problemas demandaria mais tempo do que o que posso despendar aqui. Por isso, parto do pressuposto de que esses problemas são superáveis. Para boas discussões atualizadas desses problemas, cf. Feit (2023) e Timmerman (no prelo).

A paciente geriátrica. Uma mulher atinge a expectativa máxima de vida humana, os limites biológicos da vida humana. Todos os órgãos estão à beira da falência quando ela morre subitamente de um derrame hemorrágico massivo (McMahan, 2002, p. 117, tradução nossa).

O paciente com progeria. Uma criança de doze anos morre de progeria em estado de decrepitude avançada (McMahan, 2002, p. 134, tradução nossa).

O que esses dois casos têm em comum é que, caso a morte não tivesse ocorrido no momento em que ocorreu, teria ocorrido pouco tempo depois. Tanto a paciente geriátrica quanto o paciente com progeria não possuem a perspectiva real de um futuro longo e bom. Pois, dada a condição da progeria, não é possível dizer que a criança, caso não tivesse morrido naquele momento, teria usufruído de um longo futuro com muitos bens. O mesmo se aplica à paciente geriátrica. Desse modo, de acordo com a ACV, nenhuma das duas mortes envolve um dano significativo às vítimas, já que não as priva de um futuro de grande valor. Mas algo parece estar errado nessa avaliação: ao contrário da morte da paciente geriátrica, a morte do paciente com progeria parece uma profunda tragédia. Ademais, parece que o único modo de dar sentido a essa alegação é considerar que fatores passados importam: diferentemente da paciente geriátrica, o paciente com progeria obteve muito pouco da vida até então, o que explicaria a grande magnitude do dano da sua morte.

Embora essa alegação tenha algum apelo intuitivo, não estou convencido de que fatores passados sejam relevantes para avaliar o dano da morte. É difícil dar sentido à ideia de que fatores completamente independentes de um determinado evento ‘E’ possam influenciar o dano ou benefício atribuível à ‘E’. Por exemplo, suponha que você sofra um acidente de carro e quebre a perna. O evento “quebrar a perna no acidente de carro” é um dano para você, e a magnitude desse dano depende de diversos fatores relacionados a esse evento, tal como a dor que você sofreu e as atividades que você será impedido de exercer enquanto estiver com a perna quebrada. Mas como poderiam os fatores passados, tal como o quão bem ou mal você viveu antes do acidente, influenciar o dano atribuível ao evento “quebrar a perna no acidente de carro”? Similarmente, suponha que ao invés de quebrar a perna, você tenha morrido nesse mesmo acidente. Como fundamentar a ideia de que os fatores passados, que são completamente independentes do evento “morrer no acidente de carro”, podem influenciar o dano atribuível a esse evento?

Acredito que o juízo de que fatores passados são relevantes para o dano da morte envolve um erro de avaliação. Por exemplo, há um apelo intuitivo no julgamento de que o paciente com progeria é vítima de uma profunda tragédia ao morrer. Mas há aqui um erro ao

avaliar diferentes danos e eventos. O paciente com progeria é sim vítima de uma profunda tragédia, que torna seu caso muito distinto da paciente geriátrica. No entanto, sua tragédia não é a *morte*, mas a *vida*. Nesse caso, não é o evento “morrer aos doze anos por decrepitude” que envolve um grande dano, mas sim o evento “nascer com progeria”. Ele é vítima de um grande dano pela progeria, não pela morte prematura.

Portanto, considero que essa é uma objeção que não levanta maiores problemas para os proponentes da ACV. Trata-se de uma objeção que pode ser adequadamente respondida. Cabe ressaltar, porém, que embora eu rejeite que fatores passados sejam relevantes para avaliar o dano da morte, considero que tais fatores são de grande relevância para problemas morais normativos envolvendo matar ou salvar vidas. Por exemplo, o fato de que alguém tenha usufruído menos da vida pode constituir uma razão moral adicional para priorizar salvar a vida desse indivíduo. Porém, isso não ocorre por alguma relação com o dano da morte, mas por outras razões morais (para uma distinção entre essas questões, veja seção 2.2 do capítulo anterior).

3.4.2 A ACV e o dano da morte de fetos e recém-nascidos

Como vimos, de acordo com a ACV, a magnitude do dano da morte depende exclusivamente do valor do futuro que o indivíduo é privado de usufruir ao morrer. Quanto maior o valor desse futuro, maior o dano da morte. Mas se isso estiver correto, a pior morte possível é aquela que ocorre tão logo o indivíduo passa a existir, pois é nesse momento que o indivíduo é privado da maior quantidade de bens. Considere a morte de um recém-nascido: ele é privado de um futuro maior, e que presumivelmente contém mais bens, do que uma criança ou adolescente. Assim, a ACV implica que a magnitude do dano da morte de recém-nascidos é maior.

Além disso, abordagens plausíveis sobre a identidade implicam que o início da nossa existência se dá como feto em algum momento da gestação. Ou seja, indicam que eu, hoje, sou numericamente idêntico ao feto que esteve na barriga da minha mãe antes do nascimento. Combinada com essas abordagens, a ACV implica que a morte de fetos é a pior morte possível, pois fetos são privados de um futuro ainda maior. Assim, a magnitude do dano da morte de fetos é maior do que da morte de recém-nascidos, crianças e adolescentes. Essas implicações são difíceis de aceitar, pois temos a forte sensação ou intuição de que a morte de uma criança é muito pior do que a morte de um feto. Por essa razão, diversos teóricos rejeitam a ACV (Cigman, 1981; McMahan, 2002; 2019; Belshaw, 2012).

A partir disso, há ainda outras implicações que podem decorrer da ACV. Se aceitarmos o princípio moral de que, tudo o mais sendo igual, temos razões morais mais fortes para priorizar salvar a vida de indivíduos que sofreriam um dano maior ao morrer, a ACV implica que, tudo o mais sendo igual, temos razões morais mais fortes para priorizar salvar a vida de fetos do que de crianças. Similarmente, se aceitarmos o princípio moral de que a força das razões morais contra matar varia de acordo com a magnitude do dano da morte, a ACV implica que há razões morais especiais contra matar fetos, dada a maior magnitude desse dano. Essas implicações, considero, são profundamente problemáticas — e os proponentes da ACV não conseguem evitá-las sem incorrer em alegações implausíveis.¹² Para aqueles que acreditam que não há razões morais especiais contra matar fetos ou para priorizar salvar suas vidas em detrimento da vida de crianças, essas implicações constituem forte justificativa para rejeitar a ACV.

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, apresentei a ACV (Abordagem Comparativa da Vida). Essa abordagem mantém duas teses centrais: (a) a morte é um dano de privação, ou seja, é um dano para quem morre porque priva esse indivíduo de um futuro que teria sido bom para ele; e (b) a magnitude do dano da morte depende exclusivamente do valor do futuro que o indivíduo é privado de viver. A ACV é comumente fundamentada por um princípio ou teoria do dano em geral, como o Princípio do Fazer Diferença, defendido por Ben Bradley (2009). De acordo com essa perspectiva, a morte é um dano similar a outros danos comuns de privação — apenas muito mais grave, dada sua magnitude.

De acordo com a ACV, a morte é um dano sempre que priva quem morre de um futuro que valeria a pena ser vivido (um futuro com maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo). Uma vez que a senciência constitui a capacidade para o bem-estar, qualquer ser senciência pode, em princípio, ter um futuro que valeria a pena ser vivido. Desse modo, uma importante conclusão é que a ACV implica que a senciência é suficiente para que um ser possa sofrer um dano ao morrer. O problema da magnitude desse dano entre diferentes espécies depende de questões adicionais, em especial de se diferentes espécies, por possuírem diferentes capacidades cognitivas e emocionais, possuem diferentes níveis de bem-estar.

¹² Por exemplo, o proponente da ACV pode adotar uma abordagem da identidade segundo a qual passamos a existir somente alguns anos depois do nascimento, o que evitaria essas implicações, mas ao custo de outras implicações implausíveis (cf. McMahan, 2002, cap. 1).

Indiquei que há pelo menos algumas razões para duvidar que o acesso a níveis maiores de bem-estar esteja relacionado às capacidades cognitivas e emocionais.

Embora a ACV possua virtudes importantes — por exemplo, fornece uma explicação convincente do porquê a morte é um dano e explica por que *nem sempre* é um dano —, essa abordagem recai em alguns problemas sérios, em especial na avaliação do dano da morte de fetose recém-nascidos. É possível preservar as virtudes dessa abordagem evitando seus problemas? Isso é o que Jeff McMahan visou alcançar ao formular a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, tema do próximo capítulo.

4. A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO

Neste capítulo, analiso a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, tal como formulada por Jeff McMahan (2002), e suas implicações para a avaliação da morte de seres sencientes. Para tanto, o capítulo está dividido em quatro seções, além das subseções e considerações finais. Na primeira, introduzo a abordagem e busco explicar os pressupostos e argumentos que a fundamentam. Na segunda seção, analiso as implicações dessa abordagem para o problema de se a senciência é suficiente para que a morte possa ser um dano. Buscarei demonstrar que a resposta a esse problema não é tão simples, pois há formas distintas de compreender a abordagem. Ainda assim, defenderei que de acordo com essa abordagem a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente. Na terceira seção, apresento novas objeções a essa abordagem. Partindo de algumas objeções formuladas na literatura filosófica, formulo objeções que considero mais contundentes. Tais objeções irão demonstrar que apesar de seus méritos, essa abordagem enfrenta sérios problemas. No capítulo final desta dissertação, desenvolvo uma versão reformulada dessa abordagem capaz de contornar esses problemas.

4.1 A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO

A Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo (daqui em diante, AIRT) pode ser compreendida como uma versão da Abordagem da Privação (McMahan, 2019). Sendo assim, a AIRT compartilha com a Abordagem Comparativa da Vida (ACV) a explicação de por que a morte é um dano: a morte é um dano — nas situações em que o é — porque priva o indivíduo que morre dos bens futuros que ele teria vivido caso essa morte não ocorresse naquele momento. Ou seja, a morte é um dano de privação. No entanto, diferentemente da ACV, a AIRT propõe que para avaliar a magnitude do dano da morte devemos considerar o valor dos bens [*goods*] que o indivíduo é privado de usufruir em conjunto com o modo como ele estaria psicologicamente relacionado consigo mesmo entre o momento da morte e os momentos futuros em que usufruiria desses bens (McMahan, 2002). De acordo com a AIRT, o quão ruim uma determinada morte é depende de dois fatores independentes:

- (1) O valor do futuro que o indivíduo teria vivido caso não tivesse morrido;
- (2) A medida na qual este indivíduo estaria vinculado consigo próprio, através de relações de unidade prudencial, aos momentos futuros em que usufruiria dos bens.

Por *valor do futuro*, compreende-se a quantidade de bem-estar geral (bem-estar positivo menos bem-estar negativo). Por *relações de unidade prudencial*, McMahan (2002) se refere às relações que fundamentam as razões prudenciais (o que chama de *preocupação prudencial/egoísta* com o futuro). Discutirei esses conceitos em mais detalhes na subseção seguinte, mas por ora é suficiente destacar que, entre as relações de unidade prudencial, a mais importante é o grau de *unidade psicológica* do indivíduo ao longo do tempo.

O conceito de unidade psicológica, na formulação proposta por McMahan (2002, p. 74-75), é complexo e inclui diferentes aspectos da capacidade e das relações psicológicas de um indivíduo ao longo do tempo. Esse conceito abrange tanto as *conexões psicológicas* (tais como crenças, memórias, traços de caráter, desejos e intenções que determinado indivíduo pode manter ao longo do tempo) quanto a *continuidade psicológica* (cadeias sobrepostas de conexões psicológicas). De modo geral, o grau de unidade psicológica de alguém entre determinado tempo T_1 e outro tempo T_2 resulta da consideração de três fatores:

- (i) proporção da vida mental que se mantém ao longo desse período;
- (ii) a riqueza e densidade dessa vida mental;
- (iii) o grau de referência interna entre os estados mentais anteriores e posteriores.

Se esses três fatores estiverem presentes de modo significativo, haverá *unidade psicológica substancial* (McMahan, 2002, p. 75). Caso contrário, haverá um grau menor de unidade psicológica, de modo que as relações de unidade prudencial que vinculam o indivíduo consigo próprio ao longo do tempo serão mais fracas.¹³

Pelo menos em princípio, é possível que tanto o valor do futuro (bem-estar geral) quanto a força das relações de unidade prudencial sejam representadas numericamente. Assim, para fins de ilustração, suponha que um determinado sujeito S sofra um acidente fatal e morra em determinado tempo T_1 . Adicionalmente, suponha que caso não tivesse sofrido esse acidente, S teria vivido até T_2 , de modo que seu bem-estar geral entre T_1 e T_2 (período do qual foi privado de viver pela morte) corresponderia a +30. Por outro lado, a força das relações de unidade prudencial, propõe McMahan (2002), pode ser representada por uma fração entre 0 e 1, sendo que 0 corresponde à inexistência dessas relações e 1 corresponde à presença máxima delas. Conforme já destacado, a unidade psicológica é a mais importante

¹³ É importante notar, portanto, que o conceito de *unidade psicológica* é distinto dos conceitos de *conexões* e *continuidade psicológica*; falarei mais sobre isso na subseção 4.1.2.

dessas relações (mas não a única; veja subseção 4.1.1). Vamos supor que por alguma razão S estaria apenas moderadamente unido psicologicamente entre T_1 e T_2 , de modo que a fração que melhor corresponda à força de suas relações de unidade prudencial seja 0,5. Desse modo, o que a AIRT propõe é que para sabermos a força do interesse relativo ao tempo em continuar vivendo de S em T_1 , devemos multiplicar +30 (valor do futuro) por 0,5 (a força das relações de unidade prudencial). Assim, +15 corresponde à força do interesse de S em continuar vivendo no momento em que morreu, sendo portanto a força do interesse relativo ao tempo que foi frustrado pela morte. De acordo com a AIRT, a magnitude do dano da morte é proporcional e determinada pela força desse interesse: quanto mais forte o interesse relativo ao tempo em continuar vivendo que é frustrado pela morte, maior a magnitude do dano dessa morte. Nas palavras de McMahan:

A noção de interesse relativo ao tempo é a base de uma abordagem rival para o que há de ruim na morte. A *Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo* avalia o que há de ruim na morte em termos do efeito que ela tem sobre os interesses relativos ao tempo da vítima, em vez de considerar o valor de sua vida como um todo. Essa abordagem sustenta que a magnitude do mal da morte é proporcional à força do interesse relativo ao tempo da vítima em continuar vivendo. A força desse interesse depende tanto da quantidade líquida de bens que a vida da vítima conteria se ela não morresse, quanto da medida em que ela estaria vinculada a si mesma no futuro, caso não morresse, por meio das relações de unidade prudencial (2002, p. 105-106, grifos do autor, tradução nossa).

É claro que, em casos reais, não é possível saber exatamente o que teria acontecido caso a morte em questão não tivesse ocorrido, muito menos estimar com precisão o valor do futuro. No entanto, essas considerações, combinadas com presunções plausíveis, são suficientes para avaliar diversos casos. Por exemplo, é a partir disso que a AIRT fornece uma explicação do porquê a morte de fetos e recém-nascidos não é um dano maior do que a morte de crianças ou adolescentes: nos estágios iniciais de nossa existência a unidade psicológica é extremamente fraca. Embora o valor do futuro que um feto perde ao morrer seja presumivelmente maior, a unidade psicológica nesse momento é muito menor, uma vez que não há consciência de si nem estados mentais direcionados ao futuro e sua vida mental é pouco densa. A fraca unidade psicológica faz com que o interesse relativo ao tempo em continuar vivendo de fetos e recém-nascidos seja significativamente mais fraco do que o interesse correspondente de jovens adultos, de modo que o dano decorrente da morte é menor. Ao discutir a magnitude do dano da morte para recém-nascidos, McMahan explica:

Considere novamente a morte de um recém-nascido. Intuitivamente, é a vasta distância psicológica que existiria entre o bebê e ele mesmo mais tarde, como uma

pessoa, que explica nossa sensação de que sua morte é um infortúnio menos grave do que a morte de uma criança mais velha ou de um adulto - a despeito da maior magnitude do bem que ele perde. Um bebê não tem consciência de si, nem consciência de que tem um futuro; portanto, não possui estados mentais direcionados ao futuro: não tem desejos ou intenções para seu futuro. Uma vez que sua vida mental é tão limitada, haveria muito poucas continuidades de caráter ou crença entre ele agora e ele próprio como pessoa. Se tivesse vivido até se tornar uma pessoa, não se lembraria de nada da sua vida enquanto bebê. Em resumo, está quase completamente separado psicologicamente de como seria no futuro. Esta é a razão principal pela qual seu interesse relativo ao tempo em continuar vivendo é tão fraco. É quase como se o futuro que ele perde pudesse muito bem ter pertencido a outra pessoa (2002, p. 170, tradução nossa).

Em resumo, a AIRT converge com a ACV no que diz respeito à tese da privação: ambas mantêm que o dano da morte para quem morre decorre fundamentalmente dos bens que o indivíduo é privado de viver. No entanto, enquanto a ACV mantém que apenas o valor do futuro que o indivíduo é privado de viver determina a magnitude do dano da morte, a AIRT sustenta que o valor desse futuro precisa ser descontado por qualquer fraqueza nas relações de unidade prudencial, em especial o grau de unidade psicológica do indivíduo no momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que usufruiria dos bens. Desse modo, essas abordagens convergem na avaliação de casos em que as relações de unidade prudencial são fortes, mas divergem nos casos em que essa relação é enfraquecida, como os casos de fetos, recém-nascidos, pessoas em estado avançado de doenças como o Alzheimer e animais não humanos.

Uma vez introduzida as teses principais da AIRT, precisamos compreender sua fundamentação. Em especial, as razões pelas quais McMahan compreende que a unidade psicológica é relevante para avaliar a magnitude do dano da morte. Essa é a tarefa da próxima subseção.

(Um esclarecimento antes de prosseguir. Além dos dois fatores mencionados (bens futuros e a força das relações de unidade prudencial), McMahan (2002, cap. 2) também explora (e em alguma medida defende) a possibilidade de outros cinco fatores secundários influenciarem a força do interesse relativo ao tempo em continuar vivendo, a saber, os ganhos prévios, unidade narrativa, efeitos retroativos, desejos e merecimento. Seguindo a maior parte da literatura filosófica sobre a AIRT, inclusive o próprio McMahan em seus textos mais recentes (p. ex. 2016; 2019), deixarei de lado a consideração sobre esses fatores secundários. A razão principal para isso é que considero a defesa desses fatores incompleta. Embora McMahan (2002) forneça algum suporte intuitivo a partir de casos específicos, o autor não explica como esses fatores poderiam influenciar a força do interesse relativo ao tempo em continuar vivendo de modo independente dos dois fatores centrais. Desse modo, ou esses

cinco fatores secundários são redutíveis aos dois fatores centrais, ou carecem de fundamentação a partir da própria AIRT. Assim, prosseguirei analisando a AIRT exclusivamente a partir dos dois fatores centrais.)

4.1.1 Por que a unidade psicológica importa?

Para compreender por que a unidade psicológica importa, é necessário atentar a dois pressupostos centrais da AIRT: primeiro, o de que a identidade pessoal não é o que fundamenta nossa preocupação prudencial racional com o futuro; segundo, de que a unidade psicológica consta entre as relações que fundamentam essa preocupação. Por preocupação prudencial, McMahan (2002, p. 41) se refere a um tipo especial de preocupação que todos nós temos, visando nosso próprio bem, com os eventos futuros.¹⁴ Essa preocupação difere daquela que temos visando o bem de outras pessoas, não sendo uma diferença de grau, mas de tipo. Ou seja, posso ter uma preocupação acerca dos bens e males que podem ocorrer a uma pessoa que amo, mas essa preocupação é distinta, em tipo, da preocupação que tenho acerca dos bens e males que podem ocorrer no futuro a mim próprio.

Por exemplo, suponha que determinada pessoa seja fumante há alguns anos e certo dia decide parar de fumar. Quando perguntada pelo motivo que a fez parar, ela responde que teme a possibilidade de desenvolver câncer de pulmão, caso continue fumando pelas próximas décadas. O receio de sofrer as consequências dessa doença no futuro distante fornece uma razão (prudencial) para ela, agora, parar de fumar. Essa preocupação acerca dos eventos futuros, visando o próprio bem, é a preocupação prudencial. Além disso, a ação de parar de fumar a fim de evitar uma doença no futuro distante parece perfeitamente racional. Essas considerações suscitam uma questão: o que fundamenta nossa preocupação prudencial racional? Ou seja, o que faz com que seja racional agir no tempo presente a fim de evitar males ou alcançar bens em um tempo futuro distante? Há uma resposta muito intuitiva a essa questão: a identidade pessoal. É o fato, pode-se alegar, de que uma determinada pessoa seja a mesma no tempo presente e no tempo futuro que faz com que seja racional para ela preocupar-se prudencialmente agora com os bens e males que ocorrerão a ela no futuro. McMahan (2002), seguindo Derek Parfit, sustenta que isso é um equívoco.

¹⁴ Para ser mais preciso, McMahan utiliza o conceito de “preocupação egoísta” (*egoistic concern*); opto por substituir “egoísta” por “prudencial”, mantendo o significado, a fim de evitar a carga pejorativa do conceito de egoísta.

Parfit (1987; 1995) famosamente sustentou que a identidade “não é o que importa” na sobrevivência pessoal, ou seja, não é o que importa prudencialmente. Para McMahan (2002), isso significa que a identidade não é o que fundamenta nossa preocupação prudencial racional com o futuro. O principal argumento em favor dessa tese é baseado nos seguintes casos:

Caso Simples. Após metade do meu cérebro ser destruída, a outra metade seria transplantada com sucesso para o crânio vazio de um corpo exatamente como o meu.

Caso Duplo. Ambas as metades do meu cérebro seriam transplantadas com sucesso para corpos diferentes, ambos exatamente iguais ao meu. Duas pessoas acordariam, cada uma com metade do meu cérebro e, tanto física quanto psicologicamente, exatamente como eu (Parfit, 1995, p. 42, tradução nossa; veja também Holtug 2010).

No *Caso Simples*, ao acordar, a pessoa é totalmente contínua psicologicamente comigo, isto é, retém todas as minhas memórias, crenças, valores e assim por diante. Se reconhecemos que alguém poderia continuar a existir caso tivesse todo o seu cérebro transplantado para um novo corpo, e se acreditamos que a identidade numérica é preservada em situações da vida real em que alguém perde a funcionalidade de metade do cérebro (por exemplo, por meio de um derrame), é plausível afirmar que a identidade numérica também seria preservada se metade do cérebro fosse transplantada para o crânio vazio de outro corpo. Supondo que isso esteja correto, *eu* sobreviveria à operação no *Caso Simples*. Isso está de acordo com o que parece importar prudencialmente. Por exemplo, se eu soubesse antes da operação que a pessoa que acordasse após o procedimento seria torturada, eu teria razões prudenciais para me importar com isso.

Mas agora considere o *Caso Duplo*. A única diferença é que, em vez de destruir a outra metade do meu cérebro, ambas as metades são transplantadas para dois corpos. Agora, duas pessoas são totalmente contínuas psicologicamente comigo e acreditam serem eu. O problema neste caso é que a identidade não pode ser preservada — eu não posso ser ambas as pessoas porque isso implicaria que elas mesmas são a mesma pessoa, o que não são. Além disso, não há base para afirmar que eu seria uma delas, mas não a outra, pois estou igualmente relacionado a ambas. No entanto, alega Parfit, minha divisão no *Caso Duplo* não é tão ruim quanto a morte comum; como no primeiro caso, eu teria razões prudenciais para me importar com o que poderia acontecer com ambas as pessoas que acordam: “No Caso Duplo, minha relação com aquela pessoa seria exatamente a mesma. Portanto, essa relação ainda deve conter o que importa. Nada está faltando. Mas não se pode afirmar que essa pessoa seja eu.

Assim, a identidade não pode ser o que importa” (Parfit, 1995, p. 42, tradução nossa). Desse modo, o que importa não é a identidade, mas alguma outra relação.

Ao comentar o argumento de Parfit, McMahan ressalta: “[Parfit] notável percepção é que esse caso nos obriga a rejeitar a até então inquestionada suposição de que é a identidade pessoal que fornece os fundamentos para a preocupação [prudencial] com o futuro” (2002, p. 41, tradução nossa). Embora McMahan esteja de acordo com Parfit de que a identidade não é o que fundamenta nossa preocupação prudencial com o futuro, o autor diverge de Parfit acerca do que consta entre as *relações de unidade prudencial*, isto é, as relações que fundamentam essa preocupação.

Para McMahan (2002), conforme já adiantado na seção anterior, a unidade psicológica é a mais determinante entre as relações de unidade prudencial. Uma vez que a unidade psicológica ao longo do tempo é uma questão de grau, a preocupação prudencial também é. Ou seja, as razões que temos para nos preocupar, visando nosso próprio bem, com os eventos futuros podem ser mais fortes ou mais fracas, dependendo do grau de unidade psicológica. Nas palavras de McMahan: “o grau de preocupação [prudencial] racional com o próprio futuro varia de acordo com o grau de unidade psicológica entre o indivíduo agora e ele próprio no futuro” (2002, p. 74, tradução nossa). No entanto, em sua formulação original, embora a força das relações de unidade prudencial seja quase completamente determinada pelo grau de unidade psicológica, ela não é *inteiramente* determinada, pois a unidade psicológica não é a única relação de unidade prudencial, nem é uma condição necessária para a preocupação prudencial (como veremos em 4.2, isso possui uma importante implicação para o dano da morte em seres sencientes).

Para McMahan (2002, p. 79), existem três tipos de continuidade do cérebro, sendo todas relevantes para determinar o grau de preocupação prudencial: física, funcional e organizacional/estrutural. Por continuidade física do cérebro, McMahan (2002, p. 68) se refere à preservação da mesma matéria constituinte desse órgão ou à substituição gradual dessa matéria ao longo do tempo; por continuidade funcional, se refere à preservação das capacidades psicológicas básicas, tal como a capacidade de consciência; já a continuidade organizacional do cérebro, por sua vez, se refere à preservação dos conteúdos da vida mental ao longo do tempo (crenças, memórias, desejos etc., de modo que é a forma de continuidade mais associada ao grau de unidade psicológica). Assim, “o grau de preocupação [prudencial] que é racional ter em relação ao futuro pode variar de acordo com o grau de continuidade física, funcional ou organizacional do cérebro (ou, para ser mais preciso, das áreas do cérebro nas quais a consciência é realizada)” (McMahan, 2002, p. 79, tradução nossa).

Além disso, McMahan mantém que embora a identidade pessoal não seja o fundamento da preocupação prudencial, as relações que são constitutivas da identidade — o que sustenta como sendo “a continuidade física e funcional de áreas suficientes do cérebro do indivíduo nas quais a consciência é realizada para preservar a capacidade de sustentar a consciência ou a atividade mental” (2002, p. 67-68, tradução nossa) — fornecem base para uma preocupação prudencial *mínima*, sendo condição suficiente.¹⁵ Assim, em casos nos quais o indivíduo perde totalmente a unidade psicológica ao longo do tempo, como nos estágios finais da doença de Alzheimer, ainda há base para uma preocupação prudencial racional enquanto houver capacidade de consciência, embora em grau menor. Em resumo, portanto, as relações de unidade prudencial são as relações que fundamentam nossa preocupação prudencial racional sobre os eventos futuros; entre essas relações, temos as relações constitutivas da identidade (continuidade física e funcional do cérebro) e a unidade psicológica (continuidade organizacional). A força das relações de unidade prudencial depende quase inteiramente do grau de unidade psicológica, mas as relações constitutivas da identidade são suficientes para uma presença mínima das relações de unidade prudencial.

É essa compreensão da preocupação prudencial racional como uma questão de grau que fornece sentido ao conceito de “interesse relativo ao tempo”, distinto da noção comum de “interesse”. Para McMahan (2002), o interesse relativo ao tempo presente em algum evento futuro é a medida na qual o indivíduo está racionalmente justificado em preocupar-se de maneira prudencial com esse evento. A força desse interesse é então determinada multiplicando (a) o valor positivo ou negativo do evento futuro por (b) um valor (entre 0 e 1) representando a força das relações de unidade prudencial que vinculam o indivíduo agora com ele próprio no tempo futuro em que o evento ocorreria. Se essas relações de unidade prudencial estiverem presentes de modo máximo, o valor do evento é multiplicado por 1, de modo que a força do interesse relativo ao tempo presente neste evento futuro depende exclusivamente do valor do evento (nesses casos, o interesse relativo ao tempo converge com a noção comum de interesse). No entanto, nos casos em que essas relações de unidade prudencial estão menos presentes, o valor que a representa será uma fração entre 0 e 1, de

¹⁵ Em um primeiro momento, McMahan (2002, p. 67) sugere que as relações constitutivas da identidade são condição necessária e suficiente para a preocupação prudencial. Em um segundo momento, porém, McMahan (2002, p. 84-85) indica que é possível adotar uma versão da abordagem na qual essas relações sejam suficientes, mas não necessárias para a preocupação prudencial, deixando a questão de se é uma condição necessária em aberto. Note, ainda, que há uma importante distinção entre as relações constitutivas da identidade e a própria identidade, pois há casos, pelo menos hipotéticos, em que as relações constitutivas da identidade permanecem, mas não a identidade, como no caso da divisão.

modo que o valor do evento será descontado e a força do interesse relativo ao tempo será menor (McMahan, 2002, p. 80).

Um dos casos formulado por McMahan que serve tanto para ilustrar a abordagem quanto para sustentar a relevância da unidade psicológica como base da preocupação prudencial é *A Cura*. Nesse experimento de pensamento, uma pessoa precisa escolher entre um futuro com maior quantidade de bem-estar, mas sem nenhuma unidade psicológica, e um futuro com menor quantidade de bem-estar, mas em que as relações de unidade prudencial estão presentes em seu máximo. Os detalhes do caso são assim apresentados:

A cura. Imagine que você tem vinte anos de idade e foi diagnosticado com uma doença que, se não for tratada, invariavelmente causa a morte dentro de cinco anos (embora não cause dor ou incapacidade). Existe um tratamento que cura a doença de forma confiável, mas também, como efeito colateral, causa amnésia retrógrada total e mudança radical de personalidade. Estudos de longo prazo de outras pessoas que fizeram o tratamento mostram que elas quase sempre têm vidas longas e felizes, embora essas vidas sejam caracterizadas por desejos e valores que diferem profundamente daqueles que a pessoa tinha antes do tratamento. Portanto, você pode razoavelmente esperar que, se fizer o tratamento, viverá por aproximadamente mais sessenta anos, embora a vida que terá seja totalmente descontínua em relação à sua vida atual. Você não se lembrará de nada do seu passado e seu caráter e valores serão radicalmente alterados. Suponha, entretanto, que isso possa ser previsto de forma confiável: que o futuro que você teria entre as idades de vinte e oitenta anos se fizesse o tratamento seria, por si só, melhor, como um todo, do que toda a sua vida seria se você não fizesse o tratamento (McMahan, 2002, p. 77, tradução nossa).

Nesse caso, o que você tem mais razões de preocupação prudencial para escolher? Se a identidade fosse o fundamento dessa preocupação seria evidente que o mais prudencialmente racional é optar pelo tratamento, pois o futuro nesse cenário contém uma quantidade muito maior de bem-estar (supondo que a identidade pessoal é preservada ao tomar a cura, o que de acordo com o critério adotado por McMahan ocorre). No entanto, alega McMahan, “a maioria de nós seria pelo menos cética quanto à sensatez de fazer o tratamento e muitos se oporiam profundamente a ele” (2002, p. 77, tradução nossa), pois parece que temos fortes razões, visando nosso próprio bem, para rejeitar o tratamento. Se esse for o caso, isso é explicado pela relevância da unidade psicológica: a ausência de unidade psicológica causada pela cura faz com que as relações de unidade prudencial sejam fracas e haja baixo grau de preocupação prudencial. Por outro lado, no cenário em que o tratamento é rejeitado, embora a quantidade de bem-estar seja significativamente menor, as relações de unidade prudencial estão fortemente presentes. Desse modo, a abordagem implica que temos apenas um *fraco* interesse relativo ao tempo presente em tomar a cura, enquanto temos um *forte*

interesse relativo ao tempo presente em rejeitar o tratamento. Isso faz com que seja racional, visando nosso próprio bem, rejeitar a cura.

Assim, se a identidade pessoal não é o que fundamenta nossa preocupação prudencial com o futuro e a unidade psicológica consta entre as relações que fundamentam essa preocupação, então a perda de bens futuros podem importar menos para nós em casos nos quais as relações psicológicas ao longo do tempo são fracas. São essas suposições que fornecem sentido para a AIRT: o que essa abordagem propõe é que avaliemos o quão ruim uma morte é para quem morre a partir do quanto os bens futuros que o indivíduo é privado de viver importam para esse indivíduo no momento da morte, ou seja, a medida na qual ele está prudencialmente justificado em preocupar-se com esses bens futuros. Por isso, precisamos considerar tanto o valor dos bens futuros quanto a força das relações de unidade prudencial que vinculam o indivíduo no momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que usufruiria dos bens. Posto de outro modo, isso corresponde à força do interesse relativo ao tempo em continuar vivendo.

4.1.2 Há correlação entre complexidade psicológica e unidade psicológica?

De modo geral, McMahan (2002) pressupõe que seres com maior complexidade psicológica possuem maior unidade psicológica e, portanto, relações de unidade prudencial mais fortes. Assim, seres humanos adultos com plenas capacidades cognitivas normalmente possuem maior grau de unidade psicológica do que, por exemplo, fetos, recém-nascidos, seres humanos em estado avançado de demência e animais não humanos. Uma vez que o interesse relativo ao tempo em continuar vivendo varia de acordo com o grau de unidade psicológica, isso significa que esse interesse tende a ser mais fraco em seres com menor grau de unidade psicológica e, se a unidade psicológica está correlacionada com a complexidade psicológica, então seres com menor complexidade psicológica tendem a ter um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo mais fraco, de modo que suas mortes geralmente constituem um dano menor (mas não necessariamente; falarei mais sobre isso na próxima seção).

Oscar Horta (2007; 2010) argumentou que mesmo se aceitarmos a AIRT, temos boas razões para considerar o contrário: que seres com menor complexidade psicológica podem ter maior unidade psicológica do que seres com maior complexidade psicológica. Isso porque ao invés de considerar a *quantidade* de conexões psicológicas, poderíamos optar por considerar a *proporção* dessas conexões que são mantidas ao longo do tempo. Nas palavras de Horta:

Ter uma vida mental mais complexa implica que há mais conteúdos de consciência que podem ser conectados. Mas isso não implica que tal conexão ocorra efetivamente. Em todo caso, pode haver talvez uma maior conexão em termos absolutos (no sentido já indicado de que há mais conteúdos suscetíveis de conexão). No entanto, a proporção de conteúdos conectados em relação ao total será seguramente menor do que a que ocorre no caso de um ser com menos conteúdos mentais. É claro que uma maior simplicidade psicológica não garante uma maior continuidade psicológica futura, mas parece indiscutível que torna essa continuidade muito mais provável (2010, p. 120, tradução nossa).

Assim, de acordo com o autor, seres com maior complexidade psicológica possuem maior quantidade de conteúdos ou estados mentais, o que pode resultar em maior quantidade desses estados preservados ao longo do tempo. Por outro lado, seres com menor complexidade psicológica podem conservar uma proporção maior dos estados mentais ao longo do tempo. Em suma, a ideia é que se a proporção for o que importa, seres com menor complexidade psicológica poderiam estar psicologicamente relacionados consigo próprios ao longo do tempo em maior grau: “é mais fácil conservar nossos conteúdos de consciência se estes são poucos do que se são muitos. Se for assim, um ser com uma psicologia mais simples terá maiores perspectivas de conexão futura, e não menores” (Horta, 2010, p. 116, tradução nossa).

Esse argumento é também fomentado por outros autores, como Luciano Cunha (2021) e Catia Faria (2016; 2023). Para ilustrar o argumento, Faria (2023, p. 29) fornece um exemplo comparando como dois indivíduos estão psicologicamente relacionados entre determinado período de tempo (T_1 e T_2), sendo um deles psicologicamente mais complexo, de modo que possui maior quantidade de conteúdos ou estados mentais (crenças, memórias, desejos, intenções etc.).

Phoenix:

T_1 : {m1, m2, m3, m4, m5, m6, m7, m8}

T_2 : {m1, m2, m3, m4, m11, m13, m19, m21}

Quinn:

T_1 : {m1, m2, m3, m4}

T_2 : {m1, m2, m3, m7}

Nesse exemplo, cada “m” representa um determinado conteúdo ou estado mental. Para fins de simplificação, vamos supor que estejamos falando exclusivamente de crenças. O exemplo é montado de modo que Phoenix, o ser com maior complexidade psicológica, possui oito crenças em T_1 e oito crenças em T_2 . Dessas oito crenças que possui em T_2 , quatro delas são as mesmas crenças que possuía em T_1 , enquanto outras quatro crenças são novas. Por

outro lado, Quinn possui apenas quatro crenças em T_1 e quatro crenças em T_2 , mas dessas, três crenças são mantidas das que já possuía e há apenas uma crença é nova. Desse modo, em termos de *quantidade*, Phoenix possui quatro crenças que são mantidas entre T_1 e T_2 , enquanto Quinn mantém apenas três de suas crenças. No entanto, em termos *proporcionais*, Quinn teve 75% de suas crenças mantidas entre T_1 e T_2 , enquanto Phoenix manteve apenas 50%. A fim de avaliar quem está psicologicamente relacionado em maior grau entre T_1 e T_2 , o que devemos considerar, quantidade ou proporção?

Tal como compreendo, o argumento aqui é que McMahan supostamente pressupõe que o que importa é a quantidade, mas que não haveria nenhuma razão pela qual deveríamos optar pela quantidade e não pela proporcionalidade. Assim, Faria escreve que “se essa abordagem proporcional para o cálculo da conexão psicológica for válida, então um indivíduo com uma psicologia menos complexa não tem necessariamente um interesse mais fraco em continuar vivendo”, o que teria importantes implicações para a comparação da morte entre seres humanos e não humanos: “parece razoável pensar que os conteúdos mentais de, digamos, um rato permanecerão mais semelhantes ao longo da sua vida do que os de um ser humano” (Faria, 2023, p. 30, tradução nossa). Ainda, nas palavras de Horta:

De acordo com isso, o argumento de McMahan pode ser visto de forma inversa. Em termos relativos aos conteúdos de consciência totais possuídos por cada ser, deve-se concluir que aqueles com psicologias simples terão potencialmente uma unidade psicológica diacrônica maior. Assim, seu interesse em viver será, pelo menos nesse aspecto, maior (2010, p. 120, tradução nossa).

No entanto, considero que esse argumento é, pelo menos, incompleto. Para compreender por que, é necessário antes compreender adequadamente a distinção entre três conceitos fundamentais: conexão psicológica, continuidade psicológica e unidade psicológica. Embora esses três conceitos estejam relacionados, eles possuem diferenças importantes.

As *conexões psicológicas* ao longo do tempo podem ser de dois tipos: podem ser a manifestação do mesmo conteúdo ou estado mental (*mental state*), por exemplo a manifestação da mesma crença, valor ou traço de caráter entre T_1 e T_2 ; mas também podem ser a manifestação de dois estados mentais distintos que possuem uma referência interna entre eles, por exemplo uma experiência em T_1 e a posterior memória dessa experiência em T_2 , ou a formação de um desejo ou intenção em T_1 e a posterior satisfação desse desejo ou intenção em T_2 (McMahan, 2002, p. 74). Se um indivíduo possui conexões psicológicas entre T_1 e T_2 , podemos dizer que ele está *psicologicamente conectado* entre esse período de tempo.

Já a *continuidade psicológica* se caracteriza por ser cadeias sobrepostas de conexões psicológicas (McMahan, 2002). Para explicar isso, vou retomar o exemplo de Phoenix e acrescentar T_3 :

Phoenix:

T_1 : {m1, m2, m3, m4, m5, m6, m7, m8}

T_2 : {m1, m2, m3, m4, m11, m13, m19, m21}

T_3 : {m11, m13, m19, m21, m23, m27, m30, m33}

Nesse caso, note que embora Phoenix possua conexões psicológicas entre T_1 e T_2 , assim como entre T_2 e T_3 , não há nenhuma conexão psicológica direta entre T_1 e T_3 (nenhum estado mental se manteve, todos mudaram). Portanto, Phoenix não está psicologicamente *conectado* entre T_1 e T_3 . No entanto, há cadeias sobrepostas de conexões psicológicas, de modo que podemos dizer que há *continuidade* psicológica de Phoenix entre T_1 e T_3 . Assim, uma diferença crucial entre os conceitos de continuidade e conexão é que a continuidade psicológica é um conceito transitivo: se P possui continuidade psicológica entre T_1 e T_2 e entre T_2 e T_3 , segue-se logicamente que P possui continuidade psicológica entre T_1 e T_3 . O mesmo não ocorre com as conexões psicológicas. Portanto, pode haver casos em que o indivíduo possui continuidade psicológica ao longo do tempo sem possuir conexões psicológicas diretas.

Finalmente, o conceito de *unidade psicológica* é proposto por McMahan a fim de abarcar ambos os conceitos: “a unidade psicológica é um conceito completo, englobando tanto a conexão quanto a continuidade psicológica” (2002, p. 74, tradução nossa). O grau de unidade psicológica entre T_1 e T_2 é determinado por “uma função da proporção da vida mental que é mantida ao longo desse período, da riqueza ou densidade dessa vida mental e do grau de referência interna entre os diversos estados mentais anteriores e posteriores” (McMahan, 2002, p. 75, tradução nossa). Desse modo, a unidade psicológica engloba, mas não é redutível às conexões psicológicas. Além disso, embora McMahan discuta extensivamente sobre os conceitos de conexões e continuidade psicológica, é o conceito de unidade psicológica que propõe como relevante para determinar a força das relações de unidade prudencial: “O que irei argumentar é que o grau de preocupação [prudencial] racional de um indivíduo com seu próprio futuro varia com o grau de *unidade psicológica* entre o indivíduo agora e ele próprio no futuro” (2002, p. 74, grifos do autor, tradução nossa).

Dada a própria formulação de McMahan do conceito de unidade psicológica, é necessário observar que: (a) esse conceito já leva em consideração a proporção dos estados

mentais que se mantêm ao longo do tempo; (b) o grau de unidade psicológica depende parcialmente da “riqueza e densidade” da vida mental, de modo que esse elemento está diretamente associado à complexidade psicológica, independentemente das conexões psicológicas; (c) o grau de unidade psicológica depende também da intensidade do segundo tipo de conexões psicológicas, isto é, as referências internas entre os estados mentais, e tais referências parecem estar menos presentes em seres psicologicamente menos complexos. Sendo assim, é difícil compreender como seres com menor complexidade psicológica poderiam tender a ter maior grau de unidade psicológica.

Não é claro para mim como Horta, Cunha e Faria compreendem a relação entre esses conceitos. Por exemplo, Cunha (2021) e Faria (2023) não mencionam o conceito de unidade psicológica e se atêm somente às conexões psicológicas. No entanto, mesmo se aceitarmos que seres com menor complexidade psicológica tendem a estar mais psicologicamente *conectados* em termos proporcionais, isso é insuficiente para sugerir que esses seres tendem a ter maior grau de *unidade* psicológica, pois, como vimos, a unidade psicológica não se reduz às conexões psicológicas. Por sua vez, Horta (2010) menciona os diferentes conceitos, mas não está claro como compreende que seu argumento de que seres com menor complexidade psicológica podem ter maior proporção de conexões psicológicas levaria à conclusão de que também podem ter maior grau de unidade psicológica.

Portanto, minha conclusão aqui é que o argumento é insuficiente para estabelecer que seres com menor complexidade psicológica tendem a ter maior grau de unidade psicológica. Ao contrário, tal como o conceito de unidade psicológica é formulado (McMahan, 2002, p. 74-75), parece haver uma clara correlação entre maior complexidade psicológica e maior grau de unidade psicológica. Posto isso, talvez alguém poderia replicar sugerindo que a proposta é que deveríamos levar em conta apenas as conexões psicológicas e abandonar o conceito de unidade psicológica. No entanto, essa proposta de revisão fracassaria por levar a diversos problemas para a abordagem. Por exemplo, relembre o caso supracitado em que Phoenix não possui nenhuma conexão psicológica entre T_1 e T_3 , mas possui continuidade psicológica. Se apenas as conexões importassem, então Phoenix não teria nenhum interesse em T_1 nos bens e males que poderiam ocorrer a ele em T_3 , o que constitui uma implicação problemática. A AIRT evita essa implicação a partir dos conceitos de continuidade e unidade psicológica.

4.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA AIRT

Diferentemente da Abordagem Comparativa da Vida (ACV), discutida no capítulo anterior, as implicações da AIRT, especialmente para a avaliação da morte de animais não humanos, são mais controversas. Em particular, há controvérsia sobre se a senciência é suficiente para que um ser tenha um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo e se, de acordo com a AIRT, animais não humanos podem sofrer um dano *significativo* ao morrer. Por exemplo, considere a seguinte passagem de Jamie Fuller comparando as implicações da ACV e da AIRT:

Outra diferença importante entre a Abordagem Comparativa da Vida e a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo é a forma como elas respondem à pergunta do que torna a morte ruim. Ser privado de bens futuros é suficiente para que a morte de um indivíduo seja ruim para ele na Abordagem Comparativa da Vida. No entanto, na Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, uma condição adicional necessária para que a morte de um indivíduo seja ruim é que esse indivíduo esteja psicologicamente conectado a pelo menos alguns dos bens futuros dos quais ele é privado com a morte. Isso significa que, em princípio, a morte pode ser (muito) ruim para um indivíduo de acordo com a Abordagem Comparativa da Vida, e não ser ruim para ele de forma alguma segundo a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo. De acordo com a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, a morte não pode ser ruim para um indivíduo que vive puramente no momento: independentemente de quantos bons momentos a morte desse indivíduo o prive (2022, p. 27-28, tradução nossa).

Assim, na interpretação de Fuller, a AIRT implica que ao menos algum grau de conexão psicológica ao longo do tempo é uma condição necessária para que a morte seja um dano para quem morre. Ainda, Fuller sugere que se existem seres que são sencientes, mas vivem “puramente no presente”, sem nenhum grau de autoconsciência, a AIRT implicaria que a morte não pode ser um dano para esses seres.

De modo um pouco semelhante, Elizabeth Harman, uma crítica da abordagem, discute as implicações da AIRT para animais com uma complexidade psicológica “intermediária”, como cachorros, gatos, porcos e vacas. Ao avaliar quais seriam as implicações para esses animais, escreve:

As implicações da abordagem dos interesses relativos ao tempo para a morte animal são que a morte dos animais não é muito ruim para eles, porque os animais não têm conexões psicológicas muito fortes ao longo do tempo [...] De acordo com a abordagem dos interesses relativos ao tempo, embora atualmente seja do interesse de um animal continuar vivo pelos próximos meses (pelo menos), o animal atualmente não tem interesse em estar vivo daqui a cinco anos, não tem interesse em ter experiências boas específicas daqui a cinco anos e não tem interesse em evitar experiências ruins específicas daqui a cinco anos — quaisquer experiências que ele teria daqui a cinco anos são tão psicologicamente distantes que o animal atualmente não tem interesses em relação a essas experiências (Harman, 2011, p. 734-735, tradução nossa).

Nessa interpretação, animais com complexidade psicológica intermediária possuem poucas conexões psicológicas, o que resultaria num fraco interesse relativo ao tempo em continuar vivendo. Além disso, Harman sugere que esses animais estariam apenas fracamente relacionados psicologicamente entre o tempo presente e um período de tempo mais distante, como cinco anos. Por causa disso, sugere que esses animais não teriam, agora, nenhum interesse relativo ao tempo nos bens e males desse futuro mais distante. Assim, suas mortes seriam um dano pouco significativo de acordo com a AIRT.

Em contraste com essas interpretações e algumas passagens do próprio McMahan em trabalhos mais recentes (2016; 2019), considero que a AIRT, ao menos em sua formulação original (McMahan, 2002), implica que a senciência é suficiente para que um ser tenha um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo e, portanto, para que possa sofrer um dano ao morrer.¹⁶ Além disso, a AIRT implica que pelo menos boa parte dos animais não humanos podem sofrer um dano significativo ao morrer e, ainda, que a morte de alguns animais não humanos pode ser pior do que a morte de alguns seres humanos.

Da discussão precedente na subseção 4.1.2, deve ficar claro que o conceito mais relevante na discussão é a unidade psicológica, e não o de conexão psicológica. Isso é importante porque o grau de unidade psicológica pode ser maior que o grau de conexão psicológica. Além disso, é plausível interpretar o conceito de unidade psicológica como transitivo.¹⁷ Se isso estiver correto, significa que um ser psicologicamente unido entre T_1 e T_2 , e entre T_2 e T_3 está necessariamente psicologicamente unido entre T_1 e T_3 . Ou seja, se um porco, por exemplo, possui unidade psicológica entre o tempo presente (T_1) e daqui um ano (T_2) e entre esse tempo e um ano depois (T_3) e assim sucessivamente (T_4, T_5, \dots), segue-se que esse porco possui algum grau de unidade psicológica entre T_1 e períodos de tempo mais distantes (T_4, T_5, \dots), mesmo se for o caso que não haja conexões psicológicas diretas entre T_1

¹⁶ De fato, em trabalhos mais recentes, McMahan (2016; 2019) parece assumir que alguns seres sencientes não possuem um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo. A base para isso parece ser a compreensão da unidade psicológica como necessária para a existência desse interesse. No entanto, além da existência de seres sencientes sem unidade psicológica ser questionável (como discuto na sequência do texto), a alegação de que alguns seres sencientes não possuem interesse relativo ao tempo em continuar vivendo é incompatível com outras teses defendidas por McMahan. Em particular, vai de encontro à tese defendida pelo autor (2002) de que a continuidade física e funcional do cérebro, mesmo na ausência de unidade psicológica, é suficiente para um (mínimo) interesse relativo ao tempo em continuar vivendo. Pode-se pensar que McMahan abandonou essa tese defendida em 2002, mas, em comentário pessoal recente, o autor reafirmou essa tese. Ainda assim, pode-se sugerir uma outra versão da AIRT na qual a unidade psicológica é a única relação de unidade prudencial, de modo que é condição necessária para interesses relativos ao tempo. Deixo de lado a consideração acerca dessa possível versão da AIRT, pois ela estaria ainda mais vulnerável às objeções que farei a AIRT na seção 4.3. Por isso, concentro-me em analisar as implicações da AIRT em sua formulação original.

¹⁷ McMahan (2002) não afirma isso explicitamente, mas desenvolve o conceito de unidade psicológica a fim de englobar também a *continuidade* psicológica, que é caracterizada pela transitividade. Isso fornece uma razão para pensarmos que o próprio autor compreende a unidade psicológica como transitiva.

e $T_4, T_5...$. Desse modo, contrariamente ao que sugere Harman (2011), o porco tem um interesse relativo ao tempo T_1 nos bens e males que podem ocorrer a ele nos tempos futuros mais distantes ($T_4, T_5...$), o que deve ser levado em conta ao avaliar a magnitude do dano da sua morte.

Esse mesmo raciocínio pode ser aplicado para considerar que qualquer ser senciente, mesmo aqueles com menor complexidade psicológica (p. ex. um peixe) possui algum grau de unidade psicológica ao longo do tempo. Pois se ele possui alguma unidade psicológica em um curto período de tempo, como entre hoje (T_1) e amanhã (T_2), e entre amanhã (T_2) e o dia seguinte (T_3), e assim sucessivamente, então ele possui algum grau de unidade psicológica entre hoje (T_1) e qualquer período de tempo mais distante ($T_4, T_5...$). Assim, se a unidade psicológica é transitiva, mesmo seres com menor complexidade psicológica possuem algum grau de unidade psicológica ao longo do tempo.

Há uma outra razão para considerarmos que qualquer ser senciente possui algum grau de unidade psicológica, mesmo aqueles que supostamente “vivem apenas no presente”. David DeGrazia sugere que uma vez que seres sencientes possuem a capacidade de sentir dor, também possuem um desejo em não sentir dor, e esse desejo se mantém ao longo do tempo, de modo que constitui por si só uma forma de unidade psicológica: “já que a sentiência traz consigo a capacidade de sentir dor, que é ruim, ela também traz consigo o desejo de não estar em dor — e tal desejo persistiria ao longo do tempo, conferindo a qualquer ser que o possuísse uma certa unidade psicológica maior que zero” (2016, p. 517, tradução nossa). O que essas considerações sugerem é que a sentiência é suficiente para um grau mínimo de unidade psicológica, de modo que a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente mesmo de acordo com a AIRT.

Ainda mais importante que isso, porém, é que contrariamente ao que sugere Fuller (2022), nem as conexões psicológicas nem a unidade psicológica são condição necessária para que um ser tenha um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo. Isso porque, de acordo com a AIRT, a unidade psicológica não é a única relação de unidade prudencial, ou seja, não é a única forma de continuidade que fornece razões prudenciais. A continuidade física e funcional das áreas do cérebro em que a consciência é realizada é *condição suficiente* para que haja uma base mínima de preocupação prudencial, mesmo na ausência de unidade psicológica (se isso for possível). Nas palavras de McMahan:

Sugiro que a base para a preocupação [prudencial] de um indivíduo sobre o futuro — aquilo que é tanto necessário quanto suficiente para uma preocupação [prudencial] racional — é a continuidade física e funcional de áreas suficientes do

cérebro do indivíduo nas quais a consciência é realizada, a fim de preservar a capacidade de sustentar a consciência ou atividade mental. Normalmente, a continuidade funcional dessas áreas do cérebro envolve uma ampla continuidade psicológica, mas nas fases iniciais da vida de um indivíduo e em alguns casos perto do fim, a mesma mente ou consciência persiste na ausência de qualquer grau de conexão psicológica de um dia para o outro. E como vimos, o que importa pode estar presente nesses casos, pelo menos num grau mínimo (2002, p. 67-68, tradução nossa).

Ou seja, se um indivíduo possui continuidade física e funcional do cérebro (mais precisamente, das áreas do cérebro que suportam a consciência) entre T_1 e T_2 , isso é suficiente para que ele tenha razões de preocupação prudencial em T_1 quanto aos bens e males que podem ocorrer a ele próprio em T_2 , o que também significa que ele tem um interesse relativo ao tempo T_1 nos eventos de T_2 . É verdade, porém, que a continuidade física e funcional garante apenas um grau *mínimo* de preocupação prudencial, de modo que sem unidade psicológica o interesse relativo ao tempo será bastante *fraco*. Ainda assim, esse interesse *existe*.

Posto isso, lembre que de acordo com a AIRT, a magnitude do dano da morte é determinada pela função entre dois fatores:

- (1) o valor do futuro que o indivíduo teria vivido caso não tivesse morrido;
- (2) a medida na qual este indivíduo estaria vinculado consigo próprio, através de relações de unidade prudencial, aos tempos futuros em que usufruiria dos bens.

Embora a força das relações de unidade prudencial seja determinada *principalmente* pelo grau de unidade psicológica, ela não é determinada *exclusivamente* por esse grau, sendo a continuidade física e funcional do cérebro suficiente para que a fração representando a força das relações de unidade prudencial seja maior que zero. Assim, desde que o valor do futuro seja positivo (maior quantidade de bem-estar positivo do que negativo), a continuidade física e funcional do cérebro é suficiente para que a morte seja um dano. Dito de outro modo, a continuidade física e funcional do cérebro é suficiente para que um indivíduo possa ter um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo, ainda que esse interesse possa ser fraco. Considerando que qualquer ser senciente pode ter continuidade física e funcional do cérebro, ou seja, que a base cerebral física de sua consciência seja preservada ao longo do tempo, então a senciência é suficiente para um grau mínimo de preocupação prudencial e, portanto, para a possibilidade de um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo. Portanto, mesmo para quem rejeita que a senciência seja suficiente para haver unidade psicológica

(como parece ser o caso do próprio McMahan), a senciência ainda é suficiente para que um ser possa sofrer um dano ao morrer, de acordo com a AIRT em sua formulação original.

Outra importante questão é as implicações da AIRT para a *magnitude* do dano da morte de animais não humanos. Como nota DeGrazia, o grau de unidade psicológica varia enormemente entre diferentes espécies de animais, de modo que a AIRT implica que a morte tende a ser um dano maior para espécies com maior complexidade psicológica: “A AIRT explica bem o julgamento muito plausível de que a morte é um dano maior para, digamos, um macaco do que uma tartaruga: a vida mental do macaco é mais psicologicamente unida ao longo do tempo, de modo que seu interesse em continuar vivendo é mais forte” (DeGrazia, 2007, p. 67, tradução nossa). Além disso, como observa Horta (2010), alguns animais não humanos também possuem um grau de unidade psicológica maior do que alguns seres humanos (p. ex. fetos e recém-nascidos). Nesses casos, a AIRT também pode implicar que a morte desses animais é pior do que a morte desses seres humanos, dependendo do valor do futuro.

Assim, de acordo com a AIRT, seres psicologicamente mais complexos, e consequentemente com maior grau de unidade psicológica, tendem a sofrer um dano maior ao morrer. Além disso, a morte pode ser um dano *significativo* para qualquer ser senciente com um grau razoável de unidade psicológica, o que inclui muitos animais não humanos.

4.3 OBJEÇÕES

Uma vez introduzida a AIRT e suas implicações, passo agora a considerar algumas objeções a essa abordagem. Primeiro, apresento um possível contraexemplo formulado por Elizabeth Harman (2011) e, na sequência, a resposta de McMahan (2016). Embora esteja de acordo com McMahan que esse contraexemplo erra o alvo, penso que uma nova objeção a partir desse mesmo caso pode ser feita à AIRT, o que proponho na subseção 4.3.1.2. Essas considerações me levam a desenvolver outras objeções à AIRT na subseção 4.3.2. Por fim, considero alguns contraexemplos formulados pelo próprio McMahan (2016; 2019) e o modo como ele busca resolvê-los. O conjunto dessas objeções demonstram que a AIRT, apesar de suas virtudes, enfrenta sérios problemas. No capítulo final da dissertação, irei formular uma nova versão da AIRT capaz de evitar esses problemas.

4.3.1 O caso da operação no cavalo Tommy

A AIRT é uma abordagem do dano da morte que parte da noção de interesses relativos ao tempo, sendo esse interesse a medida na qual um indivíduo possui, em determinado momento temporal (T_1), razões prudenciais para se preocupar com eventos em momentos futuros ($T_2, T_3\dots$). Muitas das objeções contra a AIRT visam demonstrar que se nossa consideração moral fosse guiada pelos interesses relativos ao tempo, seríamos levados a ações moralmente erradas em diversos casos. Harman (2011) fornece uma objeção desse tipo.¹⁸ Segundo a filósofa, a consideração dos interesses relativos ao tempo resulta em avaliações erradas em casos envolvendo animais não humanos nos quais temos que causar um sofrimento a eles no futuro próximo a fim de garantir bem-estar no futuro mais distante. Para ilustrar essa objeção, Harman apresenta o seguinte caso:

A operação no cavalo Tommy: Tommy é um cavalo com uma doença grave. Se a doença não for tratada agora e seguir seu curso, Tommy viverá uma vida normal, sem desconforto, por cinco anos, mas depois sofrerá terrivelmente por vários meses e, em seguida, morrerá. Se a doença for tratada agora, Tommy passará por uma cirurgia sob anestesia amanhã. Ele sofrerá ao longo das próximas duas semanas, mas não tão intensamente quanto sofreria daqui a cinco anos. Tommy será completamente curado e poderá viver uma vida saudável e normal por mais quinze anos (2011, p. 736, tradução nossa).

Nesse caso, temos que escolher entre tratar ou não Tommy. O tratamento causará algum nível de sofrimento por duas semanas, mas permitirá que ele viva bem por mais quinze anos. Se não o tratarmos, Tommy viverá bem por cinco anos, mas depois disso irá sofrer intensamente por meses e em seguida morrerá. O que temos mais razões morais para fazer? Harman sustenta que é evidente que devemos tratar Tommy: ele sofrerá um pouco por um curto período de tempo, mas o tratamento evitará um sofrimento muito maior no futuro e, além disso, o tratamento dará a ele dez anos adicionais de uma vida boa (além dos cinco que ele viverá em ambos os cenários). No entanto, sugere Harman, a AIRT é incompatível com esse juízo e implica que não deveríamos realizar o tratamento em Tommy. Para explicar por que, vamos chamar o momento em que precisamos decidir por realizar ou não a operação de T_1 , o momento futuro em que Tommy sofrerá intensamente se não for tratado de T_2 , e os momentos futuros que Tommy viverá apenas caso seja tratado de T_3 - $T_4\dots$ Além disso, a partir daqui, usarei “interesse” e “interesse relativo ao tempo” como intercambiáveis.

De acordo com Harman, dada a complexidade psicológica de animais como cavalos, a AIRT implica que em T_1 Tommy tem um *forte* interesse em evitar o sofrimento que seria causado pela operação, e apenas um *fraco* interesse em evitar o sofrimento muito mais intenso

¹⁸ Para outras objeções que considero do mesmo tipo, cf. Broome (2004), Bradley (2009), Greaves (2019).

de T_2 . Pois, apesar do sofrimento futuro ser maior, o grau de unidade psicológica de Tommy entre o momento da operação e as duas semanas seguintes é muito maior do que o grau de unidade psicológica entre ele no momento da operação e cinco anos depois, quando o sofrimento maior ocorreria. Pelas mesmas razões, no momento da operação, Tommy teria também apenas um *fraco* interesse nos bens que teria acesso em T_3 - T_4 ...¹⁹ Assim, se em T_1 precisamos decidir a partir dos interesses relativos ao tempo por realizar ou não a operação, somos levados a concluir que Tommy tem um interesse mais forte em evitar as dores da operação do que em evitar o sofrimento maior no futuro distante (ou em usufruir dos bens do futuro distante). Assim, a AIRT implicaria que não devemos tratar Tommy. Mas isso parece o resultado errado! É evidente que devemos tratá-lo, afirma Harman, e se a AIRT gera o resultado contrário, devemos abandonar a AIRT.

4.3.1.1 *A resposta de McMahan*

Contudo, a objeção de Harman erra o alvo. O erro consiste em pressupor que a AIRT implica que apenas interesses *presentes* (isto é, interesses atualmente existentes) geram razões morais para as ações. No entanto, ao propor a AIRT, McMahan nunca sugeriu que esse fosse o caso e já antecipava objeções desse tipo. Por exemplo, ao tratar das implicações da AIRT para danos pré-natais (danos causados ao feto antes do nascimento), o autor apresenta o seguinte caso:

Terapia Pré-natal. A menos que um feto desenvolvido receba um determinado tratamento no útero, ele desenvolverá mais tarde, na meia-idade, uma condição que causa episódios de dor severa que não podem ser aliviados com analgésicos (McMahan, 2002, p. 282, tradução nossa).

Chamemos o tempo presente no qual precisamos decidir pela terapia pré-natal de T_1 e o tempo futuro em que ocorrerão as dores de T_2 . Devido ao baixo ou inexistente grau de unidade psicológica entre o feto em T_1 e ele próprio na idade adulta em T_2 , as relações de unidade prudencial estão apenas fracamente presentes, de modo que, em T_1 , ele tem apenas um *fraco interesse presente* em evitar as dores na idade adulta. Isso implica que, de acordo com a AIRT, a força das razões morais para realizar a terapia pré-natal é proporcional a este fraco interesse presente do feto? Não, sustenta McMahan (2002), pois neste caso será o *forte*

¹⁹ Na verdade, Harman (2011) alega que Tommy não teria *nenhum* interesse nos eventos de T_2 e T_3 - T_4 ... Porém, pelas razões expressas na seção 4.2, isso é um erro. Busco apresentar o argumento de Harman na sua melhor forma.

interesse futuro em T_2 que será frustrado. Ou seja, em T_2 , o indivíduo terá um forte interesse em evitar sofrimento que será frustrado se não realizarmos a terapia pré-natal agora, o que também deve ser considerado. Nossa consideração moral não deve ser guiada apenas pelos interesses presentes, mas deve também considerar a frustração de interesses futuros (ao menos os interesses independentes, como irei explicar na sequência). Nas palavras do autor:

Se nossa preocupação é com os interesses relativos ao tempo dos indivíduos, devemos levar em consideração todos os interesses relativos ao tempo afetados por nossa ação. A consideração importante é se a ação de alguém frustra um interesse relativo ao tempo; não importa se o ato é realizado antes que o interesse relativo ao tempo exista. Admitidamente, a noção de um interesse relativo ao tempo deve indicar aquilo com que um indivíduo tem razões [prudenciais] para se preocupar no momento em que o interesse é presente – portanto, a própria noção é implicitamente relativizada temporalmente. Mas isso não significa que uma preocupação com os interesses relativos ao tempo deva ser igualmente restrita aos interesses relativos ao tempo presentemente existentes (McMahan, 2002, p. 283, tradução nossa).

Tais casos que frustram interesses futuros diferem dos casos envolvendo a morte, pois nestes apenas os interesses presentes são frustrados (quando alguém morre, seus interesses futuros não são frustrados, mas simplesmente impedidos de existir).

Além disso, devemos considerar uma distinção entre dois tipos de interesses futuros: independentes e dependentes. Os interesses *independentes* são aqueles cuja existência futura independem da ação que estamos considerando. Por exemplo, a ação de armar uma bomba-relógio que explodirá daqui a cem anos e causará danos a uma criança; o interesse dessa criança em evitar danos é um interesse cuja existência futura independe da ação de armar a bomba (McMahan, 2019). Por outro lado, os interesses *dependentes* são aqueles cuja existência futura depende da ação que estamos considerando, como se estamos considerando a ação de causar a existência de uma criança que terá seu interesse em evitar danos frustrado; nesse caso, o interesse é futuro, mas sua existência depende da ação de causar a existência da criança. Se *interesses futuros dependentes* devem ou não ser levados em conta é uma questão controversa (discutirei casos desse tipo na subseção 4.3.3), mas é incontroverso que *interesses futuros independentes* devem, de acordo com a AIRT, ser moralmente considerados (McMahan, 2002; 2016; 2019).

A partir dessas considerações, torna-se claro como a AIRT pode explicar por que devemos tratar o cavalo Tommy: No momento em que precisamos decidir pela operação, Tommy possui um *forte interesse* em evitar o sofrimento que seria causado pela operação e apenas um *fraco interesse* em evitar o sofrimento muito maior no futuro distante. Se apenas os interesses atualmente existentes importassem, a AIRT implicaria que não devemos realizar a

operação. No entanto, precisamos considerar também os interesses que Tommy terá no tempo futuro e que serão frustrados se não realizarmos a operação agora. Os interesses futuros em evitar o sofrimento maior e usufruir dos bens adicionais existirão independentemente da ação que estamos considerando e serão frustrados se não realizarmos a operação agora (a frustração dos interesses depende da ação, mas não a existência desses interesses). Assim, ao considerar o caso do cavalo Tommy, McMahan responde que: “um agente que não tem razão para se importar mais com o cavalo no momento presente do que no futuro deve optar por tratá-lo, porque o interesse futuro [de Tommy] em evitar o sofrimento maior será mais forte do que seu interesse presente em evitar o sofrimento imediato e menor” (2016, p. 73, tradução nossa). Por essas razões, contrariamente ao que sustenta Harman, a AIRT implica que devemos tratar Tommy, de modo que o caso não configura um contraexemplo à abordagem — ao menos não na forma que Harman o concebeu.

4.3.1.2 *Uma nova objeção a partir do caso da operação no cavalo Tommy*

Objecções como a formulada por Harman buscam demonstrar que a AIRT fracassa em gerar as conclusões morais adequadas a partir de casos nos quais os interesses presentes conflitam com os interesses futuros. No entanto, a AIRT escapa a essas objeções, pois considera que interesses futuros independentes devem igualmente ser levados em conta em nossa deliberação moral. Tais interesses futuros geram *razões morais*. No entanto, uma objeção distinta contra a AIRT pode ser formulada a partir de suas implicações para nossas *razões prudenciais*. No caso da operação no cavalo Tommy, a AIRT gera a conclusão apropriada de que devemos tratá-lo, pois do ponto de vista *moral* devemos pesar seu interesse presente contra seu interesse futuro. Porém, outra questão (ignorada por McMahan e Harman nessa discussão) é o que o próprio Tommy deveria, do ponto de vista *prudencial*, escolher fazer.

A AIRT implica que se Tommy pudesse escolher em T_1 , visando seu próprio bem, por realizar ou não a operação, ele teria mais razões prudenciais para rejeitar a operação, pois ele está vinculado a si próprio por um maior grau de unidade psicológica no futuro imediato do que no futuro distante. Ou seja, ele teria mais razões prudenciais para evitar o sofrimento imediato menor do que para evitar o sofrimento maior no futuro distante. Assim, embora a ação moralmente correta seja *realizar o tratamento* em Tommy, o próprio cavalo deveria, se pudesse escolher visando seu próprio bem, *rejeitar o tratamento*, pois, em T_1 , seu interesse em evitar o sofrimento causado pelo tratamento é mais forte do que seu interesse em evitar o

sofrimento maior do futuro distante. Posto de outro modo: a ação moralmente correta (tratar Tommy) conflita com o que seria mais prudencialmente racional para Tommy optar (rejeitar o tratamento).²⁰ Acredito que essa é uma implicação implausível da AIRT e uma explicação inadequada da razão principal pela qual devemos tratar Tommy: devemos tratá-lo fundamentalmente porque é de seu interesse realizar a operação. Compreendido desse modo, o caso da operação no cavalo Tommy representa uma nova objeção à AIRT.

4.3.2 Contraexemplos a partir das razões prudenciais

Além do problema suscitado pelo conflito entre as razões morais e razões prudenciais, o caso de Tommy revela que a AIRT parece estar mais suscetível a contraexemplos envolvendo nossas razões prudenciais, em vez das razões morais. É nessa linha que Luciano Cunha (2022; 2023) apresenta uma objeção à AIRT:

O mal maior. Imaginemos que A descobre que é impossível evitar o mal de Alzheimer no final da sua vida e que, depois de um ano, a doença terá destruído toda a conexão psicológica com o indivíduo que é agora. Além disso, descobre também que sofrerá de uma segunda condição, que lhe trará muita dor. Contudo, é possível escolher em que momento a segunda condição acontecerá: ou depois de o Alzheimer tê-lo feito perder toda a sua conexão psicológica, ou antes de ter a doença, enquanto ainda retém uma conexão psicológica forte com o indivíduo que é agora. Entretanto, há uma diferença: se escolher que a segunda condição ocorra depois de perder totalmente a conexão psicológica, a dor será muito mais severa (2023, p. 8).

Nesse caso, o que o indivíduo A tem mais razões prudenciais para escolher? Cunha sugere que é a dor menor antes do Alzheimer, simplesmente porque um sofrimento menor é preferível a um sofrimento maior. No entanto, a AIRT implica o contrário, pois a perda das conexões psicológicas (e conseqüente enfraquecimento da unidade psicológica) faz com o que o indivíduo A tenha, agora, poucas razões prudenciais para se importar com o sofrimento que poderá padecer depois do Alzheimer. Assim, ele tem um forte interesse presente em evitar o

²⁰ Em outro trabalho (Dossena, 2024), argumentei que deveríamos reconhecer que interesses futuros independentes suscitam também razões prudenciais, o que evitaria esse conflito entre razões morais e prudenciais. Contudo, essa alternativa enfrenta o problema de tornar os interesses futuros parte dos interesses presentes, já que as razões prudenciais determinam os interesses presentes. Para evitar essa implicação, sugeri o conceito de razões prudenciais *indiretas*. Ainda assim, seria necessário explicar por que apenas os interesses futuros *independentes* poderiam suscitar razões prudenciais, questão que não respondi nesse trabalho anterior. Embora a distinção entre interesses independentes e dependentes pareça moralmente relevante, é difícil pensar numa razão pela qual essa distinção seria também prudencialmente relevante. Por outro lado, aceitar que interesses futuros *dependentes* suscitam razões prudenciais levaria a diversos outros problemas para a abordagem. Por essas razões, agora considero que o conflito entre razões morais e prudenciais é um grave problema para a AIRT. A nova versão da AIRT que desenvolvo no próximo capítulo é capaz de mitigar esse problema.

sofrimento menor imediato, e apenas um fraco interesse em evitar o sofrimento maior após o Alzheimer. Portanto, do ponto de vista prudencial, a AIRT implica que o indivíduo A deveria optar pelo mal maior. Se essa implicação for implausível, como sugere Cunha, esse caso demonstra que há algo de errado com a AIRT. Contudo, os proponentes da AIRT podem alegar que o caso envolve um erro de avaliação, que o mal é maior apenas de uma perspectiva impessoal, e que se refletirmos cuidadosamente veremos que o mais prudencialmente racional nesse cenário seria optar pela dor maior após a perda da unidade psicológica, sendo nossa possível tendência em responder o contrário explicada pelo erro de pressupor que a identidade é o que importa.

Independente de nossa avaliação nesse caso, há diversos outros envolvendo nossas razões prudenciais nos quais a AIRT parece possuir implicações implausíveis. Na subseção 4.1.1, introduzi o caso *A Cura* formulado por McMahan (2002). Nesse caso, o indivíduo tem que escolher entre viver mais cinco anos de uma vida boa, ou realizar um tratamento que lhe dará mais sessenta anos de uma vida boa, mas no qual perderá totalmente sua unidade psicológica. O caso é formulado de modo a tornar em alguma medida intuitiva a sugestão de que seria do nosso interesse rejeitar a cura, sendo prudencialmente racional optar por viver mais cinco anos com forte unidade psicológica do que se submeter a um procedimento que nos daria mais sessenta anos, mas nos faria perder completamente a unidade psicológica. Ou seja, se é preferível optar por um futuro com menor bem-estar a fim de conservar nossa unidade psicológica, então a unidade psicológica parece relevante para determinar a força dos nossos interesses nos eventos futuros. Ao menos, esse é o argumento de McMahan. No entanto, se o caso for reconstruído imaginando dois cenários cujo futuro seria de bem-estar negativo, em vez de positivo, qualquer apelo intuitivo é perdido e as implicações da AIRT se tornam, na verdade, contraintuitivas. Proponho a seguinte versão do caso:

A Cura II. Imagine que você tem vinte anos de idade e foi diagnosticado com uma doença que, a partir da semana seguinte, causará intenso sofrimento durante cinco anos e impedirá qualquer forma de prazer, período após o qual você morrerá. Durante esse período, o sofrimento será tão intenso que seu bem-estar será negativo. Existe um tratamento disponível que causará perda completa da unidade psicológica e fará com que você viva por mais sessenta anos, mas não mudará o sofrimento causado pela doença. Assim, você viverá por mais sessenta anos com bem-estar negativo.

Esse caso é semelhante ao proposto por McMahan, com a diferença de que temos que escolher entre dois futuros com bem-estar *negativo*, ou seja, nos quais o sofrimento é tão intenso que a vida não vale a pena ser vivida. Nesse caso, a AIRT implica que a não

existência (inclusive pela morte) é preferível a ambos os futuros. Porém, a exclusão da possibilidade de eutanásia, o que seria preferível neste cenário? Temos mais razões prudenciais para enfrentar cinco anos de bem-estar negativo (vamos supor que corresponda a -5), ou para optar viver sessenta anos de bem-estar negativo (-60), mas perdendo completamente nossa unidade psicológica? Enquanto no caso original a AIRT implica que devemos *rejeitar* a cura, nesse caso a AIRT implica que devemos *aceitar* a cura. Pois, no momento que precisamos decidir, devido ao fator da unidade psicológica, temos mais razões prudenciais para evitar o futuro com -5 do que para evitar o futuro com -60. Isto é, a perda da unidade psicológica faz com que tenhamos, no momento da decisão, poucas razões prudenciais para nos importar com nosso próprio sofrimento futuro. Assim, nesse caso, a perda da unidade psicológica é desejável, mesmo se aumentar nosso sofrimento futuro. No entanto, parece fazer pouco sentido que deveríamos preferir o futuro muito pior. Esse caso torna a AIRT muito menos intuitiva do que o caso original proposto por McMahan.

O que o caso revela é que *a AIRT implica que em cenários nos quais a vida não vale a pena ser vivida, a perda da unidade psicológica passa a ser prudencialmente desejável, mesmo se aumentar o sofrimento*. Pois, sendo a unidade psicológica (quase) tudo o que importa, temos apenas fracas razões prudenciais para nos preocupar com nosso próprio sofrimento em um futuro ao qual não estamos (ou estamos apenas fracamente) unido psicologicamente. Isso, considero, é um grave problema para a abordagem. Para ilustrar esse problema de maneira decisiva, proponho o seguinte caso:

O tratamento de Sara. Aos 70 anos, Sara foi diagnosticada com neuralgia do trigêmeo, uma condição de dor crônica caracterizada por episódios de dor intensa e repentina, às vezes descrita como a dor mais excruciante que alguém pode sentir. Esses episódios podem ser desencadeados por atividades diárias como tocar o rosto, mastigar ou falar, geralmente impedindo a pessoa de viver normalmente. Depois de passar alguns anos tentando cada tratamento disponível sem sucesso, Sara não suporta mais e acredita que sua vida não vale a pena ser vivida. Ela então decide que quer eutanásia, mas é informada de que obter permissão para a eutanásia normalmente leva pelo menos seis meses. No entanto, há um tratamento recentemente disponível que ela pode receber amanhã: o tratamento causará amnésia retrógrada total e mudança radical de personalidade, de modo que ela acordará na manhã seguinte sem se lembrar de nada de sua vida agora e terá novos valores e traços de caráter. Entretanto, esse tratamento não tratará a neuralgia do trigêmeo e, na verdade, a tornará pior, com episódios mais frequentes de dor. Vamos supor que, se ela optar por esse tratamento, não poderá obter eutanásia mais tarde e, portanto, pode esperar viver mais alguns anos nessa condição.

O que Sara deve prudencialmente escolher? É melhor para ela esperar alguns meses para obter a eutanásia, ou se submeter ao tratamento que aumentará seu sofrimento, mas

causará uma perda completa da unidade psicológica? Parece claro que esse tratamento não é do interesse de Sara, e seria inusitado, para dizer o mínimo, se os médicos sugerissem a perda da unidade psicológica como a solução para seu infortúnio. No entanto, se a unidade psicológica é o que importa, como assumido pela AIRT, Sara está, do ponto de vista prudencial, racionalmente obrigada a optar pelo tratamento. De acordo com a AIRT, ela tem um *forte* interesse em evitar o sofrimento que suportaria nos próximos meses enquanto aguarda pela eutanásia, mas apenas um *fraco* interesse em evitar o sofrimento muito maior que resultaria do tratamento, uma vez que a perda da unidade psicológica significa que ela tem pouca razão prudencial agora para se preocupar com esse sofrimento.

Mais uma vez, o que esse caso demonstra é que a AIRT implica que, em situações nas quais a vida não vale a pena ser vivida, a perda da unidade psicológica é prudencialmente desejável, mesmo se aumentar o sofrimento. Se concordamos que é melhor para Sara esperar pela eutanásia, devemos rejeitar ou revisar a AIRT. No próximo capítulo, irei propor a segunda opção, apresentando uma nova versão da AIRT capaz de lidar com esses casos de maneira mais plausível. Antes disso, porém, é necessário considerar outros problemas da AIRT que uma nova versão da abordagem precisa também resolver.

4.3.3 Contraexemplos a partir dos interesses futuros dependentes

Anteriormente, introduzi a distinção entre interesses futuros dependentes e independentes. Os dependentes são aqueles cuja existência futura depende da ação que estamos considerando, enquanto os independentes são aqueles interesses que existirão no futuro independente da ação que estamos considerando. Casos como o da operação no cavalo Tommy envolvem interesses independentes e não representam um desafio real à AIRT, pois a AIRT mantém plausivelmente que interesses independentes importam do ponto de vista moral. Por exemplo, se interesses independentes não fossem fonte de razões morais, não teríamos razões morais agora para nos importar com os efeitos do aquecimento global no que diz respeito à frustração dos interesses das gerações futuras. Parece evidente que o fato de que nossas ações no presente podem frustrar interesses que irão existir no futuro constitui uma razão moral para não realizar a ação. Assim, qualquer abordagem plausível tem que abarcar os interesses independentes na consideração moral.

Por outro lado, os interesses dependentes suscitam problemas. Por exemplo, em casos nos quais estamos considerando causar ou permitir a existência de alguém, a existência futura dos interesses desse alguém depende da ação que estamos considerando. Se interesses

dependentes fossem fonte de razões morais, teríamos razões para causar a existência de seres que terão vidas felizes e poderia até mesmo ser moralmente obrigatório fazê-lo em certas circunstâncias. Do mesmo modo, quando estamos considerando a ação de matar ou salvar a vida de alguém, os interesses futuros desse alguém são todos dependentes em relação a ação de matá-lo ou salvá-lo.

A partir disso, há um dilema para os proponentes da AIRT: a AIRT deve considerar que interesses dependentes geram razões morais para a ação? Se sim, algumas virtudes da AIRT são minadas. Por exemplo, no caso do aborto deveríamos levar em conta não apenas o fraco interesse presente do feto em continuar vivendo, mas também seu forte interesse (dependente) futuro em continuar vivendo. O mesmo se aplicaria em casos envolvendo salvar vidas (McMahan, 2019). Além disso, levaria o proponente da AIRT a aceitar que em certos casos temos um dever moral de trazer à existência alguém que teria uma vida boa. Por outro lado, se tais interesses dependentes não geram razões morais, a AIRT parece estar suscetível a certos contraexemplos identificados pelo próprio McMahan (2016; 2019). Por exemplo:

Sufrimento Agora. Um animal tem uma condição que logo o matará de forma indolor. É possível salvá-lo, mas apenas de uma maneira que causará sofrimento moderado começando em breve e que continuará por alguns dias. Depois disso, o animal viverá por cinco anos em um estado hedonicamente neutro, seguido de dez anos de conforto, durante os quais experimentará algumas das mais altas formas de felicidade das quais é capaz (McMahan, 2016, p. 71, tradução nossa).

Nesse caso, devemos salvar a vida do animal (não humano)? Se salvarmos, iremos causar um sofrimento moderado ao animal por alguns dias, seguido de cinco anos de uma vida neutra em termos de bem-estar, período após o qual viverá dez anos de uma vida muito feliz. O problema é que devido ao grau de unidade psicológica, o animal tem um *forte interesse presente* em evitar o sofrimento moderado que sofreria se o salvarmos, e apenas um *fraco interesse presente* na vida feliz que viveria daqui a cinco anos. E, diferentemente do caso proposto por Harman, neste os interesses futuros são dependentes: se o salvarmos, o animal terá um forte interesse no futuro em viver os dez anos de vida feliz, no entanto a existência desse interesse futuro depende da ação que estamos considerando. Assim, se interesses dependentes não importam, a AIRT leva à conclusão que não devemos salvar o animal (McMahan, 2016). No entanto, essa parece a conclusão errada: salvar o animal causará a ele apenas um sofrimento moderado durante poucos dias, mas permitirá que ele viva no futuro dez anos de uma vida feliz com ricas experiências. Parece que o melhor que podemos fazer pelo animal é salvá-lo.

Considere agora um segundo caso:

Sufrimento Depois. Um animal tem uma condição que logo o matará de forma indolor. É possível salvá-lo, mas apenas de uma maneira que permitirá que ele experimente felicidade moderada começando em breve e continuando por alguns dias, após os quais viverá por cinco anos em um estado hedonicamente neutro, seguido de algumas semanas de intenso sofrimento antes de finalmente morrer. Se alguém o salvar agora, não haverá oportunidade de impedir que ele sofra depois (McMahan, 2016, p. 72, tradução nossa).²¹

Nesse caso, o inverso ocorre: se salvarmos o animal, ele terá alguns dias de felicidade moderada, seguidos por cinco anos de bem-estar neutro e, depois, semanas de sofrimento intenso antes de morrer. Nesse caso, parece que temos mais razões morais para não salvá-lo, pois poucos dias de felicidade moderada não parecem compensar semanas de intenso sofrimento. No entanto, a AIRT parece novamente gerar o resultado errado, pois, devido ao grau de unidade psicológica, o interesse presente do animal na felicidade moderada é mais forte que seu interesse presente em evitar o sofrimento intenso e mais duradouro do futuro distante.

Como lidar com esses casos? Em resumo, McMahan (2016; 2019) propõe que os interesses dependentes devem ser considerados assimetricamente, de modo que interesses dependentes em evitar sofrimento no futuro geram razões morais para a ação, mas interesses dependentes em usufruir de bens não geram razões morais. Sua argumentação parte da análise de casos envolvendo trazer seres à existência: temos razões morais para não causar a existência de um ser que terá uma vida de apenas sofrimento, mas não temos razões semelhantes para causar a existência de um ser que terá uma vida boa (ou talvez tenhamos apenas fracas razões morais; McMahan (2016) explora a possibilidade de uma “fraca assimetria”).

Com isso, o autor sustenta que no caso do *Sufrimento Depois*, o interesse dependente em evitar o sofrimento no futuro gera razões morais, de modo que deveríamos levá-lo em conta na deliberação moral. Uma vez que o interesse futuro em evitar o sofrimento intenso é mais forte do que o interesse presente do animal na felicidade moderada, essas considerações levam à conclusão de que não devemos salvá-lo, o que parece o veredito mais adequado. No entanto, em *Sufrimento Agora*, o interesse dependente nos bens do futuro não suscitam razões morais para a ação, de modo que a AIRT implica que “pode ser melhor permitir que o animal morra, mesmo que sua vida futura, no geral, valha a pena ser vivida. Isso, eu reconheço,

²¹ Ambos os casos, *Sufrimento Agora* e *Sufrimento Depois*, podem ser reconstruídos substituindo “animal” por “feto”, de modo que os casos revelam também problemas envolvendo vidas humanas. Para uma discussão desses casos envolvendo fetos, cf. McMahan (2019).

parece implausível, mas não é extremamente implausível” (McMahan, 2016, p. 81, tradução nossa). Essa implicação é possivelmente mitigada (mas não evitada) se a AIRT for combinada com a “fraca assimetria” (McMahan, 2016).

A solução encontrada por McMahan é largamente insatisfatória. A AIRT continua implicando que não devemos salvar o animal em *Sufrimento Agora*, o que o próprio McMahan reconhece como “parecendo” implausível. Além disso, em *Sufrimento Depois*, embora a AIRT implique que não devemos salvar o animal, minha objeção levantada a partir do caso da operação no cavalo Tommy parece igualmente se aplicar aqui: a AIRT implica que não devemos salvá-lo, mas se o próprio animal pudesse escolher visando seu próprio bem, a AIRT implica que ele deveria optar por ser salvo, a despeito do intenso sofrimento do qual padecerá no futuro. Desse modo, esses casos revelam implicações implausíveis da AIRT que não são solucionadas por McMahan.

4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, apresentei a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo (AIRT), tal como formulada por McMahan (2002). Ao discutir as implicações dessa abordagem para avaliar a morte de seres sencientes, defendi que a senciência é suficiente para que um indivíduo possa sofrer um dano ao morrer. Uma possível razão para isso é a sugestão de que a senciência é suficiente para algum grau mínimo de unidade psicológica ao longo do tempo. A razão mais importante, porém, é que de acordo com a AIRT em sua formulação original (McMahan, 2002), a unidade psicológica não é condição necessária para que a morte seja um dano, sendo suficiente a continuidade física e funcional do cérebro. Essas considerações resultam na importante conclusão de que a AIRT implica que a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente.

Na sequência, avaliei diversas objeções à AIRT. Iniciando pelo caso do cavalo Tommy, que na versão proposta por Harman (2011) visa demonstrar que a AIRT possui implicações morais inadequadas, expliquei por que o caso não é um real contraexemplo à AIRT. Contudo, argumentei que uma outra objeção pode ser suscitada a partir desse mesmo caso: que a AIRT suscita um conflito entre a ação moralmente adequada que um terceiro agente deveria realizar visando o bem de outro indivíduo, e o que esse próprio indivíduo deveria do ponto de vista prudencial optar. Além disso, apresentei casos nos quais a AIRT possui implicações contraintuitivas acerca de nossas razões prudenciais. Em especial, o problema mais grave é que a AIRT implica que, em situações nas quais a vida não vale a pena

ser vivida, a perda da unidade psicológica é prudencialmente desejável mesmo se aumentar o sofrimento. Por fim, a AIRT também enfrenta sérios problemas em casos envolvendo interesses futuros dependentes, com os quais o próprio McMahan tenta lidar em trabalhos mais recentes (2016; 2019), mas propõe uma solução insatisfatória.

Diante dessas objeções, há duas alternativas plausíveis. Uma é rejeitar a AIRT. A outra é desenvolver uma nova versão da AIRT que seja capaz de evitar seus problemas sem incorrer em outros. No próximo capítulo, proponho a segunda opção.

5. UMA NOVA ABORDAGEM DO DANO DA MORTE

No primeiro capítulo, argumentei que não há boas razões para aceitar a tese epicurista de que a morte nunca é um dano. A razão fundamental pela qual a morte pode ser um dano é que ela priva quem morre dos bens que esse indivíduo teria usufruído caso não tivesse morrido. Sendo assim, a morte é um mal de privação. Tanto a Abordagem Comparativa da Vida (ACV), discutida no segundo capítulo, quanto a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo (AIRT), discutida no terceiro capítulo, são versões de abordagens da privação. Segundo a ACV, a magnitude do dano da morte é inteiramente determinada pelo valor do futuro que o indivíduo é privado de viver ao morrer. Como vimos, o principal problema dessa abordagem é sua implicação de que a morte é um dano maior para fetos e recém-nascidos do que para crianças e adolescentes. Essa implicação, combinada com o princípio de que, tudo o mais sendo igual, temos razões morais mais fortes para priorizar salvar a vida de quem sofreria um dano maior ao morrer, leva à conclusão de que, tudo o mais sendo igual, temos mais razões para salvar fetos do que crianças — uma implicação profundamente problemática (veja seção 3.5).

Segundo a AIRT, a magnitude do dano da morte depende de dois fatores: (1) o valor do futuro que o indivíduo é privado de viver; e (2) a força das relações de unidade prudencial que vinculariam o indivíduo entre o momento da morte com ele próprio nos momentos futuros em que usufruiria dos bens, o que é então determinada, sobretudo, pelo grau de unidade psicológica ao longo do tempo. A principal virtude da AIRT é que ela evita o problema da ACV, fornecendo uma explicação plausível do porquê é pior morrer na juventude do que na velhice ao mesmo tempo que explica por que a morte de fetos não é pior do que a morte de crianças. Apesar disso, argumentei que a AIRT enfrenta três sérios problemas. Primeiro, implica um conflito entre o que um terceiro agente deve moralmente fazer visando o bem de um único indivíduo, e o que esse próprio indivíduo deve do ponto de vista prudencial fazer visando seu próprio bem. Ao menos em alguns casos, isso é implausível. Segundo, implica que, em situações nas quais a vida não vale a pena ser vivida, a perda da unidade psicológica é prudencialmente desejável mesmo se aumentar o sofrimento. Novamente, isso é implausível. Terceiro, tem implicações contraintuitivas em alguns casos envolvendo interesses futuros dependentes (veja seção 4.3).

Embora tenha deixado de lado outras abordagens do dano da morte, a ACV e a AIRT são as abordagens mais influentes e dominantes da literatura filosófica. Uma vez que ambas enfrentam sérios problemas, não há ainda uma abordagem do dano da morte que seja

satisfatória. Assim, há uma necessidade teórica por uma nova abordagem do dano da morte que seja uma alternativa viável às abordagens existentes.

No que se segue, proponho uma nova abordagem a partir de uma reformulação da AIRT. Argumento que essa nova abordagem é melhor embasada e evita os problemas da versão original sem minar suas virtudes. Desse modo, visio contribuir para o desenvolvimento de uma abordagem do dano da morte que seja satisfatória.

5.1 A ABORDAGEM DO INTERESSE RELATIVO AO TEMPO REVISADA

Conforme apresentado no capítulo anterior, a AIRT fundamenta-se na tese Parfitiana de que a identidade numérica — isto é, o indivíduo ser o mesmo ao longo do tempo — não é o que importa do ponto de vista prudencial. O principal argumento para essa tese baseia-se no *Caso Simples* e *Caso Duplo*.

Caso Simples. Após metade do meu cérebro ser destruída, a outra metade seria transplantada com sucesso para o crânio vazio de um corpo exatamente como o meu.

Caso Duplo. Ambas as metades do meu cérebro seriam transplantadas com sucesso para corpos diferentes, ambos exatamente iguais ao meu. Duas pessoas acordariam, cada uma com metade do meu cérebro e, tanto física quanto psicologicamente, exatamente como eu (Parfit, 1995, p. 42, tradução nossa).

Parfit argumenta que em ambos os casos o que importa prudencialmente seria preservado, mas que a identidade numérica não pode ser preservada no *Caso Duplo*. Uma vez que há razões prudenciais na ausência da identidade, conclui que a identidade não é o que fundamenta nossas razões prudenciais — em sua famosa formulação, *a identidade não é o que importa* (veja subseção 4.1.1). No entanto, mesmo que concedamos que esses casos mostram que a identidade não é uma condição *necessária* para a preocupação prudencial, eles não demonstram que a identidade não seja *suficiente* ou *relevante* para a preocupação prudencial.

Suponha, como afirma a AIRT, que nosso interesse direcionado ao futuro resulta do valor desse futuro e do grau de unidade psicológica. Se, no *Caso Duplo*, cada uma das duas novas pessoas tivesse vidas tão boas quanto a minha, então a minha divisão não apenas não seria tão ruim quanto a morte, como sugere Parfit, mas também muito melhor do que continuar vivendo. Para ver o quanto isso é problemático, considere o seguinte caso:

Tratamento & Divisão. Ana tem 25 anos. Se ela continuar vivendo normalmente, pode razoavelmente esperar viver mais 50 anos. Se preferir, ela pode se submeter a um tratamento extremamente doloroso por seis meses que fará com que ela se divida em duas novas pessoas, como no *Caso Duplo*. Essas duas novas pessoas irão cada uma viver por mais 50 anos igualmente bem vividos.

Seria do interesse de Ana se submeter ao tratamento e ser dividida? É difícil acreditar que sim, mas é isso que a AIRT parece implicar. Se a unidade psicológica é o que prudencialmente importa, Ana está racionalmente requerida a preferir a divisão, uma vez que o valor do futuro será dobrado enquanto a unidade psicológica será mantida com ambas as pessoas.

Por outro lado, considere o seguinte caso.

Tratamento ou Morte. Ana tem 25 anos e, caso não seja tratada, irá morrer dentro de um ano. Sua única alternativa é um tratamento extremamente doloroso por seis meses que fará com que ela tenha metade do seu cérebro transplantado, como no *Caso Simples*. Com o transplante, Ana pode razoavelmente esperar viver por muitas décadas mais.

Seria do interesse de Ana o tratamento? Nesse caso, parece de fato que Ana tem boas razões para se submeter ao tratamento e realizar o transplante; parece ser do seu interesse fazê-lo. Mas qual é a diferença entre esse e o caso anterior, dado que em ambos o transplante fornece um futuro com maior valor? Para mim, a melhor explicação parece ser que a *identidade numérica também importa*. No *Caso Simples*, tudo o que importa é preservado, mas no *Caso Duplo*, parte do que importa é perdida quando se perde a identidade numérica, mesmo que a divisão não seja tão ruim quanto a morte.

Portanto, podemos concordar que os casos de Parfit mostram que a identidade numérica ao longo do tempo não é necessária para a preocupação prudencial, enquanto ainda sustentamos que a identidade é parte do que importa. Além disso, podemos reconhecer que a unidade psicológica é uma base independente para a preocupação prudencial, pois explica por que há uma base para a preocupação prudencial no *Caso Duplo*. Estamos então em posição de revisar a AIRT considerando que há *duas* relações de unidade prudencial: unidade psicológica e identidade numérica. Além disso, dada a discussão anterior, podemos assumir que a identidade numérica e a unidade psicológica têm o mesmo peso (embora isso requeira maior suporte do que posso fornecer aqui). Isso significa que, em casos em que há identidade numérica e unidade psicológica substancial, a força das relações de unidade prudencial será

máxima, enquanto em casos em que há uma dessas relações, mas não a outra, a força das relações de unidade prudencial será intermediária.

Naturalmente, as implicações dessa visão dependem da teoria da identidade numérica adotada — ou seja, o que é necessário e suficiente para um ser consciente em T_1 ser numericamente idêntico a outro ser consciente em T_2 . Dada minha argumentação até aqui, a teoria deve implicar que a identidade é preservada no *Caso Simples*. Aqui, assumirei uma interpretação ampla da Teoria da Mente Incorporada, segundo a qual um ser consciente em T_1 é numericamente idêntico a um ser em T_2 se e somente se houver “continuidade da existência e funcionamento, de forma não ramificada, de uma parte suficiente do mesmo cérebro para ser capaz de gerar consciência ou atividade mental” (McMahan, 2002, p. 68). Ou seja, continuidade física e funcional de áreas suficientes do cérebro para o desempenho da consciência. Para simplificar, vamos chamar isso de *continuidade da consciência*. Assim, presumo que qualquer ser consciente em T_1 é numericamente idêntico a outro ser consciente em T_2 se e somente se houver continuidade da consciência. Isso explica por que sobrevivo ao *Caso Simples*, enquanto a cláusula da não ramificação descarta a possibilidade de sobreviver ao *Caso Duplo*.

Mais uma vez, lembre que de acordo com a AIRT, a força do interesse de P em T_1 em algum evento futuro de T_2 resulta da função de dois fatores independentes:

- (1) o valor do evento futuro;
- (2) a força das relações de unidade prudencial de P entre T_1 e T_2 .

De acordo com a abordagem proposta por McMahan, (2) é determinado quase exclusivamente pelo grau de unidade psicológica. Como uma aproximação, podemos classificar da seguinte forma: a força das relações de unidade prudencial é *forte* no caso de pessoas humanas, que possuem unidade psicológica substancial ao longo do tempo; é *moderada* no caso de animais com capacidades cognitivas altamente sofisticadas (p. ex., chimpanzés e gorilas), pois eles têm um grau significativo de unidade psicológica; é *fraca* no caso de animais com sofisticação mental intermediária (p. ex., cães, porcos e vacas); e é *muito fraca* no caso de animais que possuem um baixo ou inexistente grau de unidade psicológica ao longo do tempo. Daqui em diante, chamarei isso de *AIRT Original*.

Na minha proposta, (2) é determinado pela unidade psicológica e identidade numérica, com ambas tendo o mesmo peso. Portanto, a presença de uma delas, mesmo na ausência da outra, é suficiente para que a força das relações de unidade prudencial seja *moderada*.

Considerando que, em circunstâncias normais, a identidade numérica ao longo do tempo é preservada em qualquer ser senciente, a força das relações de unidade prudencial será pelo menos *moderada* em qualquer ser senciente. Considerando que as pessoas humanas têm identidade numérica e unidade psicológica substancial, suas relações de unidade prudencial permanecem *fortes*, enquanto as relações de unidade prudencial de animais com algum grau de unidade psicológica cairão em algum lugar entre *moderadas* e *fortes*. Chamarei essa nova abordagem de *AIRT Revisada*.

5.1.1 Como a AIRT Revisada evita os problemas da AIRT Original

Na seção 4.3, argumentei que a AIRT Original é especialmente vulnerável a três contraexemplos: *O caso do cavalo Tommy*, *O tratamento de Sara*, e *Sufrimento Agora*. O primeiro revela que a AIRT implica um conflito implausível entre o que um terceiro agente deve moralmente fazer visando o bem de um indivíduo, e o que esse próprio indivíduo deve prudencialmente fazer visando seu próprio bem. O segundo revela que a AIRT implica que, em situações nas quais a vida não vale a pena ser vivida, a perda da unidade psicológica é desejável mesmo se aumentar o sofrimento. O terceiro revela que a AIRT implica avaliações moralmente inadequadas em casos envolvendo interesses futuros dependentes. Como a AIRT Revisada evita esses problemas?

Começemos pelo cavalo Tommy. Nesse caso, Tommy tem uma doença que se não for tratada agora irá causá-lo sofrimento intenso por diversos meses daqui há cinco anos, período após o qual morrerá. O único tratamento disponível é capaz de curá-lo, evitando esse sofrimento e morte daqui há cinco anos, mas irá causá-lo sofrimento moderado por algumas semanas após a operação. Conforme vimos, a AIRT Original implica que Tommy tem um *forte interesse presente* em evitar o sofrimento menor imediato e apenas um *fraco interesse presente* em evitar o sofrimento maior futuro. Por causa disso, implica que Tommy, se pudesse escolher visando seu próprio bem, teria mais razões prudenciais para optar por rejeitar a operação. No entanto, um terceiro agente imparcial deveria, do ponto de vista moral, realizar a operação, pois este tem que levar em consideração o *interesse futuro* de Tommy. Essa implicação é implausível.

A AIRT Revisada evita este problema, pois considera que a identidade numérica é suficiente para a presença significativa de relações de unidade prudencial. Assim, mesmo considerando que Tommy terá um baixo grau de unidade psicológica entre agora e daqui cinco anos, a identidade será preservada, pois haverá continuidade de consciência, de modo

que isso é suficiente para que ele tenha preocupações prudenciais significativas em relação aos eventos do futuro distante. Uma vez que o sofrimento no futuro distante é muitas vezes maior que o sofrimento imediato, a AIRT Revisada implica que Tommy tem um *forte interesse presente* em evitar o sofrimento menor imediato e um *ainda mais forte interesse presente* em evitar o sofrimento maior futuro, pois apesar de haver algum desconto pelo menor grau de unidade psicológica, esse desconto será pouco significativo devido a presença da identidade numérica. Desse modo, Tommy tem um ainda mais forte interesse presente em evitar o sofrimento maior no futuro distante e, diferentemente da AIRT Original, a AIRT Revisada implica plausivelmente que o próprio Tommy, se pudesse escolher visando seu próprio bem, deveria optar por se submeter à operação. Além disso, um terceiro agente deveria tratá-lo porque o tratamento é do interesse *presente* de Tommy.

Considere agora o caso de Sara. Ao encontrar-se em um contexto de sofrimento intenso e irreversível, Sara precisa escolher entre esperar alguns meses pela eutanásia ou se submeter a um tratamento que aumentará seu sofrimento, mas causará perda completa da unidade psicológica. Uma vez que a AIRT Original assume que a unidade psicológica é praticamente tudo o que importa, implica que Sara tem poucas razões prudenciais para se preocupar com o sofrimento maior após o tratamento e, portanto, está racionalmente requerida a optar pelo tratamento. Mas essa implicação é profundamente implausível.

Em contraste, a AIRT Revisada reconhece que a identidade numérica seria preservada com o tratamento, pois haverá continuidade de consciência, e sustenta que isso explica por que Sara tem razões prudenciais significativas para se preocupar com seu sofrimento futuro após o tratamento. Continua sendo verdade que a perda da unidade psicológica torna suas relações de unidade prudencial um pouco mais fracas, de modo que suas razões prudenciais para se preocupar com o sofrimento após o tratamento são mais fracas. No entanto, considerando que seu sofrimento será muito maior com o tratamento, seu interesse em evitar esse sofrimento maior ainda é mais forte do que seu interesse em evitar o sofrimento menor durante os meses de espera pela eutanásia. Assim, a AIRT Revisada explica por que Sara estaria prudencialmente justificada em rejeitar o tratamento.

Por fim, a AIRT Revisada também resulta em uma melhor avaliação dos casos *Sofrimento Agora* e *Sofrimento Depois*. No primeiro caso, temos que decidir entre salvar ou não a vida de um animal. Se não o salvarmos, ele morrerá de modo indolor em breve. Se o salvarmos, ele irá experienciar um sofrimento moderado agora, cinco anos de bem-estar neutro e, após isso, uma vida feliz. Como vimos (seção 4.3), a AIRT Original é incapaz de fundamentar o juízo moral de que devemos salvar o animal, já que implica que o animal não

tem um interesse em ser salvo. Isso ocorre devido ao maior grau de unidade psicológica entre o animal agora e ele próprio no futuro imediato (no qual experienciaria o sofrimento moderado) do que entre o animal agora e ele próprio no futuro distante (no qual experienciaria uma vida feliz), de modo que seu interesse em evitar o sofrimento moderado imediato é mais forte do que seu interesse na vida feliz futura. Diferentemente, a AIRT Revisada implica que o animal tem um *forte interesse presente* nessa vida feliz futura, pois a preservação da identidade (continuidade de consciência) é suficiente para isso. Uma vez que o valor dessa vida futura compensa em muito o sofrimento moderado agora, a AIRT Revisada implica que devemos salvar o animal, o que resulta da consideração dos interesses presentes do animal. Assim, a AIRT Revisada fundamenta o juízo moral que parece intuitivamente correto: salvar o animal.

Em *Sufrimento Depois*, temos que decidir por salvar ou não a vida de um animal que, caso salvo, irá sofrer intensamente no futuro. Nesse caso, a avaliação adequada parece ser a de que não devemos salvar o animal, pois poucos dias de felicidade moderada no futuro imediato não é suficiente para compensar o futuro de sofrimento intenso. No entanto, a AIRT Original tem que recorrer à problemática consideração moral de interesses futuros dependentes para implicar que não devemos salvar o animal nesse caso (McMahan, 2016; 2019). A AIRT Revisada, por outro lado, avalia adequadamente que não devemos salvar o animal nesse cenário, pois reconhece que devido à presença da identidade numérica, o animal possui um forte interesse presente em evitar o sofrimento intenso no futuro distante, e esse interesse é mais forte do que seu interesse presente no prazer moderado imediato. Assim, a AIRT Revisada fornece a avaliação adequada do caso sem ter que recorrer à consideração moral de interesses futuros dependentes.

Em suma, a AIRT Revisada evita todos os contraexemplos à AIRT Original discutidos no capítulo anterior, fornecendo uma explicação adequada dos casos. Desse modo, essa nova abordagem do dano da morte se apresenta como melhor fundamentada e com maior poder explicativo, sendo a melhor alternativa às abordagens discutidas.

5.2 SERES SENCIENTES E O DANO DA MORTE A PARTIR DA AIRT REVISADA

Assim como a AIRT Original, a AIRT Revisada avalia a magnitude do dano da morte como proporcional à força do interesse relativo ao tempo em continuar vivendo que é frustrado no momento da morte. No entanto, em contraste com a AIRT Original, a AIRT

Revisada considera de modo distinto os fatores que determinam a força desse interesse, os quais são:

- (1) O valor do futuro que o indivíduo é privado de viver ao morrer;
- (2) A força das relações de unidade prudencial que vinculariam o indivíduo entre o momento da morte e os momentos futuros nos quais usufruiria dos bens, sendo a força dessas relações determinada por:
 - 2.1. Identidade numérica;
 - 2.2. Grau de unidade psicológica.

Nessa proposta, a presença da identidade numérica na ausência da unidade psicológica (e vice-versa) é suficiente para que a força das relações de unidade prudencial seja intermediária, enquanto a presença de ambas é necessária para que a força dessas relações seja máxima. Considerando a teoria da identidade adotada — continuidade da consciência —, a relação de identidade numérica está normalmente presente em qualquer ser senciente. Desse modo, qualquer ser senciente, incluindo aqueles com baixo ou nenhum grau de unidade psicológica, possuem pelo menos uma força intermediária das relações de unidade prudencial, devido à presença da identidade numérica.

Consequentemente, qualquer ser senciente pode ter um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo cuja força é significativa, contando que seu futuro valha a pena ser vivido. Portanto, de acordo com a AIRT Revisada, a capacidade de consciência é suficiente para que a morte possa ser um *dano significativo*. Além disso, a AIRT Revisada implica que os seres com algum grau de unidade psicológica possuem um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo mais forte do que o suposto pela AIRT Original, pois esses seres possuem, além da unidade psicológica, a identidade numérica. Consequentemente, a magnitude do dano da morte desses seres é maior do que o suposto pela AIRT Original.

5.3 UMA POSSÍVEL OBJEÇÃO

Sustentei que devemos revisar a AIRT reconhecendo a identidade numérica como uma relação de unidade prudencial tão importante quanto a unidade psicológica. Alguém pode concordar que essa nova abordagem resolve os problemas da AIRT Original, mas argumentar que o faz tornando a AIRT muito semelhante à ACV (Abordagem Comparativa da Vida). Pois, a partir da AIRT Revisada, não podemos mais alegar que a morte não é um dano sério

para seres como fetos, recém-nascidos e animais com baixo ou nenhum grau de unidade psicológica. Conseqüentemente, se nossas razões morais contra matar e em favor de salvar vidas dependem da magnitude do dano da morte, a AIRT Revisada parece minar a justificativa da AIRT Original para práticas como o aborto. Desse modo, a objeção é a de que a AIRT Revisada pode até evitar os problemas da AIRT Original, mas o faz ao custo de minar virtudes importantes dessa abordagem, enfraquecendo a motivação para a AIRT como alternativa à ACV.²²

No entanto, conforme sustentei, ao mesmo tempo em que a AIRT Revisada reconhece a identidade numérica como prudencialmente importante, também reconhece a importância da unidade psicológica. Minha alegação é que seres com identidade numérica e unidade psicológica possuem relações de unidade prudencial *mais fortes* do que seres com apenas uma dessas relações, de modo que seu interesse relativo ao tempo em continuar vivendo será geralmente mais forte. Assim, a AIRT Revisada preserva a base para o juízo de que as mortes de animais que possuem maior grau de unidade psicológica são piores do que as mortes de animais com menor grau de unidade psicológica. Da mesma forma, continua sendo verdade, de acordo com a AIRT Revisada, que as mortes de crianças são piores do que as mortes de fetos e recém-nascidos, pois crianças possuem identidade numérica e unidade psicológica substancial, enquanto fetos e recém-nascidos possuem pouca ou nenhuma unidade psicológica.

Práticas como o aborto envolvem diversos outros fatores que estão para além do escopo deste trabalho, mas é importante ressaltar que a AIRT Revisada não mina a justificativa para o aborto da AIRT Original. Nesse contexto, é preciso distinguir dois tipos de aborto: o aborto precoce, que ocorre antes do desenvolvimento da consciência no feto, e o aborto tardio, que ocorre após esse desenvolvimento. Quanto ao aborto precoce, a AIRT Revisada possui a mesma implicação da AIRT Original: nesse estágio inicial da gestação, o feto não possui nenhum interesse relativo ao tempo em continuar vivendo, pois não apenas não há unidade psicológica, como também não há identidade numérica entre o feto antes do desenvolvimento da consciência e o feto após o desenvolvimento da consciência (lembre que o critério da identidade adotado é a *continuidade da consciência*).

Quanto ao aborto tardio, a AIRT Revisada de fato diverge da AIRT Original, pois reconhece que o feto desenvolvido possui um interesse significativo em continuar vivendo devido à presença da identidade numérica. No entanto, a AIRT Revisada também considera que esse interesse não é tão forte devido à ausência da unidade psicológica. Desse modo, a

²² Devo agradecimentos a um parecerista anônimo da *Analysis* por essa objeção.

AIRT Revisada não implica que esse interesse seja tão forte que não possa ser superado pelos fortes interesses da gestante. Assim, o aborto tardio ainda pode, em princípio, ser justificado pela própria consideração dos interesses relativos ao tempo — além de poder ser justificado por outras considerações (por exemplo, o direito à autonomia sobre o próprio corpo).

5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo anterior, argumentei que a AIRT, tal como proposta por McMahan, está vulnerável a contraexemplos que demonstram sérios problemas. Neste capítulo, argumentei que é necessário revisar a AIRT considerando a identidade numérica como uma relação de unidade prudencial tão importante quanto a unidade psicológica. Essa nova abordagem do dano da morte, que chamei de AIRT Revisada, parece melhor fundamentada quando pensamos no que importa do ponto de vista prudencial. Além disso, a AIRT Revisada evita os problemas centrais da AIRT Original sem minar suas virtudes. Por essas razões, considero a AIRT Revisada superior à AIRT Original e a melhor alternativa às abordagens do dano da morte existentes.

A AIRT Revisada fornece uma nova estrutura teórica para avaliar a morte de seres sencientes, pois considera que a preservação da identidade numérica de um ser é suficiente para que ele tenha um interesse relativo ao tempo em continuar vivendo *significativo*, contando que seu futuro valeria a pena ser vivido. Além disso, em contraste com a AIRT Original, a AIRT Revisada atribui um peso menor à unidade psicológica, mas sem desconsiderá-la como um fator relevante. Desse modo, a AIRT Revisada preserva o juízo de que seres com maior grau de unidade psicológica ao longo do tempo tendem a sofrer um dano maior ao morrer.

6. CONCLUSÃO

Nesta dissertação, visei contribuir para responder, principalmente, a três problemas filosóficos: A morte pode ser um dano para quem morre? Se sim, o que determina a magnitude desse dano? E como avaliar o dano da morte de diferentes seres sencientes? Para tanto, analisei diferentes posições da literatura filosófica, avaliando suas respectivas forças e fraquezas. Em especial, no primeiro capítulo, examinei os principais argumentos em favor da tese epicurista de que a morte nunca é um dano. No segundo capítulo, analisei a Abordagem Comparativa da Vida, segundo a qual a morte é um dano porque, e na medida em que, priva quem morre de um futuro que teria sido bom para ele. No terceiro capítulo, avalei a Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo, que também mantém que a morte é um dano de privação, mas sustenta que a magnitude desse dano depende não apenas do valor do futuro que o indivíduo é privado de usufruir ao morrer, mas também da força das relações de unidade prudencial, sendo a força dessas relações determinada (quase inteiramente) pelo grau de unidade psicológica. No último capítulo, propus uma nova abordagem do dano da morte, a qual consiste numa versão reformulada da Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo em que a força das relações de unidade prudencial é determinada por dois fatores independentes e igualmente relevantes: a identidade numérica e o grau de unidade psicológica.

As principais conclusões desta pesquisa podem ser assim listadas:

1. Não há boas razões para aceitar a tese epicurista de que a morte nunca é um dano.
2. A morte é um dano de privação.
3. Sendo um dano de privação, a morte pode ser um dano para qualquer ser senciente.
4. A Abordagem Comparativa da Vida (ACV) enfrenta graves problemas, especialmente na avaliação da morte de fetos e recém-nascidos.
5. A Abordagem do Interesse Relativo ao Tempo (AIRT) é vulnerável a contraexemplos que decorrem de três problemas: primeiro, um conflito entre o que alguém deveria do ponto de vista moral fazer visando o bem de um indivíduo, e o que esse próprio indivíduo deveria do ponto de vista prudencial optar visando seu próprio bem; segundo, em cenários nos quais a vida não vale a pena ser vivida, a perda da unidade psicológica é desejável mesmo se aumentar o sofrimento; terceiro, implicações implausíveis na avaliação de casos envolvendo interesses futuros dependentes.

6. Uma vez que as duas abordagens predominantes na literatura filosófica possuem sérios problemas, há uma necessidade teórica por uma nova abordagem do dano da morte que seja uma alternativa viável às abordagens existentes.
7. A AIRT Revisada é a melhor alternativa; ela preserva as virtudes da abordagem original ao passo que evita seus problemas centrais.
8. De acordo com a AIRT Revisada:
 - 8.1. A morte pode ser um *dano significativo* para qualquer ser senciente, mesmo para aqueles com um baixo ou inexistente grau de unidade psicológica.
 - 8.2. Seres que possuem um grau maior de unidade psicológica ao longo do tempo tendem a sofrer um dano maior ao morrerem.

Supondo que o leitor esteja de acordo com essas conclusões, o que se segue do ponto de vista moral? Por exemplo, é errado matar seres sencientes? Temos um dever moral de agir para salvar vidas sencientes? Como destaquei no primeiro capítulo (seção 2.2), nenhuma implicação *direta* se segue da discussão sobre o dano da morte para questões morais normativas envolvendo casos de vida ou morte. Ao longo deste trabalho, almejei contribuir para compreender o dano da morte, deixando de lado essas importantes questões morais.

Cabe notar, porém, que o dano da morte tem sido reivindicado como central tanto para as razões morais contra matar (McMahan, 2002; Luper, 2009), quanto em prol de salvar vidas (Solberg; Gamlund, 2016; Gamlund, 2019; Millum, 2019). Para que haja implicações morais, é necessário combinar as conclusões acerca do dano da morte com princípios morais. Por exemplo, considere o seguinte argumento:

- (1) Se uma determinada ação causa dano a um indivíduo, há razões morais contra realizar essa ação.
- (2) Logo, se a morte é um dano para um indivíduo, há razões morais contra matar esse indivíduo.
- (3) A morte pode ser um dano para qualquer ser senciente.
- (4) Portanto, nas situações em que a morte é um dano, há razões morais contra matar seres sencientes.

A primeira premissa é um princípio moral aparentemente plausível. A segunda premissa segue-se da primeira. A terceira premissa é uma das conclusões deste trabalho. A combinação dessas premissas leva a uma importante conclusão moral. Porém, analisar os

possíveis argumentos e objeções ao princípio moral da primeira premissa está para além do escopo deste trabalho. De modo semelhante, é possível substituir o princípio moral nesse argumento por outros princípios mais substanciais, o que resulta em outras conclusões morais. Por exemplo:

- (1) Se uma determinada ação causa dano a um indivíduo, é *prima facie* moralmente errado realizar essa ação.
- (2) Logo, se a morte é um dano para um indivíduo, é *prima facie* errado matar esse indivíduo.
- (3) A morte pode ser um dano para qualquer ser senciente.
- (4) Portanto, nas situações em que a morte é um dano, é *prima facie* moralmente errado matar seres sencientes.

Dizer que uma ação é *prima facie* moralmente errada não significa que é sempre errada, mas que é moralmente errada a menos que justificada por considerações morais contrárias que sejam mais contundentes. Similarmente, as conclusões acerca do dano da morte podem ser combinadas com princípios morais acerca dos deveres de salvar vidas, resultando em outras implicações morais. Por exemplo:

- (1) Se um evento causa dano significativo a um indivíduo, há fortes razões morais para agir a fim de evitar que esse evento ocorra.
- (2) Logo, se a morte é um dano significativo para um indivíduo, há fortes razões morais para agir a fim de evitar essa morte.
- (3) A morte pode ser um dano significativo para qualquer ser senciente.
- (4) Portanto, nas situações em que a morte seria um dano significativo, há fortes razões morais para agir a fim de evitar a morte de seres sencientes.

Mais uma vez, a primeira premissa é um princípio moral cuja validade está para além do escopo deste trabalho investigar. Utilizo apenas para ilustrar algumas das muitas notáveis implicações morais que podem resultar das conclusões desta dissertação quando combinadas com princípios morais. Desenvolver uma abordagem sistemática do significado moral do dano da morte — ou seja, sua relevância para as razões morais contra matar e em prol de salvar vidas em diversos casos de vida ou morte —, é o que buscarei realizar em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- ANDREWS, Kristin *et. al.* **Background to the New York Declaration on Animal Consciousness**, 2024. Disponível em: <<https://sites.google.com/nyu.edu/nydeclaration/declaration?authuser=0>>. Acesso em 30 de abril de 2024.
- ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- BELSHAW, Christopher. Death, Value, and Desire. In: BRADLEY, Ben; FELDMAN, Fred; JOHANSSON, Jens. **The Oxford Handbook of Philosophy of Death**. New York: Oxford University Press, 2012. p. 274–296.
- BELSHAW, Christopher. Death, Pain, and Animal Life. In: VISAK, Tatjana; GARNER, Robert. **The ethics of killing animals**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 32–50.
- BENATAR, David. **The human predicament: A candid guide to life's biggest questions**. Oxford University Press, 2017.
- BRADLEY, Ben. The Worst Time to Die. **Ethics**. Vol. 118, No, 2, p. 291-314, 2008.
- BRADLEY, Ben. **Well-Being and Death**. New York: Oxford University Press, 2009.
- BRADLEY, Ben. Is Death Bad for a Cow? In: VISAK, Tatjana; GARNER, Robert. **The ethics of killing animals**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 51–64.
- BROOME, John. **Weighing Lives**. New York: Oxford University Press, 2004.
- BROOME, John. The badness of dying early. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. (eds.). **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 105-114.
- CARDOSO, André Luiz Lima. O Mal da Morte e o Desafio do Tempo. **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 30, n. 61, p. 9-33, 2023.
- CIGMAN, Ruth. Death, misfortune and species inequality. **Philosophy & Public Affairs**. v. 10, n. 1, p. 47-64, 1981.
- CRISP, Roger. Well-Being. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>>. Acesso em 28/04/2024.
- CUNHA, Luciano Carlos. **Uma Breve Introdução à Ética Animal: Desde as Questões Clássicas até o Que Vem Sendo Discutido Atualmente**. Curitiba: Editora Appris, 2021.
- CUNHA, Luciano Carlos. **Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas**. Curitiba: Editora Appris, 2022.

CUNHA, Luciano Carlos. A situação dos insetos: o quão importante é essa questão? **Revista de Filosofia Aurora**, v. 35, p. 1-16, 2023.

DEGRAZIA, David. The harm of death, time-relative interests, and abortion. **The Philosophical Forum**, v. 38, n. 1, p. 57–80, 2007.

DEGRAZIA, David. Sentient Nonpersons and the Disvalue of Death. **Bioethics**, v. 30, n. 7, p. 511–519, 2016.

DOSSENA, Felipe; TONETTO, Milene Consenso. Allocation of scarce life-saving medical resources: why does age matter? **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 22, n. 3, p. 1111-1128, 2023.

DOSSENA, Felipe. O dano da morte: uma análise de contraexemplos à Abordagem dos Interesses Relativos ao Tempo. **Controvérsia**, v. 20, n. 3, p. 70-90, 2024.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FARIA, Catia. **Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universitat Pompeu Fabra. Barcelona. 2016.

FARIA, Catia. **Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

FAUNALYTICS. **Detailed Results For Brazil From Faunalytics' Study Of BRIC Countries**. 2018a. Disponível em: <https://faunalytics.org/detailed-results-for-brazil-from-faunalytics-study-of-bric-countries/>. Acesso em 01/09/2022.

FAUNALYTICS. **Infographics**. 2018b. Disponível em: <https://faunalytics.org/infographics/>. Acesso em 01/09/2022.

FEINBERG, Joel. Harm to Others. In: FISCHER, John M. (ed.). **The Metaphysics of Death**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993. p. 171-190.

FEIT, Nils. **Bad things**: The nature and normative role of harm. New York: Oxford University Press, 2023.

FELDMAN, Fred. Some Puzzles About the Evil of Death. **The Philosophical Review**. Vol. 100, No. 2, p. 205-227, 1991.

FELDMAN, Fred. **Confrontations with the Reaper**: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death. New York: Oxford University Press, 1992.

FLETCHER, Guy. **The philosophy of well-being**: An introduction. New York: Routledge, 2016.

FULLER, Jamie. **How bad, if at all, is death for nonhuman animals?** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - University of Cape Town. Cape Town. 2022.

- GAMLUND, Espen. Age, Death and the Allocation of Live-Saving Resources. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 76-88.
- GREAVES, Hilary. Against “the Badness of Death”. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. (eds.). **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 189-202.
- HARMAN, Elizabeth. The Moral Significance of Animal Pain and Animal Death. In: BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. (eds.). **The Oxford Handbook of Animal Ethics**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 726–737.
- HERSHENOV, David B. A more palatable Epicureanism. **American Philosophical Quarterly**. v. 44, n. 2, p. 171-180, 2007.
- HOLTUG, Nils. **Persons, interests, and justice**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HORTA, Oscar. El problema de la muerte. In: _____. **Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidad de Santiago de Compostela. 2007. p. 537-777.
- HORTA, Oscar. Interés en vivir y complejidad psicológica: un criterio transespecífico. **Revista Laguna**. p. 109-122, 2010.
- HORTA, Oscar. Igualitarismo, igualação por baixo, antropocentrismo e valor da vida. **Synesis**. v. 8, n. 2, p. 216-239, 2016.
- HORTA, Oscar. **Making a stand for animals**. New York: Routledge, 2022.
- JOHANSSON, Jens. The time of death’s badness. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 37, n. 5, p. 464-479, 2012.
- JOHANSSON, Jens. Death: Badness and Prudential Reasons. In: RASMUSSEN, K. L.; BROWNLEE, K.; COADY, D. (eds.). **A Companion to Applied Philosophy**, p. 297-309, 2017.
- JOHANSSON, Jens. Two arguments for Epicureanism. In: CHOLBI, Michael; TIMMERMAN, Travis (eds.). **Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives**. New York: Routledge, 2021. p. 70-77.
- KAGAN, Shelly. **How to Count Animals, more or less**. New York: Oxford University Press, 2019.
- KALDEWAIJ, Frederike. Animals and the harm of death. In: KAISER, Matthias; LIEN, Marianne E. **Ethics and the politics of food: Preprints of the 6th Congress of the European Society for Agricultural and Food Ethics**. The Netherlands: Wageningen Academic Publishers, 2006. p. 528-532.

LAMONT, Julian. A solution to the puzzle of when death harms its victims. **Australasian Journal of Philosophy**. v. 76, n. 2, p. 198-212, 1998.

LI, Jack. **Can Death be a Harm to the Person who Dies?** Springer Science & Business Media, 2002.

LUPER, Steven. **The Philosophy of Death**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LUPER, Steven. Death. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/>. Acesso em 13/02/2025.

MCMAHAN, Jeff. Death and the Value of Life. **Ethics**. v. 99, n. 1, p. 32-61, 1988.

MCMAHAN, Jeff. **The ethics of killing: problems at the margins of life**. New York: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, Jeff. The comparative badness for animals of suffering and death. In: VISAK, Tatjana; GARNER, Robert (eds.). **The ethics of killing animals**. New York: Oxford University Press, 2016. p. 65-85.

MCMAHAN, Jeff. Early Death and Later Suffering. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. (eds.). **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 116-133.

MILLUM, Joseph. Age and Death: A Defence of Gradualism. **Utilitas**. Vol. 27, p. 279-297, 2015.

MILLUM, Joseph. Putting a Number on the Harm of Death. In: GAMLUND, Espen; SOLBERG, Carl T. (eds.). **Saving People from the Harm of Death**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 61-75.

NAGEL, Thomas. Death. **Noûs**. Vol. 4, No. 1, p. 73-80, 1970.

PARFIT, Derek. Why Our Identity Is Not What Matters. In: _____. **Reasons and Persons**. New York: Oxford University Press, 1987. p. 245-280.

PARFIT, Derek. The Unimportance of Identity. In: HARRIS, H. (ed.). **Identity**. New York: Oxford University Press, 1995. p. 13-45.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

PURVES, Duncan. Accounting for the Harm of Death. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 97, n. 1, p. 89-112, 2016.

RITCHIE, Hannah; MATHIEU, Edouard. How many people die and how many are born each year? In: **OurWorldInData.org**, 2023. Disponível em: <https://ourworldindata.org/births-and-deaths>. Acesso em 09 jun. 2024.

ROSENBAUM, Stephen E. How to be dead and not care: a defense of Epicurus. **American Philosophical Quarterly**, v. 23, n. 2, p. 217-225, 1986.

ROSER, Max. How many animals get slaughtered every day? In: **OurWorldInData.org**, 2023. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/how-many-animals-get-slaughtered-every-day>>. Acesso em 09 jun. 2024.

SIDGWICK, Henry. **The Methods of Ethics**. 7ª ed. Palgrave Macmillan, 1962.

SIMMONS, Aaron. Do Animals Have an Interest in Continued Life? **Environmental Ethics**. v. 31, n. 4, p. 375–392, 2009.

SINGER, Peter. **Practical Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SOLBERG, Carl T., & GAMLUND, Espen. The badness of death and priorities in health. **BMC Medical Ethics**, v. 17, n. 21, p. 1-9, 2016.

SUITS, David B. Why death is not bad for the one who died. **American Philosophical Quarterly**, v. 38, n. 1, p. 69-84, 2001.

TAYLOR, James Stacey. Why death is not bad for the one who dies. In: CHOLBI, Michael; TIMMERMAN, Travis (eds.). **Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives**. New York: Routledge, 2021. p. 78-84.

TIMMERMAN, Travis. **Not to Be: On the Badness of Death and How to Feel About It**. New York: Oxford University Press, no prelo.

TRINDADE, Gabriel Garmendia da. Bem-estar, interesses e senciência. **Prometheus - Journal of Philosophy**, v. 11, n. 29, p. 253-270, 2019.

VISAK, Tatjana. **Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics**. London: Palgrave Macmillan, 2013.

VIŠAK, Tatjana. **Capacity for welfare across species**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

WILLIAMS, Bernard. The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality. In: _____. **Problems of the self: philosophical papers, 1956-1972**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 82-100.