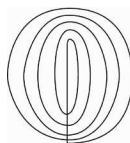


# METAFÍSICA DA MORTE

EDIÇÃO DE 2014 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por  
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2014 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Metafísica da Morte  
Copyright © 2014 do autor  
Pedro Galvão

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0052>

Todos os direitos reservados

**Resumo**

Este artigo centra-se no problema do mal da morte, mas começa com uma breve discussão acerca da sua natureza. Argumenta-se que a melhor perspectiva da identidade pessoal leva à conclusão de que uma pessoa humana morre quando a sua mente deixa de existir, pelo que o seu organismo poderá sobreviver-lhe. A perspectiva mais influente sobre o mal da morte – a perspectiva da privação, também conhecida por ‘comparativismo’ – é então apresentada, confrontada com os argumentos epicuristas que se lhe opõem e examinada à luz de problemas metafísicos sobre a forma apropriada de avaliar mortes particulares. Rejeita-se a perspectiva da privação na sua versão simples, considerando-se que esta é mais plausível numa versão que não pressuponha que a identidade pessoal é o fundamento da preocupação prudencial.

**Palavras-chave**

Morte, identidade pessoal, preocupação prudencial, comparativismo, epicurismo

**Abstract**

This article is focused on the problem of the badness of death, but begins with a brief discussion of its nature. It is argued that the best view of personal identity leads to the conclusion that a human person dies when his or her mind ceases to exist, and so might be outlived by his or her organism. The most influent view on the badness of death – the deprivation account, or comparativism – is then presented, confronted with the Epicurean arguments, and examined in the light of metaphysical problems about the proper way to evaluate particular deaths. The simple deprivation account is rejected in favor of a comparative account that does not presuppose that personal identity is the basis of prudential concern.

**Keywords**

Death, personal identity, prudential concern, comparativism, Epicureanism

# Metafísica da Morte

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0052>

## 1 A natureza da morte

Onde a metafísica se intersecta com a teoria do valor, a morte tem sido um dos temas mais salientes na investigação filosófica empreendida ao longo das últimas décadas. O problema central, que constitui o objecto de quase todo este artigo, é explicar o que torna a morte um mal para quem morre, bem como responder aos argumentos epicuristas, que visam negar que a morte seja um mal.

Outros problemas respeitam à própria natureza da morte. Uma questão particularmente interessante é a de saber em que consiste a morte de uma pessoa – de uma pessoa humana, mais precisamente. Uma *pessoa*, num sentido do lockeano do termo, é um ser dotado de consciência de si. Uma pessoa *humana* será, então, um ser consciente de si estreitamente relacionado com um certo organismo da espécie *Homo sapiens*. De acordo com os animalistas (e.g. Olson 1997), essa relação é a de identidade: cada um de nós (uma pessoa humana) pura e simplesmente é um animal da espécie *Homo sapiens*. Sob esta perspectiva, a morte de cada um de nós será nada mais nada menos que a morte do seu organismo. Sob outras perspectivas, no entanto, esta identificação é um erro, dado que cada um de nós poderá morrer *antes* do seu organismo. Numa das discussões sistemáticas mais recentes da filosofia da morte, Luper (2009: 24-38) destaca duas dessas perspectivas: o personismo e o mentismo.

Segundo o personismo, somos pessoas essencialmente. Isto implica que não poderemos sobreviver à perda da capacidade da consciência de si. Por sua vez, isto implica, por exemplo, que não poderemos sobreviver num estado de demência profunda, no qual esta capacidade se extinguiu. Mas, nesse estado, o nosso organismo seguramente não terá ainda morrido.

Para os defensores do mentismo, somos sujeitos de uma mente essencialmente. Poderemos sobreviver à perda da consciência de si, mas não à extinção de todas as capacidades mentais, pelo que deixaremos de existir se o nosso cérebro perder até a capacidade mental básica de gerar estados conscientes, como dores e experiências visuais. Mas o nosso organismo poderá continuar a existir após a perda

dessa capacidade. É isso que se verifica nos casos de estado vegetativo persistente.

Às três perspectivas referidas correspondem perspectivas distintas sobre as condições de persistência das pessoas humanas. Por outras palavras: correspondem respostas distintas ao problema da identidade pessoal ao longo do tempo.

O animalista, como afirma que cada um de nós tem as condições de persistência do seu organismo (porque pensa que cada um de nós é o seu organismo), negará que a identidade pessoal dependa de alguma forma de continuidade psicológica. Pois a sobrevivência de um organismo humano, como nos mostram os casos de estado vegetativo persistente, não depende de nenhuma forma de continuidade psicológica.

Se aceitarmos uma perspectiva psicológica da identidade pessoal, teremos de rejeitar o animalismo. As perspectivas psicológicas disponíveis divergem entre si quanto ao tipo de continuidade psicológica invocado para explicar as nossas condições de persistência. De acordo com as perspectivas neo-lockeanas, a continuidade relevante consiste na obtenção de um certo tipo de cadeia de conexões de *conteúdos mentais*, como crenças, memórias e intenções. Caso o tipo de cadeia apropriado só possa existir num indivíduo enquanto ele conservar a capacidade da consciência de si, o neo-lockeano ficará comprometido com o personismo. De acordo com outras perspectivas psicológicas, a identidade pessoal é fundamentalmente uma questão de continuidade de *capacidades mentais*. A perspectiva da mente incorporada, de McMahan, enquadra-se nesta categoria. Diz-nos que continuaremos a existir enquanto a nossa mente continuar a existir – e que a nossa mente continuará a existir enquanto o nosso cérebro se mantiver minimamente capaz de gerar estados conscientes (McMahan 2002: 67-69).

A perspectiva da mente incorporada é superior às suas rivais.<sup>1</sup> Assim sendo, há que aceitar o mentismo e que conceber a morte das pessoas humanas como algo distinto da morte dos seus organismos.

<sup>1</sup> Defendo esta perspectiva no artigo sobre identidade pessoal publicado neste *Compêndio*. Dado que nesse artigo o leitor poderá encontrar uma discussão bastante pormenorizada deste problema metafísico, aqui optei por abordá-lo de uma forma extremamente sucinta.

A morte de uma pessoa humana – algo que, note-se, poderá ocorrer depois de ela ter deixado de ser uma pessoa – consiste na obliteração da sua mente, que se verifica quando o seu cérebro perde as funções essenciais à ocorrência de estados conscientes. A morte de um animal humano não consiste nisto, ainda que muitas vezes ocorra praticamente ao mesmo tempo e no mesmo lugar que a morte de uma pessoa.

Perceber a natureza da morte é fundamental para avaliar – e escolher – *critérios de morte*. Um critério de morte apropriado indicará, para o mundo actual, as condições necessárias e suficientes para a ocorrência de uma morte. A realização dessas condições terá de poder ser aferida com a tecnologia disponível. De acordo o critério da morte cerebral, que hoje é o mais adoptado, uma morte ocorre se, e apenas se, o cérebro no seu todo deixou irreversivelmente de funcionar. Na sua crítica a este critério, McMahan (1998) argumenta que ele não é apropriado nem como critério para a morte de um animal ou organismo humano, nem como critério para a morte de uma pessoa humana:

1. A cessação irreversível do funcionamento do cérebro no seu todo não é *condição suficiente* para a morte de um organismo humano, dado que há casos de organismos vivos que estão cerebralmente mortos – e.g. mulheres grávidas, que são mantidas vivas com apoio externo até a gestação se completar.
2. A cessação irreversível do funcionamento do cérebro no seu todo não é *condição necessária* para a morte de uma pessoa humana, dado que basta que as regiões superiores do cérebro deixem de funcionar para que a obliteração da mente se verifique.

McMahan conclui que, para determinar a morte de um organismo humano, será melhor adoptar um critério em desuso: o da cessação irreversível da função cardiopulmonar. Para determinar a morte de uma pessoa, um critério como o da morte cortical (i.e. um critério da morte do cérebro superior) será o mais apropriado. Aplicando este critério, concluiremos que aqueles que entraram em estado vegetativo persistente já estão mortos – ainda que, obviamente, os seus organismos continuem vivos.

## 2 A perspectiva da privação

Admitamos, pelo menos para benefício da discussão, que a morte é *aniquilação* – uma passagem para a inexistência, por assim dizer. Não há nenhum Além. À morte sobrevém um vazio experiencial definitivo. Será que, então, a morte é um mal *para quem morre*? O processo de morrer pode ser mau em virtude de ser doloroso ou angustiante, mas não é isso que está em questão. Costuma-se presumir que a morte, mesmo quando ocorre de uma forma totalmente inesperada e indolor, geralmente constitui um grande mal ou prejuízo [*harm*] para aquele que morre. Presume-se, por outras palavras, que a morte geralmente não é do interesse (i.e. que vai contra os verdadeiros interesses) de quem morre. Mas como poderá isto acontecer, se estar morto não envolve nenhuma experiência negativa?

Desde o ensaio seminal de Nagel (1979) sobre a morte, a perspectiva da privação (ou comparativista) conquistou uma ampla aceitação como explicação do mal da morte. Há que reconhecer que a morte, contrariamente ao sofrimento, não é intrinsecamente má. Mas é comparativamente má. Ou seja, é má por comparação com aquilo que exclui: uma vida consciente que teria sido globalmente valiosa para quem morreu. A morte prejudica [*harms*] quem morre em virtude de lhe impor a privação de um futuro que, ponderadas as todas as coisas, teria sido bom. Numa versão extrema, a perspectiva da privação diz-nos que o mal da morte depende exclusivamente da privação que impõe a quem morre. Numa versão moderada, diz-nos antes que a privação de uma vida boa é um dos factores que explica o mal de morte – ainda que esse possa ser sempre o factor mais importante ou, em alguns casos, o único a ter em conta.

Em qualquer versão plausível, a perspectiva da privação implica que nem todas as mortes são más. Pois em alguns casos – pense-se num doente terminal que estaria condenado a agonizar, se não tivesse morrido – aquilo que a morte exclui é globalmente muito mau. Nesses casos, a morte será (comparativamente) boa. A perspectiva da privação também implica que algumas mortes são significativamente piores do que outras, dado que a *gravidade* da privação variará bastante de caso para caso. Normalmente, a morte de um nonagenário envolverá uma privação de bens futuros muito menor do que a morte de um adolescente, pelo que a primeira não será tão má como

a segunda. Podemos também dizer: o interesse do nonagenário em continuar a viver, frustrado pela sua morte, não era tão forte como o interesse do adolescente em continuar a viver. Isto não significa, claro, que o nonagenário estivesse menos *interessado em* continuar a viver. Significa antes que, por comparação com o adolescente, a continuação da vida não era tanto *do seu interesse* – que ele, por comparação com o adolescente, *perdeu menos* ao morrer.

A perspectiva da privação pode conjugar-se com qualquer perspectiva acerca da natureza do *bem-estar*, isto é, acerca daquilo que torna a vida de um indivíduo boa para si mesmo. Um defensor da perspectiva da privação poderá ser hedonista, caso em que, identificando o bem-estar com o prazer e a ausência de dor, julgará que uma morte será má na medida em que imponha a privação de estados de consciência aprazíveis. Mas ele poderá optar pelo preferencialismo. Nesse caso, entenderá que uma morte será má na medida em que imponha a privação de uma vida em que certos desejos ou preferências teriam sido realizados. Poderá ainda advogar uma perspectiva da “lista objectiva”, identificando o bem-estar com a realização de uma pluralidade de bens (e.g. a obtenção de conhecimento, o exercício da autonomia, o desenvolvimento de relações de amizade) que têm valor independentemente de serem desejados ou preferidos. Sob esta perspectiva, uma morte será má na medida em que prive quem morre de uma vida em que os bens objectivos seriam realizados.

Uma questão intrigante, que vale a pena mencionar, é a de saber se poderão existir *prejuízos póstumos*. Será que uma pessoa poderá ser prejudicada não (apenas) pela sua morte, mas por algo que ocorra após a sua morte? A esta questão o hedonista terá de responder pela negativa, já que para si o bem-estar resulta apenas de experiências aprazíveis e após a morte estas deixam de poder ocorrer. Já o preferencialismo deixa espaço para a existência de prejuízos póstumos. Dado que certos desejos poderão só se realizar após a morte (e.g. ser um músico reputado, ter um funeral grandioso), a sua frustração, segundo as versões de preferencialismo em que esses desejos sejam relevantes para o bem-estar, resultará num prejuízo póstumo. E a sua realização resultará num benefício póstumo. Numa perspectiva da “lista objectiva”, a possibilidade de prejuízos póstumos dependerá dos bens listados.

### 3 Argumentos epicuristas

Na *Carta a Menecceu*, Epicuro escreveu o seguinte:

A morte, o mais temido dos males, portanto nada é para nós, dado que quando existimos a morte não está presente, e quando está presente não existimos. Deste modo, nada é nem para os vivos nem para os mortos, visto não estar presente nos primeiros e os segundos já não existirem.<sup>2</sup>

Embora esta passagem levante questões exegéticas, podemos ignorá-las e extrair dela um argumento a favor da conclusão surpreendente de que a morte *nunca* é um mal para quem morre. Esta conclusão é a perspectiva epicurista. O argumento, numa reconstrução típica (Johansson 2013: 255), é o seguinte:

- 1) Tudo o que é mau para uma pessoa é mau para ela em alguma altura.
- 2) Não há nenhuma altura em que a morte seja má para a pessoa que morre.
- 3) Logo, a morte não é má para a pessoa que morre.

De acordo com (1), todos os males que atingem um indivíduo são datáveis. Se perguntarmos, por exemplo, *quando* é que uma certa dor de cabeça é um mal para aquele que a sofre, a resposta é evidente: durante período de tempo em que essa dor ocorre. E a morte? Se for um mal, quando é que será um mal para quem morre? Parece descabido supor que a morte é um mal antes de ocorrer, mas a suposição de que é um mal depois da sua ocorrência também suscita perplexidade. Pois como poderá algo ser um mal para uma pessoa quando essa pessoa já não existe? A premissa (2), à semelhança da (1), afigura-se bastante plausível.

A lista das réplicas possíveis – e efectivamente defendidas – a este argumento é mais extensa do que se poderia supor. O atemporalismo (Silverstein 2010) distingue-se das demais por fazer de (1) o seu alvo: a morte, por oposição a outros males (ou mesmo a *todos* os outros os males), não é má em nenhum momento: é um mal atemporalmente.

<sup>2</sup> Citado a partir de Mitsis 2013, que desenvolve uma análise do pensamento de Epicuro sobre a morte.



Segundo o eternalismo (Feldman 1992), a morte é um mal em *todos* os momentos, até naqueles que precederam a nossa existência. Para quem defende o concorrentismo (Lamont 1998), a morte é um mal quando ocorre, dado que é nessa altura que nos acontece algo que garante que não fruirmos o bem-estar que de outra forma teríamos fruído. De acordo com o anteriorismo (Pitcher 1984), a morte é um mal antes da sua ocorrência: é enquanto estamos vivos que a morte nos prejudica, já que é nessa altura que temos os desejos ou os interesses que a morte virá frustrar. Ao invés, o subsequentismo diz-nos que a morte é um mal depois de ocorrer. Esta é a posição menos surpreendente por parte de quem subscreva a perspectiva da privação, pois é no período que se segue à morte que uma pessoa teria fruído o bem-estar do qual ficou privada.

Bradley (2009: 73-111), que se tem destacado entre os subsequentistas, sustenta que, após a morte, cada pessoa passa a ter um bem-estar de nível zero. E acrescenta que, para uma pessoa, a morte será um mal exactamente naqueles períodos em que ela teria tido um bem-estar de nível positivo, se não tivesse morrido quando e como morreu. Mas não será absurdo atribuir um bem-estar de nível zero a quem morreu e, portanto, já não existe? Como poderá uma coisa inexistente ter propriedades, como um certo nível de bem-estar? A esta questão, o subsequentista poderá responder que quem morreu é inexistente apenas neste sentido: deixou de estar presente, não está situado nos momentos que se seguem à sua morte. Todavia, os objectos passados existem *simpliciter*, de tal forma que podemos atribuir-lhes correctamente propriedades e assim fazer afirmações verdadeiras a seu respeito, como “Platão está morto em 2015” (Johansson 2013: 264). Pode-se alegar, no entanto, que quem já não está presente – quem não existe no sentido em que a morte põe fim à existência – não tem nenhum nível de bem-estar. Opondo-se a esta alegação, Bradley convida-nos a imaginar dois futuros possíveis: num deles morremos imediatamente; no outro, entramos em coma também imediatamente e morremos passados dez anos, sem nunca termos voltado a exercer a capacidade da consciência. Prudencialmente, nenhum destes futuros é melhor do que o outro. Mas, nesse caso, teremos um nível zero de bem-estar no futuro que sobrevém à morte instantânea, dado que teremos seguramente esse nível de bem-estar durante os dez anos de coma.

Kagan (2012: 213-224), que se inclina para o subsequentismo, examina o seguinte argumento epicurista:

- 4) Uma coisa pode ser má para uma pessoa só se essa pessoa existe.
- 5) Uma pessoa não existe quando está morta.
- 6) Logo, a morte não pode ser má para uma pessoa.

Kagan, que designa (4) por *requisito da existência*, defende que há que rejeitar esta premissa. Da sua negação, no entanto, parecem seguir-se consequências absurdas:

Ao rejeitar o requisito da existência, estaremos a dizer que algo, em particular a inexistência, pode ser mau para uma pessoa mesmo que ela não exista. É por isso que a minha morte pode ser má para mim. Mas se a inexistência pode ser má para uma pessoa mesmo que ela não exista, então a inexistência poderá ser má para uma pessoa que *nunca* existe. Poderá ser má para alguém que é uma pessoa meramente *possível*, para alguém que poderia ter existido mas que nunca chegou a nascer. (2012: 217)

Em suma, a rejeição do requisito da existência parece levar à conclusão extremamente contra-intuitiva, para dizer o mínimo, de que o facto de uma pessoa possível nunca ter chegado a existir, ficando assim “privada” de uma vida expectavelmente boa, é um mal para ela mesma. Para evitar esta conclusão, Kagan distingue dois requisitos da existência:

Requisito modesto: Uma coisa pode ser má para uma pessoa só se essa pessoa existe *em algum momento*.

Requisito ousado: Uma coisa pode ser má para uma pessoa só se essa pessoa existe *ao mesmo tempo que essa coisa*.

O requisito ousado apoia a posição epicurista: a morte não poderá ser má para uma pessoa, já que ela não existe na altura em que está morta. O requisito modesto, pelo contrário, permite-nos tanto afirmar o mal da morte como negar que a inexistência de pessoas meramente possíveis seja um mal para elas mesmas. Mas por que razão haveremos de julgar que é necessário uma pessoa existir em algum momento para que uma coisa seja má para ela, embora não seja

necessário que ela exista ao mesmo tempo que o mal? O epicurista poderá alegar que aceitar apenas o requisito modesto da existência é uma opção injustificada.

Consideremos agora um argumento epicurista muito diferente, que terá sido apresentado pela primeira vez por Lucrecio. É conhecido por *argumento da simetria*. Luper (2009: 61) apresenta-o aproximadamente assim:

7) Não é mau, para uma pessoa, que ela não tenha existido no período que precedeu a sua existência.

8) Em todos os aspectos relevantes, a inexistência póstuma de uma pessoa é como a sua inexistência pré-vital (i.e. a sua inexistência nesse período).

9) Se duas coisas são iguais em todos os aspectos relevantes e uma delas não é má para uma pessoa, então a outra também não é má para uma pessoa.

10) Logo, para uma pessoa, a sua inexistência póstuma não é má.

Num aspecto parece haver consenso entre os que se opõem a este argumento: (8) é a premissa a refutar. Para o fazer, claro, há que apontar uma diferença entre a inexistência póstuma e a inexistência pré-vital que seja relevante, isto é, que seja capaz de sustentar a perspectiva de que só a primeira é um mal. Mas que diferença poderá ser essa?

Nagel (1979: 67-68) diz-nos que a diferença relevante é *modal*. Quando uma pessoa morre, geralmente poderia ter morrido bastante mais tarde, pelo que a inexistência póstuma constitui uma perda genuína. Mas uma pessoa, declara Nagel, não poderia ter começado a existir antes da altura em que de facto começou a existir – presumivelmente porque cada pessoa tem necessariamente a sua origem nos gâmetas a partir dos quais o seu organismo se desenvolveu, que estiveram disponíveis apenas durante um período bastante curto. Sendo impossível que o começo da nossa existência tivesse sido muito anterior ao seu começo actual, conclui Nagel, a inexistência pré-vital não é equiparável a uma perda.

Uma das objecções à perspectiva de Nagel baseia-se num caso imaginário. Suponha-se que, numa clínica de fertilização, um certo óvulo e um certo espermatozóide estiveram congelados durante séculos, até que da sua junção resultou um organismo, que um pouco mais tarde se tornou o organismo de uma determinada pessoa. Essa pessoa, então, poderia ter começado a existir muito mais cedo. E assim Nagel teria de dizer que os séculos de inexistência pré-vital foram um mal para a pessoa em causa – algo equiparável à inexistência póstuma. Isto sugere que a sua réplica ao argumento da simetria não é convincente.

Outras respostas ao argumento, como a de Feldman (1992: 154-156), falham totalmente o alvo. Quando nos pomos a imaginar que uma certa pessoa morreu mais tarde, observa Feldman, imaginamos uma situação em que ela teve uma vida mais longa. Mas quando imaginamos que uma pessoa começou a existir mais cedo fazemos algo diverso: em vez de imaginarmos que ela teve uma vida mais longa, deslocamos toda a sua vida para um período anterior, sem alterar a sua duração. Admitamos que isto é verdade. Estes factos psicológicos poderão *explicar*, pelo menos em parte, as nossas atitudes valorativas opostas em relação à inexistência póstuma e à inexistência pré-natal. Mas, para responder aos epicuristas, o que importa é mostrar que essas atitudes são *justificáveis* – i.e. que temos boas razões para considerar que só a inexistência póstuma é um mal. Os factos psicológicos que Feldman invoca, no entanto, parecem não ter a menor relevância justificativa.

Os argumentos epicuristas continuam a ser fonte de perplexidade, mas poucos revelam-se dispostos a aceitá-los. Isto pode parecer surpreendente, já que a posição de Epicuro tem um corolário prático “libertador”: como a morte não é um mal, prudencialmente não temos razões para a temer. O medo da morte, que é uma fonte considerável de sofrimento, afinal não tem razão de ser. Mas acontece que, se a morte não for um mal, dificilmente teremos razões prudenciais para a evitar ou para continuar a viver. Este corolário é menos atraente. Além disso, sob a perspectiva epicurista, pode revelar-se demasiado difícil explicar por que razão é eticamente errado matar pessoas.

#### 4 O mal da privação: dois problemas metafísicos

Como poderemos *saber* o que teria acontecido a uma pessoa se ela não tivesse morrido como morreu? Na maioria dos casos, embora as certezas e as estimativas rigorosas estejam fora de questão, podemos formar crenças justificadas quanto à extensão e à qualidade do futuro que uma pessoa perdeu ao morrer – e assim avaliar razoavelmente a sua morte à luz da perspectiva da privação. Os problemas mais profundos que se colocam a esta perspectiva não são epistemológicos, mas metafísicos. Numa das discussões mais originais e influentes do mal da morte, McMahan (2002: 107-135) examina dois desses problemas.

Ao primeiro podemos chamar *problema da comparação*. Para o elucidar, McMahan convida-nos a considerar este caso:

##### **O Jovem Doente**

Durante a infância, uma certa pessoa foi exposta a radiação. Da exposição acabou por resultar uma mutação numa célula. Anos depois, um catalisador levou à replicação descontrolada da célula, o que fez essa pessoa desenvolver leucemia. Devido à leucemia, sofreu uma hemorragia cerebral letal aos vinte anos.

Suponha-se que, se não tivesse desenvolvido leucemia, o jovem teria vivido mais sessenta anos com um nível elevado de bem-estar. Suponha-se também que, se não tivesse tido a hemorragia, teria vivido apenas mais alguns dias em agonia. Como avaliar esta morte sob a perspectiva da privação? Para proceder à avaliação, temos de comparar a morte do jovem com o que lhe teria acontecido se ele não tivesse morrido como morreu. Comparando a morte com a situação em que ele não desenvolveu leucemia, chega-se à conclusão de que a sua morte foi um grande mal. Todavia, comparando-a antes com a situação em que a hemorragia não ocorreu, concluiremos antes que a sua morte foi boa. Qual será, então, a comparação correcta?

Uma morte pode ser comparada com diversas situações alternativas nas quais não ocorreu. Sob algumas comparações, poderá ser muito má. Sob outras, menos má. Sob ainda outras, até terá sido boa. Mas uma e a mesma morte não pode ser má, menos má e até boa. Para evitar o paradoxo, precisamos de critérios para identificar

a alternativa relevante à morte – i.e. a alternativa que sirva para fazer a comparação apropriada de modo a determinar, à luz da perspectiva da privação, em que medida essa morte foi má. O problema da comparação é o desafio de encontrar esses critérios.

Uma hipótese será abraçar a ideia relativista de que nenhuma morte é má, menos má ou boa *simpliciter*. Todas as comparações são igualmente “válidas”, de tal forma que uma morte apenas poderá ser má, menos má ou boa relativamente a uma certa comparação. E, portanto, poderá ser todas estas coisas relativamente a comparações diferentes. McMahan descarta esta hipótese, pois entende que ela tem implicações inaceitáveis. Consideremos este caso:

### **O Peão Distraído**

Uma pessoa – um jovem saudável, podemos acrescentar – morre instantaneamente ao ser atropelado por um autocarro.

Intuitivamente, a morte desta pessoa foi um grande mal. Mas suponha-se que ela não teria morrido se tivesse recuado um passo antes do instante da colisão. Nesse caso teria sobrevivido, mas com lesões permanentes no cérebro que a deixariam muito incapacitada e em grande sofrimento para o resto da vida. Afigura-se absurdo avaliar a morte em causa comparando-a com *esta* possibilidade alternativa – e concluindo assim que foi bom o jovem peão ter morrido.

Quais são, então, os critérios para identificar a alternativa relevante à morte? McMahan limita-se a explicitar vários critérios que efectivamente usamos quando avaliamos mortes particulares. Em primeiro lugar, temos uma tendência para nos concentrarmos em alternativas que excluam, tanto quando possível, o acontecimento que identificamos como a causa da morte – daí que nos pareça descabido comparar a morte do peão com uma alternativa em que o atropelamento não deixou de ocorrer. Em segundo lugar, inclinamo-nos a comparar a morte da vítima com uma alternativa em que o seu passado não seja muito diferente. Por exemplo, se uma pessoa morre devido a uma longa doença degenerativa, não avaliamos a sua morte comparando-a com uma situação em que ela nunca teve essa doença. Por fim, inclinamo-nos também para comparar a morte da vítima apenas com alternativas razoavelmente “realistas”, nas quais não ocorram, por exemplo, intervenções milagrosas.

Esta lista de critérios levanta duas questões importantes. Mesmo que estes sejam os critérios que efectivamente adoptamos, serão que são justificáveis? E, apesar de excluírem muitas comparações, não acabarão por permitir demasiadas comparações que resultem em avaliações díspares de mortes particulares?

Consideremos agora o outro problema metafísico – o *problema da sobredeterminação*. Podemos colocá-lo a partir deste caso:

### **O Peão Distraído II**

Um jovem morre instantaneamente ao ser atropelado por um autocarro. Desta vez, a autópsia revela um aneurisma que o mataria dentro de uma semana.

A morte desta pessoa estava sobredeterminada neste sentido: se ela não tivesse morrido como morreu, teria morrido pouco depois de outra forma. Parece, então, que a sua morte não foi um grande mal, dado que, aparentemente, a privou apenas de uma semana de vida. Esta conclusão é muito contra-intuitiva.

Imaginemos agora que o jovem não foi atropelado e que acabou por morrer uma semana depois devido ao aneurisma. Suponhamos também o seguinte: se ele não tivesse morrido devido ao aneurisma, teria morrido quarenta anos depois de ataque cardíaco. À luz da perspectiva da privação, admitindo que esses teriam sido quarenta anos bem vivos, teremos de concluir que a morte em questão foi um grande mal. Chegamos assim a uma conclusão ainda mais contra-intuitiva: ao ter morrido atropelado, o jovem peão foi poupado a uma morte muito pior.

Intuitivamente, a morte pode ser um grande mal mesmo quando está sobredeterminada. O problema da sobredeterminação é o desafio de pôr esta intuição de acordo com a perspectiva da privação – ou então de mostrar que a intuição é enganadora. A *estratégia da herança* visa o acordo. Quem a subscrever dirá que, na verdade, a morte do jovem peão foi um grande mal, dado que a privação de bens futuros que ele sofreu não compreende apenas uma semana. Abrange também todo o bem-estar que ele teria fruído se, não tendo morrido atropelado, também não tivesse depois morrido devido ao aneurisma: a morte por atropelamento “herda” todo o mal envolvido nessa

morte hipotética que teria ocorrido uma semana depois. McMahan explica assim esta resposta ao problema da sobredeterminação:

Segundo a Estratégia da Herança, não avaliamos uma morte por comparação com a vida que a vítima teria tido se a sua morte actual não tivesse ocorrido. Avaliamo-la antes por comparação com o futuro que a vítima teria tido se a sua morte não tivesse ocorrido e se todas as mortes subsequentes potenciais até a um certo ponto também não tivessem ocorrido. (2002: 121-122)

A estratégia da herança, no entanto, suscita uma questão delicada. Que “ponto” será esse? Este é o *problema do término*, para o qual McMahan não encontra nenhuma resposta satisfatória. Parece ser sempre apropriado continuar a perguntar: e o que teria acontecido se a pessoa não tivesse morrido nessa ocasião? No entanto, se vamos pondo a questão indefinidamente, imaginando que a morte não ocorre mas que tudo o resto (como a doença e o envelhecimento) segue o seu curso em conformidade com as leis da natureza, a partir de uma certa altura estaremos a imaginar uma existência *struldbuggiana* – i.e. extraordinariamente decrépita.<sup>3</sup> Ora, ficar privado de um futuro *struldbuggiano* será sempre um bem. Por isso, o bem de cada morte no período de existência *struldbuggiana*, que é indefinidamente longo, será “herdado” pelas mortes hipotéticas anteriores. E assim, ponderadas todas as coisas, qualquer morte *actual* será boa.

Para evitar esta conclusão inaceitável, o defensor da estratégia da herança terá de descobrir uma boa resposta para o problema do término. McMahan segue outra via: rejeita esta estratégia e argumenta que, embora a morte do jovem peão na verdade não seja muito má, ainda assim ele sofre um grande infortúnio. Em seu entender, há que distinguir a perda que alguém sofre devido à morte da perda global que alguém sofre ao morrer. Esta última pode não ser atribuível inteiramente à morte, dado que consiste na perda de todos os bens dos quais se fica privado devido a vários factores – incluindo a morte, mas em alguns casos também a doença.

<sup>3</sup> Em *As Viagens de Gulliver*, Jonathan Swift chama ‘*struldbrug*’ aos seres humanos que são imortais, mas que nunca deixam de envelhecer.



## 5 O mal da privação: relações prudenciais

Segundo a perspectiva da privação, quando uma morte é má, será tanto pior quanto mais grave for a privação que impõe a quem morre. Mas do que dependerá a gravidade de uma privação? De acordo com a perspectiva simples, como podemos chamar-lhe, depende *apenas* da quantidade de bem-estar perdido. Mas a verdade poderá muito bem ser mais complicada.

Feldman (1992: 150-52) conta-se entre os que defendem a perspectiva simples. Para aferir o mal da morte de uma pessoa, P, diz-nos, há que comparar duas vidas possíveis dessa pessoa: (A) aquela que P efectivamente teve e (B) aquela, mais longa, que P teria tido se a sua morte não tivesse ocorrido. Cada uma destas vidas tem um certo valor, que corresponde ao bem-estar total fruído por P ao longo do tempo. A morte terá sido má para P de forma *proporcional* à diferença de valor entre as vidas A e B. Assim, se o bem-estar de P em A e em B corresponder, respectivamente, a 300 e a 900, o valor da sua morte, digamos assim, será -600. Se o bem-estar de P em B corresponder antes a 400, o valor da sua morte será -100 – o que significa que a morte terá sido má, mas não tão má como na situação anterior. Imagine-se agora que o período de vida que B tem a mais do que A é globalmente negativo, de tal forma o bem-estar de P em B é inferior ao seu bem-estar em A. Suponha-se, por exemplo, que o bem-estar de P em B é de apenas 250. Neste caso, o valor da morte para P será positivo:  $300 - 250 = 50$ .<sup>4</sup>

O que poderá haver de errado na perspectiva simples? Esta parece pressupor uma perspectiva muito questionável sobre a prudência. Parece pressupor, mais precisamente, que a identidade pessoal é a relação que fundamenta a preocupação prudencial, pois sugere-nos que é mau uma pessoa ficar privada do bem-estar que o seu futuro incluiria simplesmente porque esse teria sido o *seu* futuro.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Veja-se também Bradley 2009: 47-52.

<sup>5</sup> Uma vez mais, remeto o leitor para o artigo sobre identidade pessoal publicado neste *Compêndio*, mais precisamente para a secção 3, ‘Identidade e “aquilo que importa”’.

Rejeitando este pressuposto, McMahan (2002: 103-106, 165-174) desenvolve uma perspectiva alternativa, que designa por *perspectiva do interesse relativo ao tempo*. Esta perspectiva, diz-nos,

avalia a morte em termos do seu efeito nos interesses relativos ao tempo da vítima, e não no valor da sua vida como um todo. Defende que o mal da morte é proporcional à força do interesse relativo ao tempo da vítima em continuar a viver. A força do seu interesse relativo ao tempo em continuar a viver é uma função tanto (1) da quantidade de bem que a sua vida teria contido se ela não tivesse morrido como (2) da medida em que ela estaria ligada a si mesma no futuro, se não tivesse morrido, pelas relações de unidade prudencial. (2002: 105-106)

É na cláusula (2) que reside o traço distintivo da perspectiva do interesse relativo ao tempo. As “relações de unidade prudencial” – ou relações prudenciais, para abreviar – são aquelas que, a existirem entre P1 e P2, sendo P2 um indivíduo situado num período *posterior* àquele em que P1 se situa, tornam racional ou apropriada a preocupação prudencial de P1 com o que acontecerá a P2. São também aquelas que tornam apropriado seja quem for preocupar-se com o que acontecerá a P2 *para benefício de P1*. De acordo com a perspectiva tradicional, a identidade pessoal é a única relação prudencial: será apropriado P1 preocupar-se prudencialmente com o que acontecerá a P2 (ou alguém preocupar-se com o que acontecerá a P2 para benefício de P1) se, e apenas se, P1 e P2 forem o mesmo indivíduo. Mas esta perspectiva, como McMahan reconhece, foi letalmente atingida pelos argumentos de Parfit (1984).

Quais serão, então, as verdadeiras relações prudenciais? A teoria que McMahan propõe sobre esta matéria é consideravelmente complexa (McMahan 2002: 69-86). Embora negue que a identidade pessoal, por si mesma, tenha relevância prudencial, McMahan inclui as relações constitutivas da identidade pessoal entre as relações prudenciais – e isto porque considera indesejável dissociar a identidade pessoal da preocupação prudencial. Defende assim, mais precisamente, que P1 terá razões para se preocupar prudencialmente com o que acontecerá a P2 se, e só se, entre P1 e P2 existir *continuidade física e continuidade funcional mínima do cérebro*. Estas duas formas de continuidade do cérebro são as essenciais para a sobrevivência da nossa mente – e, assim, para a *nossa* sobrevivência.

Para McMahan, no entanto, a relação prudencial mais significativa é a de *unidade psicológica*. O grau de unidade psicológica dentro

de um certo período de vida depende (1) da proporção da vida mental que é sustentada ao longo desse período, (2) da densidade dessa vida mental (que corresponde, *grosso modo*, à quantidade de conteúdos mentais) e (3) do grau de referência interna entre os vários estados mentais anteriores e posteriores (e.g. entre uma experiência perceptiva e a memória dessa experiência). Quanto maior for o grau de unidade psicológica que venha a existir entre nós agora e nós num certo período futuro, declara McMahan, *mais fortes* serão as razões para nos preocuparmos prudencialmente (agora) com o que nos acontecerá nesse período futuro.

Para tornar clara a divergência entre a perspectiva simples e a perspectiva do interesse relativo ao tempo, bem como para clarificar o conteúdo desta última, comparemos a morte de um recém-nascido com a morte de um adolescente. A perspectiva simples implica que, *ceteris paribus*, a morte do recém-nascido é bastante pior, dado que o priva de uma maior quantidade de bem-estar e isso é tudo o que importa. McMahan discorda. Ainda que o recém-nascido sofra uma maior privação de bens futuros, essa privação não é tão grave para ele mesmo como aquela que atinge o adolescente. Não é tão grave porque o adolescente tem, na altura da morte, um interesse muito mais forte em continuar a viver. E o interesse do adolescente é muito mais forte porque entre ele na altura da morte e ele como teria existido mais tarde teria havido um grau muito mais forte de unidade psicológica, que é a relação prudencial mais significativa. O grau de unidade psicológica entre o recém-nascido e a pessoa que ele se tornaria, pelo contrário, é quase nulo, o que reduz significativamente a gravidade da privação de bem-estar que a morte lhe impõe.

## 6 Além do mal da privação

Será que a perspectiva da privação capta tudo o que há a dizer sobre o mal da morte? É muito provável que não. Embora enfatize o interesse em continuar como explicação do mal da morte, aliás, McMahan (2002: 136-165, 174-185) conta-se entre aqueles que sustentam que a avaliação de uma morte não pode atender apenas à gravidade da privação que impõe.

Comparemos a morte de um nonagenário com a morte de uma criança com progéria – uma doença genética extremamente rara que

resulta num envelhecimento acelerado. Suponha-se que, em ambos os casos, vários órgãos vitais estavam na iminência de falhar quando a morte ocorreu. Muitos dirão que a morte da criança é significativamente pior do que a morte do nonagenário. Se isto é verdade, não há forma de o explicar a partir da perspectiva da privação, dado que tanto o nonagenário como a criança com progéria sofreram a mesma privação: se não tivessem morrido como morreram, ambos teriam vivido apenas mais alguns dias num estado de envelhecimento extremo.

Havendo uma diferença relevante entre os dois casos, parece que ela terá de residir não na vida futura da qual as pessoas em causa ficaram privadas, mas naquilo que aconteceu na sua vida passada. Uma hipótese promissora é a seguinte: quanto melhor tiver sido a vida que termina, menos má será a morte. Esta hipótese é a *perspectiva dos ganhos prévios*. Desde que a vida do nonagenário tenha sido razoavelmente bem vivida, poderemos dizer que a sua morte não foi tão má como a da criança porque ela “ganhou” muito menos durante a sua vida. Não é fácil, no entanto, encontrar um padrão adequado para aferir os ganhos prévios. A quantidade de bem-estar fruído ao longo da vida, por exemplo, parece não oferecer um padrão minimamente aceitável. Se um cão, por exemplo, teve doze anos de vida aprazível antes de morrer, provavelmente diríamos que ele “ganhou” o suficiente com a vida, mas jamais faríamos este juízo a respeito de uma pessoa cuja vida terminasse depois de ela ter fruído um bem-estar equivalente a doze anos de vida canina aprazível.

Vale a pena apontar outros dois factores que poderão ser relevantes para avaliar mortes particulares – e que, caso seja relevantes, apoiarão a perspectiva de que a morte de uma *pessoa* normalmente é pior do que a morte de um animal ou de um ser humano ainda sem consciência de si. Imaginemos uma pessoa que, depois de ter feito grandes sacrifícios na execução de um plano (e.g. exercer medicina, escrever um romance), morre antes de o completar. Arguivelmente, o facto de a morte tornar fúteis os *investimentos* da vítima nesse plano contribui para torná-la pior. Se os bens dos quais o indivíduo ficou privado eram *desejados* por ele na altura em que morreu, talvez isso também torne a morte pior do que teria sido caso esses bens não tivessem sido desejados.

## 7 Outros problemas

O pensamento filosófico sobre a morte não abrange apenas questões sobre a sua natureza e o mal que poderá constituir. Outras questões salientes dizem respeito à imortalidade. Um problema evidente é o de saber se temos razões para acreditar na imortalidade dos seres humanos. Por influência de Williams (1973), a discussão filosófica sobre a imortalidade deslocou-se num grau apreciável para o problema mais surpreendente de saber se esta é (ou seria) realmente desejável.

Williams defende que a imortalidade humana seria sempre indesejável. Ao longo de uma vida imortal, o carácter do indivíduo poderia (1) manter-se constante ou (2) ir mudando ao longo do tempo, caso em que acabaria por se transformar radicalmente. A hipótese (1) desdobra-se em duas possibilidades, ambas com um desfecho indesejável: se as experiências do indivíduo fossem repetitivas, sobreviria o tédio; se fossem variando indefinidamente, sem no entanto afetarem o seu carácter, ele teria uma vida de alheamento. Na hipótese (2), sugere Williams (1973: 83), a imortalidade não seria melhor. Em seu entender, uma vida eterna só seria desejável sob duas condições: por um lado, “quem vivesse para sempre teria de ser *eu* claramente”; por outro, “eu teria de sobreviver num estado que, para mim a olhar para o futuro, estivesse adequadamente relacionado, na vida que apresentasse, com aqueles objectivos que tenho agora ao querer sobreviver”. Williams sustenta que, havendo mudança de carácter, estas duas condições poderiam ser satisfeitas. Os seus críticos põem em causa a adequação das condições ou argumentam que, na verdade, estas poderiam ser satisfeitas.

Outras questões filosóficas sobre a morte são de natureza estritamente ética, sendo de realçar o problema de saber o que torna errado matar pessoas (Feldman 1992: 157-190; McMahan 2002: 232-265; Luper 2009: 143-170). Intuitivamente, matar é errado porque a morte é um mal para quem morre – ou seja, é algo contrário ao interesse da vítima. No entanto, é muito implausível que a incorrecção [*wrongness*] de matar pessoas dependa apenas do mal que a morte constituiria para elas. Se assim fosse, não seria errado matar quem já não tivesse um interesse em continuar a viver, mas poucos julgarão que é aceitável matar uma pessoa que quer continuar a viver, ainda que o melhor para ela fosse morrer. Além disso, como a força do

interesse em continuar a viver é muito variável, teríamos de considerar, por exemplo, que normalmente é mais grave matar um jovem do que um velho. Mas geralmente pensa-se que as pessoas, seja qual for o seu interesse em continuar a viver, têm o mesmo direito moral à vida – um direito cuja força não varia de indivíduo para indivíduo. Esta igualdade moral afigura-se incompatível com a perspectiva de que a incorrecção de matar depende apenas do mal que a morte constitui para quem morre. Assim, se queremos preservar as intuições igualitárias, temos de encontrar outros factores que expliquem por que é errado matar.

Pedro Galvão  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
LANCOG Group – Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

### Referências

- Bradley, Ben. 2009. *Well-Being and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Feldman, Fred. 1992. *Confrontations with the Reaper*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Jens. 2013. The Timing Problem. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Ed. por Ben Bradley e Jens Johansson. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, Shelly. 2012. *Death*. New Haven e Londres: Yale University Press.
- Lamont, Julian. 1998. A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims. *Australasian Journal of Philosophy* 76: 198-212.
- Luper, Steven. 2009. *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMahan, Jeff. 1998. Brain Death, Cortical Death, and Persistent Vegetative State. In *A Companion to Bioethics*. Ed. por Peter Singer and Helga Kuhse, Oxford: Blackwell.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitsis, Phillip. 2013. When Death is There, We Are Not: Epicurus on Pleasure and Death. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Ed. por Ben Bradley e Jens Johansson. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1979. Death. In *The Metaphysics of Death*. Ed. por John Martin Fischer. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Olson, Eric. 1997. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pitcher, George. 1984. The Misfortunes of the Dead. In *The Metaphysics of Death*. Ed. por John Martin Fischer. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Silverstein, Harry. 2010. The Time of the Evil of Death. In *Time and Identity*. Ed. por Michael O'Rourke, Joseph Campbell e Harry Silverstein. Cambridge, MA: MIT Press.

Williams, Bernard. 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In *The Metaphysics of Death*. Ed. por John Martin Fischer. Stanford: Stanford University Press, 1993.