



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME III

**OS ANIMAIS E  
O DANO DA MORTE**

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O  
DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE

Luciano Carlos Cunha



COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL



DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME III

**OS ANIMAIS E  
O DANO DA MORTE**

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O  
DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE

Luciano Carlos Cunha



**COLEÇÃO**  
**UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL**  
**DO BÁSICO AO AVANÇADO**

**VOLUME III**

**OS ANIMAIS E**  
**O DANO DA MORTE**

**UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O**  
**DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE**

Luciano Carlos Cunha

## **SOBRE O AUTOR**

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

Orcid: 0000-0003-3022-8121



## **SOBRE A OBRA**

Este livro apresenta os principais argumentos em discussão no debate sobre o dano da morte para animais não humanos. Investiga quais são as condições para que a morte seja um dano e também quais critérios deveríamos utilizar para avaliar a magnitude do dano da morte.

ISBN nº 978-65-01-35507-8      1ª edição      Fevereiro de 2025.

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

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



## SUMÁRIO

<b>1. De que consiste o dano da morte?</b> .....	<b>8</b>
1.1. Introdução .....	8
1.2. A visão de que a morte não é um dano .....	8
1.3. A morte enquanto dano por impedimento do que é positivo .....	9
1.4. Magnitude do dano da morte e o momento em que ela ocorre .....	10
1.5. Conclusão .....	10
<b>2. Discutindo a alegação de que os animais não são prejudicados com a morte</b> .....	<b>11</b>
2.1. Visões que negam que os animais sejam prejudicados com a morte .....	11
2.2. Para ser prejudicado com a morte, é preciso entender o que é a morte? .....	11
2.3. Para a morte ser um dano, precisa frustrar um desejo orientado para o futuro? .....	12
2.4. Quando os seres sencientes são (e quando não são) prejudicados com a morte?.....	13
<b>3. Objeções à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo</b> 15	
3.1. O problema epistemológico .....	15
3.2. A objeção da assimetria temporal .....	15
3.3. A objeção dos seres em potencial .....	16
<b>4. Quem é incapaz de prazeres intelectuais é pouco prejudicado com a morte?</b> .....	<b>17</b>
<b>5. Como avaliar o quão prejudicado alguém é com a morte?</b> .....	<b>18</b>
5.1. Magnitude do dano da morte: aspectos futuros e passados .....	18
5.2. Fatores na avaliação da magnitude do dano da morte: tempo e qualidade de vida ...	19
5.3. Por que também levar em conta os fatores passados .....	20
5.4. Estabelecendo a relação entre fatores futuros e passados .....	21
5.5. AVAQs e comparações entre o dano da morte para humanos e não humanos .....	21
5.6. O quão importante é a questão da magnitude do dano da morte? .....	22
<b>6. Objeções à avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs</b> .....	<b>23</b>
6.1. A objeção das implicações absurdas .....	23
6.2. Discutindo o apelo a intuições .....	24
6.3. Defendendo o critério dos AVAQs .....	25
<b>7. Os animais teriam uma conexão psicológica menor?</b> .....	<b>28</b>
<b>8. Discutindo a alegação de que os animais são substituíveis</b> .....	<b>30</b>
<b>9. Seriam os animais não humanos pouco prejudicados com a morte?</b> .....	<b>33</b>
9.1. O apelo à conexão psicológica .....	33
9.2. O apelo às razões prudenciais .....	33
9.3. A força das razões para evitar eventos negativos depende da conexão psicológica?	34

9.4. A força das razões para buscar eventos positivos depende da conexão psicológica?	34
9.5. Discutindo respostas aos exemplos .....	35
<b>10. A alegação de que ter pouco tempo restante torna a morte um dano pequeno.....</b>	<b>38</b>
10.1. A alegação de que não é errado matar animais que têm pouco tempo pela frente ..	38
10.2. Várias maneiras de calcular a magnitude do dano da morte .....	38
10.3. Avaliando a magnitude do dano da morte segundo quatro fórmulas .....	40
10.4. Conclusão quanto ao dano da morte e o momento em que ela ocorre .....	42
10.5. E, se a passagem do tempo for diferente para animais de diferentes espécies? .....	42
10.6. Se alguém tem pouco tempo de vida pela frente, isso justifica matá-lo? .....	44
<b>11. E, se humanos fossem mais prejudicados com a morte? .....</b>	<b>45</b>
11.1. Visões comuns sobre matar e sobre salvar vidas.....	45
11.2. Se um ser for mais prejudicado com a morte do que outro, quais as implicações? ..	45
11.3. Alguém ser mais prejudicado se morrer já justifica matar outros para salvá-lo? ..	46
11.4. Razões para salvar vidas, dano da morte e número de vítimas .....	47
11.5. Conclusões.....	48
<b>12. Status moral diferenciado, dano da morte e erro em matar .....</b>	<b>49</b>
12.1. Dano da morte e erro em matar .....	49
12.2. Razões contra matar e para salvar vidas: diretas e indiretas.....	49
12.3. O debate sobre as razões diretas: tese da magnitude versus tese do status .....	49
12.4. Razões diretas contra matar como dependentes do dano da morte .....	50
12.5. Um exemplo de abordagem centrada em status moral privilegiado.....	51
12.6. A abordagem de duas camadas justificaria a visão comum sobre os animais? .....	52
12.7. O quanto devemos confiar em intuições?.....	53
12.8. Como testar intuições? .....	54
12.9. A abordagem de duas camadas passa no teste da imparcialidade? .....	55
12.10. Conclusões.....	57
<b>13. Reflexões adicionais: morte, aniquilação, decisão racional e probabilidades.....</b>	<b>58</b>
13.1. A imprecisão dos termos "morte" e "vida" .....	58
13.2. Dano da morte e crenças sobre se a morte coincide ou não com a aniquilação .....	58
13.3. Possibilidades de decisão e a sua relação com a avaliação dos cenários pós morte	59
13.4. Complicações adicionais .....	62
13.5. Conclusão .....	62
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>63</b>

## 1. De que consiste o dano da morte?

### 1.1.Introdução

O tema deste livro é o dano da morte e sua magnitude. Em termos *gerais*, investiga quais condições precisam ser cumpridas para que os indivíduos sejam prejudicados com a morte e como avaliar o quão prejudicados são. Em termos *específicos*, trata dessas questões em relação à morte de animais não humanos.

Há pessoas que afirmam que apenas humanos são prejudicados com a morte. Discutiremos essa posição no [capítulo 2](#). Neste capítulo discutiremos a posição que afirma que a morte nunca prejudica ninguém, seja humano ou não humano. Após isso, neste mesmo capítulo, veremos no que está fundada a ideia de que a morte é um dano.

Antes de iniciarmos é importante entender exatamente o que cada uma dessas visões defende. A visão de que a morte é um dano não afirma que *sempre* é melhor continuar vivo do que morrer. Essa visão afirma apenas que, *sob determinadas condições*, se alguém morre, é prejudicado. Isso é compatível com reconhecer que há certas situações onde morrer é menos ruim do que continuar vivo (por exemplo, se tudo o que aguarda o indivíduo se continuar vivo é sofrimento excruciante). Por outro lado, a visão de que a morte não é um dano *não é* a visão de que, *por vezes*, é melhor morrer do que continuar vivo. Em vez disso, é a visão de que a morte *nunca* prejudica ninguém. Discutiremos ambas as visões a seguir

### 1.2.A visão de que a morte não é um dano

O filósofo Epicuro (341-270 a.C.) defendeu que a morte não é um dano com base no seguinte argumento: quando o indivíduo existe, a morte não existe; e quando a morte chega, o indivíduo cessa de existir — portanto, ambos nunca se encontrarão<sup>1</sup>. O que Epicuro queria dizer com isso é que a morte não é um dano porque, diferentemente do sofrimento, não é uma experiência negativa<sup>2</sup>. Epicuro defendia essa visão com o objetivo de fazer as pessoas perderem o medo de morrer, e frequentemente essa visão é mencionada com o mesmo objetivo.

---

<sup>1</sup> Epicuro (1991 [311 a.C.]).

<sup>2</sup> Sobre isso, ver Sapontzis (1987, p. 173).



Se a visão de Epicuro estiver correta, realmente não há motivos para se ter medo de morrer, porque então a morte não prejudica ninguém. Entretanto, se Epicuro estiver correto há outras duas implicações que frequentemente passam despercebidas<sup>3</sup>. A primeira é que morrer antes não seria pior do que morrer depois. Na verdade, segundo essa visão morrer não é ruim de modo algum, seja lá quando ocorra (o que é ruim é apenas se houver sofrimento na hora da morte). Assim, segundo essa visão não há nenhuma razão para evitar a morte, já que ela não é considerada um dano. A segunda implicação é que todas as razões contra matar viriam, ou da preocupação em haver sofrimento para a vítima na hora da morte, ou do respeito a outros indivíduos, que não o morto (por exemplo, a saudade que sentiriam do morto). Segundo essa visão, desde que a vítima seja morta sem lhe causar dor, nada de ruim seria feito à vítima.

A seguir veremos algumas razões para rejeitarmos a visão de Epicuro sobre a morte. A partir dessas razões poderemos entender qual é o fundamento da ideia de que a morte é um dano.

### **1.3.A morte enquanto dano por impedimento do que é positivo**

Na base da concepção epicurista de que a morte não é um dano está a ideia de que a única forma possível de dano são as experiências negativas. É por isso que Epicuro não considerava a morte um dano, pois se ela for o cessar das experiências, obviamente que não é experimentada e, portanto, não pode ser uma experiência negativa, como é o sofrimento.

A visão oposta à visão epicurista é a de que é possível alguém ser prejudicado tanto pela presença do que é negativo quanto pela ausência do que é positivo, e que a morte é um dano por impedir o que é positivo<sup>4</sup>. Segundo essa visão, a morte não é experimentada como um mal (como é o sofrimento), mas é um dano porque impede o desfrute daquilo que seria bom<sup>5</sup>.

Um argumento a favor dessa visão é o de que, se alguém é prejudicado pela *presença* das experiências negativas porque estas são *ruins em si*, então, analogamente, alguém é prejudicado pela *ausência* das experiências positivas porque estas *são boas em si*.

---

<sup>3</sup> Ambas as implicações são aceitas e defendidas por Suits (2001, p. 82), proponente moderno da visão epicurista.

<sup>4</sup> Para um exemplo de proponente dessa visão, ver Nagel (1980, p. 4).

<sup>5</sup> Feldman (1991, p. 213).

Segundo essa visão, para saber se é melhor continuar vivo ou se é melhor morrer, temos de tentar imaginar como seria a vida que o indivíduo teria se continuasse vivo (se seria mais positiva ou mais negativa, e em que proporção) e avaliar se isso seria melhor ou pior do que morrer. Assim, tal explicação do dano da morte é compatível com afirmar que, dependendo do quão negativa seria a vida que aguardaria alguém, continuar vivo poderia ser ainda pior do que morrer. Portanto, tal concepção não afirma que morrer é *sempre* um dano. Em vez disso, explica *de que consiste* o dano da morte e, a partir disso, oferece um critério para sabermos *sob quais condições* a morte é um dano.

#### **1.4. Magnitude do dano da morte e o momento em que ela ocorre**

Contrariamente à visão epicurista, também é possível explicar por que faz diferença, em termos da *magnitude* do dano, se a morte ocorre antes ou depois.

Suponhamos que temos apenas duas possibilidades: (1) ou nascer para viver 15 anos muito felizes e depois morrer sem dor; (2) ou nascer para viver 70 anos igualmente felizes e depois morrer sem dor. Suponha também que a quantidade de sofrimento experimentado em 1 ou 2 é a mesma (não seria adicionado sofrimento extra em 2; seriam adicionadas apenas experiências positivas) e que seria determinado por sorteio se viveremos a vida 1 ou a vida 2.

Se a concepção epicurista da morte estivesse correta, tanto faz ser sorteado para viver 1 ou 2, pois em ambos os casos a morte é indolor e a quantidade experimentada de sofrimento é igual. Mas, claramente, se formos sorteados para viver a vida 1 tivemos azar, e se formos sorteados para viver a vida 2 tivemos sorte, e o motivo é simplesmente que na vida 2 a quantidade de experiências positivas é maior.

#### **1.5. Conclusão**

Acima vimos algumas razões para rejeitarmos a visão epicurista da morte e mantermos que a morte é, sim, um dano. Além disso, é importante lembrar que, mesmo que a concepção epicurista do dano da morte estivesse correta, ela não daria a base para a afirmação de que apenas humanos são prejudicados com a morte. Segundo a visão epicurista, *ninguém* é prejudicado com a morte. [No item a seguir](#) discutiremos algumas visões que defendem que apenas humanos são prejudicados com a morte.

## **2. Discutindo a alegação de que os animais não são prejudicados com a morte**

### **2.1. Visões que negam que os animais sejam prejudicados com a morte**

Uma posição comum é a de que não há nada de errado em consumir os animais, desde que eles tenham tido vidas minimamente significativas e tenham sido mortos de maneira indolor. Essa posição é frequentemente defendida alegando-se que os animais não humanos não são prejudicados com a morte. A seguir, discutiremos essa alegação.

### **2.2. Para ser prejudicado com a morte, é preciso entender o que é a morte?**

Por vezes é afirmado que os animais não humanos não são prejudicados com a morte porque, alegadamente, não entendem o que é a morte. Entretanto, podemos perguntar: "por que, para alguém ser prejudicado com a morte, precisa entender o que é a morte?". A seguir examinaremos duas tentativas de explicação.

A primeira afirma que é porque entender o que é a morte é necessário para se ter medo de morrer. Segundo essa visão a morte em si não seria um prejuízo: em vez disso o prejuízo é o próprio medo de morrer.

Um problema com essa explicação é que só faz sentido ter medo de morrer se a morte for um dano. Mas, se não é o medo de morrer que faz com que a morte seja um dano (tal medo surge do reconhecimento de que a morte já é um dano), então para alguém ser prejudicado com a morte não é necessário que tenha medo de morrer.

Uma segunda tentativa de explicação reconhece que a morte é um dano porque priva o indivíduo de continuar a desfrutar de sua vida. Entretanto, afirma que, para alguém ser prejudicado por um evento que priva-o de algo, tem de *valorizar* esse algo. Contudo, essa visão mantém que para alguém valorizar algo, tem de entender o infortúnio que seria perdê-lo. Por isso, ela mantém que, para alguém valorizar a continuação da vida, precisa entender o que é estar morto<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Essa posição é defendida por Cigman (1981).

Uma maneira de rejeitar essa concepção é negar que, para alguém ser prejudicado por não poder experimentar uma coisa, precise entender o infortúnio de perdê-la. Por exemplo, um bebê certamente é prejudicado se é impedido de mamar, mesmo que não entenda o prejuízo que terá se isso acontecer. Como mamar produz uma experiência positiva para o bebê, faz sentido dizer que ele valoriza mamar.

Da mesma maneira, faz sentido afirmar que os animais não humanos valorizam as experiências positivas que têm em suas vidas, e que são prejudicados com a morte porque ela impede que tenham essas experiências, mesmo que não entendam o infortúnio que teriam com a morte. Em resumo, há uma diferença entre "ter uma perda" e "ter consciência da perda que teria"<sup>7</sup>.

### **2.3. Para a morte ser um dano, precisa frustrar um desejo orientado para o futuro?**

Outro argumento por vezes endereçado para tentar fundamentar que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles) não são prejudicados com a morte é a alegação de que, para alguém ser prejudicado com a morte, esta tem de impedir a realização de algum desejo orientado para o futuro<sup>8</sup>. Por exemplo, se alguém planeja viajar no próximo mês e morre hoje, é prejudicado porque não chega a realizar o que planejou.

Segundo essa visão alguns animais não humanos são prejudicados com a morte (aqueles capazes de ter desejos orientados para o futuro, como o porco que esconde comida para comer mais tarde), mas isso não ocorreria no caso de muitos outros animais e também de muitos humanos (por exemplo, as crianças até certa idade), porque não seriam capazes de ter desejos orientados para o futuro.

Uma possível crítica a essa visão é dizer que ela assume equivocadamente que uma condição que é *suficiente* para alguém ser prejudicado com a morte é também uma condição *necessária* para tal. Por exemplo, poderia ser dito que um indivíduo é prejudicado quando não realiza um desejo orientado para o futuro não devido a ter o desejo, mas, devido a não desfrutar do objeto de seu desejo. Isso sugere que o prejuízo aconteceria na ausência do desfrute daquele objeto, independentemente de o indivíduo ter ou não formado o desejo de desfrutá-lo no futuro.

---

<sup>7</sup> Para uma argumentação detalhada sobre essa questão, ver Sapontzis (1987, p. 161-173).

<sup>8</sup> Um exemplo é a posição defendida por Singer (2002 [1993], cap. 5-7).

Por exemplo, imaginemos que duas crianças pequenas serão levadas em um parquinho amanhã e se divertirão muito, mas que apenas uma das duas já é capaz de entender a noção de "amanhã" e formular o desejo de ir ao parquinho amanhã. Se ambas morrem hoje, parece que são ambas prejudicadas por não chegarem a se divertir no parquinho, e não apenas aquela que tinha formado um desejo de ir ao parquinho amanhã. Aliás, se a criança incapaz de planejar o futuro fosse se divertir mais do que aquela capaz de planejar o futuro, parece que ela seria mais prejudicada se não chegasse a ir ao parquinho do que a outra. Isso sugere que ser capaz de ter desejos orientados para o futuro não é necessário para alguém ser prejudicado com a morte, e nem determina o quão prejudicado com a morte alguém é<sup>9</sup>.

#### **2.4. Quando os seres sencientes são (e quando não são) prejudicados com a morte?**

Uma posição bastante aceita é a de que a morte é um dano devido a impedir as coisas positivas que o indivíduo desfrutaria se continuasse vivo<sup>10</sup>. Entre autores que aceitam essa explicação para o dano da morte, há discordância sobre *quais são as coisas positivas* que a morte impediria. Nesse sentido é possível distinguir pelo menos quatro explicações sobre por que a morte é um dano:

- (1) Porque impede as experiências positivas que alguém teria se continuasse vivo<sup>11</sup>;
- (2) Porque impede a realização de todo e qualquer desejo que o indivíduo tiver<sup>12</sup> (e não apenas aqueles direcionados ao futuro);
- (3) Porque impede a realização não dos desejos que o indivíduo tem *de fato*, mas, daqueles desejos que teria se fosse plenamente racional e tivesse as informações relevantes<sup>13</sup>;
- (4) Porque impede o indivíduo de experimentar bens objetivos (por exemplo, além do prazer, também o desenvolvimento de capacidades, determinados tipos de relações etc.)<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Para um desenvolvimento desse argumento, ver Cunha (2022, cap. 3.3).

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, Nagel (1980, p. 1-10) e Feldman (1991).

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, Horta (2010).

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, a posição de Luper-Foy (1987).

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, posição de Sobel (1994).

<sup>14</sup> Para um exemplo de teoria baseada em bens objetivos, ver Griffin (1986).

Essas explicações não são mutuamente excludentes. Por exemplo, poderia ser dito que um indivíduo é prejudicado com a morte devido a ser privado de desfrutar de experiências positivas e também porque ela frustra seus desejos e impede que experimente bens objetivos.

Além disso, as explicações 2, 3 e 4 normalmente incorporam a primeira explicação<sup>15</sup>, sendo então a privação de experiências positivas uma condição suficiente para a morte ser um dano.

Em termos gerais essas explicações convergem para a seguinte conclusão: a morte é um dano quando, comparando-se estar morto com a vida que aguardaria o indivíduo se não morresse (em termos de proporção entre eventos positivos e negativos), seria melhor para esse indivíduo continuar vivo.

Se isso estiver correto, então todo ser senciente com possibilidade de ter uma vida minimamente significativa pela frente é prejudicado com a morte, independentemente de a qual espécie pertencer e do grau de suas capacidades cognitivas.

---

<sup>15</sup> Sobre isso, ver Parfit (1984, p. 4).

### 3. Objeções à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo

#### 3.1. O problema epistemológico

Uma objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é o chamado *problema epistemológico*<sup>16</sup>: não podemos ter certeza sobre se a vida que alguém teria pela frente seria predominantemente positiva ou negativa, e então nunca poderemos saber se é melhor continuar vivo ou se é melhor morrer.

Uma resposta a essa objeção é apontar que, apesar de não podermos ter certeza sobre essas coisas, ainda podemos fazer estimativas em termos da *probabilidade* do que aconteceria. Essas estimativas poderiam ser feitas com base na idade do indivíduo, seu estado de saúde, seus hábitos, a espécie à qual pertence, o contexto em que vive etc.<sup>17</sup>

#### 3.2. A objeção da assimetria temporal

Outra objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é baseada no *argumento da assimetria temporal*: pensamos que somos prejudicados com a morte, mas não que somos prejudicados por não termos nascido antes<sup>18</sup>. Segundo essa objeção, se a morte fosse um dano devido ao impedimento do que é positivo, deveríamos estar igualmente preocupados por não termos nascido antes, pois isso impediu que experimentássemos várias coisas positivas.

Uma resposta a essa objeção é manter que, embora no sentido lógico seja possível nascer antes, tal coisa não é possível na vida real. Por outro lado, nossa existência futura pode ser prolongada<sup>19</sup>. Isso, portanto, explica por que é racional se preocupar em evitar de morrer mas não é racional se preocupar com não ter nascido antes. Se pudéssemos fazer com que alguém nascesse antes e isso aumentasse o seu total de experiências positivas, isso seria tão desejável quanto retardar a chegada da morte. Por exemplo se vivêssemos em um planeta que explodirá em seis décadas, mas ainda fosse possível seus habitantes terem vidas significativas até então,

---

<sup>16</sup> Para uma discussão sobre essa questão, ver McMahan (2002, p. 107).

<sup>17</sup> Ver Horta (2007, p. 591, 736)

<sup>18</sup> Ver Lucrecio (1976 [55 a.C.], p. 972-976).

<sup>19</sup> Para essa resposta em detalhes, ver Horta (2007, p. 602-603).

seria melhor nascer o quanto antes, pois nesse caso é o momento do nascimento, e não o da morte, que pode ser mudado<sup>20</sup>.

### 3.3. A objeção dos seres em potencial

Outra objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo alega que ela implica que seres em potencial (isto é, seres que poderiam ter existido mas não chegaram a existir) são também prejudicados por não terem existido (desde que a vida que os aguardaria valesse a pena ser vivida). Como isso parece absurdo, conclui a objeção, a explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é inadequada.

Uma possível resposta a essa objeção é manter que a afirmação “o indivíduo x foi prejudicado por ter sido impedido de desfrutar do que é positivo” só faz sentido em relação a seres sencientes já existentes, pois somente nesse caso temos indivíduos (e não, várias *possibilidades futuras* de indivíduos). Por exemplo, se Luciano morre, então, *Luciano* foi prejudicado por não desfrutar daquilo de positivo que experimentaria se continuasse vivo. Por outro lado, se não temos ainda um indivíduo, mas inúmeras *possibilidades* de indivíduos futuros, não faz sentido dizer que essa ou aquela *possibilidade* foi prejudicada por não chegar a existir. Por exemplo, suponhamos que, se um casal concebe um filho neste mês, o indivíduo A nascerá daqui a 9 meses, mas que, se espera o próximo mês, outro indivíduo, B, nascerá. Não faz sentido afirmar que, se decidem esperar o próximo mês, prejudicaram A, uma vez que o indivíduo A não existe (nem nunca existiu, nem nunca existirá; é apenas uma possibilidade) – e vice-versa em relação a B, caso decidam não esperar o próximo mês.

Uma objeção a essa resposta é apontar que, se ninguém é prejudicado caso não chegue a existir, então não temos nenhuma razão para preferir um mundo onde continuam a nascer seres sencientes para ter vidas positivas em vez de um mundo onde não nasce mais nenhum ser senciente. Uma resposta a essa objeção é apontar que ainda poderíamos ter razões para preferir um mundo onde continuam a nascer seres sencientes para ter vidas positivas, mas que essas razões seriam *impessoais*. Isto é, não seriam razões derivadas da preocupação em evitar de prejudicar esta ou aquela possibilidade futura de ser senciente, e sim, razões derivadas da meta geral de alcançar o melhor resultado.

---

<sup>20</sup> Esse exemplo é dado por Horta (2007, p. 605).



#### 4. Quem é incapaz de prazeres intelectuais é pouco prejudicado com a morte?

Por vezes é defendido que, quanto mais cognitivamente sofisticadas as experiências, mais valiosas elas são e que, por isso, alguém é prejudicado em maior grau se não puder experimentá-las<sup>21</sup>. Essa visão por vezes é utilizada para defender que, como os animais não humanos não são capazes dos prazeres intelectuais que os humanos adultos normais são capazes, a morte não lhes privaria de algo muito valioso. Segundo essa visão, apesar de os animais não humanos serem prejudicados com a morte, esta seria um dano pequeno a eles e, portanto, não haveria nada de muito errado em matá-los ou em deixar de salvar suas vidas.

O primeiro problema com esse argumento é que é questionável a afirmação de que prazeres intelectuais são necessariamente mais valiosos. Por exemplo, poderia ser dito que uma maneira não arbitrária de averiguar o valor de um prazer é em termos de sua *intensidade* e de sua *duração*, em vez de assumir de antemão que determinados tipos de prazeres são necessariamente mais valiosos do que outros.

Nesse sentido, estar perto de alguém de quem se gosta muito (uma experiência não intelectual) e jogar uma partida de xadrez (uma experiência intelectual) podem ser experiências igualmente valiosas para quem as tem, desde que produzam a mesma quantidade de satisfação e durem o mesmo tempo. Por outro lado, a concepção que diz que experiências intelectuais são mais valiosas teria de dizer que, nesse caso, jogar xadrez tem mais valor, mesmo que produza a mesma satisfação (e mesmo que produza menos satisfação!), o que parece tendencioso.

O segundo (e principal) problema é que, mesmo que prazeres intelectuais fossem mais valiosos, isso não implica que prazeres não intelectuais não são valiosos, nem que são pouco valiosos. Portanto, afirmar que prazeres intelectuais são mais valiosos não pode fundamentar a conclusão de que os animais não humanos são pouco prejudicados com a morte. Suas experiências não intelectuais podem ser, assim como acontece no caso humano, muitíssimo gratificantes, e, por isso, podem ser prejudicados com a morte em alto grau por serem impedidos de desfrutá-las.

---

<sup>21</sup> Exemplos dessa visão são as posições de Mill (1969 [1861], p. 209-17) e Singer (2002 [1993], p. 83-6). Críticas a essa visão podem ser encontradas em Cavalieri (2001) e Sapontzis (2014).

## **5. Como avaliar o quão prejudicado alguém é com a morte?**

### **5.1. Magnitude do dano da morte: aspectos futuros e passados**

No [capítulo 2](#) discutimos quais são as condições para que a morte seja um dano. Agora discutiremos uma questão distinta, porém relacionada: como avaliar *o quão prejudicado* alguém seria se morresse?

Começemos com um exemplo. Imagine que alguém acabou de nascer e possui dois futuros possíveis pela frente: ou vive 10 anos, ou vive 80 anos. Imagine que ambas as vidas seriam muito positivas. Parece pior morrer aos 10 anos do que morrer aos 80. Há no mínimo duas maneiras de se explicar o porquê. Ambas as maneiras serão apresentadas a seguir.

#### **5.1.1. Explicação centrada no futuro**

Morrendo aos 10 anos a quantidade de coisas positivas que *teríamos ainda para experimentar* e não vai acontecer é maior do que se morremos aos 80. Se a morte é um dano porque impede o desfrute do que é positivo, então quanto mais desfrute é impedido, maior é o dano da morte.

#### **5.1.2. Explicação centrada no passado**

Se morremos aos 10 anos desfrutamos menos *até agora*. Segundo essa explicação, a avaliação sobre a magnitude do dano da morte seria guiada pelo princípio “quanto menos alguém desfrutou, mais prejudicado é se for impedido de desfrutar mais”.

#### **5.1.3. Quando as explicações convergem e quando divergem**

Ambas as explicações convergirão quando quem desfrutou menos também teria mais pela frente para desfrutar. Comparando-se uma criança de 10 anos e um idoso de 80, a criança parece ser mais prejudicada se morrer, tanto porque teria mais para viver quanto porque viveu menos. Contudo, se a criança viveu até agora 10 anos, mas só teria mais 10 pela frente, e o idoso tem agora 70 mas ainda poderia viver mais 15, o apelo ao futuro diria que o idoso é mais prejudicado se morrer; já o apelo ao passado diria que é a criança.

Como estabelecer a relação adequada entre fatores futuros e fatores passados para medir a magnitude do dano da morte? Voltaremos a essa questão [no item 5.4](#). Antes, contudo, discutiremos em mais detalhes como computar a magnitude do dano da morte separadamente em cada um dos fatores (futuros e passados).

## **5.2. Fatores na avaliação da magnitude do dano da morte: tempo e qualidade de vida**

Para efeito de simplificação no item anterior nos baseamos apenas no tempo: o quanto alguém teria ainda para viver e o quanto viveu até o momento. Entretanto, o *tempo* de vida (passado, futuro ou ambos) não parece ser tudo o que importa para avaliar a gravidade do dano da morte. A qualidade de vida também importa. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo a seguir.

### **5.2.1. Adicionando o fator qualidade de vida em relação ao futuro**

Suponhamos que A e B viveram até agora a mesma quantidade de tempo, e que A teria 20 anos pela frente e B teria 5. Levando em conta apenas o tempo futuro, A perde mais se morrer agora (20 anos). Contudo, imagine que, desses 20 anos, 16 seriam passados em tormento extremo. Assim, em se tratando do tempo de vida com uma qualidade mínima, A tem apenas 4 anos pela frente. Suponhamos que os 5 anos restantes de B seriam todos com qualidade satisfatória. Assim, se adicionarmos o fator *qualidade da vida futura*, é B quem teria mais desfrute pela frente, e não A.

### **5.2.2. Adicionando o fator qualidade de vida em relação ao passado**

O mesmo vale para o passado. Imagine que C e D teriam pela frente 30 anos, igualmente satisfatórios. Imagine também que C viveu até agora 50 anos, e que D viveu 30. À primeira vista parece que D é mais prejudicado se morrer, pois viveu menos. Mas, suponhamos que os 30 anos que D viveu foram satisfatórios, e que C passou 25 de seus 50 anos sob sofrimento constante. Assim, levando em conta a *qualidade da vida passada*, é C quem *desfrutou* menos (25 anos, em comparação aos 30 anos de D).

É claro que na vida real os anos de vida (sejam futuros ou passados) não são totalmente bons ou totalmente ruins. Na vida real, cada ano tem momentos bons e momentos ruins (e também

varia a intensidade dos momentos bons e ruins). A seguir veremos uma forma de medir isso com mais precisão.

### **5.2.3. A medição com base nos anos de vida ajustados pela qualidade (AVAQs)**

Uma forma de avaliarmos a magnitude do dano da morte é medi-la em *AVAQs* (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*), o que envolve *multiplicar* o tempo pela qualidade de vida<sup>22</sup>. Esse tipo de avaliação pode ser aplicado tanto aos fatores futuros quanto aos fatores passados<sup>23</sup>. Multiplicando-se o tempo pela qualidade de vida, diz-se então que alguém já desfrutou de uma quantia “x” de AVAQs e teria uma quantia “x” de AVAQs pela frente para desfrutar. Quanto menos AVAQs passados alguém já desfrutou, mais prejudicado é se morrer; quanto mais AVAQs futuros teria para desfrutar, mais prejudicado é se morrer<sup>24</sup>.

### **5.3. Por que também levar em conta os fatores passados**

Se a morte é um dano devido ao que ela impede de se experimentar de positivo, então, quanto maior o valor do qual alguém seria privado com a morte, maior a magnitude do dano da morte. Poder-se-ia pensar que isso implicaria levar em conta somente AVAQs futuros na hora de avaliar a magnitude do dano da morte. Contudo, poderia ser defendido que os fatores passados também influenciam no tamanho da perda futura. Por exemplo, poderia ser dito que, quanto menos AVAQs alguém desfrutou até agora, mais valiosos são para esse alguém os AVAQs que ainda lhe restam.

Uma maneira de explicar a importância de se considerar os AVAQs passados é imaginar os momentos de desfrute na vida como um bolo. Imaginemos que A ganhou 20 fatias de bolo, e que B ganhou 100. Suponhamos que A comeu até agora 10 fatias (porque começou a comer depois), e que B já comeu 80 (porque começou a comer antes). Imaginemos agora que ambos perdem as fatias que lhes restam. Quem foi mais prejudicado? Parece que foi A, pois só consumiu 10 fatias até o momento, mesmo que tudo o que lhe restasse fosse apenas 10 fatias.

---

<sup>22</sup> Em inglês, a sigla utilizada é QALY (*Quality-Adjusted Life Years*).

<sup>23</sup> A maior parte da literatura filosófica sobre o dano da morte tem sido, até o momento, centrada no parâmetro das perdas futuras. Com a literatura em torno dos AVAQs não é diferente. Contudo, é possível estimarmos em AVAQs também os fatores referentes ao passado. Sobre isso, ver Horta (2010, p. 148-9).

<sup>24</sup> Para uma aplicação desse critério à magnitude do dano da morte em animais não humanos, ver Horta (2010).

Por sua vez, o indivíduo B parece que foi menos prejudicado, uma vez que já comeu muito mais, mesmo que ainda tivesse 20 fatias para consumir.

#### **5.4. Estabelecendo a relação entre fatores futuros e passados**

Como estabelecer a relação entre fatores futuros e passados com vistas a medir a magnitude do dano da morte? Há muitas formas possíveis de se estabelecer essa relação. Um exemplo é a seguinte fórmula<sup>25</sup>:  $g(T) - g(P)$ , onde  $T$  é o bem-estar total da vida do indivíduo caso vivesse o máximo de sua expectativa de vida,  $P$  é o bem-estar que o indivíduo viveu até o momento e  $g$  é uma função estritamente crescente e estritamente côncava. Ela é estritamente crescente porque, quanto mais bem estar um indivíduo teve até o momento, maior o valor do total do bem-estar, e é côncava para representar a ideia de que, quanto menos alguém teve de bem-estar até o momento, maior o dano de não ter uma unidade adicional de bem-estar.

#### **5.5. AVAQs e comparações entre o dano da morte para humanos e não humanos**

A teoria dos AVAQs de maneira alguma poderia servir para se defender que humanos são sempre mais prejudicados com a morte do que animais não humanos.

Se levássemos em conta apenas os fatores futuros, talvez isso fosse assim em muitos casos, dado que humanos possuem uma expectativa de vida maior do que animais de várias outras espécies. Mas, mesmo se levássemos em conta apenas os fatores futuros, tubarões, baleias e tartarugas de várias espécies normalmente teriam mais pela frente para desfrutar (já que o seu lifespan típico é muito maior). Além disso, mesmo que a estimativa de vida *média* dos membros da espécie humana seja maior do que a dos membros de várias outras espécies, ainda haveria situações nas quais, comparando-se dois indivíduos, é o humano quem teria menos AVAQs pela frente. Isso aconteceria se estivéssemos a comparar, por exemplo, um humano de 80 anos e um porco de 5 anos.

Além disso, vimos que há fortes razões para também levarmos em conta os AVAQs passados. É crucialmente por conta desse fator que a teoria dos AVAQs nos leva a concluir que os animais não humanos são geralmente bastante desafortunados com a vida que tiveram pois,

---

<sup>25</sup> Essa fórmula para o dano da morte foi desenvolvida por Ribeiro (2024).

além de morrerem na esmagadora maioria das vezes de modo bastante prematuro, tipicamente vivem vidas que contêm apenas sofrimento do início até o fim (tanto [na exploração](#) quanto [na natureza](#)).

### **5.6. O quão importante é a questão da magnitude do dano da morte?**

Não é incomum a crença de que, para termos que revisar nossas atitudes em relação à morte de animais não humanos, seja crucial mostrar que eles são tão prejudicados com a morte quanto são os humanos. Segundo essa crença, se for mostrado que, por alguma razão, humanos são mais prejudicados com a morte do que animais não humanos, então está justificado matar os animais não humanos e deixar de salvar suas vidas.

Essa crença comum é equivocada por uma razão muito simples: mostrar que A é mais prejudicado com a morte do que B não mostra que B é pouco prejudicado com a morte. Ainda que a avaliação sobre a magnitude do dano da morte seja importante em determinadas situações (por exemplo, em questões de priorização sobre quem salvar), não é essencial para reconhecer que devemos mudar nossas atitudes em relação a matar e deixar de salvar animais não humanos. Para isso, é suficiente reconhecer que os animais são bastante prejudicados com a morte. Discutiremos esse ponto em mais detalhes nos capítulos [9](#), [10](#) e [11](#).

No próximo capítulo discutiremos algumas objeções à medição da magnitude do dano da morte com base em AVAQs.

## 6. Objeções à avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs

### 6.1. A objeção das implicações absurdas

[No capítulo anterior](#) vimos uma abordagem que avalia a magnitude do dano da morte com base unicamente no quanto alguém já desfrutou e/ou teria ainda para desfrutar, estimando isso em termos de AVAQs (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*).

Uma objeção a essa abordagem alega que ela conduz a conclusões absurdas. Dentre essas conclusões estão: (1) a de que em certos casos um animal não humano seria mais prejudicado com a morte do que um humano; (2) a de que na maioria dos casos crianças seriam mais prejudicadas com a morte do que adultos; (3) a de que o momento em que alguém seria mais prejudicado com a morte é no primeiro instante em que o feto se torna senciente (pois ainda não desfrutou nada e teria tudo ainda pela frente para desfrutar) e, portanto, fetos já sencientes seriam mais prejudicados com a morte do que quem já nasceu<sup>26</sup>.

Antes de vermos a principal resposta a essa objeção é importante observar que a medição da magnitude do dano da morte com base em AVAQs não implica que *todo e qualquer* feto já senciente é mais prejudicado com a morte do *que todo e qualquer* indivíduo já nascido. Dependendo do quão mais AVAQs positivos futuros (e/ou do quão mais AVAQs negativos passados) o indivíduo já nascido tivesse, poderia ser mais prejudicado com a morte do que o feto já senciente. O mesmo valeria para a comparação entre o dano da morte para adultos e crianças, e entre humanos e animais não humanos. Essa é, na verdade, uma virtude da avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs: leva em conta as complexidades de cada caso, evitando generalizações do tipo "este ou aquele tipo de ser é sempre mais prejudicado com a morte".

Entretanto, o proponente da objeção poderia insistir que, na maioria dos casos, a avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs teria aquelas implicações alegadamente absurdas. Assim sendo, a resposta principal a essa objeção é apontar o seguinte: dizer que uma implicação é absurda não é oferecer razão alguma para mostrar que ela é, de fato,

---

<sup>26</sup> Essa objeção pode ser encontrada em Cigman (1981); McMahan (2002, p. 165; 2019); Belshaw (2016) e Dossena (2024a, p. 128).

absurda. É preciso apresentar uma explicação do porquê seriam absurdas. A seguir discutiremos algumas tentativas nesse sentido.

## 6.2. Discutindo o apelo a intuições

Uma maneira de defender que aquelas implicações são absurdas é apontar que elas são *contraintuitivas*, no sentido de contrariarem as crenças que temos antes de refletir sobre o assunto. Segundo essa abordagem, se uma conclusão a qual chegamos por reflexão contraria nossas crenças prévias, tem de haver algo de errado com a conclusão.

Há um problema evidente com essa abordagem: ela só faria sentido se as nossas crenças prévias estivessem sempre corretas. Mas, se fosse assim, não faria sentido refletir sobre coisa alguma, pois o objetivo da reflexão é justamente investigar quais das nossas crenças prévias se sustentam após um exame. Se as crenças prévias serão o critério para avaliar a reflexão, então para que refletir? Uma coisa é dizer que, se uma abordagem tem uma implicação estranha, então devemos testar a abordagem mais vezes. Outra coisa é dizer que as conclusões que tiramos depois de refletir estão erradas se contrariarem nossas crenças prévias.

Outra possibilidade é concordar que o fato de uma conclusão ser *contraintuitiva* não mostra que ela está errada, mas defender que o *ônus da prova* é de quem contraria a intuição. Isso pode fazer sentido em relação a crenças básicas que todos nós temos. Por exemplo, se alguém afirma que a Terra tem formato de guitarra, certamente que o ônus da prova é dessa pessoa. Porém, ocorre que em questões éticas as intuições variam muito de pessoa para pessoa. Considere as intuições que estamos discutindo quanto à magnitude do dano da morte. Há muitas pessoas que têm intuições exatamente opostas. Da maneira como os proponentes da objeção colocam, dá a entender que todas as pessoas têm aquelas intuições, mas isso não é verdade. Portanto, mesmo se assumíssemos que o ônus da prova é de quem desafia a intuição, ainda não saberíamos de quem seria o ônus da prova, pois a intuição varia amplamente.

Também é possível questionar a ideia de que o ônus da prova é de quem contraria as intuições. É possível defender exatamente o oposto, isto é, que se uma abordagem condiz com nossas crenças iniciais, isso é uma razão para se *desconfiar* dela, pois é possível que acreditemos nela simplesmente porque ela evita o desconforto de questionarmos nossas



crenças iniciais<sup>27</sup>. A confiança em intuições em ética só faria sentido se tivéssemos um tipo especial de "sensor" que nos revelasse automaticamente, sem reflexão alguma, o que é o certo e o errado em ética. Não parece haver nenhuma razão para pensarmos que existe qualquer coisa do tipo. Pelo contrário, nossas intuições (isto é, aquelas crenças que mantemos antes de refletir) provavelmente são o resultado das ideias que cultivamos a vida inteira e que nossa sociedade também cultiva, que podem muito bem ser preconceitos.

Além disso, muitas intuições podem ser o resultado de vieses por conta de como o cérebro opera<sup>28</sup>. Um exemplo é o viés conhecido como [cascata de disponibilidade](#), que ocorre quando uma crença coletiva ganha cada vez mais aceitação por meio da sua crescente repetição no discurso público, mesmo que não seja plausível. Essa é uma razão a mais para desconfiarmos de nossas intuições. Não se mostra que uma ideia é plausível apenas apontando que ela parece plausível (que é o que se faz com o apelo a intuições).

Também é interessante observar que alguns proponentes da objeção que estamos a discutir defendem outras posições que soam altamente contraintuitivas para muitas pessoas, como o [veganismo](#)<sup>29</sup> e a intervenção na natureza para [ajudar os animais selvagens quando vítimas de processos naturais](#)<sup>30</sup> (duas posições que eu, de fato, também defendo<sup>31</sup>). Muito possivelmente esses autores não defenderam desde sempre essas posições, sendo a reflexão aquilo que os fez mudar (assim como aconteceu no meu caso). Mas, se nesse caso as crenças prévias foram abandonadas à luz da reflexão, por que em relação ao dano da morte as crenças prévias deveriam funcionar como um tipo de autoridade sobre a reflexão?

### **6.3. Defendendo o critério dos AVAQs**

Veremos agora uma razão para pensarmos que o ônus da prova, no caso da magnitude do dano da morte, é de quem contraria as conclusões da medição com base em AVAQs. A razão é que a medição da magnitude do dano da morte em termos de AVAQs é algo que se segue diretamente da explicação sobre do que consiste o dano da morte: se a morte é um dano porque impede aquilo que o indivíduo experimentaria de positivo caso continuasse vivo,

---

<sup>27</sup> Para uma crítica desse tipo, ver DeLazari-Radek; Singer (2014, p. 28-29; 133; 181; 197; 323).

<sup>28</sup> Sobre vieses cognitivos, ver Kahneman (2011).

<sup>29</sup> Ver por exemplo Dossena (2020).

<sup>30</sup> Ver por exemplo McMahan (2015).

<sup>31</sup> Ver Cunha (2021, 2022).

então, quanto mais teria para experimentar e/ou quanto menos experimentou até agora, maior é esse dano.

Se alguém afirma que as conclusões que se seguem dessa avaliação estão erradas porque contrariam certas intuições, então precisa apresentar um princípio que mostre que essas intuições estão corretas (e não, simplesmente assumir de antemão que elas estão corretas).

Uma tentativa nesse sentido é a *Abordagem dos Interesses Relativos ao Tempo* (abreviada aqui como AIRT), que discutiremos em mais detalhes nos capítulos [7](#) e [9](#). Ela defende que a magnitude do dano da morte deveria ser medida multiplicando-se o *valor do qual alguém seria privado* com a morte (como é feito na abordagem dos AVAQs) pelo *grau de conexão psicológica* que esse alguém manteria ao longo do tempo<sup>32</sup>. De acordo com essa abordagem, fetos já sencientes, animais não humanos e crianças humanas possuem uma conexão psicológica mais fraca e, portanto, seriam muito menos prejudicados com a morte.

Entretanto, nessa abordagem o critério da conexão psicológica não é fundamentado de maneira independente: ele é postulado porque fundamentaria aquelas intuições e, por outro lado, aquelas intuições são defendidas como corretas porque estão de acordo com o critério da conexão psicológica<sup>33</sup>. Se é assim, o raciocínio é claramente circular<sup>34</sup>.

Além disso, como o objetivo da AIRT é fundamentar intuições, vale observar que ela tem implicações que são ainda mais contraintuitivas para a maioria das pessoas do que as implicações da abordagem centrada nos AVAQs. Por exemplo, segundo a AIRT crianças pequenas quase não seriam prejudicadas com a morte<sup>35</sup>.

Independentemente de qual abordagem é mais intuitiva ou contraintuitiva, é importante levar seriamente em conta a possibilidade de nossas intuições estarem erradas, antes de começar a todo custo defendê-las. É possível que a morte de animais não humanos, crianças humanas e fetos já sencientes (seja lá de qual espécie) seja algo muito mais grave do que normalmente se reconhece.

---

<sup>32</sup> McMahan (2002, p. 232-3).

<sup>33</sup> McMahan (2002, p. 78; p. 165-171; 232-3).

<sup>34</sup> McMahan, proponente da AIRT, reconhece essa circularidade (2002, p. 78).

<sup>35</sup> Essa implicação é enfatizada pelo próprio McMahan (2002, p. 170).

Obviamente, isso não significa que toda abordagem que possui implicações contraintuitivas está necessariamente correta. Significa apenas que, para se mostrar que uma abordagem está equivocada, não é suficiente mostrar que ela tem implicações contraintuitivas.

É claro, isso também não mostra que não é possível haver outros critérios para a medição da magnitude do dano da morte, para além dos AVAQs. Porém, mostra que, até que tais critérios sejam fundamentados de maneira independente, temos razões para nos basearmos apenas nos AVAQs.

## 7. Os animais teriam uma conexão psicológica menor?

Por vezes é defendido que, para alguém ser bastante prejudicado com a morte, tem de manter uma *conexão psicológica* forte com o seu futuro<sup>36</sup>. Por *conexão psicológica* quer-se dizer o grau com que são mantidas memórias, traços de carácter, crenças, desejos, intenções etc.

Proponentes dessa visão afirmam que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles), por possuírem uma menor complexidade cognitiva, possuem uma conexão psicológica muito fraca e, portanto, quase não são prejudicados com a morte: "é quase como se o futuro que perdem ao morrer fosse o futuro de outro alguém<sup>37</sup>". Essa ideia por vezes é utilizada para defender que não haveria nada de muito errado em matá-los ou em deixar de salvar suas vidas.

Uma crítica possível a essa visão é questionar a afirmação de que, para alguém ser gravemente prejudicado com a morte, é necessário manter uma conexão psicológica forte com o seu futuro. Voltaremos a essa crítica no [capítulo 9](#).

Neste capítulo veremos outro tipo de crítica possível a essa posição: questionar a afirmação de que seres com menores capacidades cognitivas possuem pouca conexão psicológica com o seu futuro<sup>38</sup>. Veremos a seguir um exemplo que ilustra essa crítica<sup>39</sup>.

Suponhamos que A no instante T1 tenha 10 conteúdos mentais e no instante T2 tenha também 10, mantendo 9 dos que já estavam em T1 e trocando um único conteúdo. Já B também tinha 10 conteúdos mentais em T1, e em T2 manteve todos os 10, mas ganhou outros 90.

Indivíduo	Conteúdos mentais em T1	Conteúdos mentais em T2	Conteúdos em comum	Novos conteúdos	Proporção mantida
A	10	10 (9+1)	9	1	90%
B	10	100 (10+90)	10	90	10%

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, a visão de McMahan (2002).

<sup>37</sup> Essa afirmação, na verdade, é feita por McMahan (2002, p. 170) para se referir à morte de crianças pequenas, mas ele aplica a mesma tese para a morte de muitos tipos de animais não humanos.

<sup>38</sup> Essa crítica pode ser encontrada em Horta (2007, p. 752) e Faria (2016, p. 22).

<sup>39</sup> Esse exemplo foi adaptado de Faria (2016, p. 22).

Se o grau de conexão psicológica for medido a partir da *quantidade* de conteúdos mentais em comum, B tem maior conexão psicológica (10 conteúdos em comum, em comparação a 9 conteúdos de A).

Por outro lado, se o grau de conexão psicológica depende é da *proporção* de conteúdos mentais em comum, é A quem possui maior conexão psicológica (manteve 90% de seus conteúdos mentais, enquanto B manteve apenas 10%), apesar de a mente de B ser mais complexa.

Com base nisso poderia ser dito que, se o que o conceito de conexão psicológica visa expressar é o quão parecido psicologicamente alguém é entre um instante e outro, então a forma adequada de medi-la é em termos da *proporção* de conteúdos mentais em comum, e não de sua *quantidade*.

Se é assim, então seres cognitivamente menos sofisticados não necessariamente possuem pouca conexão psicológica com o seu eu futuro. Pelo contrário: dada a proporção dos conteúdos mentais de seres cognitivamente menos complexos variar menos, é possível que estejam conectados psicologicamente aos seus futuros de maneira muito mais forte do que estão os seres cognitivamente mais complexos.

Assim, mesmo se o grau de conexão psicológica for relevante para a magnitude do dano da morte, isso não implica que animais não humanos ou humanos com menores capacidades cognitivas sejam pouco prejudicados com a morte — muito pelo contrário. Além disso, como vimos, também é possível questionar a tese de que o grau de conexão psicológica é relevante para a magnitude do dano da morte. Veremos essa crítica no [capítulo 9](#).

## 8. Discutindo a alegação de que os animais são substituíveis

Por vezes é defendido que não há nada de errado em matar animais não humanos, desde que tenham levado uma vida significativa até então, sejam mortos de maneira indolor e sejam substituídos por outros que nasceriam para ocupar o seu lugar e levar vidas igualmente positivas (e assim o ciclo continuaria). Esse argumento por vezes é utilizado para defender o uso de animais para consumo. É comumente dito que consumir os animais é beneficiá-los, pois "de outra forma não nasceriam". Chamemos essa posição de *defesa da substituição*.

Uma maneira de responder a essa posição é apontar que [os animais criados para consumo vivem vidas repletas de sofrimento extremo e são mortos de maneiras brutais](#), e outros animais os substituem nascendo para viver naquele mesmo inferno. Portanto, seria ridículo dizer que foram beneficiados por nascerem em tal contexto. Porém, o proponente da substituição poderia dizer que a sua proposta é justamente reformar o sistema de exploração animal para que aquelas condições ideais aconteçam na prática e os animais vivam vidas boas. É claro, [é duvidoso que isso seria possível na prática](#). Entretanto, independentemente disso, também é possível desafiar a ideia de que os animais são substituíveis mesmo nas condições ideais que o argumento assume. É isso que veremos neste capítulo.

Começemos por perguntar por que alguém pensaria que os animais são substituíveis. Uma das razões é a crença de que os animais não são prejudicados com a morte. Mas, novamente, podemos perguntar: por que alguém pensaria isso? Neste capítulo examinaremos uma das explicações mais frequentemente dadas pelos proponentes da substituição: a *explicação centrada na identidade* (no [capítulo 9](#) discutiremos outra explicação por vezes dada: a *explicação centrada nas razões prudenciais*).

A *explicação centrada na identidade* afirma que o que faz alguém ser o mesmo indivíduo ao longo do tempo é sua conexão psicológica<sup>40</sup>. Com base nisso é defendido que seres que não possuem um sentido temporal de si (isto é, não possuem memórias nem conseguem se imaginar no futuro) são *substituíveis*<sup>41</sup>. A razão para isso seria que, se um ser que não possui um sentido temporal de si não é o mesmo indivíduo ao longo do tempo, então tanto faz

---

<sup>40</sup> Essa visão é normalmente atribuída à Locke (1975 [1694], p. 335), mas foi defendida também por vários filósofos no século XX. Para uma lista desses autores, ver Olson (2021).

<sup>41</sup> Defesas da substituição podem ser encontradas em Ferré (1986, p. 399); Singer (2002 [1993], p. 128-143); Scruton (1996, p. 100) e Hare (1999, p. 238-9).

manter esse corpo vivo ou matá-lo e fazer nascer outro: de qualquer maneira, o indivíduo que existe agora é aniquilado (a diferença será apenas se o novo indivíduo nascerá neste mesmo corpo ou em outro).

Uma primeira crítica possível a esse argumento é apontar que, mesmo se ele fizesse sentido, só poderia justificar a substituição de seres que não possuem conexão psicológica alguma, e esse não é o caso da vasta maioria dos animais (se é que é o caso de algum).

Já uma segunda crítica é direcionada à própria ideia de que a identidade de um indivíduo é determinada pela sua conexão psicológica. A crítica sugere que essa ideia confunde dois sentidos do termo "o mesmo"<sup>42</sup>. Faz sentido afirmar que alguém que perdeu suas memórias "não é mais o mesmo" *qualitativamente*, isto é, no sentido de ser muito diferente psicologicamente do que era antes. Contudo, isso não significa que seja outro indivíduo *numericamente* a ocupar aquele corpo e que o indivíduo anterior foi aniquilado. Não é outra consciência a experimentar o mundo: é o mesmo indivíduo, só que não se lembra. Se for assim, então a conexão psicológica não determina a identidade numérica de um indivíduo.

Vejam um exemplo para ilustrar esse ponto<sup>43</sup>. Imaginemos que Ana tem toda a sua conexão psicológica copiada para um novo corpo. Quando o novo corpo começa a funcionar, surge um novo indivíduo: Ana<sup>B</sup>. Esse novo indivíduo, por ter a conexão psicológica de Ana, acredita que é Ana, e se lembra de tudo o que Ana experimentou até aquele momento como se ela própria tivesse experimentado.

Imagine também que Ana<sup>B</sup> é idêntica fisicamente à Ana, e tem todos os trejeitos dela. Quando Ana<sup>B</sup> caminha nas ruas, as pessoas pensam que é Ana. Entretanto, lembre-se que a Ana original não morreu. Estão vivas Ana e Ana<sup>B</sup>. Se a conexão psicológica determinasse a identidade individual, Ana e Ana<sup>B</sup> seriam o mesmo indivíduo. Mas, parece claro que são dois indivíduos distintos, apesar de terem a mesma conexão psicológica, pois são duas consciências distintas: o que uma experimenta, a outra não experimenta; as decisões de uma têm efeito apenas sobre o movimento do próprio corpo e não sobre o corpo da outra etc. Isso sugere que não é a conexão psicológica que determina a identidade de um indivíduo.

---

<sup>42</sup> Sobre essa distinção, ver Noonan e Curtis (2018).

<sup>43</sup> Essa é uma adaptação de um exemplo oferecido por Parfit (1984, p. 199-203).

Vejam os um segundo exemplo. Imagine que, assim como no caso de Ana acima, você terá toda a sua conexão psicológica copiada para um novo corpo, que ainda não entrou em funcionamento. Como no exemplo anterior, a pessoa que estará no novo corpo se lembrará de todas as suas experiências e pensará que é você. Entretanto, aconteceu um imprevisto. Ao copiarem a sua conexão psicológica para o novo corpo eles sem querer apagaram a sua conexão psicológica no seu cérebro. Agora, está vivo o novo indivíduo, no outro corpo, que lembra que é você e pensa que é você. Também está vivo você, que não lembra quem é. A pergunta é: onde *você* se encontra, no novo corpo ou no antigo?

Parece claro que é no corpo que você já estava, que agora já não tem a conexão psicológica que tinha, pois é você, sua consciência, quem estará ali experimentando tudo o que aquele corpo experimentar dali para frente, mesmo que você não lembre de nada do seu passado. A outra pessoa no novo corpo lembra que é você e pensa que é você, mas está enganada, pois é outra consciência, apesar de ter a mesma conexão psicológica. Assim, esse exemplo também sugere que a identidade de um indivíduo não é determinada pela sua conexão psicológica.

Se o que esses exemplos sugerem estiver correto, então uma das principais defesas da ideia de que certos animais são substituíveis (a *explicação centrada na identidade*) tem sérios problemas.



## 9. Seriam os animais não humanos pouco prejudicados com a morte?

### 9.1. O apelo à conexão psicológica

Por vezes é defendido que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles) são pouco prejudicados com a morte porque, alegadamente, não possuem uma conexão psicológica forte com o seu futuro. O que se quer dizer com *conexão psicológica* é o grau com que são mantidas memórias, traços de carácter, crenças, desejos, intenções etc.

Entretanto, podemos perguntar: por que, para alguém ser bastante prejudicado com a morte, precisaria ter uma conexão psicológica forte com o seu futuro? Uma explicação defende que é porque a conexão psicológica determina a identidade de alguém (isto é, é o que faz com que alguém seja o mesmo indivíduo ao longo do tempo). Vimos já os problemas com essa explicação no [capítulo 8](#). Neste capítulo discutiremos outra explicação, por vezes oferecida. Essa explicação afirma que a conexão psicológica é relevante para determinar a força das *razões prudenciais* de um indivíduo, mesmo que não seja relevante para determinar sua identidade<sup>44</sup>.

### 9.2. O apelo às razões prudenciais

O que se quer dizer com *razões prudenciais*? São as razões que alguém possui para evitar eventos negativos e para buscar eventos positivos que poderiam acontecer consigo próprio. De acordo com a posição que vamos discutir, a *força* das razões que alguém possui para evitar ou buscar determinado evento que ocorreria consigo no futuro seria determinada *multiplicando-se* o quão bom ou ruim é esse evento pela conexão psicológica que manteria com o seu "eu futuro"<sup>45</sup>.

Segundo essa abordagem, por essa razão, se os animais não humanos tiverem pouca conexão psicológica, não são muito prejudicados com a morte, mesmo que ela os prive de ter experiências bastante satisfatórias.

---

<sup>44</sup> Essa visão é defendida por McMahan (2002, p. 43, 66-9, 75-80).

<sup>45</sup> McMahan (2002, p. 80).

Vimos no [capítulo 7](#) que uma maneira de questionar esse argumento é negar que os animais não humanos tenham pouca conexão psicológica com o seu futuro. Entretanto, neste capítulo abordaremos outro tipo de crítica: veremos dois contraexemplos que desafiam a ideia de que a conexão psicológica seja importante para a força das razões prudenciais<sup>46</sup>.

### **9.3. A força das razões para evitar eventos negativos depende da conexão psicológica?**

O primeiro contraexemplo diz respeito à força das razões para evitar eventos negativos.

#### *O caso do mal maior*

Imaginemos que Ana 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 quem ela 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-la feito perder toda a sua conexão psicológica, ou antes de ter a doença, enquanto ainda retém uma conexão psicológica forte com quem ela 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.

Ao que parece, do próprio ponto de vista de Ana, é preferível escolher que a dor aconteça enquanto ela ainda possui uma conexão psicológica forte consigo agora, simplesmente porque a dor será menor. Se o grau de conexão psicológica fosse relevante para determinar a força das razões que alguém tem para buscar evitar um evento negativo que aconteceria consigo próprio no futuro, teríamos de dizer que é preferível para Ana passar pela dor muito mais intensa, escolhendo que ela ocorra depois da perda total da conexão psicológica. Se esse não é o caso, então parece que a força das razões prudenciais para evitar um evento negativo não depende do grau de conexão psicológica.

### **9.4. A força das razões para buscar eventos positivos depende da conexão psicológica?**

---

<sup>46</sup> Exemplos similares podem ser encontrados em Cunha (2022, cap. 3.9.6). Um exemplo similar ao primeiro, mas focado também em outros aspectos, pode ser encontrado em Horta (2017, p. 907).

O segundo contraexemplo visa mostrar a mesma coisa, mas em relação à força das razões prudenciais para buscar eventos positivos (e, conseqüentemente, para evitar a morte).

### *O caso do bem maior*

Imaginemos que Bia ainda é uma criança de cinco anos, e tem o desejo de conhecer as pirâmides do Egito. Contudo, imaginemos que, se viajar agora, enquanto possui uma conexão psicológica forte com quem ela é agora, a viagem será prazerosa, mas que será muito mais prazerosa se ela viajar quando for adulta. Contudo, quando for adulta terá uma conexão psicológica muitíssimo fraca com quem ela é agora (suas memórias, traços de caráter, crenças, desejos, intenções etc. terão mudado bastante).

Parece que Bia tem razões prudenciais para preferir fazer a viagem quando for adulta, simplesmente porque a viagem será muito mais prazerosa. Se isso estiver correto, então a conexão psicológica também não é relevante para determinar a força das razões prudenciais que alguém possui para buscar eventos positivos.

Isso sugere que um indivíduo que possui menor conexão psicológica (ou mesmo que não retenha conexão psicológica alguma) não é necessariamente pouco prejudicado com a morte, pois deixar de experimentar os eventos positivos que a morte impediria não lhe é, por isso, pouco prejudicial. Portanto, um apelo à conexão psicológica não parece conseguir mostrar que os animais não humanos são pouco prejudicados com a morte.

### **9.5. Discutindo respostas aos exemplos**

Para efeito de simplificação, chamemos de *abordagem multiplicadora* aquela que defende que a força das razões prudenciais para buscar/evitar determinado evento deve ser determinada multiplicando-se o quão bom/ruim seria o evento pelo grau de conexão psicológica que alguém manteria entre o tempo presente e o momento em que o evento ocorreria.

Dossena (2024b, p. 86-7) responde ao *Caso do Mal Maior* defendendo que, ao contrário do que pode parecer, a abordagem multiplicadora não implicaria escolher passar pela dor mais severa. Segundo o autor, isso seria assim porque tal abordagem também levaria em conta os interesses futuros que alguém teria, desde que seja mantido algum grau de relações de unidade

prudencial (no caso, algum grau de conexão psicológica) entre o momento presente e o momento futuro em que o interesse será frustrado, mesmo que essas relações de unidade prudencial sejam fracas. Veremos a seguir três problemas com essa resposta.

O primeiro problema é que no *Caso do Mal Maior* a dor mais forte ocorrerá após a doença ter feito o indivíduo perder *totalmente* a conexão psicológica com quem é agora. Assim, nesse caso a condição sugerida pelo autor ("desde que haja algum grau de relações de unidade prudencial") não é cumprida. Mas, se o indivíduo ainda tem razões para preferir evitar que a dor ocorra nessa condição simplesmente porque a dor será mais intensa, então o grau de conexão psicológica não é relevante para a força das razões prudenciais (uma vez que nesse caso o grau de conexão psicológica é igual a zero).

O segundo problema é que tanto o *Caso do Mal Maior* quanto o *Caso do Bem Maior* reconhecem que a abordagem multiplicadora levaria em conta todos os eventos positivos e negativos que ocorreriam com o indivíduo dali para frente (e, portanto, levaria em conta seus interesses futuros). Entretanto, é importante lembrar, tal abordagem prescreve *multiplicar* o quão bom ou ruim seria o evento pelo grau de conexão psicológica mantido pelo indivíduo entre o momento atual e o momento em que o evento ocorreria, com vistas a determinar a força das razões prudenciais. E é nesse sentido que tal abordagem teria de dizer que temos razões prudenciais muito fracas, seja para buscar um evento muito bom, seja para evitar um evento muito ruim, caso tais eventos venham a ocorrer em um momento onde já não mantemos uma conexão psicológica forte com quem somos agora. No *Caso do Mal Maior*, onde o indivíduo não retém *nenhuma* conexão psicológica com o momento atual, tal abordagem teria de dizer que o indivíduo não tem *razão alguma* para evitar a dor mais forte.

O terceiro problema é que, se como o autor reconhece, temos razões para evitar a dor maior, mesmo que no momento em que ela ocorreria teríamos pouca (ou mesmo nenhuma) conexão psicológica com quem somos agora, então a resposta que o autor oferece ao *Caso do Mal Maior*, em vez de mostrar que o grau de conexão psicológica é importante para a força das razões prudenciais, enfatiza exatamente o contrário (que é exatamente o que o *Caso do Mal Maior* visa enfatizar): que o que importa para a força das razões prudenciais é saber o quão bom ou ruim seria o evento, e não, o grau de conexão psicológica que manteríamos entre o momento atual e o momento em que o evento ocorreria.

O autor reconhece que sua resposta é incompatível com a ideia de que a força das razões prudenciais é uma função entre o valor/desvalor do evento futuro e a força das relações de unidade prudencial (no caso, o grau de conexão psicológica)<sup>47</sup>. Ele sugere como solução para isso reconhecer que qualquer evento futuro negativo ou positivo já fornece razões prudenciais significativas, mas que, se o grau de conexão psicológica for menor entre o presente e esse futuro, essas razões teriam um peso um pouco menor<sup>48</sup>.

O problema com essa saída é que, se essas razões teriam um peso menor, então não deveríamos concluir que é melhor evitar o mal maior, uma vez que ele ocorreria depois de termos perdido toda a conexão psicológica. Já o mal menor ocorreria quando ainda temos uma conexão psicológica forte e, segundo a solução oferecida pelo autor, teríamos que dizer que as razões para evitá-lo seriam mais fortes do que para evitar o mal maior.

Além disso, a resposta oferecida pelo autor não explica a importância do grau de conexão psicológica para a força das razões prudenciais. Na verdade, o que a resposta sugere é que, se mantivermos que o grau de conexão psicológica é muito menos relevante para a força das razões prudenciais, então não vamos chegar à conclusão de que é racional escolher passar por uma dor muito maior. Mas, isso não é mostrar que o grau de conexão psicológica é relevante para a força dessas razões, nem mesmo em um grau menor<sup>49</sup>.

Dossena (2024a, 2024b) fez uma análise bastante honesta e minuciosa, tanto da posição defendida aqui quanto da posição que os contraexemplos que ofereci visam criticar. Entretanto, segundo entendo, as respostas oferecidas pelo autor muito mais se aproximam da posição defendida aqui do que salvam o critério do grau de conexão psicológica. Se é assim, então parece que se mantém de pé a tese de que os indivíduos (incluindo animais não humanos) podem ser gravemente prejudicados com a morte por conta de fatores que tem a ver unicamente com aquilo que perderiam de desfrutar se morressem, independentemente do grau de conexão psicológica que manteriam ao longo do tempo.

---

<sup>47</sup> Ver Dossena (2024b, p. 88)

<sup>48</sup> Id.

<sup>49</sup> Dossena (2024b, p. 88) defende a importância de tal critério apontando que ele evita a implicação de que a morte de fetos já sencientes é uma tragédia maior que a morte de crianças, ponto que discutimos no capítulo 6.

## **10. A alegação de que ter pouco tempo restante torna a morte um dano pequeno**

### **10.1. A alegação de que não é errado matar animais que têm pouco tempo pela frente**

Uma posição por vezes defendida é a de que animais que teriam pouco tempo de vida pela frente seriam pouco prejudicados com a morte. Ter pouco tempo de vida pela frente é algo que poderia ocorrer: (1) ou quando o lifespan característico da espécie do animal em questão for curto; (2) ou quando for longo, mas o animal estiver perto do final desse lifespan. Segundo essa posição, nessas condições não haveria nada de errado em matá-los.

Há pelo menos duas maneiras de se questionar essa posição. A primeira é questionar a tese de que, se alguém possui pouco tempo de vida pela frente, é pouco prejudicado com a morte. Já a segunda é defender que alguém ser pouco prejudicado com a morte é insuficiente para justificar matá-lo. Veremos cada um desses questionamentos separadamente a seguir.

### **10.2. Várias maneiras de calcular a magnitude do dano da morte**

Examinemos primeiro a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano pequeno. Na base dessa alegação está a ideia de que a gravidade do dano da morte deve ser medida unicamente com base no tempo que resta para ser vivido.

Entretanto, como vimos no [capítulo 5](#), outro fator crucial para se medir a magnitude do dano da morte<sup>50</sup> é o quão positiva ou negativa seria a vida (a que resta para ser vivida e/ou a vida vivida até então, como detalharemos mais adiante). Vimos que na literatura sobre a magnitude do dano da morte, uma forma de medição que relaciona os dois fatores (multiplicando o *tempo pela qualidade de vida* em cada instante) são os AVAQs (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*)<sup>51</sup>. Nesse sentido, diz-se que um indivíduo teria uma quantidade X de AVAQs pela frente e que já desfrutou de uma quantidade X de AVAQs até o momento. Levando isso em conta, é possível que A tenha mais tempo de vida pela frente do que B, mas seja B quem tenha mais AVAQs pela frente, dada a expectativa dos seus níveis de bem-estar futuros ser maior.

---

<sup>50</sup> Para uma discussão um pouco mais detalhada sobre a magnitude do dano da morte, ver Cunha (2021, 99-112; 2022, p. 61-92). Para um tratamento extenso da questão, ver Horta (2007, p. 537-777).

<sup>51</sup> Para uma aplicação dessa teoria ao dano da morte para animais não humanos, ver Horta (2010) e Cunha (2021, p. 2022, p. 71-73)

Entretanto, como estamos a avaliar somente a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano leve, para efeito de simplificação assumiremos que os indivíduos comparados terão a mesma quantia de bem-estar pela frente, e que esse bem-estar será positivo a ponto de a morte ser um dano.

Para avaliarmos a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano trivial é importante observar que há várias maneiras de se medir o quão grave é o dano da morte levando em conta o momento em que ela ocorre. A seguir estão algumas.

As duas primeiras levam em conta, ou apenas o futuro, ou apenas o passado:

(1) *Futuro apenas*. Quanto maior a quantidade de tempo restante, maior o dano da morte.

(2) *Passado apenas*. Quanto menos alguém viveu até agora, maior o dano da morte.

Há outras formas que levam em conta tanto o futuro quanto o passado. Entretanto, existem muitas maneiras de se estabelecer a relação entre esses dois fatores na medição da magnitude do dano da morte. A seguir estão dois exemplos:

(3) *Porcentagem*. Quanto menos o tempo vivido até o momento representa da porcentagem da expectativa de vida, maior o dano da morte. Por exemplo, imaginemos que um animal pertence a uma espécie cujo lifespan típico é de um ano, e ele morre com um mês de idade. Ele viveu, então, 8,3% do que poderia ter vivido. Segundo a fórmula em questão o dano de sua morte é de 91,7% (sendo 100% o dano máximo, que é quando alguém morre logo que começa a existir enquanto ser senciente).

(4) *Prioridade*. Consiste em medir a magnitude do dano da morte assumindo que, quanto menos alguém viveu até agora, mais valor tem um instante adicional de vida<sup>52</sup>. Assim, suponhamos que A e B teriam pela frente 40 anos de vida, mas que A viveu até agora 20 anos e B viveu apenas 10. Segundo essa forma de medir, apesar de A e B terem pela frente o mesmo tempo de vida, esse tempo seria mais valioso para B porque ele viveu menos até o

---

<sup>52</sup> Na verdade, a fórmula original relaciona tempo e qualidade de vida e consiste em medi-la assumindo que, quanto menos AVAQs alguém desfrutou até o momento, mais valor tem receber um AVAQ adicional.

momento. Essa maneira de medir dará resultados diferentes daquela baseada na porcentagem. Por exemplo, suponhamos que A tenha um lifespan de 20 anos e já viveu 10 anos, e que B tenha um lifespan de 10 anos e já viveu 5 anos. Segundo a fórmula *Porcentagem*, a magnitude do dano da morte para ambos é igual, pois ambos viveram 50% do total. Já de acordo com a fórmula *Prioridade*, seria levado em conta, tanto que o tempo que resta para A é maior, quanto que o tempo vivido até então por B foi menor.

Como vimos no [capítulo 5](#), uma fórmula para medir a magnitude do dano da morte segundo essa concepção seria a seguinte<sup>53</sup>:  $g(T) - g(P)$ , onde  $T$  é o bem-estar total da vida do indivíduo caso vivesse o máximo de sua expectativa de vida,  $P$  é o bem-estar que o indivíduo viveu até o momento e  $g$  é uma função estritamente crescente e estritamente côncava. Ela é estritamente crescente porque quanto mais bem estar um indivíduo teve até então, mais valor tem o total do bem-estar. E ela é côncava para representar a ideia de que, quanto menos alguém teve de bem-estar até o momento, maior o dano de não ter uma unidade adicional de bem-estar.

Veremos a seguir como cada uma dessas formas de medição teria de avaliar a magnitude do dano da morte.

### 10.3. Avaliando a magnitude do dano da morte segundo quatro fórmulas

(1) De acordo com a fórmula *Futuro apenas*, o dano da morte para indivíduos para os quais resta pouco tempo de vida pela frente seria menor (em comparação aos indivíduos para os quais resta mais tempo), seja lá se forem indivíduos cujo lifespan é curto, seja lá se forem indivíduos cujo lifespan é longo e estão no fim desse lifespan. Por exemplo, suponhamos que um animal tenha um lifespan de 1 ano e viveu até agora 1 mês e que um humano (cuja expectativa de vida média é de 73 anos) tenha vivido até agora 72 anos e 1 mês. Segundo essa

---

<sup>53</sup> Essa fórmula para o dano da morte foi desenvolvida por Ribeiro (2024) a partir de uma fórmula sugerida por Holtug e Adler (2019) para comparações de danos em geral (e não apenas o dano da morte) na *teoria prioritarista*. O prioritarismo é a teoria da ética normativa segundo a qual quanto pior é o nível de bem-estar de um indivíduo, mais valor possui uma unidade adicional de melhora em seu bem-estar. O *princípio prioritarista* é diferente do *princípio da utilidade marginal decrescente*, segundo o qual uma *unidade adicional de recurso* gera *mais bem-estar* quanto menor for a quantidade desse recurso que alguém possui. Já segundo o princípio prioritarista, uma *unidade adicional de bem-estar* possui *mais valor* quanto menor for o nível de bem-estar de quem receberia essa unidade adicional. Parfit (1995, p. 105) resume a diferença dessa maneira: “assim como os recursos possuem utilidade marginal decrescente, a utilidade possui valor marginal decrescente”. Sobre prioritarismo, ver Parfit (1995) e Holtug (2007).



maneira de medir, a magnitude do dano da morte para ambos é a mesma, pois o que lhes resta são 11 meses.

Uma observação importante em relação a essa fórmula é que ela não implica necessariamente que os indivíduos que possuem menos tempo pela frente são *pouco prejudicados* com a morte. Implica apenas que são *menos prejudicados* do que os indivíduos que possuem mais tempo restante. Isso é assim porque é variável o ponto em que poderia ser traçada uma linha para se estabelecer a partir de quanto tempo restante a morte passa a ser um dano grave. Por exemplo, se o que nos resta é um mês de vida positiva, provavelmente já diríamos que perdemos algo significativo. E, com certeza, se fosse um ano, diríamos que perdemos algo muito significativo. Assim, mesmo essa fórmula ainda não implicaria que os animais que possuem pouco tempo pela frente são pouco prejudicados pela morte.

Por exemplo, suponhamos que um humano nasça com uma doença e saibamos que o máximo que conseguirá viver será alguns poucos anos (e que até lá sua vida poderá ser satisfatória). Não diríamos que esse humano é pouco prejudicado com uma morte prematura apenas porque a sua expectativa de vida é curta. Muito pelo contrário: parece que ele é prejudicado em alto grau se não puder experimentar o pouco tempo que ainda lhe resta.

(2) De acordo com a fórmula *Passado apenas* o quanto alguém tem pela frente não importa: tudo o que importa é o quanto esse alguém viveu até o momento. Segundo essa fórmula todos os animais não humanos (independentemente do tamanho de seus lifespans e do quanto resta pela frente para viverem) são tão prejudicados pela morte quanto seriam humanos que morressem com a mesma idade.

(3) De acordo com a fórmula *Porcentagem* não importa diretamente, nem o tamanho do lifespan, nem a quantidade de tempo que resta para ser desfrutada: tudo o que importa diretamente é o quanto o tempo vivido até então representa em termos de porcentagem da expectativa total. Por exemplo, segundo essa fórmula um animal não humano que é morto em 15% de seu lifespan é tão prejudicado com a morte quanto seria um humano morto em 15% de seu lifespan, seja lá qual for o tamanho do lifespan típico de cada espécie.

(4) De acordo com a fórmula *Prioridade*, o tempo que resta para ser vivido teria de ser pesado em relação ao que foi vivido até o momento. Por exemplo, comparemos novamente um

animal com uma expectativa de vida de 1 ano e que viveu até agora 1 mês, com um humano (cuja expectativa de vida média é de 73 anos) que viveu até agora 72 anos e 1 mês. Segundo a fórmula *Prioridade* nesse caso o animal não humano seria prejudicado com a morte em maior grau do que o humano, pois apesar de ambos terem o mesmo tempo de vida pela frente, o animal não humano viveu muito menos até o momento. É claro, de acordo com essa fórmula a magnitude do dano da morte variaria muito, dependendo do quanto variasse o tempo restante e o tempo vivido até então para os indivíduos comparados. Entretanto, de acordo com essa fórmula na maioria dos casos o dano da morte para animais não humanos é maior do que de acordo com a fórmula *Futuro Apenas*.

#### **10.4. Conclusão quanto ao dano da morte e o momento em que ela ocorre**

De todas as quatro fórmulas que vimos, a que leva em conta apenas o tempo futuro é a que seria menos favorável a reconhecer que a morte prejudica bastante os animais que têm pouco tempo de vida pela frente. Entretanto, como vimos, mesmo essa fórmula teria de reconhecer que são tão prejudicados pela morte quanto seriam humanos que tivessem o mesmo tempo de vida pela frente.

Vimos também que há pelo menos três outras fórmulas, e que todas elas geralmente implicam em reconhecer um maior dano da morte do que a fórmula que leva em conta apenas o futuro. Isso ocorre porque em todas essas outras fórmulas é levado em conta (somente ou também) fatores passados. Como vimos no [item 5.3](#), a importância de se levar em conta fatores passados pode ser explicada pela seguinte analogia: se já comi cinco fatias de um bolo, deixar de comer mais uma me prejudica menos do que prejudicaria se eu tivesse comido apenas uma.

#### **10.5. E, se a passagem do tempo for diferente para animais de diferentes espécies?**

Existe a possibilidade de os membros das distintas espécies terem uma percepção distinta da passagem do tempo. De acordo com determinada teoria, animais menores teriam cérebros que processariam as informações mais rapidamente, tornando mais rápido o seu “relógio interno” de marcação da percepção da passagem do tempo, de tal modo que, o que para nós parece uma semana, para tal animal seria experimentado como o equivalente a meses ou anos<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Para uma discussão sobre isso, ver Tomasik (2016).

Chamemos essa teoria de *Teoria do Tempo Diferente* (TTD), pois ela mantém que a passagem do tempo é percebida em velocidades diferentes para animais de diferentes espécies. Em contraste, chamemos a teoria que defende que tal percepção é a mesma, independentemente da espécie, de *Teoria do Tempo Igual* (TTI).

Poderia ser dito que, se a TTD estiver correta, os animais que possuem um lifespan curto na verdade já teriam desfrutado de muito mais tempo até o momento, e que teríamos de levar isso em conta ao avaliar a magnitude do dano da morte. Isso é verdade, mas não implica necessariamente que as fórmulas que levam em conta o passado teriam que manter que tais animais são pouco prejudicados com a morte. A seguir veremos como cada uma das quatro fórmulas acima teria de avaliar essa questão se a TTD estiver correta.

- A fórmula *Futuro Apenas* teria que manter que o dano da morte para esses animais, caso a TTD estiver correta, seria maior do que se a TTI estiver correta, pois então teriam mais tempo de desfrute pela frente (o quão maior dependeria do quão mais rápido seria o seu relógio interno de marcação da percepção da passagem do tempo).
- De acordo com a fórmula *Passado Apenas*, o dano da morte para esses animais seria *menor* do que se a passagem subjetiva do tempo fosse igual, mas isso não implicaria que o dano da morte necessariamente seria *pequeno*.
- De acordo com a fórmula *Proporção* não haveria alteração alguma em relação à magnitude do dano da morte, pois para essa fórmula o que importa é o quanto o momento da morte representa em termos de proporção do total do lifespan, e não o tamanho do lifespan.
- De acordo com a fórmula *Prioridade*, se por um lado o fato de terem experimentado mais tempo subjetivo até então contribuiria para diminuir a magnitude do dano da morte, o fato de terem uma maior quantidade de tempo subjetivo pela frente contribuiria para aumentar o dano da morte.

Em resumo, seja lá se for a TTD ou a TTI que estiver correta, não parece haver base para se afirmar que a morte prejudica pouco os seres sencientes, mesmo os que tiverem pouco tempo de vida pela frente.

#### **10.6. Se alguém tem pouco tempo de vida pela frente, isso justifica matá-lo?**

Nos itens anteriores vimos que é possível questionar a alegação de que, porque alguém possui pouco tempo de vida pela frente, é pouco prejudicado com a morte. Entretanto, assumamos para efeito de argumentação que, em tais condições, um indivíduo é pouco prejudicado com a morte. Isso não parece suficiente para justificar matá-lo. Por exemplo, mesmo que um humano tenha poucos meses, ou apenas mais alguns dias (ou mesmo um único dia) de vida positiva pela frente, é normalmente considerado inaceitável matá-lo, mesmo reconhecendo-se que, nesse caso, a magnitude do dano da morte para ele seria muito menor do que se tivesse anos de vida pela frente.

Os defensores de que é correto matar um animal não humano que possui pouco tempo de vida pela frente teriam então de defender que é correto matar qualquer humano que possua o mesmo tempo de vida pela frente. Uma alternativa é aceitarem que um humano possuir pouco tempo de vida restante não é justificativa para matá-lo. Mas, então, isso implica aceitar que um animal não humano ter pouco tempo de vida pela frente também não é justificativa para matá-lo.

A única maneira de negar essas implicações seria demonstrar que os humanos deveriam ter um status especial que os protegeria nessas condições, que estaria ausente no caso dos animais não humanos. Entretanto, como discutiremos em detalhes no [capítulo 12](#), não parece haver justificativa para se atribuir status morais diferenciados. Se isso estiver correto, então as implicações acima se mantêm iguais, seja lá se os afetados pela decisão forem animais humanos ou não humanos.

## 11. E, se humanos fossem mais prejudicados com a morte?

### 11.1. Visões comuns sobre matar e sobre salvar vidas

As duas posições a seguir são comumente defendidas:

- (1) Que é correto matar animais não humanos (por exemplo, [para consumo](#), em [experimentos](#) ou para [diversas outras finalidades](#)).
- (2) Que não deveríamos usar recursos para salvar as vidas de animais não humanos (por exemplo, quando [são vítimas de doenças ou em desastres](#)).

Neste capítulo essas posições serão referidas como "duas posições comuns".

Frequentemente essas posições são defendidas alegando-se que os animais não humanos são menos prejudicados com a morte do que são os humanos. Em capítulos anteriores foi defendido que humanos não são necessariamente mais prejudicados com a morte do que animais não humanos. Neste capítulo, entretanto, será defendido que, mesmo que fossem, isso ainda seria insuficiente para fundamentar aquelas duas posições.

### 11.2. Se um ser for mais prejudicado com a morte do que outro, quais as implicações?

Suponhamos que A seja mais prejudicado se morrer do que B. O que isso implica? Implica apenas que temos razões diretas<sup>55</sup> mais fortes contra matar e para salvar a vida de A. Isso *não* implica que não haja razões diretas contra matar e para salvar a vida de B. Nem mesmo implica que essas razões sejam fracas no caso de B. Podem ser, inclusive, muitíssimo fortes, apenas levemente menos fortes do que as razões contra matar e para salvar a vida de A.

Assim, o que teria que ser mostrado para justificar as duas posições comuns *não é* que os animais não humanos são menos prejudicados com a morte do que são os humanos, e sim, que os animais não humanos quase não são prejudicados com a morte. Nos capítulos [4](#), [5](#), [8](#), [9](#) e

---

<sup>55</sup> Poderia haver razões indiretas para preferirmos salvar B, mesmo que ele fosse menos prejudicado com a morte do que A. Por exemplo, esse seria o caso se salvar B garantisse que salvaríamos as vidas de outros indivíduos, e que isso não aconteceria (ou aconteceria em menor grau) se optássemos por salvar A.

[10](#) foi defendido que todo ser senciente é passível de ser prejudicado com a morte em alto grau. Isso é suficiente para haver fortes razões diretas contra matá-los e para salvar suas vidas em situações onde seriam bastante prejudicados com a morte.

### **11.3. Alguém ser mais prejudicado se morrer já justifica matar outros para salvá-lo?**

Poder-se-ia pensar que, se A é mais prejudicado com a morte do que B, isso justificaria matar B se fazê-lo salvar a vida de A. Entretanto, se olharmos para exemplos envolvendo humanos, fica evidente que isso, *por si só*, é insuficiente para justificar tal ato. Vejamos:

Os graus com que os diversos humanos são prejudicados com a morte também são altamente variáveis. Alguns já desfrutaram bastante da vida; outros viveram muito pouco. Alguns viveram até o momento uma vida significativa; outros viveram predominantemente sofrimento. Alguns têm uma perspectiva de vida significativa pela frente; já outros tudo o que lhes aguarda se continuarem vivos é sofrimento extremo. Alguns ainda teriam muito para viver; outros teriam pouco tempo pela frente. Em resumo, o dano da morte também varia muito no caso dos diversos humanos. Entretanto, isso não parece ser suficiente para justificar matar um humano só porque fazê-lo salvaria outro humano que seria mais prejudicado com a morte. Se assim fosse seria correto matar idosos ou adultos mais velhos toda vez que isso tornasse possível salvar as vidas de humanos mais jovens.

Poder-se-ia pensar que o que foi dito acima só faz sentido em [visões de ética baseadas em direitos invioláveis](#), segundo as quais é sempre errado matar um indivíduo para salvar outro(s). Entretanto, quem defende que é correto violar direitos se isso for necessário para [alcançar as melhores consequências](#) também pode concordar que o mero fato de A ser mais prejudicado com a morte do que B ainda é insuficiente para justificar matar B para salvar A. A seguir isso está explicado em mais detalhes.

Se o que alguém busca são as melhores consequências, e a morte é um dano, teria que ser mostrado que não há nenhuma outra maneira menos danosa de salvar a vida de A do que matar B. Teria também que ser mostrado que o ato de autorizar matar uns para salvar outros no contexto em questão produz as melhores consequências em longo prazo, levando em conta como esse ato influencia as decisões futuras das outras pessoas. É claro, quem busca as melhores consequências também levaria em conta, ao decidir, o fato de que um indivíduo é

mais prejudicado com a morte do que outro. Entretanto, não é a única coisa que precisa levar em conta, se sua meta é alcançar as melhores consequências. Portanto, também teria de reconhecer que a constatação de que um indivíduo é mais prejudicado com a morte do que outro, por si só, é insuficiente para justificar matar um para salvar outro.

Assim, se o fato de B ser menos prejudicado com a morte do que A é insuficiente para justificar matar B até mesmo se isso salvar a vida de A, muito menos seria suficiente para justificar matar B visando [fins totalmente desnecessários, como consumi-lo](#).

Isso não quer dizer necessariamente que seja sempre errado matar, nem que seja sempre errado deixar de salvar uma vida. Significa apenas que o fato de A ser mais prejudicado com a morte do que B é insuficiente para fundamentar que é correto matar B ou que não temos obrigação de salvar a vida de B.

#### **11.4. Razões para salvar vidas, dano da morte e número de vítimas**

Imaginemos para efeito de argumentação que ficasse provado que os humanos são mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos. Isso implicaria que devemos necessariamente priorizar problemas cujas vítimas são humanas? Não, pois um fator importante não está ainda a ser considerado: [o número de indivíduos que poderíamos salvar](#). A relação entre *número de indivíduos* e *dano por indivíduo* será explicada a seguir.

Concedamos para efeito de argumentação que cada humano fosse prejudicado com a morte 100 vezes mais do que cada animal não humano. Isso é conceder realmente bastante. Mas, mesmo isso ainda seria insuficiente para se concluir que sempre temos razões mais fortes para salvar humanos. Por exemplo, se a escolha fosse entre, ou salvar um humano, ou salvar 101 animais não humanos, nesse caso a balança já penderia para salvar os animais não humanos.

Seja lá o quão mais alguém dissesse que os humanos são prejudicados com a morte, sempre haveria uma quantia de animais não humanos a partir da qual teríamos que priorizar salvar animais não humanos. Assim sendo, mesmo que os animais não humanos fossem menos prejudicados com a morte do que os humanos, isso também seria insuficiente para fundamentar a conclusão de que devemos investir mais recursos em salvar vidas humanas.

Poderia ser objetado que devemos salvar aqueles que são mais prejudicados com a morte, não importando o quão mais indivíduos poderíamos salvar de outra maneira. Entretanto, essa ideia não é nada óbvia. Portanto, precisaria ser justificada, e não meramente assumida. Apontar que postulá-la implicaria a conclusão que alguém prefere não é mostrar que ela está correta. Assim, até prova do contrário temos razões para pensar que o número de vítimas que poderíamos salvar também importa e, como vimos, esse fator por vezes pode fazer a balança pender para salvar aqueles que seriam menos prejudicados com a morte.

### **11.5. Conclusões**

Frequentemente é assumido que, se os humanos forem mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos, então é correto matar animais não humanos, e que não deveríamos usar recursos para salvar as vidas de animais não humanos.

Entretanto, vimos que, mesmo se humanos fossem mais prejudicados com a morte do que animais não humanos, isso não implicaria que não há razões contra matar e para salvar as vidas de animais não humanos, e nem que essas razões são fracas.

Além disso, como vimos, mesmo que os animais não humanos fossem menos prejudicados com a morte do que os humanos, dependendo da quantidade de animais não humanos que conseguiríamos salvar com certa quantidade de recurso, ainda poderia haver razões para priorizar salvá-los.

Importante: no presente capítulo assumimos unicamente para efeito de argumentação que os humanos seriam mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos. O objetivo foi apenas mostrar que, mesmo se esse fosse o caso, não haveria as implicações que normalmente são supostas. Entretanto, como defendido em capítulos anteriores, não parece haver base para fundamentar a alegação de que humanos são necessariamente mais prejudicados com a morte do que animais não humanos<sup>56</sup>. Se é assim, então as razões contra matar e para salvar as vidas de animais não humanos em situações onde eles seriam prejudicados com a morte são ainda mais fortes do que as descritas no presente capítulo.

---

<sup>56</sup> Para uma argumentação mais detalhada em defesa disso, ver Cunha (2022, p. 61-92)



## **12. Status moral diferenciado, dano da morte e erro em matar**

### **12.1. Dano da morte e erro em matar**

Compare essas duas alegações:

Alegação 1: "Há razões mais fortes contra matar e para salvar vidas de humanos porque eles são mais prejudicados com a morte do que animais não humanos".

Alegação 2: "Há razões mais fortes contra matar e para salvar vidas de humanos mesmo se eles forem menos prejudicados com a morte do que animais não humanos".

Discutimos a alegação 1 em capítulos anteriores. Neste capítulo discutiremos a alegação 2.

### **12.2. Razões contra matar e para salvar vidas: diretas e indiretas**

Em relação às razões contra matar e para salvar vidas, existem razões diretas e indiretas:

*Diretas:* são relacionadas ao indivíduo que morreria.

*Indiretas:* são relacionadas ao impacto que a morte de alguém teria em outros indivíduos.

Um exemplo de razão direta seria o prejuízo que o indivíduo teria se morresse. Um exemplo de razão indireta seria a falta que outros indivíduos sentiriam dele, ou a possibilidade de ele beneficiar outros indivíduos caso continuasse vivo.

### **12.3. O debate sobre as razões diretas: tese da magnitude versus tese do status**

No debate sobre a força das razões contra matar e para salvar vidas há uma discussão sobre se deveriam contar apenas as razões diretas, ou se deveriam contar também as indiretas, e, em caso positivo, se elas deveriam ter ou não o mesmo peso que as razões diretas.

Neste capítulo não entraremos nessas discussões. Em vez disso, abordaremos a discussão sobre de quais fatores deve depender a força das razões *diretas* contra matar e para salvar vidas.

De um lado, a *Tese da Magnitude (TM)* defende que deve depender unicamente da magnitude do dano da morte. Isto é, segundo essa posição quanto mais alguém for prejudicado com a morte, mais fortes as razões diretas contra matá-lo e para salvar sua vida.

De outro lado, a *Tese do Status (TS)* defende que podemos ter razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida de alguém, mesmo que seja menos prejudicado com a morte, caso esse alguém possuir um *status especial*.

Nos itens a seguir, veremos algumas implicações dessas duas teses.

#### **12.4. Razões diretas contra matar como dependentes do dano da morte**

Segundo a TM, dados dois indivíduos A e B, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida daquele que for mais prejudicado com a morte, seja lá quem for.

Isso não significa que segundo a TM não haja razões diretas contra matar e para salvar a vida daquele que for menos prejudicado com a morte. Na verdade, segundo a TM essas razões também podem ser muitíssimo fortes (isso depende do quão prejudicado com a morte o indivíduo seria). Significa apenas que, segundo a TM, as razões contra matar e para salvar aquele que seria mais prejudicado com a morte são ainda mais fortes.

Considere então duas implicações da TM:

*Implicação 1:* Comparando-se um humano que têm as capacidades cognitivas de um adulto normal e um humano que carece dessas capacidades (como bebês, crianças, fetos já sencientes ou adultos vítimas de certas doenças ou acidentes que os impedem de ter tais capacidades), se o humano que carece dessas capacidades for mais prejudicado com a morte do que o humano que possui essas capacidades, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida do humano que carece dessas capacidades.

*Implicação 2:* Comparando-se um animal não humano e um humano, se o animal não humano for mais prejudicado com a morte do que o humano, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida do animal não humano.

## **12.5. Um exemplo de abordagem centrada em status moral privilegiado**

Algumas pessoas acreditam que as razões diretas contra matar e para salvar as vidas de humanos adultos normais são mais fortes, mesmo quando forem menos prejudicados com a morte. Essa visão é comumente defendida alegando-se que humanos adultos normais possuem um *status especial* (normalmente chamado de *dignidade*).

Um exemplo é a *Abordagem de Duas Camadas* (no original, *Two-Tiered Account*), proposta por Jeff McMahan, que abreviaremos aqui como TTA<sup>57</sup>. Essa abordagem faz uma distinção entre o erro em matar seres que são capazes de autonomia e os que não são.

A TTA defende as quatro teses a seguir<sup>58</sup>:

(1) Segundo a TTA, o erro em matar seres incapazes de autonomia (sejam não humanos ou humanos) depende do quão prejudicados são com a morte. Portanto, o erro em matar esses seres varia em grau.

(2) Segundo a TTA, o erro em matar agentes autônomos não depende do quão prejudicados são com a morte, e sim, do respeito pela sua *dignidade*. Isso implica na chamada *Tese do Erro Igual*. De acordo com essa tese esses indivíduos possuem dignidade porque são capazes de tomar decisões autônomas. Essa capacidade também varia em graus mas, de acordo com a *Tese do Erro Igual*, a dignidade é um *trunfo*, não admitindo graus: todos os que possuem dignidade a possuem igualmente. Segundo a TTA o erro em matar agentes autônomos não varia em grau, pois está fundado no respeito por sua vontade autônoma, de não querer morrer.

(3) Segundo a *variante total da TTA*, o erro em matar um agente autônomo é sempre maior do que o erro em matar um ser incapaz de autonomia, não importando o quão mais este último seja prejudicados com a morte. Já segundo a *variante com limite da TTA*, o trunfo da

---

<sup>57</sup> Para a proposta da TTA, ver McMahan, (2002, p. 242-5, 260; 2013, p. 103).

<sup>58</sup> McMahan (2002, p. 245, 260).

dignidade se aplica só até certo ponto: dependendo do quão mais o ser incapaz de autonomia for prejudicado com a morte, o erro em matá-lo é maior.

(4) Segundo a TTA é correto matar seres incapazes de autonomia se essa for a única maneira de salvar um ou mais agentes autônomos (ou para salvar um número suficientemente grande de seres incapazes de autonomia), mas não é correto fazer o mesmo com agentes autônomos. Aqui, novamente, dependendo da variante da TTA, o trunfo da dignidade dos agentes autônomos se aplica totalmente ou somente até certo ponto. De acordo com a variante com limite haveria um número a partir do qual a possibilidade de salvar muitos outros indivíduos (sejam agentes autônomos ou não) tornaria correto matar agentes autônomos para salvá-los.

Serão plausíveis essas teses? Discutiremos isso nos itens [12.7](#), [12.8](#) e [12.9](#). Antes discutiremos se essas teses poderiam justificar a visão atual sobre os animais e as práticas que os afetam. Veremos isso a seguir, no item [12.6](#).

### **12.6. A abordagem de duas camadas justificaria a visão comum sobre os animais?**

Um equívoco comum é pensar que, se for mais errado matar ou deixar de salvar humanos, então que não há erro em matar ou em deixar de salvar animais não humanos. Isso é equivocado, pois o ato A ser mais errado do que o ato B não mostra que o ato B não é errado (de fato, pode ser ainda muitíssimo errado, apenas levemente menos errado do que A).

Assim, ao contrário do que poder-se-ia pensar inicialmente, a TTA não poderia justificar a [experimentação animal](#), muito menos o consumo de animais ou outras formas de exploração animal. Perceba que a tese número 4 da TTA defende que é justificado matar seres incapazes de autonomia *apenas se essa for a única maneira de salvar outros indivíduos*. O consumo de animais, obviamente, não é sobre salvar vidas, uma vez que [podemos suprir nossas necessidades nutricionais com vegetais](#). Quanto à experimentação animal, boa parte dela não é feita com o objetivo de descobrir medicamentos e, mesmo em relação à parte que é, [não há como se mostrar que os mesmos benefícios não poderiam ter sido obtidos sem usar animais \(inclusive, poderia ser que não usar animais fosse mais eficiente para obtê-los\)](#).

Quanto à salvar vidas, a TTA defende apenas que é ainda mais errado não salvar as vidas de humanos adultos normais. Mas ela pode ainda reconhecer que é muito errado não salvar as

vidas de animais não humanos (incluindo as vidas de [animais que vivem na natureza e são vítimas de processos naturais](#)). O próprio McMahan, criador da TTA, defende intervir na natureza para ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais<sup>59</sup>.

Importante: nada do que foi dito acima significa que seja mais errado matar e deixar de salvar humanos. Quer dizer apenas que, mesmo que fosse, não justificaria as práticas comuns de matança de animais não humanos e de negligência em relação a salvar suas vidas.

A seguir discutiremos alguns problemas com a TTA.

### **12.7. O quanto devemos confiar em intuições?**

Como vimos, a TTA defende que (sempre ou geralmente, dependendo da variante) é mais errado matar agentes autônomos, mesmo quando forem menos prejudicados com a morte. Entretanto, cabe aos proponentes da TTA explicarem o porquê disso, pois estão abrindo uma exceção ao princípio geral de que a gravidade do erro em matar depende do quanto a vítima seria prejudicada com a morte. Isso, por si só, não mostra que a TTA está errada, mas mostra que o ônus da prova é de seus proponentes, de justificarem a exceção que querem abrir.

Em resposta, os proponentes da TTA defendem que é porque os agentes autônomos possuem o trunfo da dignidade, que existiria por conta de sua autonomia. Mas, por que a capacidade para a autonomia geraria um trunfo? E por que especificamente a autonomia geraria esse trunfo e não, digamos, a senciência ou qualquer outra característica<sup>60</sup>? Isso tudo é simplesmente postulado pela TTA.

A razão para se postular essas coisas, segundo proponentes da TTA, é que, alegadamente, fazê-lo fundamentaria determinadas intuições<sup>61</sup>: de que o erro em matar animais não humanos e humanos incapazes de autonomia varia em grau mas que o erro em matar humanos adultos normais não varia em grau; de que o erro em matar agentes autônomos é maior do que o erro em matar seres incapazes de autonomia; de que é correto matar seres incapazes de autonomia em circunstâncias onde matar agentes autônomos não seria etc. É então defendido que essas

---

<sup>59</sup> McMahan (2015).

<sup>60</sup> Para críticas desse tipo, ver Horta (2017).

<sup>61</sup> McMahan (2002, p. 142-145, 160; 2013, p. 103).

intuições podem ser fundamentadas *postulando-se* que agentes autônomos possuem o trunfo da dignidade e que esta, por sua vez, surgiria da sua própria capacidade para a autonomia<sup>62</sup>.

Entretanto, esse postulado não é fundamentado de maneira independente. Aquilo que o fundamenta é simplesmente o fato de ele estar de acordo com aquelas intuições. Aquelas intuições, por sua vez, são consideradas corretas porque estão de acordo com esse postulado. Mas, então a TTA é claramente *circular*: o postulado entra em cena para fundamentar aquelas intuições, e o próprio postulado é fundamentado naquelas intuições.

Além da evidente circularidade, devemos levar em conta seriamente a possibilidade de essas intuições serem tendenciosas. Veremos mais sobre isso a seguir.

### 12.8. Como testar intuições?

McMahan, proponente da TTA, afirma que a coerência entre várias crenças aumenta as razões para pensarmos que cada uma das crenças está justificada: elas se reforçam pelo seu apoio mútuo<sup>63</sup>. Um problema com isso é que quaisquer intuições que não sejam contraditórias entre si podem reforçar-se mutuamente e, ainda assim, serem arbitrárias, tendenciosas, partirem de fatores moralmente irrelevantes, crenças factuais falsas etc.

Para evitar esse problema, McMahan defende que as intuições justificadas são as que sobrevivem a um *processo de filtragem* que eliminaria as intuições que são: (1) produto óbvio de autointeresse, (2) bases metafísicas implausíveis ou (3) erros factuais<sup>64</sup>.

Ele também reconhece que, para um princípio dar suporte à uma ou mais intuições, precisa ter credibilidade independente (e não, ser aceito apenas porque fundamentaria as intuições)<sup>65</sup>. O objetivo, segundo o autor, é transcender nossos pontos de vista subjetivos e alcançar o maior grau possível de objetividade e imparcialidade<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> McMahan (2002, p. 142, 145, 160).

<sup>63</sup> McMahan (2002, p. 78).

<sup>64</sup> McMahan (2002, p. 233, 238; 2013, p. 104, 110, 116-8).

<sup>65</sup> McMahan (2013, p. 112).

<sup>66</sup> McMahan (2013, p. 117).

Estes parecem ser bons critérios para testar intuições. Entretanto, parece que a TTA não passa nesse teste de filtragem. Para começar, a TTA parece que seria veementemente rejeitada de uma perspectiva imparcial. Veremos algo sobre isso a seguir.

### **12.9. A abordagem de duas camadas passa no teste da imparcialidade?**

Como saber se uma decisão é imparcial? Um método bastante utilizado [consiste em imaginar se a consideraríamos justa caso não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela](#). Um método desse tipo foi inicialmente proposto por John Harsanyi<sup>67</sup> em 1955, e um método bastante similar foi amplamente utilizado posteriormente na obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, de John Rawls<sup>68</sup>, influenciando muitos outros trabalhos posteriores.

O método consiste em imaginar agentes *racionais e autointeressados* que visam maximizar o seu próprio bem-estar, mas não nasceram ainda no mundo em que viverão. Essa é a chamada *posição original*. Nela, esses agentes precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um [véu da ignorância](#), onde não sabem quais características terão depois de nascer. Não saberão sua raça; gênero; nacionalidade; se nascerão em famílias ricas ou pobres; se nascerão saudáveis ou com alguma doença; quais talentos ou dificuldades terão etc. Tudo isso será sorteado, e por trás do véu da ignorância não podemos saber nada sobre fatores que dependem da sorte e do azar. Assim, há iguais probabilidades de os agentes nascerem como qualquer um dos indivíduos do mundo futuro. A ideia básica é a de que aquilo que agentes racionais e autointeressados considerassem justo/injusto sob tais condições seria, de fato, justo/injusto.

Por vezes é defendido que esse método só é aplicável às nossas decisões que afetam seres que possuem um senso de justiça. Segundo essa visão, o método não é aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos e os humanos incapazes de entender tal método (como os bebês, as crianças, e os adultos que possuem algum impedimento cognitivo).

Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado, também fosse necessário possuir um senso de justiça. Mas, considere por exemplo o caso de uma criança humana que nasceu com uma limitação cognitiva que a impedirá durante toda a vida de

---

<sup>67</sup> Ver Harsanyi (1955).

<sup>68</sup> Ver Rawls (1999 [1971]).

desenvolver um senso de justiça. Imagine que essa criança seja tratada pior do que as outras por conta da cor da sua pele, por conta de suas limitações cognitivas ou por conta de qualquer outro fator que seja resultado da loteria natural. O fato de essa criança não possuir um senso de justiça (nem nunca poder a vir desenvolvê-lo) não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. É verdade, só faz sentido *responsabilizar* alguém que cometeu uma injustiça se esse alguém possuir um senso de justiça (é por isso que não faz sentido responsabilizar bebês, por exemplo). Entretanto, não é necessário possuir um senso de justiça para *ser vítima* de uma injustiça.

Se é assim, então a falta de um senso de justiça no animais não humanos não é uma boa razão para excluí-los da proteção dos princípios de justiça, pois também é possível que sejam vítimas de injustiça. Por isso, a verdadeira imparcialidade requer que, por trás do véu da ignorância, também seja excluído o conhecimento sobre a espécie a qual alguém pertence, pois isso também é um resultado da loteria natural<sup>69</sup>.

Levando isso em conta, uma maneira de testar se a TTA passa no teste da imparcialidade é imaginar se agentes racionais e autointeressados a considerariam justa se houvesse a possibilidade de nascerem como seres que não desenvolverão autonomia.

Lembremos que, de acordo com a TTA, (por vezes ou sempre, dependendo da variante) as razões contra matar seres incapazes de autonomia são mais fracas, mesmo quando são mais prejudicados com a morte. Sendo assim, parece que, quanto maior a probabilidade de agentes racionais e autointeressados (isto é, agentes que visam maximizar o seu próprio bem-estar) virem a ser sorteados para nascerem como seres incapazes de autonomia após o véu ser levantado, mais fortemente rejeitariam a TTA.

No mundo real essa possibilidade seria gigantesca, haja vista que [a quantidade de animais não humanos é astronomicamente maior do que a quantidade de humanos](#). A população humana gira em torno de 8 bilhões de indivíduos. De acordo com algumas estimativas, em um dado momento haveria pelo menos entre 1 e 10 quintilhões de animais não humanos sencientes no mundo<sup>70</sup>. Essa diferença de tamanho é tão astronômica que é difícil visualizá-la. Entretanto,

---

<sup>69</sup> Para uma defesa dessa posição, ver Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).

<sup>70</sup> Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).



uma analogia ajudará a entender: se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 *segundos* do ano.

Isso sugere fortemente que a intuição de que seres capazes de autonomia devem possuir um status especial não passaria no teste da imparcialidade. Além disso, sugere que tal intuição está fundada: (1) em *autointeresse* (pois sabemos que, no mundo real, somos capazes de autonomia) e (2) na crença de que nós mesmos não poderíamos ser desfavorecidos por essa intuição (o que é um *erro factual*, pois cada um de nós pode vir a deixar de ter autonomia, caso uma doença ou acidente venha a afetar nossas capacidades cognitivas).

Portanto, se devemos buscar a imparcialidade e rejeitar intuições que são resultado de autointeresse e de erros factuais, como propõe McMahan, parece que há boas razões para se rejeitar a intuição de que seres capazes de autonomia devem ter um status especial.

### **12.10. Conclusões**

Se o que foi argumentado acima estiver correto, parece que não há como justificar a ideia de que determinados indivíduos devem possuir um status moral privilegiado. Se é assim, então a força das razões diretas contra matar e para salvar vidas devem ser determinadas unicamente a partir da magnitude do dano da morte.

## **13. Reflexões adicionais: morte, aniquilação, decisão racional e probabilidades**

### **13.1. A imprecisão dos termos "morte" e "vida"**

A palavra "morte" é usada em pelo menos dois sentidos diferentes:

1. *Morte biológica*: Como indicando que o corpo cessou irreversivelmente de desempenhar certas funções.

2. *Aniquilação do indivíduo*: Como sinônimo da impossibilidade de se ter experiências novamente (o indivíduo deixa de existir definitivamente).

A seguir o termo "morte" será usado no primeiro sentido, e o termo "aniquilação" será usado no segundo sentido.

A palavra "vida" também é utilizada de modo pouco preciso. Por exemplo, quando as pessoas perguntam: "existe vida após a morte?", elas não estão falando de vida biológica sem experiência alguma (como um mero corpo vivo, sem ninguém vivendo tal vida). O que elas querem saber é se há *senciência* após a morte. Isto é, querem saber se a morte biológica aniquila o indivíduo, ou se o indivíduo continua a ter experiências (ou se, pelo menos, continua com o potencial de voltar a ter experiências em algum momento). Assim, quando a expressão "vida" aparecer a seguir, estamos a falar sempre de vida *psicológica* (e não meramente biológica), isto é, estamos a falar de *senciência*.

### **13.2. Dano da morte e crenças sobre se a morte coincide ou não com a aniquilação**

Como vimos nos capítulos [1](#) e [2](#), na literatura sobre o dano da morte a posição mais amplamente aceita é a de que trata-se de um dano por *privação*. Isto é, a morte é um dano (quando o for) porque priva o indivíduo das coisas positivas que experimentaria se continuasse vivo. Diante disso alguém poderia pensar que, então, quem acredita que há vida após a morte não tem razões para pensar que a morte é um dano (e, talvez, por implicação, nem mesmo para evitar a morte, sua ou dos outros). Entretanto, isso não é assim, como explicado a seguir.

Ao se avaliar essa questão é necessário comparar dois possíveis cursos de ação disponíveis para nós (continuar a viver ou morrer) com estados que poderiam ocorrer após a morte, que não dependem de nossa decisão (ocorrer a aniquilação ou haver vida após a morte). Entretanto, também é preciso levar em conta que, se houver vida após a morte, ela pode ser melhor ou pior do que a vida atual, e melhor ou pior do que a aniquilação. Essas possibilidades serão exploradas a seguir<sup>71</sup>.

### **13.3. Possibilidades de decisão e a sua relação com a avaliação dos cenários pós morte**

Para efeito de simplificação, no que se segue será atribuído o mesmo grau de probabilidade a qualquer um dos possíveis cenários pós-morte.

#### **13.3.1. Se a vida atual é melhor do que a aniquilação**

Abordemos primeiro um cenário onde a vida atual é (e continuaria sendo) melhor do que a aniquilação.

Considere os possíveis curso de ação (disponíveis para o agente):

A: Continuar a viver

B: Morrer

Considere os possíveis cenários pós-morte (não dependem da decisão do agente):

1: Aniquilação

2: Vida pós-morte

2.1: Melhor do que a atual

2.2: Pior do que a atual mas ainda melhor do que a aniquilação

2.3: Pior que a atual e pior do que a aniquilação

Temos as seguintes possibilidades:

---

<sup>71</sup> Agradeço as correções e acréscimos sugeridos por Aloísio Ribeiro em relação a toda a abordagem deste capítulo, em especial em relação às possibilidades comentadas nos itens 13.3 e 13.4.

Se 1...	Se 2.1...	Se 2.2...	Se 2.3....
A1	A2.1	A2.2	A2.3
B1	B2.1	B2.2	B2.3

Relacionemos agora os possíveis cenários pós-morte e avaliemos em cada um deles qual seria o melhor curso de ação. O símbolo ">" indica "melhor do que".

Se a morte trazer a aniquilação, melhor continuar a viver ( $A1 > B1$ ).

Se a morte trazer uma vida melhor do que a atual, melhor morrer ( $B2.1 > A2.1$ ).

Se a morte trazer uma vida pior do que a atual, mas ainda melhor do que a aniquilação, melhor continuar a viver ( $A2.2 > B2.2$ ).

Se a morte trazer uma vida pior do que a atual e pior do que a aniquilação, melhor continuar a viver ( $A2.3 > B2.3$ ).

Em resumo, se a vida atual é (e continuaria sendo) melhor do que a aniquilação, então melhor viver. Isso porque, se a morte for a aniquilação, a morte é um dano e, se não for, a vida pós-morte poderia ser pior do que a vida atual (e talvez até mesmo pior do que a aniquilação). É claro que tal vida também poderia ser melhor do que a atual, mas o risco a correr seria muito grande. Portanto, o princípio da precaução prescreveria proteger a vida atual.

### **13.3.2. Se a vida atual é pior do que a aniquilação**

Abordemos agora um cenário onde a vida atual é (e continuaria sendo) pior do que a aniquilação.

Considere os possíveis curso de ação (disponíveis para o agente):

C: Continuar a viver

D: Morrer

Considere os possíveis cenários pós-morte (não dependem da decisão do agente):

3: Aniquilação

4: Vida pós-morte

4.1: Pior do que a atual

4.2: Melhor do que a atual mas ainda pior do que a aniquilação

4.3: Melhor que a atual e melhor do que a aniquilação

Temos as seguintes possibilidades:

Se 3...	Se 4.1...	Se 4.2...	Se 4.3....
C3	C4.1	C4.2	C4.3
D3	D4.1	D4.2	D4.3

Relacionemos agora os possíveis cenários pós-morte e avaliemos em cada um deles qual seria o melhor curso de ação. Novamente, o símbolo ">" indica "melhor do que".

Se a morte trazer a aniquilação, melhor morrer ( $D3 > C3$ ).

Se a morte trazer uma vida pior do que a atual, melhor viver ( $C4.1 > D4.1$ ).

Se a morte trazer uma vida melhor do que a atual, mas não melhor do que a aniquilação, ainda assim é melhor morrer ( $D4.2 > C4.2$ ).

Se a morte trazer uma vida melhor do que a atual e melhor do que a aniquilação, melhor morrer ( $D4.3 > C4.3$ ).

Em resumo, se a vida atual é (e continuaria sendo) pior do que a aniquilação, temos razões para preferir abreviá-la, pois, apesar de haver o risco de a vida posterior caso não ocorra a aniquilação ser ainda pior do que atual, abreviar a vida atual, nesse caso, também é a única oportunidade de alguém tentar melhorar o estado atual, mesmo correndo riscos. Por exemplo, nesse cenário representaria uma melhora em relação à vida atual não apenas a aniquilação, mas até mesmo uma vida pior do que a aniquilação mas ainda melhor do que atual.

### **13.4. Complicações adicionais**

Uma série de complicações adicionais em relação à questão acima surgem por conta de também não fazermos ideia sobre se, caso a morte não coincidir com a aniquilação, o quanto de tempo a vida posterior durará, nem sobre se o momento da morte influencia ou não a quantidade de prazer/sofrimento que seria experimentada depois.

Levando isso em conta, há três possibilidades, em relação ao que o indivíduo experimentaria:

- (1) Uma quantidade finita e fixa de prazer/desprazer (que não seria alterada, seja lá quando a morte ocorresse).
- (2) Uma quantidade finita de prazer/desprazer, mas o tempo que duraria (e, logo, a quantidade total) dependeria de quando a morte ocorresse.
- (3) Uma quantidade infinita de prazer/desprazer.

Na primeira opção não faz diferença alguma considerar os cenários pós-morte. Todas as decisões sobre se é melhor continuar vivo ou morrer dependerão unicamente do que esperamos que ocorreria na vida atual. Já na segunda opção faz diferença considerar os possíveis cenários pós morte (como fizemos no item anterior). Na terceira, há a complicação adicional de como lidar com a ideia de prazer/sofrimento por tempo infinito, que por questões de espaço não abordaremos aqui.

### **13.5. Conclusão**

Poderia parecer à primeira vista que, se levamos em conta várias possibilidades de cenários pós-morte e também nossa incerteza sobre qual deles poderia ocorrer, nossa avaliação sobre as razões para se proteger ou abreviar uma vida teriam que mudar radicalmente, em comparação à avaliação que faríamos se tivéssemos certeza que ocorreria a aniquilação. Entretanto, como vimos, apesar de o reconhecimento dessas possibilidades e do nosso alto grau de incerteza inserir uma série de complicações, se levarmos em conta os riscos e sua relação com o quão boa ou ruim é a vida atual, parece que nossas conclusões não seriam muito diferentes da avaliação que faríamos se tivéssemos certeza que ocorreria a aniquilação.

## REFERÊNCIAS

BELSHAW. Death, Pain, and Animal Life. In: VISAK, T.; GARNER, R. (orgs). *The ethics of killing animals*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 32–50.

CAVALIERI, P. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CIGMAN, R. Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 1, p. 47-64, 1981.

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

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

DELAZARI-RADEK, K.; SINGER, P. *The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DOSSENA, F. [A filosofia e o veganismo: uma resposta a Luiz Felipe Pondé](#). *Medium*, 23 mai. 2020.

DOSSENA, F. [O dano da morte: uma análise de contraexemplos à abordagem dos interesses relativos ao tempo](#). *Controvérsia*, v. 20, n. 3, p. 70-90, 2024b.

DOSSENA, F. [Uma introdução atualizada aos problemas da ética animal](#). *Revista Peri*, v. 16, n. 1, p. 125-132, 2024a.

EPICURO. Carta a Meneceo. In: EPICURO. *Obras*. Madrid: Tecnos, 1991. p. 57-65.

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

FERRÉ, F. Moderation, Morals and Meat. *Inquiry*, v. 29, p. 391-406, 1986.

HARE, R. M. Why I Am Only a Demi-Vegetarian. In: JAMIESON, D. (org.). *Singer and His Critics*. London: Blackwell, 1999, p. 233-246.

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

HOLTUG, N. Prioritarianism. In: HOLTUG, N. & LIPPERT-RASMUSSEN, K. (eds.). *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 125-156.

HOLTUG, N.; ADLER, M. D. [Prioritarianism: A response to critics](#). *Politics Philosophy & Economics*, v. 18, n. 2, 2019.

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

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

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

FELDMAN, F. Some Puzzles About the Evil of Death. *Philosophical Review*, v. 100, p. 205-27, 1991.

GRIFFIN, J. *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

KAHNEMAN, D. *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011.



LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1694].

LUCRECIO, T. *De la naturaleza*. Barcelona: Bosch, 1976 [55 a.C].

LUPER-FOY, S. Annihilation. *Philosophical Quarterly*, v. 37, 1987, p. 233-52.

MCMAHAN, J. Early Death and Later Suffering. In: GAMLUND, E.; SOLBERG, C. T. (orgs.). *Saving People from the Harm of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p.116-133

MCMAHAN, J. Moral intuition. In: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. (org.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2013. p. 103-120.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. In: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. London: Routledge, 2015. p. 268-294.

MILL, J. S. Utilitarianism. In: MILL, J. S. *Collected Works*, vl. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 [1861], p. 203-59.

NAGEL, T. Death. In: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-10.

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

NOONAN, H; CURTIS, B. [Identity](#). In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 Edition.

OLSON, E. T. [Personal Identity](#). In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition.

PARFIT, D. *Equality or Priority?* Kansas: University of Kansas, 1995.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

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

RIBEIRO, A. G. Magnitude do dano da morte considerando o prioritarismo. In: [Encontro ANPOF](#), n. XX, 2024, Recife/PE, p. 438-9.

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

SAPONTZIS, F. In Defense of the Pig. *Journal of Animal Ethics*, v. 4, n. 1, p. 5-17, 2014.

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

SCRUTON, R. *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1993].

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

SUITS, D. B. Why Death Is Not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, [s.l.], v. 38, p. 69-84, 2001.

TOMASIK, B. [Do Smaller Animals Have Faster Subjective Experiences?](#) *Essays on Reducing Suffering*, 21 jul. 2016.

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