

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

**UMA POSSÍVEL SOLUÇÃO AOS PARADOXOS DA ÉTICA POPULACIONAL:
AVALIANDO A TENTATIVA DE EXPLICAR COMO A CONCLUSÃO REPUGNANTE
PODE SER VERDADEIRA EMBORA PAREÇA OBVIAMENTE FALSA**

ANDRÉ LUIS LINDQUIST FIGUEREDO



UBERLÂNDIA
2024

ANDRÉ LUIS LINDQUIST FIGUEREDO

**UMA POSSÍVEL SOLUÇÃO AOS PARADOXOS DA ÉTICA POPULACIONAL:
AVALIANDO A TENTATIVA DE EXPLICAR COMO A CONCLUSÃO REPUGNANTE
PODE SER VERDADEIRA EMBORA PAREÇA OBVIAMENTE FALSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal
de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do tí-
tulo de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Ética e Filosofia Política
Orientador: Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella



UBERLÂNDIA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

F475p
2024 Figueredo, André Luis Lindquist, 1996-
 Uma possível solução aos paradoxos da Ética Populacional [recurso eletrônico] : avaliando a tentativa de explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira embora obviamente falsa / André Luis Lindquist Figueredo. - 2024.

Orientador: Alcino Eduardo Bonella.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.5051>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Bonella, Alcino Eduardo, 1968-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Programa de Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

André Carlos Francisco
Bibliotecário Documentalista - CRB-6/3408



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 006/SEI, PPGFIL				
Data:	Vinte e sete de fevereiro de dois mil e vinte quatro	Hora de início:	15:30	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12212FIL001				
Nome do Discente:	André Luis Lindquist Figueredo				
Título do Trabalho:	Uma possível solução aos paradoxos da Ética Populacional: avaliando a tentativa de explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira embora pareça obviamente falsa				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se na Sala 1 U 106, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Darlei Dall'Agnol (UFSC); Fernando Martins Mendonça (PPGFIL/UFU); Alcino Eduardo Bonella (PPGFIL/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Alcino Eduardo Bonella, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre .

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Alcino Eduardo Bonella, Presidente**, em 28/02/2024, às 10:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Darlei Dall'Agnol, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 12:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Martins Mendonça, Professor(a) do Magistério Superior**, em 29/02/2024, às 10:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5214094** e o código CRC **E5688EB4**.

Referência: Processo nº 23117.014263/2024-70

SEI nº 5214094

Às gerações futuras. Em especial, às gerações futuras de filólogas e filósofos brasileiros

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todo corpo docente e técnico do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Especialmente aos professores das disciplinas que cursei no mestrado, a saber, Filipa Silveira Carneiro, Marcos César Seneda e Olavo Calábria Pimenta, que me ajudaram a amadurecer como filósofo, e ao professor Alcino Eduardo Bonella, pela orientação durante todos esses anos de graduação e mestrado. E, embora não pertençam mais ao quadro docente do Instituto de Filosofia, também agradeço aos professores na época substitutos Sébastian Rudas, Félix Flores Pinheiro e Rafael Graebin Vogelmann, pelas valiosas aulas que tanto me fizeram crescer intelectualmente.

Agradeço aos professores da banca de arguição Fernando Martins Mendonça e Darlei Dall’Agnol, por terem aceitado arguir minha dissertação e pelas correções e sugestões dadas na arguição, que certamente melhoraram a qualidade final deste trabalho.

Aos meus amigos e amigas, agradeço pelos momentos de conversa e descontração, em especial a minha amiga Bruna Beatriz Lemes Carneiro e ao meu amigo Lucca Barroso. Agradeço de modo ainda mais especial a minha melhor amiga, meu amor e dupla da minha vida, Ariadne Fernandes Lacerda, pela interlocução filosófica e artística sempre profícua.

Por fim, agradeço a toda minha família, por todo amor que desde pequeno me deram. Em especial, agradeço ao meu irmão João Paulo Lindquist Figueredo, que me mostrou quanto amor pode existir no ato de ensinar, por ter me ensinado tanto, muitas vezes pelo exemplo. Também agradeço de modo especial aos meus pais, Carmen Silvia Lindquist e Fabio Luis Rodrigues Figueredo, por sempre terem apoiado meu desejo de pesquisar Filosofia academicamente, que sempre viram valor na Filosofia e me incentivaram a continuar lutando por algo pouquíssimo valorizado nesse país e no mundo, por terem sacrificado muito de seus sonhos para que eu tivesse a formação humana e intelectual que tenho hoje. A minha mãe, agradeço especialmente por sempre ter pegado no meu pé para estudar; eu que era um garoto muito avesso aos estudos e que portanto, se não fosse pela sua insistência, não teria percorrido o caminho da pesquisa. Ao meu pai, agradeço especialmente por ter me ensinado que antes de filosofar é preciso viver. Não menos importante, agradeço por último as minhas avós. A minha vó Clarice Borges, por ter ajudado a cuidar de mim na minha infância, e que por isso serei eternamente grato, e a minha vó Maria do Carmo Lindquist, em sua memória, por todo seu carinho e amor, pelas tardes de pipoca e sorvete.

RESUMO

Para resolvermos os problemas da Ética Populacional, como o problema da mudança climática, precisamos saber qual teoria axiológica é verdadeira, na medida em que precisamos saber qual decisão é a melhor decisão a ser tomada. No entanto, a literatura sobre axiologia populacional nos mostra que qualquer teoria axiológica implica alguma conclusão altamente contraintuitiva, que parece obviamente falsa (como a Conclusão Repugnante, por exemplo). Portanto, é razoável inferir que não estamos justificados a acreditar em nenhuma dessas teorias. Segue-se que nós não temos como ter certeza sobre qual decisão é a melhor decisão a ser tomada. Logo, nos encontramos numa situação de incerteza axiológica. Investigo nesta dissertação uma forma de reagirmos a essa situação de incerteza axiológica, que consiste em explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa. Mais especificamente, avalio dois tipos de explicação, a explicação da qualidade e a explicação da quantidade. De início, defendo juntamente a Cowie (2019) que a explicação da qualidade não é plausível, na medida em que não consegue lidar bem com as objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa. Em seguida, investigo se a explicação da quantidade, apesar de escapar dessas objeções, é uma explicação plausível. Contra as versões dessa explicação da quantidade avançadas por Broome (2004) e Huemer (2008), reproduzo as objeções de Mogensen (2022) a elas, especialmente a objeção do limite superior. Contribuo para essa discussão ao avançar uma réplica a essa objeção do limite superior e uma possível tréplica a essa réplica. Posteriormente, avalio outras duas objeções a essa explicação da quantidade, avançadas por Temkin (2012) e Pummer (2013), e reproduzo a réplica avançada por Figueredo (2022) contra essas objeções. Também contribuo com a literatura ao avançar uma nova objeção a essa explicação da quantidade, que consiste em acusá-la de não explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira embora pareça obviamente falsa, na medida em que ela não torna a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva. Por fim, concluo a dissertação sistematizando as maiores dificuldades a serem superadas pelo defensor da explicação da quantidade a fim de que essa explicação nos justifique a acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa.

Palavras-chaves: Ética Populacional. Axiologia Populacional. Conclusão Repugnante.

ABSTRACT

To solve the problems of Population Ethics, such as the problem of climate change, we need to know which axiological theory is true, to the extent that we need to know which decision is the best decision to make. However, the literature on population axiology shows us that any axiological theory implies some highly counterintuitive conclusion, which seems obviously false (such as the Repugnant Conclusion, for example). Therefore, it is reasonable to infer that we are not justified to believe any of these theories. It follows that we cannot be sure about which decision is the best decision to make. Therefore, we find ourselves in a situation of axiological uncertainty. I investigate in this dissertation a way to react to this situation of axiological uncertainty, which consists in explaining how the Repugnant Conclusion can be true, although it seems obviously false. More specifically, I investigate two types of explanation, the explanation of quality and the explanation of quantity. At first, I argue with Cowie (2019) that the explanation of quality is not plausible, in that it cannot deal well with the objections of the Very Repugnant Conclusion and the Reverse Repugnant Conclusion. Then I investigate whether the explanation of quantity, despite escaping these objections, is a plausible explanation. Against the versions of this explanation of quantity advanced by Broome (2004) and Huemer (2008), I reproduce the objections advanced by Mogensen (2022) to them, especially the upper limit objection. I contribute to this discussion by putting forward a reply to this objection of the upper limit and a possible rejoinder to that reply. Subsequently, I evaluate two other objections to this explanation of quantity, advanced by Temkin (2012) and Pummer (2013), and reproduce the replica advanced by Figueredo (2022) against these objections. I also contribute to the literature by advancing a new objection to this explanation of quantity, which consists in accusing it of not explaining how the Repugnant Conclusion can be true although it seems obviously false, in that it does not make the Repugnant Conclusion less counterintuitive. Finally, I conclude the dissertation systematizing the greatest difficulties to be overcome by the defender of the explanation of quantity in order that this explanation justifies us to believe that the Repugnant Conclusion is true instead of false.

Keywords: Population Ethics. Population Axiology. Repugnant Conclusion.

LISTA DE FIGURAS

1	Conclusão Repugnante	18
2	Conclusão Sádica	19
3	Primeira Teoria Indeterminada	25
4	Segunda Teoria Indeterminada	26
5	Terceira Teoria Indeterminada	30
6	Conclusão Muito Repugnante	43
7	Dominância Igualitária	48
8	Não-Elitismo	49
9	Prioridade Geral Não-Extrema	50
10	Segunda Teoria Indeterminada contradiz Prioritarismo Extremo	51

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ÉTICA POPULACIONAL: CONTEXTUALIZANDO O PROBLEMA E APRESENTANDO A TESE INVESTIGADA	14
1.1 Qual é o tipo de problema investigado pela Ética Populacional	14
1.2 Paradoxos da Axiologia Populacional	17
1.2.1 Teorias axiológicas determinadas	17
1.2.2 Teorias axiológicas indeterminadas	23
1.3 Reações possíveis a esse cenário paradoxal e apresentação da tese investigada .	31
1.3.1 Argumento geral a favor da tese investigada	31
1.3.2 Contestações possíveis às alegadas boas razões para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é verdadeira	32
2 DOIS TIPOS DE EXPLICAÇÃO DE COMO A CONCLUSÃO REPUGNANTE PODE SER VERDADEIRA	40
2.1 Explicação da Qualidade	40
2.1.1 Argumento da Explicação da Qualidade	41
2.1.2 A Objeção da Conclusão Muito Repugnante	42
2.2 Explicação da Quantidade	53
2.2.1 Argumento da Explicação da Quantidade	53
2.2.2 A versão de Broome	55
2.2.3 Uma razão avançada por Huemer a favor de nós não imaginarmos corre- tamente quantidades muito grandes de vidas	59
2.2.4 Outra razão avançada por Huemer a favor de nós não imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas	61
2.2.5 A Objeção do Limite Superior de Mogensen	64
2.2.6 Uma possível réplica à Objeção do Limite Superior	66
2.2.7 Uma possível tréplica a essa réplica	71
2.2.8 As objeções às versões que se baseiam no fenômeno da insensibilidade de escopo	72
2.2.9 As objeções de Temkin e Pummer	76
2.2.10 A objeção de que a explicação da quantidade não torna a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva	87
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

Virtualmente falando, todas as escolhas que tomamos no presente produzem consequências para o futuro da humanidade. Mais especificamente, Parfit (1984, seção 119) nos mostra que, graças ao funcionamento de nosso sistema reprodutor (que define uma identidade única para cada ser humano gestado, já que cada fecundação só pode ocorrer num determinado período de tempo¹), as escolhas que tomamos atualmente podem mudar não somente a quantidade de pessoas que existirão no futuro, mas também a identidade dessas pessoas.

Não há controvérsias nisso; praticamente todo mundo aceita que nossas escolhas atuais podem mudar quais pessoas viverão no futuro. A controvérsia reside em saber se algumas dessas escolhas, por no futuro trazerem à existência pessoas que possuirão vidas boas, porém piores e/ou em menor quantidade do que as vidas de outras pessoas que existiriam no futuro caso tivéssemos escolhido diferente, são escolhas ruins e/ou erradas — tendo em vista que essas pessoas que serão trazidas à existência nem mesmo existiriam no futuro se não fosse por essas escolhas e que, no final das contas, elas possuiriam vidas boas, mesmo que não tão boas quanto outras pessoas poderiam ter caso tivéssemos escolhido diferente.

Por exemplo, imagine que atualmente possamos escolher entre (a) reduzirmos drasticamente nossas taxas de emissão de gases estufa na atmosfera até 2100 ou (b) não reduzirmos em nada nossas taxas de emissão de gases estufa na atmosfera até 2100. Se escolhermos (b), então (por conta do aquecimento global) existirão nas gerações futuras bem menos pessoas do que existiriam caso escolhêssemos (a), e as pessoas que viriam a existir teriam vidas piores do que as vidas das pessoas que viriam a existir caso escolhêssemos (a). Suponha que as pessoas que viessem a existir pela escolha de (b) teriam vidas marginalmente boas. Nesse caso, embora a maioria de nós acredite que a escolha de (b) é aparentemente errada, não é fácil dizer o que exatamente há de errado em escolher (b), visto que as pessoas que viriam a existir por causa dessa escolha teriam vidas boas e se não fosse essa escolha elas nem mesmo existiriam — o que não poderia ser melhor para elas, pois como não existir poderia ser melhor do que existir (com uma vida boa) para essas pessoas?! Se as pessoas que viriam a existir por causa de (b) fossem ter vidas ruins, então até pode ser que não existir fosse melhor para elas, mas não é esse o caso em questão.

Esse é o problema que define o campo da Ética Populacional, problema que Parfit (1984, seção 123) chama de Problema da Não-Identidade. Mais especificamente, o problema de saber o que há de errado em escolher (b). Porém, seguindo Parfit, temos uma boa pista de como resolver esse problema, pois já sabemos que o que há de errado em escolher (b) tem a ver com a ruindade produzida por essa escolha — mais precisamente, com a ruindade impessoal produzida por essa escolha, e não com a ruindade para alguma pessoa em específico (visto que a escolha de (b) não

¹Para enxergar esse fato prodigioso sobre nossa identidade, imagine que seu pai e sua mãe resolveram não ter relações sexuais no mês em que você foi fecundado, mas sim meses depois. Se esse tivesse sido o caso, então você não existiria atualmente, mas sim outra pessoa (a partir de um outro óvulo fecundado por um outro espermatozoide), ou talvez seus pais nem tivessem um filho

é ruim para alguém em específico). Assim, para resolver esse problema da não-identidade, o problema de justificar nossa crença de que escolher (b) é aparentemente errado, precisamos de uma teoria que nos diga que (b) é, *ceteris paribus*², pior (num sentido impessoal de ruindade) do que (a). Uma teoria que nos diga esse tipo de coisa é chamada na literatura de teoria axiológica³.

À teoria axiológica que justifique que (b) é pior do que (a), Parfit (1984, seção 124) dá o nome de Teoria X. Todavia, para que essa teoria justifique nossa crença de que (b) é pior do que (a) é necessário que essa teoria seja logicamente consistente com as intuições que temos sobre os vereditos dela, de acordo com uma concepção coerentista sobre justificação de crenças morais. E o problema é que, como evidenciado pelo trabalho de Arrhenius (2000, 2023), não há qualquer teoria axiológica que seja logicamente consistente com as intuições que temos sobre os vereditos dela. Por exemplo, a teoria totalista implica a Conclusão Repugnante, a conclusão de que uma população⁴ A, de 10 bilhões de vidas muito boas, é *ceteris paribus* pior do que uma população Z que tenha uma quantidade suficientemente grande de vidas marginalmente boas — uma conclusão que, como o nome repugnante indica, parece obviamente falsa, na medida em que é altamente contraintuitiva. A teoria medianista, por sua vez, implica a Conclusão Sádica, a conclusão de que pode ser, *ceteris paribus*, melhor adicionar uma certa quantidade de vidas ruins a uma população do que uma quantidade suficientemente grande de vidas marginalmente boas — uma conclusão que também é altamente contraintuitiva, que também parece obviamente

²Isto é, “todas as outras coisas estando iguais”. Ou seja, todos os outros fatores normativamente relevantes (e.g., danos causados a inocentes, mentiras contadas, promessas quebradas, etc.) são assumidamente iguais em (a) e (b). De modo que somente o fator referente à bondade das consequências de se escolher (a) ou (b) é relevante, pois é a única coisa que varia de uma escolha para a outra. Mais especificamente, as únicas coisas que variam são a quantidade e a qualidade do bem-estar das pessoas envolvidas nessas escolhas. Há quem diga que essa abordagem “bem-estarista” sobre os problemas da Ética Populacional é deficitária, na medida em que é muito simplista e ignora a complexidade de fatores envolvidos nas escolhas que realmente teríamos que fazer sobre o problema da mudança climática, nesse caso específico de escolher entre (a) e (b). Por exemplo, há quem defenda que não faz sentido ignorar as externalidades envolvidas em aumentarmos o tamanho da nossa população global, e.g., as consequências desse aumento nos níveis de pobreza e desigualdade social, bem como no nível de exploração ao meio-ambiente. Em outras palavras, há quem defenda que a Ética Populacional seja uma investigação demasiadamente abstrata sobre a justificação ética de nossas políticas populacionais, como parece defender O’Neill (1986, p. 155). Não pretendo argumentar contra essa posição, apenas defendo que é razoável inferir, juntamente a Cowie (2019), que se não conseguirmos resolver esse problema em sua versão mais simples e abstrata, no qual apenas a quantidade e qualidade de bem-estar das populações comparadas são variadas, então não conseguiremos resolvê-lo em suas versões mais realistas e, portanto, mais complexas. Para uma revisão geral sobre esse segundo tipo de discussão, mais aplicada, referente à justificação ética de nossas políticas populacionais, conferir ANDERSSON; BRANDSTEDT; TORPMAN, 2024

³É importante distinguir uma teoria axiológica do bem de uma teoria substancial do bem. Ambas são constituintes de uma teoria geral da bondade, mas dizem respeito a aspectos distintos da bondade. Uma teoria substancial diz respeito à definição correta de bondade. Por exemplo, uma teoria substancial hedonista define bondade como prazer, uma teoria preferencialista define como satisfação de preferências, e assim por diante. Já uma teoria axiológica diz respeito à forma correta de agregar a bondade. Uma teoria axiológica totalista, por exemplo defende que um agregado de bondade é melhor do que outro se tiver uma quantidade total de bondade maior que o outro. Uma teoria axiológica medianista, por sua vez, defende que um agregado é melhor do que outro se tiver uma quantidade média de bondade maior que o outro. A discussão que se segue independe de como definimos o que é a bondade, i.e., independe de qual teoria substancial do bem é correta, uma vez que conseguimos, a partir da cláusula *ceteris paribus* explicada na nota anterior, manter iguais todos os outros fatores que potencialmente constituem a bondade

⁴Uma população pode ser definida como um conjunto de vidas, e o valor de uma população pode ser determinado a partir de um vetor (q, t) , tal que q representa a qualidade das vidas contidas nessa população e t representa o tamanho dessa população, a quantidade de vidas dessa população

falsa. Logo, como ilustrado por essas duas teorias, nenhuma teoria axiológica pode ser a Teoria X, nenhuma delas pode justificar nossa crença de que (b) é pior do que (a).

Ora, como resolver então os problemas da não-identidade, os problemas de Ética Populacional? Como escolher racionalmente entre (b) e (a), no caso acima ilustrado? Não temos como saber se devemos escolher (b) ou (a) sem a Teoria X. Estamos numa situação de incerteza axiológica. Há algumas formas de reagir a essa situação, e nesta dissertação pretendo investigar uma delas em específico: a reação de tentar mostrar que a Conclusão Repugnante não é um veredito logicamente inconsistente com as teorias que a implicam, na medida em que ela não é altamente contraintuitiva como parece ou que não devemos confiar nessa aparente alta contraintuitividade e, portanto, dado que nossas teorias axiológicas mais confiáveis implicam que ela é verdadeira, devemos acreditar que ela é verdadeira ao invés de falsa. Em outras palavras, pretendo investigar se podemos encontrar a Teoria X ao explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora ela pareça obviamente falsa, já que então tornaremos a Conclusão Repugnante logicamente consistente com as teorias que a implicam (pois se essa explicação for plausível, então estaremos justificados a acreditar que ela é verdadeira)⁵.

Mais precisamente, identifico na literatura dois tipos de explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa, a saber, a explicação da qualidade e a explicação da quantidade. Antes de avaliar a plausibilidade dessas explicações, começo minha dissertação, no capítulo 1, caracterizando com mais precisão a área da Ética Populacional e o tipo de problema que a constitui, mostrando em linhas gerais o estado de arte paradoxal da axiologia populacional que nos coloca na situação de incerteza axiológica acima mencionada.

No capítulo 2, reproduzo muito da argumentação de Cowie (2019) contra a plausibilidade da explicação da qualidade, que nos mostra que para fugir das objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa, o defensor da explicação da qualidade precisa se comprometer com uma forma de prioritarismo extremo bastante implausível. Minha contribuição, quanto à avaliação da plausibilidade dessa explicação, é notar que há uma outra opção de fuga para o defensor dela, não obstante ela também seja uma opção implausível. A saber, a opção de negar generalizar as teorias axiológicas que implicam a Conclusão Repugnante, mas não implicam a Conclusão Muito Repugnante e a Conclusão Repugnante Reversa, generalização essa que faria com que essas teorias também fossem aplicáveis a comparações de populações que contenham vidas ruins ou que não possuam uma distribuição de bem-estar perfeitamente igualitária. Defendo que negar fazer essa generalização tornaria o defensor da explicação da qualidade praticamente mal motivado, na medida em que precisamos fazer esse tipo de comparação para resolvermos os problemas de Ética Populacional que enfrentamos.

No restante do capítulo 2, investigo a plausibilidade da explicação da quantidade, sistematizando algumas das objeções mais sérias a essa explicação. Começo essa investigação mostrando

⁵Assumindo que essa teoria, ao ser logicamente consistente com a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante (por meio dessa explicação), também ordene (b) como pior do que (a), a fim de que ela possa ser de fato a Teoria X

por que a explicação da quantidade consegue escapar das objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa, que minam a plausibilidade da explicação da qualidade. Em seguida, defino em linhas gerais o argumento geral mobilizado pelos defensores dessa explicação da quantidade, a saber, o argumento que se baseia na condicional “se nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas, subestimando-as, então não devemos confiar na intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis que implicam que a Conclusão Repugnante é verdadeira”. As dificuldades mais sérias que o defensor dessa explicação enfrenta estão relacionadas a essa condicional, seja em mostrar que o antecedente dela é verdadeiro ou em mostrar que a verdade do consequente é garantida pela verdade do seu antecedente. Contra a argumentação de Broome (2004) e Huemer (2008) a favor da verdade do antecedente, que avançam exemplos para evidenciar a sua verdade (por meio de uma inferência à melhor explicação, creio eu), reproduzo a objeção de Mogensen (2022) de que esses exemplos não são mais bem interpretados como casos em que nós somos incapazes de imaginar corretamente quantidades muito grandes. E contra a verdade dessa condicional, explicito a objeção do limite superior avançada também por Mogensen (2022), segundo a qual nós subestimarmos a quantidade muito grande de vidas que a população Z teria, para que ela fosse melhor do que a população A (de acordo com a Conclusão Repugnante), não é suficiente para que desconfiemos da intuição que temos de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, pois essa intuição envolve a percepção de que há uma diferença de tipo entre essas duas quantidades de bem-estar (a de A e a de Z), de tal modo que nenhuma quantidade de vidas marginalmente boas poderia ser melhor do que a quantidade de vidas muito boas de A. Minha contribuição aqui é avançar uma réplica que o defensor da quantidade pode usar contra essa objeção do limite superior. Essa réplica consiste em defender que essa subestimação, da quantidade muito grande de vidas de Z, pode sim ser suficiente para desconfiarmos da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, na medida em que essa subestimação pode implicar a percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre essas duas quantidades de bem-estar (a de A e a de Z) — como evidenciado pelo exemplo da intuição de que uma única morte é pior do que qualquer quantidade de dores de cabeça. Em seguida, também antevijo uma tréplica possível a essa réplica, que consiste em defender que o defensor da quantidade estaria avançando, ao defender essa réplica, não mais uma explicação da quantidade, mas sim uma explicação em termos de uma subestimação da qualidade das vidas de Z. Posteriormente, discuto mais duas objeções à explicação da quantidade, avançadas por Temkin (2012) e Pummer (2013), que consistem em defender que nós não precisamos imaginar uma quantidade muito grande de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa ou para termos uma razão a favor da falsidade dessa conclusão. Contra essas objeções, reproduzo a réplica baseada no ceticismo modal de Inwagen (1998) avançada por Figueredo (2022), mostrando que com essa réplica o defensor da explicação da quantidade consegue minar a razoabilidade dessas objeções. Encerro então o capítulo 2 contribuindo com uma nova objeção à explicação da quantidade, que consiste em defender que uma explicação

razoável de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa, tem que tornar essa conclusão menos contraintuitiva, ao avançar uma nova forma de intuirmos essa conclusão e, portanto, na medida em que a explicação da quantidade não torna essa conclusão menos contraintuitiva, ela não é uma explicação razoável de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa.

Por fim, conluo sistematizando quais batalhas argumentativas o defensor da explicação da quantidade ainda precisa vencer a fim de que ela tenha êxito e, portanto, para que possamos acreditar de modo justificado que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa.

1 ÉTICA POPULACIONAL: CONTEXTUALIZANDO O PROBLEMA E APRESENTANDO A TESE INVESTIGADA

1.1 QUAL É O TIPO DE PROBLEMA INVESTIGADO PELA ÉTICA POPULACIONAL

A Ética Normativa é uma investigação filosófica sobre o que devemos fazer. Essa investigação geral pode ser dividida em outras duas mais específicas: o que devemos fazer nos casos em que as consequências⁶ de nossas ações afetam as mesmas pessoas (o mesmo número e as mesmas identidades), quer ajamos assim ou assado, e o que devemos fazer nos casos em que as consequências de nossas ações afetam pessoas diferentes e/ou um número diferente de pessoas, se agirmos assim ou assado. É este segundo tipo de investigação, sobre casos de identidade/número diferentes, que constitui a Ética Populacional, fundada de forma seminal por Derick Parfit (1984).

Para ilustrar a diferença entre esses dois tipos de investigação, vejamos dois exemplos canônicos: o Problema do Bonde e o Problema da Não-Identidade. O primeiro deles, o Problema do Bonde, formulado primeiramente por Foot (2002), diz respeito à decisão de escolher entre duas ações: (i) não desviar o bonde dos trilhos que ele já estava percorrendo no momento da decisão ou (ii) desviar o bonde dos trilhos que ele percorre no momento para os trilhos do lado. A ação (i) tem como consequência a morte de 5 pessoas, que estão amarradas nos trilhos que o bonde percorre no momento da decisão. A ação (ii), por sua vez, tem como consequência a morte de uma pessoa, que está amarrada nos trilhos do lado. O que importa notar nesse problema, para nosso propósito atual, é que as consequências das duas ações afetam as mesmas pessoas, as mesmas 7 pessoas, a saber, as 6 pessoas amarradas e a pessoa que decide desviar ou não o bonde. Logo, esse problema é sobre um caso de identidade e número de pessoas iguais.

Já o Problema da Não-Identidade, proposto originalmente por Parfit (1984, cap. 16), diz respeito a casos de identidade/número diferentes. Um exemplo desse problema, dado por Parfit (1984, seção 122), é o de uma garota de 14 anos que tem de escolher entre duas ações: (iii) ter um filho com 14 anos ou (iv) esperar alguns anos para ter um filho, não tendo-o com 14 anos. A ação (iii) tem como consequência uma vida relativamente ruim para o filho que ela escolheu ter com 14 anos, em relação a vida que ela proporcionaria a um outro filho que ela escolhesse ter anos mais tarde, embora a vida desse filho que ela escolheu ter com 14 anos seja uma vida que vale a pena ser vivida⁷. Correspondentemente, a ação (iv) tem como consequência uma vida relativamente boa para o filho que ela escolheu ter anos mais tarde. Nesse caso, apesar do

⁶Seguindo Kagan (1998, cap. 2), podemos entender as consequências de nossas ações em dois sentidos, um estreito e outro amplo. Pelo sentido estreito, as consequências de minha ação consistem somente naquilo que resulta diretamente da minha ação. Já pelo sentido amplo, elas consistem em tudo aquilo que resulta da minha ação, mesmo que indiretamente. É nesse sentido amplo que estou empreendendo o conceito “consequência de uma ação”

⁷Ou seja, uma vida positiva, com um nível de bem-estar positivo. Assim, seguindo essa caracterização feita por Parfit, uma vida negativa é uma vida que não vale a pena ser vivida, e uma vida neutra é uma vida em que se é indiferente entre vivê-la ou não. De especial interesse para a Ética Populacional, como veremos a frente, são as vidas que *quase* não valem a pena serem vividas, i.e., vidas que são *marginalmente* positivas

número de pessoas ser o mesmo em ambas as consequências, a saber, duas pessoas (a mãe e o filho), as identidades não são, pois a identidade do filho que resultou da primeira ação é diferente da identidade do filho que resultou da segunda ação⁸. Trata-se, portanto, de um problema sobre um caso de identidades diferentes. Ou seja, um problema de Ética Populacional.

Outro tipo de problema da não-identidade e, conseqüentemente, de Ética Populacional, diz respeito a casos em que, além das identidades serem diferentes, o número de pessoas também é diferente. Adaptando um exemplo dado por Parfit (1984, seção 123), podemos ilustrar esse tipo de problema pela decisão entre estas duas políticas públicas: (v) esgotar os recursos do planeta, sem nos importarmos com as gerações futuras ou (vi) conservá-los para que as gerações futuras também possam utilizar uma parte deles. A política (v), do esgotamento, tem como consequência uma qualidade de vida ligeiramente maior para as pessoas que viveriam durante os dois séculos seguintes à implementação dessa política, em relação à qualidade de vida que as pessoas teriam nesses dois séculos caso a política (vi), da conservação, fosse implementada. No entanto, depois desses dois séculos, a implementação da política (v) resultaria numa qualidade de vida muito menor para as pessoas que viveriam posteriormente, durante vários séculos após esses dois séculos de esgotamento — em relação à qualidade de vida que as pessoas teriam caso a política (vi), da conservação, fosse implementada — e também resultaria numa diminuição do número de pessoas que viveriam após esses dois séculos, em relação ao número de pessoas que viveriam caso a política da conservação fosse escolhida⁹. Correspondentemente, a política (vi), da conservação, tem como consequência uma qualidade de vida ligeiramente menor para as pessoas que viveriam nos dois primeiros séculos pós-implementação, porém, uma qualidade de vida muito maior para as pessoas que viveriam nos séculos seguintes, bem como um aumento na quantidade dessas pessoas. Nesse exemplo, dado que as identidades das pessoas que nasceriam pós-implementação dependem de qual política é escolhida, temos novamente um caso de identidades diferentes, e como o número de pessoas também é diferente, trata-se de um caso de identidade e número diferentes.

Nesses dois exemplos do Problema da Não-Identidade, a maioria de nós acredita que, *prima facie*, existe alguma razão moral contra a garota escolher a ação (iii), de ter um filho com 14 anos, em vez de esperar, e contra escolhermos a política (v), do esgotamento, em vez da conservação. De acordo com Parfit (1984, seção 123), o problema do Problema da Não-Identidade é, justamente, saber que razão é essa. Mais precisamente, deve existir alguma diferença moralmente relevante, entre (iii) e (iv) e entre (v) e (vi), para explicar por que (iii) e (v) são ações aparentemente erradas. Essa diferença não pode ser, como nos atenta Parfit ao dizer que o princípio da beneficência não resolve o Problema da Não-Identidade, a de que (iii) é pior para o filho da garota e (vi) é pior para as pessoas das gerações futuras, pois se a garota não tivesse escolhido (iii), então esse mesmo filho não existiria, e se nós escolhêssemos (vi), então essas mesmas pessoas das gerações futuras também não existiriam e, portanto, (iii) e (vi) não

⁸Convém notar que, nas consequências de ambas as ações, o bem-estar da mãe é assumidamente igual

⁹É razoável supor que, com menos recursos, menos gerações poderiam existir, ou seja, menos pessoas poderiam viver nesse planeta esgotado

poderiam ser piores para algum indivíduo em específico — e o princípio da beneficência, por sua vez, só ordena quaisquer duas alternativas de ações, A e B, em função do benefício que A e B causam nos mesmos indivíduos em específico.

O que nós precisamos, para justificar essa crença na existência de alguma razão moral contra as escolhas das ações (iii) e (v), é de uma teoria que nos diga qual é essa diferença moralmente relevante. À teoria que faça isso, Parfit (1984, seção 124) dá o nome de Teoria X. De antemão, já podemos saber que essa teoria dirá que essa diferença moralmente relevante tem a ver com a bondade das consequências dessas ações, dado que os outros fatores moralmente relevantes¹⁰, além da bondade, podem ser assumidamente iguais nas ações em comparação e, ainda assim, a maioria de nós acreditaria haver alguma razão moral contra as escolhas de (iii) e (v). Mais precisamente, essa teoria tem que ser capaz de dizer por que (iii) é pior do que (iv) e (v) pior do que (vi), mesmo que não seja pior para alguma pessoa em específico, a partir de uma concepção impessoal de bondade. De forma técnica e geral, precisamos de uma teoria axiológica impessoal¹¹, i.e., de uma teoria que ordene¹², pela relação “melhor que”, as consequências de nossas ações em função da bondade impessoal delas. Nos casos em questão, que ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v).

O problema é que não é suficiente, para resolver o Problema da Não-Identidade, que essa teoria axiológica ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), porque só isso não é suficiente para justificar nossa crença na existência de alguma razão moral contra as escolhas das ações (iii) e (v). Essa teoria também precisa, se assumirmos uma posição coerentista sobre justificação moral¹³, ser consistente com as intuições que temos sobre seus outros vereditos. No entanto, nenhuma teoria axiológica proposta na literatura consegue ser consistente com todas as intuições que temos sobre seus vereditos. Infelizmente, como veremos adiante, o estado da arte da axiologia populacional é altamente paradoxal, como evidenciado pelos teoremas da impossibilidade avançados por Arrhenius (2000, 2023), que demonstram a impossibilidade de existir uma teoria axiológica consistente com certos conjuntos de princípios que são intuitivamente muito plausíveis.

¹⁰Como, por exemplo, os fatores de causar dano a inocentes, mentir, quebrar promessas, ferir a autonomia, etc.

¹¹As teorias axiológicas pessoais (na literatura anglófona, “person-affecting axiologies”), segundo as quais a consequência de uma ação só pode ser melhor do que a consequência de outra ação se ela for melhor para alguma pessoa em específico, não podem resolver o Problema da Não-Identidade, visto que (iv) e (vi) não têm consequências que são melhores para pessoas em específico. Apesar dessas teorias serem atrativas por não implicarem a versão canônica da Conclusão Repugnante, que veremos mais a frente, elas parecem ter algumas implicações bastante contra-intuitivas e irrazoáveis, como a de violar a transitividade da relação “melhor que” em alguns casos. Para um compilado dessas implicações, ver ARRHENIUS, 2009

¹²Não é necessário, como evidenciado pelas teorias lexicais que veremos mais a frente, que a ordenação seja total, i.e., que a relação “melhor que” seja reflexiva, transitiva e completa, podendo ela ser parcial, de tal forma que a relação “melhor que” não seja completa

¹³Defendida ilustremente por Rawls (1971, seção 4), essa posição afirma que uma crença moral é justificada se, e somente se, ela faz parte de um conjunto logicamente consistente composto pelas teorias que defendemos e pelos juízos que temos sobre essas teorias, aqueles que consideramos ser razoáveis, incluindo a teoria moral segundo a qual essa crença é verdadeira e os juízos intuitivos que temos sobre os vereditos dessa teoria moral. Assim, o processo de justificação de uma crença moral consiste em encontrar um equilíbrio reflexivo entre os elementos desse conjunto, de acordo com o “peso epistêmico” que damos a cada um deles, a fim de que o conjunto seja logicamente consistente

1.2 PARADOXOS DA AXIOLOGIA POPULACIONAL

1.2.1 Teorias axiológicas determinadas

A teoria axiológica totalista, por exemplo, ordena (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v). Essa teoria totalista pode ser definida pela defesa que faz do seguinte princípio de ordenação: dadas duas situações A e B, A é melhor que B se, e somente se, o bem-estar total de A é maior que o bem-estar total de B; se A e B tiverem a mesma quantidade de bem-estar total, então A é tão bom quanto B. No entanto, essa teoria não pode ser a Teoria X, pois como nos atenta Parfit (1984, p. 388), ela implica a seguinte conclusão altamente contraintuitiva:

Conclusão Repugnante. Uma população A de 10 bilhões de pessoas com vidas muito boas, com uma qualidade de vida muito alta, é *ceteris paribus* pior do que uma população Z que possui uma quantidade suficientemente maior de pessoas vivendo vidas que quase não valem a pena serem vividas

Não é difícil entender como essa axiologia totalista¹⁴ implica a Conclusão Repugnante. Supondo que uma população A, que tem uma população de 10 bilhões de vidas, todas com qualidade de vida muito alta, tenha uma quantidade total de bem-estar n , segue-se que deve existir alguma população Z, com uma quantidade h de vidas, todas com uma qualidade de vida v tão baixa a ponto de quase não valerem a pena serem vividas (i.e., com uma qualidade de vida marginalmente positiva), que é grande o suficiente para que sua quantidade total de bem-estar hv seja maior que a quantidade n da população A¹⁵; logo, a população Z é melhor que a população A. No diagrama abaixo, no qual a qualidade das vidas é representada pela altura dos retângulos e a quantidade de vidas pela largura, podemos visualizar essa implicação de se ordenar populações levando em conta somente suas somas totais de bem-estar: mesmo que, individualmente, todas as vidas de Z tenham um bem-estar bem menor do que as vidas de A, como podemos ver pela altura dos dois retângulos, ainda assim, um totalista diria que, se a população Z tem mais bem-estar total do que A, como indicado pelas áreas dos retângulos, então Z é melhor do que A.

¹⁴Uso “axiologia” e “teoria axiológica” de maneira intercambiável no que se segue

¹⁵Assumindo que não existe um limite na quantidade de vidas que uma população possa ter (causado pela escassez de recursos ou por outras externalidades que podem ocorrer quando a quantidade de vidas de uma população aumenta) e que a escala de bem-estar usada seja similar a dos números reais: ver ARRHENIUS, 2000, p. 49-50; GREAVES, 2017, p. 3

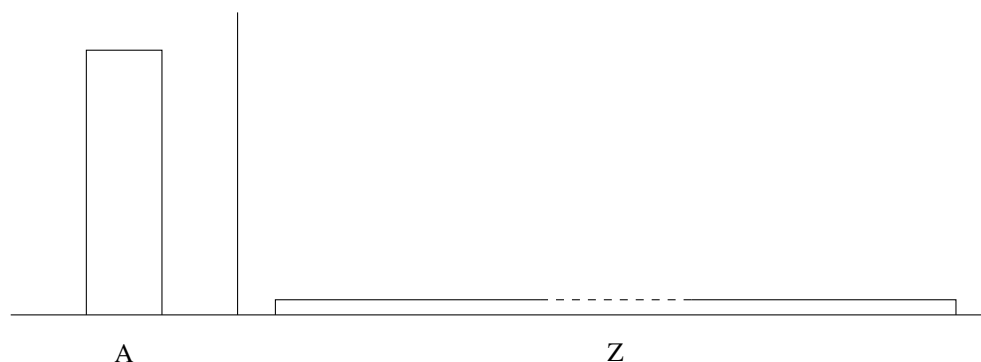


Figura 1: Conclusão Repugnante

Se uma conclusão repugnante, na medida em que é altamente contraintuitiva, for uma conclusão obviamente falsa, como interpreta Tännsjö (2002), então alguém que acredite que a teoria totalista é verdadeira enfrenta o seguinte paradoxo:

1. A Conclusão Repugnante é falsa, por ser altamente contraintuitiva
2. Se a axiologia totalista é verdadeira, então a Conclusão Repugnante é verdadeira
3. A axiologia totalista é verdadeira
4. (Por 2 e 3) A Conclusão Repugnante é verdadeira
5. (Por 1 e 4) A Conclusão Repugnante é verdadeira e falsa

O que esse paradoxo demonstra, e também todos os outros paradoxos que veremos a seguir, é que existe uma inconsistência lógica, uma contradição, entre uma teoria axiológica, que até pode explicar por que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v), e nossa intuição sobre um dos vereditos dessa teoria ser obviamente falso, na medida em que é repugnante. Logo, como já vimos, assumindo uma teoria coerentista sobre justificação de crenças morais, nossa crença de que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v) não é justificada por esse conjunto de crenças em questão, composto por nossa crença em uma teoria axiológica e por nossa crença intuitiva (pré-teórica) de que um dos vereditos dessa teoria é obviamente falso, justamente por ele não ser um conjunto logicamente consistente. Portanto, mesmo que essa teoria explique por que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v), nós não estamos justificados em acreditar que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v), caso tenhamos esse conjunto de crenças logicamente inconsistente.

Vejam agora como algumas teorias axiológicas alternativas à totalista também engendram conjuntos de crenças logicamente inconsistentes. Uma famosa alternativa à axiologia totalista, que plausivelmente também ordenaria (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), é a axiologia “medianista” (*averagist*), que pode ser definida pela defesa que faz do seguinte princípio de ordenação populacional: dadas duas populações A e B, A é melhor que B se, e somente se, o nível de bem-estar médio de A for maior que o nível de bem-estar médio de B; se A e B tiverem a mesma média de bem-estar, então A é tão boa quanto B. Essa axiologia medianista claramente não implica a Conclusão Repugnante, pois como podemos observar na

Figura 1, a população A tem um nível de bem-estar médio maior que o de Z (como evidenciado pela diferença nas alturas dos retângulos) e, portanto, A é melhor do que Z. Por outro lado, apesar de evitar a Conclusão Repugnante, essa axiologia medianista implica a também altamente contraintuitiva Conclusão Sádica: dada uma população com um nível de bem-estar positivo (e.g. a população A do primeiro diagrama), “pode ser melhor adicionar [a essa população] pessoas com bem-estar negativo em vez de positivo, sendo as outras coisas iguais” (ARRHENIUS, 2000, p. 63).

Para ilustrar a Conclusão Sádica, a fim de vislumbramos sua repugnância, tomemos emprestado um exemplo dado por Arrhenius (2000, p. 63) : suponha que temos duas possibilidades de adicionar vidas a uma população que tem apenas uma vida com um nível de bem-estar positivo de 11 *unidades de bem-estar* (doravante, u); podemos adicionar a essa população nove vidas de $1u$ ou uma vida de $-3u$. No primeiro caso, a média resultante da população, após a adição das nove vidas, seria de $[(11 + 9)/10]u$, i.e., de $2u$, e no segundo caso a média resultante, após a adição da pessoa com $-3u$, seria de $[(11 - 3)/2]u$, i.e., de $4u$. De acordo com a axiologia medianista, a população resultante do segundo caso de adição, à qual foi adicionada uma vida com bem-estar negativo à população original, seria melhor do que a população resultante do primeiro caso, a qual foram adicionadas somente vidas com bem-estar positivo. Em termos mais gerais, também podemos ilustrar essa conclusão pelo seguinte diagrama:

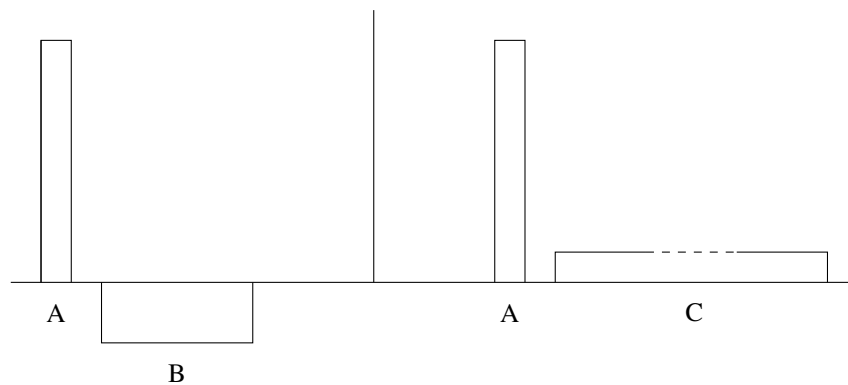


Figura 2: Conclusão Sádica

De acordo com a teoria medianista, seria melhor adicionar as vidas negativas de B a uma população A do que adicionar as vidas positivas de C a essa mesma população A. Desde que a quantidade de B seja suficientemente menor que a quantidade de C e o bem-estar médio de C seja suficientemente baixo, para que o bem-estar médio de $A \cup B$ seja maior do que o bem-estar médio de $A \cup C$, segue-se que a teoria medianista atribuirá valor maior para $A \cup B$ do que para $A \cup C$ e, portanto, $A \cup B$ será considerada melhor do que $A \cup C$. Assim como a Conclusão Repugnante, essa conclusão também é repugnante, i.e., parece obviamente falsa.

Novamente, se uma conclusão repugnante for mesmo obviamente falsa, então alguém que acredite na teoria medianista enfrenta o seguinte paradoxo:

6. A Conclusão Sádica é falsa, por ser altamente contraintuitiva
7. Se a axiologia medianista é verdadeira, então a Conclusão Sádica é verdadeira
8. A axiologia medianista é verdadeira
9. (Por 7 e 8) A Conclusão Sádica é verdadeira
10. (Por 9 e 6) A Conclusão Sádica é verdadeira e falsa

Logo, segue-se que esse conjunto de crenças — composto pelas crenças de que a teoria medianista é verdadeira, de que a Conclusão Sádica é obviamente falsa e de que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v) — é um conjunto logicamente inconsistente e, portanto, alguém que acredite nesse conjunto de crenças não está justificado a acreditar que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v), seguindo uma teoria coerentista sobre justificação de crenças morais, não obstante a teoria medianista consiga explicar por que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v).

Como evidenciam os paradoxos acima, ambas as teorias totalista e medianista implicam conclusões repugnantes e, portanto, não podem ser a Teoria X, mas será que um “meio-termo” entre as duas não conseguiria ser? Esse meio-termo é o que as teorias axiológicas que defendem algum “princípio de valor variável” representam (ARRHENIUS, 2000, p. 58). Esse princípio de ordenação, de acordo com Arrhenius, prescreve que em certas situações nós devemos ordenar populações seguindo o princípio totalista, quando as populações têm poucas vidas com alto nível de bem-estar, e em outras situações seguindo o princípio medianista, quando as populações têm muitas vidas com um nível de bem-estar baixo. Assim, já é possível notar que esse tipo de teoria axiológica satisfaz o desiderato de ordenar (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), visto que ela é um meio termo entre duas teorias axiológicas que também satisfazem esse desiderato.

Um possível exemplo desse tipo de teoria axiológica, que defende que devemos ordenar populações seguindo esse princípio de valor variável, é a teoria X’ proposta por Ng (1989). Segundo essa teoria, uma população A é melhor que uma população B se, e somente se, ela tiver um valor agregado maior do que o valor da população B — valor esse definido pelo produto do nível de bem-estar médio Q das vidas dessa população pela sua quantidade de vidas n “amortecida” por uma função côncava $f(n)$, i.e., definido pelo resultado de $f(n)Q$. De acordo com Arrhenius (2000, p. 59), essa função côncava $f(n)$, que diminui o quanto uma vida a mais contribui para o valor de uma população conforme a quantidade de vidas dessa população aumenta, pode ser definida pela seguinte sequência decrescente: $(k^0 + k^1 + k^2 + \dots k^{n-1})$, $1 < k < 0$; e o valor de uma população pode ser definido, portanto, por $(k^0 + k^1 + k^2 + \dots k^{n-1})Q$.

Assim como a axiologia medianista, essa axiologia da teoria X’ também não implica a Conclusão Repugnante, o que não nos surpreende, visto que o princípio de valor variável que ela defende “imita” o princípio medianista quando as populações avaliadas possuem muitas vidas com um nível de bem-estar baixo (como é o caso da população Z): i.e., ela não implica a Conclusão Repugnante porque o valor de uma população converge para o seu nível de bem-estar médio Q (vezes uma constante m) — i.e., converge para mQ — na medida em que a quantidade

de vidas n aumenta, o que significa que para uma população suficientemente grande a adição de mais vidas a ela, que diminuam o seu nível de bem-estar médio Q , não implica um aumento no valor dessa população, i.e., não implica um aumento no valor de mQ , já que o seu nível de bem-estar médio Q seria diminuído com essa adição de mais vidas. No entanto, pelo mesmo motivo (o de imitar uma axiologia medianista), essa axiologia de Ng também implica a Conclusão Sádica (ARRHENIUS, 2000, p. 64).

Para ilustrar como ela implica a Conclusão Sádica, tomemos emprestado um exemplo dado por Arrhenius (2000, p. 63-64), segundo o qual podemos (a) adicionar duas vidas com um nível de bem-estar $+1$ a uma população que tem uma vida com um nível de bem-estar $+100$, ou (b) adicionar a ela uma vida com um nível de bem-estar -1 . Assumindo que $k = 0,9$, a opção (a) resultaria numa população com um valor igual a $(1 + 0,9 + 0,9^2) \times 102/3$, que é igual a aproximadamente 92, e a opção (b) resultaria numa população com um valor igual a $(1 + 0,9) \times 99/2$, que é igual a aproximadamente 94. Logo, esta segunda população, de valor igual a aproximadamente 94, seria melhor do que a primeira, de valor igual a aproximadamente 92, o que novamente parece altamente contra-intuitivo, dado que a segunda população é o resultado da adição de uma vida com bem-estar negativo à população original, e a primeira resultado da adição de duas vidas positivas a essa mesma população original.

Logo, podemos notar que essa teoria não pode ser a Teoria X, pois quem acredita que essa Teoria X' seja verdadeira também enfrenta essencialmente o mesmo paradoxo enfrentado por quem acredita na teoria medianista, que pode ser formalizado como se segue:

11. A Conclusão Sádica é falsa, por ser altamente contraintuitiva
12. Se a Teoria X' é verdadeira, então a Conclusão Sádica é verdadeira
13. A Teoria X' é verdadeira
14. (Por 12 e 13) A Conclusão Sádica é verdadeira
15. (Por 14 e 11) A Conclusão Sádica é verdadeira e falsa

Outra teoria axiológica, candidata a ser a Teoria X, é a teoria de nível crítico. A ideia básica dessa teoria, como sugere o nome “nível crítico”, é a de que as vidas de uma população só contribuem para o valor dessa população se, e somente se, elas tiverem um nível de bem-estar igual ou superior a um certo nível crítico de bem estar positivo; já as vidas que estão abaixo desse nível crítico, seguindo Cowie (2019, p. 19), podem (1) não contribuir para o valor dessa população, (2) contribuir negativamente para o valor dessa população ou (3) não contribuir para o valor dessa população se estiverem entre esse nível crítico e o nível de bem-estar neutro (ou algum outro nível de bem-estar abaixo do nível neutro), e contribuir negativamente se estiverem abaixo do nível de bem-estar neutro (ou algum outro nível de bem-estar abaixo do nível neutro). Das três formas, assumindo que vidas que quase não valem a pena serem vividas possuem um nível de bem-estar menor que o nível crítico estabelecido, essa teoria do nível crítico conseguiria evitar a Conclusão Repugnante.

Ora, poderia então a teoria de nível crítico ser a Teoria X, assumindo que ela ordenaria (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v)¹⁶? Não, pois todas as três formas dessa teoria também possuem conclusões altamente contraintuitivas. A teoria de nível crítico que opta por (1), de acordo com Cowie (2019, p. 19), implica que adicionar vidas “terríveis” a uma população, ou seja, vidas com um nível de bem-estar muito negativo, não piora o nível de bem-estar de dessa população — uma conclusão que também é altamente contraintuitiva. A que opta por (2), por sua vez, enfrenta um problema comum às axiologias medianista e de princípio de valor variável: ela implica a Conclusão Sádica (COWIE, 2019, p. 20), pois dadas duas populações B e C abaixo do nível crítico, sendo B uma população com nível de bem-estar médio positivo e C uma com nível de bem-estar médio negativo, pode ser melhor adicionar as vidas negativas da população C a uma população A (com nível de bem-estar médio acima do nível crítico) do que adicionar a ela as vidas positivas da população B, se a população de C for suficientemente maior que a de B¹⁷. Por último, a teoria de nível crítico que opta por (3) também enfrenta ao menos um problema: ela implica que vidas com diferentes níveis de bem-estar podem contribuir igualmente para o valor de uma população, o que também parece altamente contraintuitivo (COWIE, 2019, p. 21).

Logo, essa teoria de nível crítico não poderia ser a Teoria X, na medida em que um defensor dessa teoria enfrenta o seguinte paradoxo:

16. As implicações das teorias de nível crítico do tipo 1, 2 e 3 são falsas, pois são altamente contraintuitivas
17. Se a teoria de nível crítico é verdadeira, então ao menos uma dessas implicações é verdadeira
18. A teoria de nível crítico é verdadeira
19. (Por 17 e 18) Ao menos alguma dessas implicações é verdadeira
20. (Por 16 e 19) Ao menos alguma dessas implicações é verdadeira e falsa

Uma outra possível candidata a ser a Teoria X é a teoria axiológica da prioridade lexical. De acordo com esse tipo de teoria axiológica, existe um certo nível de bem-estar positivo tal que populações que tenham somente vidas com um nível de bem-estar superior a esse nível são melhores que populações que tenham somente vidas com um nível de bem-estar abaixo desse nível, independentemente da quantidade de vidas que essas populações abaixo desse certo nível tenham (COWIE, 2019, p. 22). A ideia por trás desse princípio de ordenação, defendido pela axiologia de prioridade lexical, é que algumas populações são melhores que outras não por possuírem uma quantidade de bem-estar maior que elas, mas sim por possuírem uma qualidade de

¹⁶A verdade dessa assunção parece depender de onde é traçado esse nível crítico. Por exemplo, se o nível crítico for relativamente alto, mais alto do que o nível de bem-estar do filho resultante da ação (iv) e das gerações futuras resultantes da ação (vi), então essa teoria avaliaria (iv) e (iii) como igualmente boas, assim como (vi) e (v), caso vidas com uma qualidade de vida abaixo desse nível crítico não contribuíssem para o valor dessa população

¹⁷O que sugere que as axiologias de nível crítico que optam por (2) implicam uma conclusão ainda mais contraintuitiva que a Conclusão Sádica, a Conclusão Muito Sádica, segundo a qual para qualquer população que tenha somente vidas de bem-estar negativo, há uma outra população que tem somente vidas de bem-estar positivo que é, *ceteris paribus*, pior do que ela (ARRHENIUS, 2000, p. 73)

bem-estar suficientemente mais elevada que elas, de modo que nenhum aumento na quantidade de bem-estar dessas populações, que possuem uma qualidade de bem-estar mais baixa, pode fazer com que elas se igualem ou superem as populações com qualidade de bem-estar suficientemente mais elevada. Em outras palavras, essas populações com qualidade de bem-estar mais elevado dominam lexicalmente as populações com qualidade de bem-estar mais baixa.

Mesmo que definida por essas linhas bem gerais, já é possível notar que esse tipo de axiologia não implica a Conclusão Repugnante. De volta a Figura 1, ao primeiro diagrama, se imaginarmos que existe um nível de bem-estar mais elevado que o nível de bem-estar da população Z (tal que as vidas acima desse nível dominam lexicalmente as vidas abaixo dele), porém menor ou igual ao nível de bem-estar da população A, então (segundo uma axiologia de prioridade lexical) a população Z é dominada lexicalmente pela população A e, portanto, não pode ser melhor que A, independentemente de quantas vidas ela tenha.

Assim, visto que ela não implica a Conclusão Repugnante, será que ela poderia ser a Teoria X, assumindo que ela ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v)? Não poderia, pois assim como as outras teorias, a teoria da prioridade lexical também parece ser logicamente inconsistente com nossas intuições, pois ela implica uma espécie de conclusão sádica, como parece sugerir Cowie (2019, p. 23), na medida em que ela avalia, por exemplo, que uma população A com uma única vida, que tenha um nível de bem-estar acima do nível de bem-estar que representa a divisão lexical entre as vidas que dominam e as vidas que são dominadas lexicalmente, e várias vidas miseráveis, com um nível de bem-estar negativo muito baixo, pode ser melhor que uma população B que tenham várias vidas positivas com um nível de bem-estar apenas um pouco abaixo do nível da divisão lexical, independentemente de quantas vidas positivas essa população B tenha — uma conclusão que também é altamente contraintuitiva.

Logo, um defensor dessa teoria de prioridade lexical não pode alegar que ela é a Teoria X na medida em que enfrenta o seguinte paradoxo:

21. Essa espécie de conclusão sádica é falsa, pois é altamente contraintuitiva
22. Se a teoria de prioridade lexical é verdadeira, então essa espécie de conclusão sádica é verdadeira
23. A teoria de prioridade lexical é verdadeira
24. (Por 22 e 23) Essa espécie de conclusão sádica é verdadeira
25. (Por 21 e 25) Essa espécie de conclusão sádica é verdadeira e falsa

1.2.2 Teorias axiológicas indeterminadas

Vimos até aqui que *determinadas* teorias axiológicas, a saber, as teorias totalista, medianista, de valor variável, de nível crítico e de prioridade lexical não podem ser a Teoria X e, portanto, não podem nos ajudar a resolver os problemas da Ética Populacional. Para piorar, Arrhenius (2000) parece demonstrar que é impossível haver *qualquer* teoria axiológica que possa ser a Teoria X,

ao demonstrar que não existe qualquer teoria axiológica que seja logicamente consistente com certos conjuntos de princípios de ordenação que, intuitivamente, parecem ser verdadeiros. A primeira dessas teorias indeterminadas que veremos consiste em qualquer teoria que defenda o conjunto de princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade¹⁸.

De acordo com essa teoria, uma população A de vidas positivas pode ser melhorada ao ser transformada numa população B, que é composta por essa mesma população A e uma quantidade adicional de vidas com um nível bem-estar marginalmente positivo, segundo o princípio da Mera-Adição, que de acordo com Cowie (2019, p. 30) pode ser formalizado como se segue:

Princípio da Mera-Adição. Para quaisquer duas populações α e β , se α é composta por vidas com um bem-estar perfeitamente igual e positivo e β composta por essas mesmas vidas mais um número qualquer de vidas adicionais com um nível de bem-estar marginalmente positivo, então β é, *ceteris paribus*, melhor que α

A intuição por trás desse princípio é que a mera adição de vidas positivas, mesmo que marginalmente positivas, não pode tornar uma população pior ou igual ao que ela era antes da adição — a adição dessas vidas positivas tem que fazer uma diferença positiva. Além do mais, essa teoria também ordenaria, via princípio Não-Anti-Igualitarismo Forte, uma população Z — composta por uma quantidade bem grande de vidas com um nível de bem-estar marginalmente maior que o nível de bem-estar das piores vidas de B, que possuem vidas marginalmente positivas — como sendo uma população melhor que a população B. Esse princípio é formalizado por Cowie (2019, p. 30) do seguinte modo:

Princípio Não-Anti-Igualitarismo Forte. Para quaisquer duas populações α e β , se β tem uma distribuição mais igualitária que α e contém uma quantidade total de bem-estar maior que α , então β é, *ceteris paribus*, melhor que α

A intuição que motiva essa ordenação, a meu ver, é que a piora parcial em uma dimensão avaliativa, a saber, na qualidade de vidas da população Z em relação à qualidade de vida das melhores vidas da população B, que são as mesmas vidas da população A, é contra-balanceada pela melhora parcial nessa mesma dimensão avaliativa, na medida em que as vidas de Z são marginalmente melhores que as piores vidas de B, e na melhora em outras duas dimensões avaliativas, a saber, na dimensão da igualdade de distribuição, pois a distribuição de bem-estar em Z é mais igualitária que em B, e na dimensão da quantidade total de bem-estar, dado que a população Z possui mais bem-estar total que a população B.

O seguinte diagrama ilustra essas comparações entre as populações A, B e Z:

¹⁸Seguirei a versão dessa teoria apresentada por Cowie (2019, p. 30), porém convém notar que esse tipo de teoria fora primeiro avançada por Parfit (1984, p. 404) e refere-se ao conjunto de princípios que engendram o que ele chamou de Paradoxo da Mera-Adição

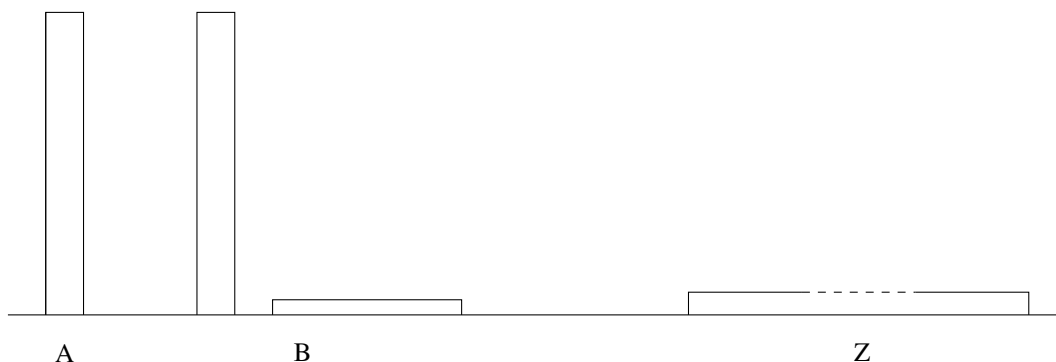


Figura 3: Primeira Teoria Indeterminada

Logo, de Z ser melhor do que B (via Não-Anti-Igualitarismo Forte) e B ser melhor do que A (via Mera-Adição), segue-se que essa teoria ordenaria Z como melhor que A, na medida em que essa teoria também é composta pelo princípio Transitividade, segundo o qual a relação “melhor-que” é transitiva¹⁹. Assim, segue-se que uma população Z com uma grande quantidade de vidas marginalmente positivas é melhor que uma população A com uma qualidade de vida média bem maior. Ou seja, segue-se que a Conclusão Repugnante é verdadeira. Portanto, alguém que acredite em qualquer teoria axiológica composta pelos princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade enfrenta o seguinte paradoxo:

26. A Conclusão Repugnante é falsa, por ser altamente contraintuitiva
27. Se uma teoria que defenda os princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade forem verdadeiras, então a Conclusão Repugnante é verdadeira
28. Uma teoria que defenda os princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade é verdadeira
29. (Por 27 e 28) A Conclusão Repugnante é verdadeira
30. (Por 26 e 29) A Conclusão Repugnante é verdadeira e falsa

Assim, como evidencia a contradição 30, essa teoria indeterminada que defende os princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade não pode ser a Teoria X, mesmo assumindo que ela ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), dado que ela não é logicamente consistente com nossa crença pré-teórica de que a Conclusão Repugnante é falsa. Isso significa que, tendo em vista o quão intuitivamente convincentes esses princípios são — não obstante os princípios da Mera-Adição e do Não-Anti-Igualitarismo forte possuírem versões mais fracas e, por isso, mais convincentes do ponto de vista intuitivo —, é razoável inferir que a Teoria X teria que estar de acordo com esses princípios e, portanto, por não ser possível que ela esteja de acordo com eles (sem implicar que uma conclusão que parece obviamente

¹⁹A relação “melhor que” é transitiva se, e somente se, para quaisquer alternativas A, B e C, se A é melhor que B e B é melhor que C, então A é melhor que C

falsa seja verdadeira), não é possível que essa Teoria X exista. Em outras palavras, ao ser intuitivamente adequada às intuições sobre as quais se baseiam a verdade desses princípios, essa teoria axiológica é intuitivamente inadequada à intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, o que implica que essa teoria não é justificada, pelo método de justificação coerentista do equilíbrio reflexivo, e não sendo justificada ela não pode justificar nossa crença intuitiva de que (iv) é melhor que (iii) e (vi) é melhor que (v).

Outro exemplo desse tipo de demonstração, de que não há qualquer teoria axiológica que possa ser a Teoria X, utiliza um conjunto de princípios que parecem ser ainda mais convincentes intuitivamente, a saber, um conjunto composto pelos princípios da Adição-Dominância e do Anti-Não-Igualitarismo, que são versões enfraquecidas dos princípios da Mera-Adição e do Não-Anti-Igualitarismo, e pelo princípio da Transitividade. Segundo essa demonstração, a conjunção desses três princípios (Adição-Dominância, Anti-Não-Igualitarismo e Transitividade) e da crença na falsidade da Conclusão Repugnante é logicamente inconsistente e, portanto, qualquer teoria composta por esses três princípios não pode ser a Teoria X, na medida em que ela implica a Conclusão Repugnante.

Essa demonstração se baseia num raciocínio de espectro, no raciocínio de que é possível (num primeiro momento) aumentar o nível de bem-estar de uma população A e adicionar a ela uma quantidade de vidas com nível de bem-estar positivo menor do que o de A, resultando na população A^+ , depois (num segundo momento) de que é possível fixar um nível de bem-estar igual para as vidas de A^+ — aumentando o nível de bem-estar das suas piores vidas e diminuindo o nível das suas melhores vidas — e aumentar a quantidade de vidas de A^+ (que possuirão esse novo nível de bem-estar igual para todas as vidas dessa população), resultando numa nova população B; e assim sucessivamente, aplicando novamente as alterações feitas no primeiro e no segundo momento, continuamente. O seguinte diagrama ilustra esse raciocínio:

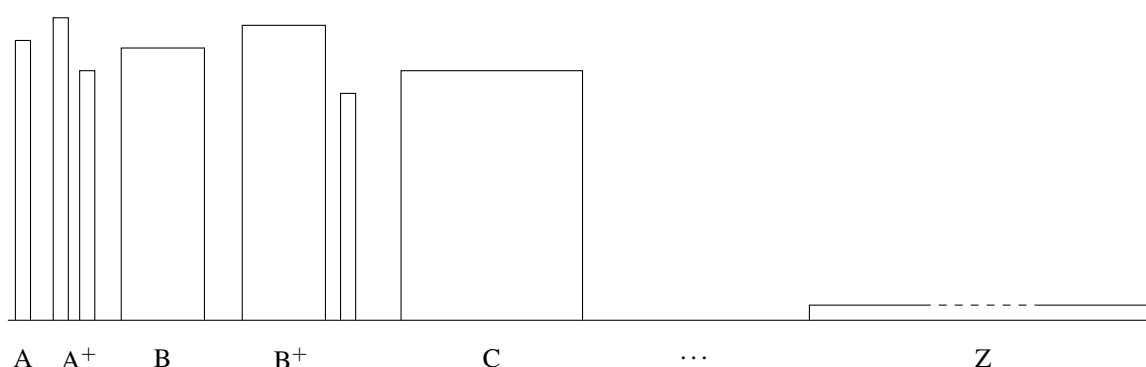


Figura 4: Segunda Teoria Indeterminada

Intuitivamente, parece bastante plausível que a população A^+ seja melhor do que A, tendo em vista que ela tem a mesma quantidade de vidas que A tinha, porém com um nível de bem-estar um pouco melhor, e algumas vidas a mais com um nível de bem-estar positivo. Logo, pelo menos no que se refere a essa quantidade de vidas que é igual em A e em A^+ (representada pelo

primeiro retângulo de A^+), A^+ é definitivamente melhor que A , e no que se refere à quantidade de vidas a mais (representadas pelo segundo retângulo de A^+), parece implausível dizer que elas tornariam A^+ pior sendo que elas são vidas que nem existiam em A e que possuem um nível de bem-estar positivo. O princípio que captura essa intuição, seguindo a formulação de Cowie (2019, p. 31), é o seguinte:

Princípio da Adição-Dominância. Para quaisquer duas populações α e β , se α é composta por vidas com um nível de bem-estar perfeitamente igual e positivo, e β tem as mesmas vidas que α , mas com um nível de bem-estar maior, e mais algumas vidas que possuem qualquer nível de bem-estar positivo, então β é, *ceteris paribus*, melhor que α ²⁰

Como observado por Cowie (2019, p. 31), esse princípio é uma versão mais fraca do princípio da Mera-Adição, na medida em que para β ser melhor que α não é preciso que a adição de vidas seja uma adição de vidas com bem-estar marginalmente positivo (como no princípio da Mera-Adição), mas sim apenas positivo, e quanto mais positivo o nível dessas vidas for, mais convincente será a ordenação de β como melhor que α . No terceiro diagrama (Figura 3), por exemplo, as vidas adicionais de A^+ possuem um nível de bem-estar positivo bem maior do que apenas marginalmente positivo, fazendo com que essa ordenação pareça bem mais convincente do que se ele fosse marginalmente positivo. Outro enfraquecimento, em relação ao princípio da Mera-Adição, que deixa esse princípio da Adição-Dominância mais convincente do que o da Mera-Adição, é que para β ser melhor que α não é preciso que o nível de bem estar da subpopulação de β , que possui a mesma quantidade de vidas que α , seja igual ao nível de bem-estar da população α (como no princípio da Mera-Adição), mas sim um nível de bem-estar maior que o de α , fazendo com que essa subpopulação de β pareça melhor do que α , e não meramente igual, mesmo que apenas um pouco melhor, como no caso da subpopulação de A^+ em relação à população A .

Convém notar que esse princípio, assim como o princípio da Mera-Adição, parece derivar muito de seu apelo do raciocínio de dominância em casos de número e identidades iguais — como sugere o nome Adição-Dominância. De acordo com esse raciocínio, considerado incontroverso nesses casos, dadas duas populações A e B com as mesmas pessoas, se todas as pessoas em A tiverem um bem-estar maior (ou igual) do que em B , então A é melhor (ou não é pior) do que B , na medida em que seria racional que todas essas pessoas preferissem A em vez de B . Mais precisamente, usando o conceito de eficiência de Pareto, em casos de número e identidades iguais, A Pareto-domina B se, e somente se, A é fracamente melhor do que B para todos os seus indivíduos (KURUC; BUDOLFSON; SPEARS, 2022). Ou seja, A Pareto-domina B se A não é pior para ninguém (A e B podem ser igualmente boas). Assim, na comparação de A e A^+ , A^+

²⁰Na formulação original de Cowie, β tem apenas a mesma quantidade de vidas que α , o que creio ser um erro do autor, por isso reformulei para β tem as mesmas vidas que α , de modo que β e α possuam a mesma quantidade de vidas e as mesmas identidades

Pareto-domina A na medida em que A^+ não é pior para alguém, pois ou A^+ é melhor para todos (e nesse sentido A^+ seria fortemente melhor do que A), na medida em que é melhor para as pessoas de A e presumivelmente melhor para as pessoas da subpopulação adicionada, assumindo que existir com um bem-estar positivo é melhor do que não existir²¹, ou A^+ é melhor para A e nem pior nem melhor para a subpopulação adicionada, concedendo aos defensores das axiologias pessoais que não podemos comparar vidas existentes com sua não-existência e, portanto, A^+ não seria pior para alguém (ou ainda, A^+ seria fracamente melhor que B).

Já no caso da comparação entre a população A^+ e B, apesar dela não ser tão óbvia quanto a comparação entre A e A^+ , também parece que a população B é melhor que a A^+ se levarmos em conta que a população B parece ter mais bem-estar total que A^+ , uma média de bem-estar maior e uma distribuição de bem-estar mais igualitária. A única razão que poderíamos ter para defender o contrário, que A^+ é melhor que B, é a de que uma distribuição mais igualitária de bem-estar é uma coisa intrinsecamente ruim — como defendem os anti-igualitaristas — o que parece bastante implausível (HUEMER, 2008, p. 904). O princípio que expressa essa intuição, de acordo com a formulação de Cowie (2019, p. 32) é o seguinte:

Não-Anti-Igualitarismo. Para quaisquer duas populações α e β , ambas compostas por vidas com um nível de bem-estar positivo, se β é uma população com uma distribuição de bem-estar mais igualitária, com mais bem-estar total e uma média de bem-estar maior do que α , então β é, *ceteris paribus*, melhor do que α

Portanto, assumindo que a relação “melhor-que” seja transitiva, de acordo com o princípio Transitividade, se A é pior que A^+ (pelo Princípio da Adição-Dominância), A^+ pior que B (pelo Não-Anti-Igualitarismo), B pior que B^+ (pelo Princípio da Adição-Dominância), e assim sucessivamente, até que Y^+ seja pior que Z (pelo Não-Anti-Igualitarismo), então Z é melhor que A (pela transitividade da relação “melhor-que”); ou seja, a Conclusão Repugnante é verdadeira. Assim, se acreditarmos em alguma teoria axiológica que defenda esses princípios, cairemos no seguinte paradoxo:

31. A Conclusão Repugnante é falsa, por ser altamente contraintuitiva
32. Se uma teoria que defende os princípios Adição-Dominância, Não-Anti-Igualitarismo e Transitividade for verdadeira, então a Conclusão Repugnante é verdadeira
33. Uma teoria que defende os princípios Adição-Dominância, Não-Anti-Igualitarismo e Transitividade é verdadeira
34. (Por 32 e 33) A Conclusão Repugnante é verdadeira
35. (Por 31 e 34) A Conclusão Repugnante é verdadeira e falsa

²¹Se representarmos a não-existência como um nível de bem estar N que não é nem positivo nem negativo, mas sim neutro, então a existência da subpopulação de A^+ com nível de bem-estar médio positivo é melhor do que a sua não-existência, que é neutra

Logo, essa teoria também não poderia ser a Teoria X, mesmo que ela ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), visto que ela também não é logicamente consistente com nossa crença pré-teórica na falsidade da Conclusão Repugnante, como evidenciado pela contradição 35. Aqui também, assim como no caso da primeira teoria indeterminada, é razoável inferir que a Teoria X teria que estar de acordo com esses princípios que compõem essa segunda teoria indeterminada e, portanto, por não ser possível que qualquer teoria esteja de acordo com eles (sem implicar que uma conclusão que parece obviamente falsa seja verdadeira), concluímos novamente que não é possível que a Teoria X exista. Ademais, parece ser ainda mais razoável que a Teoria X tenha que estar de acordo com os princípios dessa segunda teoria indeterminada do que com os princípios daquela primeira teoria indeterminada, visto que os princípios dessa segunda teoria são, com exceção do princípio Transitividade, versões mais fracas (e, portanto, mais convincentes) dos princípios da primeira teoria.

A terceira teoria axiológica indeterminada que veremos consiste em qualquer teoria que defenda o conjunto de princípios Quantidade e Transitividade, e qualquer teoria axiológica que defenda esses princípios também não pode ser a Teoria X na medida em que ela implica a Conclusão Repugnante, pois a conjunção desses dois princípios parece implicar a Conclusão Repugnante.

De modo simples, essa implicação da Conclusão Repugnante, pela conjunção desses dois princípios, se baseia no seguinte raciocínio de espectro: é possível reduzir o nível de bem-estar e a quantidade de vidas de uma população A de forma contínua, de pouco em pouco, de modo que cada população subsequente tenha um nível de bem-estar apenas um pouco menor que a sua população antecedente e uma quantidade de vidas suficientemente maior que ela — tal que toda população subsequente neste espectro contínuo de populações seja melhor que a sua antecedente, de acordo com o seguinte princípio de ordenação²²:

Quantidade. Para quaisquer duas populações α e β , ambas possuindo somente vidas com um nível de bem-estar perfeitamente igual e positivo, se o nível de bem-estar em β é apenas marginalmente menor que o nível em α , e se β tiver uma população suficientemente maior que a de α , então β é, *ceteris paribus*, melhor que α .

A intuição que motiva esse princípio, e que me parece ser bastante convincente, é a de que um aumento suficientemente grande na quantidade de vidas de uma população pode contrabalançar uma perda muito pequena do seu nível de bem-estar. Para ilustrar esse raciocínio, vejamos o diagrama abaixo, no qual o nível de bem-estar e o tamanho da população A são, respectivamente, reduzidos e aumentados continuamente, até chegar numa população Z que possua um nível de bem-estar marginalmente positivo e uma quantidade de vidas muito maior que a da população inicial A²³.

²²Retirei esta formulação do princípio de Cowie (2019, p. 25)

²³Como nos atenta Cowie (2019, p. 25-27), apesar de a primeira vista podermos achar que o princípio Quantidade é uma instância do princípio totalista, na verdade o princípio da Quantidade é bem menos vulnerável a críticas

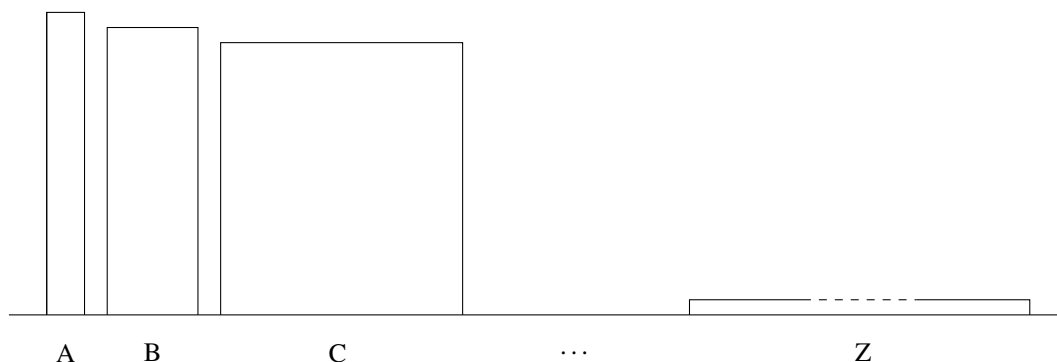


Figura 5: Terceira Teoria Indeterminada

Podemos observar que, se avaliarmos essas populações de acordo com o princípio de ordenação Quantidade, a população B é melhor que a população A que a antecede e a população C é melhor que a população B que a antecede, e assim sucessivamente — até a população Z, que é melhor que a população Y que a antecede. Logo, se o princípio transitividade for verdadeiro, i.e., se a relação “melhor-que” for transitiva, então a população Z é melhor que a população A e, portanto, a Conclusão Repugnante é verdadeira. Segue-se, portanto, que alguém que acredite em qualquer teoria axiológica composta pelos princípios Qualidade e Transitividade enfrenta o seguinte paradoxo:

36. A Conclusão Repugnante é falsa, por ser altamente contraintuitiva
37. Se uma teoria que defenda os princípios Quantidade e Transitividade for verdadeira, então a Conclusão Repugnante é verdadeira
38. Uma teoria que defenda os princípios Quantidade e Transitividade é verdadeira
39. (Por 37 e 38) A Conclusão Repugnante é verdadeira
40. (Por 36 e 39) A Conclusão Repugnante é verdadeira e falsa

Logo, qualquer teoria composta por esses princípios também não poderia ser a Teoria X, mesmo que ela ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v), dado que ela não é logicamente consistente com nossa crença pré-teórica na falsidade da Conclusão Repugnante, como evidenciado pela contradição 40. Novamente, é razoável inferir que a Teoria X teria que ser adequada às intuições que temos de que esses princípios são verdadeiros e, por não ser possível que uma teoria axiológica seja adequada a elas, sem ser inadequada à intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, segue-se que é impossível que exista uma Teoria X, uma teoria que ordene (iv) como melhor que (iii) e (vi) como melhor que (v) e seja intuitivamente adequada.

do que o princípio totalista, na medida em que depende de um pressuposto bem mais fraco (e por isso mais aceitável) que o pressuposto sobre o qual depende o totalista, de que uma perda de nível de bem-estar médio de uma população pode ser *sempre* compensada por um aumento na quantidade de vidas dessa população — visto que o princípio Quantidade pressupõe apenas que uma perda de nível de bem-estar médio de uma população *às vezes* pode ser compensada por um aumento na quantidade de vidas dessa população; quando a perda é muito pequena e o aumento é suficientemente grande

1.3 REAÇÕES POSSÍVEIS A ESSE CENÁRIO PARADOXAL E APRESENTAÇÃO DA TESE INVESTIGADA

Diante desse cenário paradoxal, ilustrado aqui pelos paradoxos acima, no qual toda teoria axiológica que acreditemos ser verdadeira é altamente contraintuitiva e, portanto, não estamos justificados a acreditar nela, não é só permissível que não tenhamos certeza em qual teoria axiológica acreditar, mas sim obrigatório (BYKVIST, 2022). É possível reagir a essa incerteza axiológica de três formas: (1) negar que exista alguma teoria axiológica verdadeira, numa espécie de teoria do erro de primeira ordem (COWIE, 2022), (2) abandonar alguma crença do nosso conjunto de crenças, a fim de alcançarmos um equilíbrio reflexivo entre elas — talvez mostrando que, por exemplo, embora a crença intuitiva a ser rejeitada pareça claramente verdadeira, na verdade nossa intuição é enviesada e enganosa — ou (3) procurar uma abordagem de segunda ordem que nos diga como devemos agir nos casos em que não temos certeza sobre qual teoria axiológica de primeira ordem devemos seguir — em outras palavras, procurar uma abordagem meta-normativa²⁴.

1.3.1 Argumento geral a favor da tese investigada

Nesta dissertação, investigo a plausibilidade de uma reação do tipo (2) a essa incerteza axiológica. No geral, investigo a tese de que devemos abandonar a crença intuitiva de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, a fim de tornarmos logicamente consistente um conjunto de crenças que anteriormente, quando composto por essa crença intuitiva e a crença de que a Conclusão Repugnante é verdadeira (por ser implicada por alguma teoria axiológica verdadeira), era logicamente inconsistente. A hipótese geral que sustenta essa tese, de que devemos abandonar essa crença intuitiva, afirma que há uma boa explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, apesar dela parecer ser obviamente falsa, e que essa explicação aliada às boas razões que possuímos para acreditar que a Conclusão Repugnante seja verdadeira são suficientes para que essa crença, de que a Conclusão Repugnante é verdadeira, seja justificada. Em suma, essa defesa da tese pode ser formalizada como se segue:

- 46. Há uma boa explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, mesmo que pareça obviamente falsa
- 47. Existem boas razões para acreditarmos que a Conclusão Repugnante seja verdadeira
- 48. Se 46 e 47 são verdadeiras, então estamos justificados em acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira e não estamos justificados em acreditar que ela é falsa

²⁴Essa terceira forma pode ser vista como um caso específico da reação geral deflacionária proposta por Arrhenius (2000, cap. 12), segundo a qual nós devemos procurar uma forma de explicar por que essa impossibilidade, de existir uma teoria axiológica intuitivamente adequada, é irrelevante para que possamos justificar nossa crença de que, voltando aos exemplos do Problema da Não-Identidade, as ações (iii) e (v) são erradas, já que uma abordagem meta-normativa pode nos guiar contra escolhermos (iii) e (v) mesmo que no nível normativo, de primeira ordem, não tenhamos certeza que (iii) e (v) sejam erradas com base em alguma teoria axiológica que acreditemos ser certamente verdadeira

49. (Por 46, 47 e 48) Estamos justificados em acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira e não estamos justificados em acreditar que ela é falsa

Logo, se esse argumento for sólido, então os conjuntos de crenças que são logicamente inconsistentes devido à contradição “a Conclusão Repugnante é verdadeira e falsa” passariam a ser logicamente consistentes, na medida em que a verdade de 49 implica a falsidade dessa contradição.

Esse argumento *modus ponens* é claramente válido. Resta-nos, portanto, avaliar se as suas premissas são verdadeiras. A começar pela 47. Quais seriam essas boas razões para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é verdadeira? Ora, já vimos três delas acima, quando mostrei como três teorias axiológicas indeterminadas também são potencialmente paradoxais. A primeira é que a Conclusão Repugnante é implicada pela conjunção dos princípios Mera-Adição, Não-Anti-Igualitarismo Forte e Transitividade, que são princípios que parecem ser verdadeiros, do ponto de vista intuitivo. A segunda é que a Conclusão Repugnante é implicada pela conjunção dos princípios Adição-Dominância, Não-Anti-Igualitarismo e Transitividade, que como vimos são, com exceção do princípio Transitividade, princípios ainda mais convincentes do que os princípios Mera-Adição e Não-Anti-Igualitarismo Forte. E a terceira razão é que a Conclusão Repugnante é implicada pela conjunção dos princípios Quantidade e Transitividade, que também são princípios bastante convincentes. Logo, se algum desses conjuntos de princípios for verdadeiro, então a Conclusão Repugnante tem que ser verdadeira.

1.3.2 **Contestações possíveis às alegadas boas razões para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é verdadeira**

No entanto, é preciso notar que há quem conteste a verdade desses princípios. No que diz respeito à terceira teoria, composta pelos princípios Quantidade e Transitividade, há quem defenda que o princípio Quantidade não é verdadeiro, na medida em que ele parece assumir que, dado qualquer nível de bem-estar X , exista um nível de bem-estar Y consecutivo a X , tal que Y seja apenas um pouco menor do que X , visto que esse princípio compara duas populações α e β de modo que β tenha um nível de bem-estar apenas marginalmente menor que o de α — no caso ilustrado pelo quinto diagrama (Figura 5), toda população posterior tem um nível de bem-estar apenas marginalmente menor que o nível de bem-estar da população anterior.

Arrhenius (2000, seção 10.2) acredita que a verdade dessa assunção é implicada pela verdade do princípio que ele denomina de Discretude, e acredita que ele seja verdadeiro por exaustão, na medida em que o princípio alternativo, chamado Densidade, parece bem mais implausível. De acordo com o Densidade, não poderia existir um nível de bem-estar Y consecutivo a X que fosse apenas um pouco menor do que X , pois segundo esse princípio há um nível de bem-estar entre quaisquer dois níveis de bem-estar e, portanto, Y não pode ser consecutivo a X , pois entre Y e X teria que haver outro nível de bem-estar que seria consecutivo a X , mas que também não é pelo mesmo motivo; entre ele e X haveria outro nível de bem-estar. Se o princípio Discretude for

verdadeiro, no entanto, é possível haver níveis de bem-estar consecutivos, pois de acordo com esse princípio, entre quaisquer dois níveis de bem-estar V e Z há um número finito de níveis de bem-estar, o que parece garantir que qualquer nível de bem-estar tenha um nível consecutivo a ele. Crucialmente, o princípio Discretude também permite que, para quaisquer níveis de bem-estar X e Y que seja consecutivo a X , se X for maior que Y então Y é apenas um pouco menor do que X .

O problema do princípio Densidade, que o torna bastante implausível, é que ele implica a necessidade de haver, entre quaisquer duas vidas p_1 e p_2 , tal que p_1 tenha um nível de bem-estar maior do que p_2 , uma vida p_3 com nível de bem-estar entre os níveis de p_1 e p_2 , assim como uma vida p_4 que tenha um nível de bem-estar entre os níveis de p_2 e p_3 , e assim sucessivamente, *ad infinitum*, o que parece bastante implausível, na medida em que não é concebível que nós possamos discriminar tão finamente quaisquer níveis de bem-estar (ARRHENIUS, 2000, p. 154). Bem mais plausível, segundo Arrhenius, é que para alguns pares de vida nós não conseguiríamos distinguir se uma terceira vida teria um nível de bem-estar intermediário a eles ou se o nível de bem-estar dela seria aproximadamente igual ao deles. Assim, dada a implausibilidade do princípio Densidade e a pressuposição de que ou ele ou o princípio Discretude é verdadeiro, segue-se por exaustão que o princípio Discretude é verdadeiro.

Entretanto, mesmo que o princípio Densidade seja verdadeiro, Arrhenius (2000, p. 154-155) defende que a verdade dessa assunção — de que, dado qualquer nível de bem-estar X , há um nível de bem-estar Y consecutivo a X tal que Y seja apenas um pouco menor do que X — ainda se seguiria. Isso porque, assumindo que exista um conjunto L composto por todas as vidas possíveis, se o princípio Densidade for verdadeiro sobre as vidas de L , então há um subconjunto de L , a saber, L_1 , que é finamente granulado quanto aos seus níveis de bem-estar²⁵ e, portanto, é tal que o princípio Discretude seja verdadeiro sobre suas vidas. Logo, se a conjunção dos princípios Quantidade e Transitividade é verdadeira quanto às vidas de L_1 , então o conjunto L não é tal que a Conclusão Repugnante seja falsa sobre suas vidas, na medida em que é composto por um subconjunto sobre o qual a Conclusão Repugnante é verdadeira sobre as vidas dele.

Contra Arrhenius, no entanto, Carlson (2022) defende que o argumento acima, de que mesmo que o princípio Densidade fosse verdadeiro sobre L ainda assim deveria haver um subconjunto L_1 , finamente granulado, sobre o qual o princípio Discretude fosse verdadeiro, não é sólido, pois é possível construir um conjunto de vidas ordenados de tal modo que o princípio Densidade seja verdadeiro sobre ele, mas não haja qualquer subconjunto dele, que fosse finamente granulado, sobre o qual o princípio Discretude fosse verdadeiro²⁶. Além do mais, Carlson (2022, p. 209)

²⁵Um conjunto de vidas ser finamente granulado, quanto aos seus níveis de bem-estar, significa, primeiro, que há uma granulação entre esses níveis de bem-estar, de tal forma que não há uma homogeneidade entre eles, mas sim uma heterogeneidade; em outros termos, significa que existem descontinuidades entre esses níveis de bem-estar. E em segundo, significa que essa granulação é fina, ou seja, que a diferença no nível de bem-estar entre quaisquer dois níveis de bem-estar adjacentes é suficientemente pequena

²⁶O contra-exemplo em questão, dado por Carlson (2022, p. 207-208), é de um conjunto L que é composto por vidas ordenadas pela relação “melhor ou igual a”, tal que esse conjunto de vidas assim ordenadas é isomorfo ao conjunto dos números reais, ordenados pela ordem natural dos números reais, estritamente menores que 0 seguidos pelos números reais estritamente maiores que 10, tal que a diferença de 10 ou mais unidades não é

parece defender que o argumento de Arrhenius a favor da verdade do princípio Discretude, via exaustão, não é sólido, na medida em que não é verdade que ou o princípio Discretude é verdadeiro ou o princípio Densidade é verdadeiro, pois existe uma terceira opção de princípio possível de ser verdadeira, chamado por Carlson de Discretude-S, segundo o qual para qualquer nível de bem-estar não-máximo X , há um nível de bem-estar maior Y , tal que não há algum nível de bem-estar entre X e Y .

Não obstante, mesmo que os argumentos de Arrhenius a favor da verdade do princípio Discretude não sejam sólidos, pode ser que esse princípio seja verdadeiro. O que precisamos, para evidenciar a falsidade desse princípio, é de alguma razão positiva para duvidarmos de sua verdade (CARLSON, 2022, p. 210). De acordo com Carlson (2022), uma razão positiva para duvidarmos da sua verdade é que ela implica o princípio “Arquimediano” (*Archimedeaness*). Informalmente, esse princípio sustenta que a diferença qualitativa entre quaisquer dois níveis de bem-estar X e Y , num conjunto L de todas as vidas possíveis, tal que X seja menor do que Y , pode ser superada por uma quantidade arbitrária de pequenas adições de bem-estar ao nível de X , a fim de que X seja igual a Y . Contra a verdade desse princípio, há quem defenda que certos níveis de bem-estar são lexicalmente superiores a outros, de modo que não existe qualquer número de pequenas adições de bem-estar ao nível lexicalmente inferior que o faça ser igual ao nível lexicalmente superior. Por exemplo, parece contra-intuitivo que a vida de uma pessoa, que quase não vale a pena ser vivida, possa ser tão boa quanto a vida de uma pessoa que tem a melhor vida possível, que tem todas as necessidades humanas satisfeitas ao máximo, simplesmente porque a essa vida que quase não vale a pena ser vivida pudesse ser adicionado um número suficientemente grande de anos de vida, nesse mesmo nível de vida marginalmente positivo.

Podemos ver, portanto, que a verdade da assunção de que, dado qualquer nível de bem-estar X , há um nível de bem-estar Y consecutivo a X tal que Y seja apenas um pouco menor do que X , da qual depende a verdade do princípio Quantidade, não é incontestável, já que os argumentos de Arrhenius a favor da verdade do princípio Discretude ou da irrelevância da verdade do princípio Densidade podem não ser sólidos, e parece haver uma boa razão para considerarmos que o princípio Discretude seja falso (na medida em que implica o princípio Arquimediano, que possui implicações contraintuitivas), e a verdade dessa assunção depende da verdade do princípio Discretude. Todavia, não pretendo resolver essa disputa de Carlson contra Arrhenius. Para os fins da minha argumentação, apenas assumirei que Carlson está correto e que não temos boas razões para acreditar que essa assunção seja verdadeira e, portanto, que o princípio Quantidade seja verdadeiro e a terceira teoria indeterminada por ele composta. Ainda assim, possuímos outras duas boas razões para acreditar na verdade da Conclusão Repugnante, referentes a como a primeira e a segunda teorias indeterminadas a implicam²⁷.

meramente pequena

²⁷Alguém poderia objetar dizendo que a prova algébrica — de que essas duas teorias indeterminadas, em suas versões mais fracas e convincentes avançadas por Arrhenius (2000), implicam de fato a Conclusão Repugnante — depende do princípio Discretude ser verdadeiro e, portanto, na medida em que ele é falso, não é verdade que essas duas teorias indeterminadas implicam a Conclusão Repugnante. Contra essa objeção, talvez possamos alegar, seguindo Thornley (2023, cap. 2), que é possível defender versões probabilísticas dessas teorias, de acordo com

Alguém poderia objetar que essas duas razões também são contestáveis, pois essas duas teorias indeterminadas também podem ser contestadas, na medida em que a verdade do princípio Transitividade é contestável. A princípio, contudo, a relação “melhor que” ser transitiva parece uma verdade incontestável, pois como nos atenta Broome (2004, p. 50-51) a relação “melhor que” é necessariamente transitiva, na medida em que ela é transitiva em virtude do significado dessa relação, do que significa alguma coisa ser melhor do que outra coisa — ou seja, essa relação ser transitiva é uma verdade analítica. De acordo com Broome, A ser melhor que B, por exemplo, significa que A tem mais bem que B, e como a relação “ter mais bem que” é transitiva, segue-se que a sua relação sinônima “ser melhor que” é necessariamente transitiva. Assim, não faz sentido pensar que a relação “melhor que” possa ser intransitiva.

No entanto, pode ser que essas duas razões sejam contestáveis na medida em que a aplicabilidade, em vez da verdade, do princípio Transitividade é contestável nesses casos. Mais precisamente, seguindo Temkin (2012, p. 163-170), a transitividade pode não se aplicar à relação “melhor que” que compara as alternativas A e Z, em ambas as teorias indeterminadas (Figuras 3 e 4), porque mesmo que as relações “melhor que” individuais que comparam alternativas adjacentes, como A e B, que são definidas por critérios de ordenação específicos (e.g. maior bem-estar total ou maior igualdade de distribuição), sejam analiticamente transitivas (como defendido por Broome), transitivas pela definição do conceito “melhor que” em questão (e.g. “mais bem total que” ou “mais bem distribuído igualitariamente que”), a relação “melhor que” que compara as alternativas A e Z possui um sentido mais abrangente, que abrange os critérios de ordenação que definem as relações “melhor que” específicas e, portanto, não é analiticamente transitiva.

Por exemplo, ao compararmos A e B, pela primeira teoria (Figura 3), de acordo com o princípio da Mera-Adição, o critério segundo o qual dizemos que B é melhor que A é diferente do critério segundo o qual dizemos que, ao compararmos B e Z de acordo com o princípio Não-Anti-Igualitarismo Forte, Z é melhor que B — o primeiro parece não se basear na distribuição igualitária do bem-estar, mas sim no nível médio de bem-estar e na quantidade total de bem-estar, enquanto que o segundo se baseia também em qual população tem uma distribuição mais igualitária de bem-estar, além de se basear no nível médio e na quantidade total de bem-estar. Quando comparamos A e Z, no entanto, a transitividade da relação “melhor que” implicaria que Z é melhor que A segundo qual desses critérios (ou até mesmo outros que não são relevantes nas comparações de alternativas adjacentes mas que podem parecer relevantes nessa comparação entre A e Z)? Se não especificada conforme seu critério de comparação, essa relação “melhor que” que compara A e Z é indefinida e, sendo indefinida, não pode ser transitiva por definição (por ser analiticamente transitiva). Essa relação “melhor que” que compara A e Z, seguindo a nomenclatura de Temkin, seria na verdade não-transitiva, na medida em que a transitividade não se aplica a essa relação, já que uma relação “melhor que” indefinida não pode ser definitivamente

as quais é possível provar que elas implicam uma versão relevantemente similar da Conclusão Repugnante, mas sem que essa prova pressuponha a verdade do princípio Discretude

transitiva ou intransitiva. Assim, para sabermos se Z ser melhor que A é implicado pela transitividade da relação “melhor que”, precisamos definir essa relação; melhor segundo qual critério? Talvez de acordo com algum critério axiologicamente relevante A seja melhor que Z, e não o contrário.

Nesse caso, A é melhor que Z de acordo com o critério do nível médio de bem-estar, pois A tem um nível médio de bem-estar maior do que Z. No entanto, como podemos decidir qual é o critério relevante para compararmos A e Z? Por que o critério relevante deveria ser o do nível médio de bem-estar, e não o do bem-estar total? Talvez, então, todos os critérios relevantes são, trivialmente, relevantes para sabermos se A é melhor ou não que Z, mas o do nível médio de bem-estar é mais relevante do que todos. Digamos que ele é mais axiologicamente pesado do que os outros. Por quê? Por que não é o critério do bem-estar total aquele que é mais relevante? Como comparar a relevância axiológica desses dois critérios sem recorrer à intuição que temos sobre essa comparação específica (ou seja, sobre a Conclusão Repugnante)? Recorrer a essa intuição parece, a meu ver, uma petição de princípio. É preciso recorrer a outras comparações e nossas intuições sobre elas para decidirmos qual desses critérios é, sobre bases independentes da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, mais axiologicamente relevante.

De qualquer modo, se A for melhor que Z, assumindo que o nível médio de bem-estar seja de fato mais axiologicamente relevante do que o bem-estar total nesses casos, então a relação “melhor que” nesses casos não é transitiva, não obstante ela não seja intransitiva, porque se ela fosse transitiva então Z seria melhor do que A. E o problema da relação “melhor que” não ser transitiva, seja porque ela é intransitiva ou porque ela é não-transitiva, é que a sua não transitividade pode possuir consequências bastante contraintuitivas. Por exemplo, seguindo Huemer (2008, p. 905), a relação “melhor que” não ser transitiva implica que um agente pode ser racionalmente compelido a uma “bomba de puxar dinheiro” (*money pump*), a perder dinheiro de uma forma claramente irracional, na medida em que ele faz julgamentos cíclicos sobre o que é melhor fazer. Para ilustrar essa perda de dinheiro irracional, imagine que a alternativa de ação A seja melhor do que B, que a B seja melhor que a C e que a C seja melhor do que a A. Suponha então que o agente tenha, inicialmente, a opção de fazer A e alguém oferece-lhe trocar essa opção de fazer A pela opção de fazer C, por uma pequena quantia de dinheiro. Como o agente prefere C, e a quantia de dinheiro é suficientemente pequena para que a troca valha a pena, ele troca A por C. Em seguida, oferecem-lhe a escolha de trocar C por B, também por uma pequena quantia de dinheiro, e o agente então troca C por B. Por fim, oferecem-lhe a escolha de trocar B por A, novamente por uma quantia suficientemente pequena de dinheiro, e esse agente é racionalmente compelido a trocar B por A e, portanto, a escolher a mesma alternativa de ação que ele possuía no início — gastando, assim, dinheiro à toa.

Essa é uma consequência bastante contraintuitiva da relação “melhor que” não ser transitiva. Intuitivamente, nós acreditamos que nossos julgamentos sobre o que é melhor fazer não deveriam nos fazer perder dinheiro dessa forma. É possível, portanto, concluirmos por redução ao absurdo que a suposição de que a relação “melhor que” não é transitiva, que pode nos levar a concluir uma

conclusão assim tão contraintuitiva, é falsa e que, por conseguinte, o princípio Transitividade é verdadeiro.

Outra consequência bastante contraintuitiva, seguindo Huemer (2008, p. 905-906), é que a não-transitividade da relação “melhor que” pode implicar que a conjunção de dois princípios intuitivamente muito plausíveis é falsa. O primeiro princípio, chamado por Huemer de Dominância, sustenta que para quaisquer consequências de ação x_1 , x_2 , y_1 e y_2 , se (i) x_1 for melhor que y_1 , (ii) x_2 for melhor que y_2 e (iii) não há relações avaliativas significativas entre quaisquer dessas consequências (de modo que o fato delas serem produzidas juntas não faz qualquer diferença avaliativa), então a combinação de x_1 e x_2 é melhor do que a combinação de y_1 e y_2 . Para ilustrar esse princípio, imagine que passar o ano novo em Ilhabela é melhor do que passar o ano novo em Guarulhos e que ser respeitoso com as mulheres é melhor do que ser desrespeitoso com elas, e que não há qualquer relação entre onde passar o ano novo e ser ou não respeitoso com as mulheres. De acordo com o princípio Dominância, a combinação de passar o ano novo em Ilhabela e ser respeitoso com as mulheres é melhor do que a combinação de passar o ano novo em Guarulhos e ser desrespeitoso com as mulheres. Intuitivamente, esse princípio parece bastante plausível. Já o segundo princípio da conjunção, chamado por Huemer de Assimetria, sustenta que se x é melhor do y , então y não é melhor do que x . Um princípio que também parece intuitivamente muito plausível.

Agora, suponha que tenhamos um conjunto de consequências de ação composto por A , B , C e D , tal que A seja melhor do que B , B seja melhor do que C e C seja melhor do que D . De acordo com Huemer (2008, p. 905-906), se a relação “melhor que” não for transitiva e D for melhor do que A , então a combinação $A + C$ seria melhor do que a combinação $B + D$, pelo princípio Dominância, visto que A é melhor do que B e C é melhor do que D . Só que, por outro lado, a combinação $B + D$ seria melhor do que a combinação $C + A$, visto que B é melhor do que C e D é melhor do que A (pois a relação melhor que não é transitiva). Assim, podemos ver que a conjunção do princípio Dominância com a não-transitividade da relação “melhor que” pode contradizer o bastante plausível princípio da Assimetria, já que $(A + C) \succ (B + D) \succ (C + A)$. Logo, por redução ao absurdo, podemos concluir que o princípio Transitividade é verdadeiro e que não é o caso que a relação “melhor que” seja não-transitiva.

Assim, em favor dessas duas razões para acreditarmos na verdade da Conclusão Repugnante, referentes a como a primeira e a segunda teorias indeterminadas a implicam, defendendo que o princípio Transitividade é verdadeiro, tendo em vista que a sua falsidade, seja por intransitividade ou por não aplicabilidade (não-transitividade), pode implicar conclusões altamente contraintuitivas²⁸, como as discutidas acima. Alguém poderia objetar, entretanto, que a contraintuitividade das consequências da relação “melhor que” não ser transitiva é menor do que a contraintuitividade

²⁸No caso dela ser não-transitiva, como Temkin defende ser, ela implicar ou não essas conclusões depende de C ser melhor que A , por exemplo, num conjunto de alternativas A , B e C , tal que A seja melhor do que B e B seja melhor do que C . Se A for melhor do que C , como seria se a relação “melhor que” fosse transitiva, então trivialmente a não-transitividade da relação “melhor que” não implicaria essas conclusões, já que a não-transitividade só implica a falsidade da transitividade se C for melhor do que A .

da Conclusão Repugnante ser verdadeira e que, portanto, o conjunto de crenças composto pela crença na não-transitividade da relação “melhor que” e na falsidade da Conclusão Repugnante é, *ceteris paribus*, mais reflexivamente equilibrado do que o conjunto de crenças composto pela crença na transitividade da relação “melhor que” e na verdade da Conclusão Repugnante.

Contra essa objeção, eu diria que a relação “melhor que” não ser transitiva parece ser logicamente inconsistente com algumas das nossas crenças mais fundamentais e amplamente aceitas sobre racionalidade prática, enquanto que a Conclusão Repugnante ser verdadeira não parece ser logicamente inconsistente com crenças assim tão fundamentais e amplamente aceitas (sobre racionalidade prática no geral ou sobre axiologia em específico). Além do mais, se conseguirmos explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, ao mostramos que é verdadeira aquela premissa 46 (do argumento a favor da tese de que devemos abandonar a nossa crença intuitiva de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa), então talvez possamos ver que a Conclusão Repugnante não é tão contraintuitiva assim a ponto de parecer obviamente falsa. Logo, caso ela não seja assim tão contraintuitiva, essa objeção perderia muito de sua força, pois seria bem mais difícil defender que a contraintuitividade das consequências da relação “melhor que” não ser transitiva é menor que a contraintuitividade da Conclusão Repugnante ser verdadeira — supondo que a explicação de como ela pode ser verdadeira reduza a sua contraintuitividade.

Este momento é apropriado, portanto, depois de eu ter analisado a veracidade da premissa 47 e concluir que ela é verdadeira, visto que nós temos ao menos duas boas razões para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é verdadeira, para apresentar uma defesa dessa premissa 46. Na literatura especializada, podemos identificar dois tipos de explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora de início pareça obviamente falsa. O primeiro tipo consiste em explicar a sua aparente repugnância a partir de como nós percebemos incorretamente a quantidade de vidas que a população Z, referente à comparação entre A e Z que constitui a Conclusão Repugnante (ver Figura 1), teria que ter a fim de que Z fosse de fato melhor do que A. De acordo com esse tipo de explicação, se nós percebêssemos corretamente quantas vidas essa população Z teria que ter para que ela fosse melhor do que A, então a Conclusão Repugnante não pareceria obviamente falsa (NG, 1989; TÄNNSJÖ, 2002; BROOME, 2004; GUSTAFSSON, 2022). Já o segundo tipo consiste em explicar a aparente repugnância da Conclusão Repugnante a partir de como nós percebemos incorretamente a qualidade de vida que as pessoas da população Z possuem. De acordo com esse segundo tipo de explicação, se nós percebermos corretamente o quão boas essas vidas de Z são, então a Conclusão Repugnante não pareceria obviamente falsa (MACKIE, 1985; TÄNNSJÖ, 2002; RYBERG, 2004; WOLF, 2004; DASGUPTA, 2019).

Neste próximo capítulo, investigo se esse primeiro tipo de explicação, o da quantidade, é plausível. Não pretendo analisar a fundo a explicação da qualidade porque Cowie (2019) já escreveu uma detalhada e acessível sistematização do debate sobre a plausibilidade dessa explicação, concluindo (acertadamente, creio eu) que ela não é uma explicação plausível, principalmente porque não consegue lidar bem com duas objeções bastante comprometedoras, a Objeção da Conclusão Muito Repugnante e a Objeção da Conclusão Repugnante Reversa. E a

explicação da quantidade, por sua vez, parece não sofrer com essas objeções. Contudo, antes de aceitarmos o veredito de Cowie sobre a implausibilidade desse segundo tipo de explicação, convém mostrarmos por que esse veredito parece bastante razoável.

2 DOIS TIPOS DE EXPLICAÇÃO DE COMO A CONCLUSÃO REPUGNANTE PODE SER VERDADEIRA

2.1 EXPLICAÇÃO DA QUALIDADE

De acordo com a explicação da qualidade, a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa não é correta porque nós percebemos incorretamente a qualidade das vidas marginalmente positivas da população Z, na medida em que subestimamos o quão boas essas vidas são²⁹. A razão dessa subestimação, seguindo Tännsjö (2002, p. 223-224), Ryberg (2004, p. 244), Wolf (2004, p. 75-76) e Dasgupta (2019, p. 63), é a forma alegadamente errada pela qual Parfit caracteriza uma vida marginalmente positiva em sua formulação original da Conclusão Repugnante, como sendo uma vida que “quase não vale a pena ser vivida”, sugerindo que uma vida neutra, com um nível de bem-estar neutro, é uma vida tal que nós seríamos indiferentes entre vivê-la ou não, na medida em que ela é uma vida que não é (i) uma vida que vale a pena ser vivida nem (ii) uma vida que não vale a pena ser vivida; ela está no meio de (i) e (ii) — se fosse alguma delas, faria diferença vivê-la ou não, pois uma não vale a pena ser vivida e a outra vale. Parece, então, que uma vida marginalmente positiva, por essa caracterização parfitiana, seria uma vida próxima de uma vida suicida, que acha que sua vida não vale a pena ser vivida. Contudo, assim caracterizada, não faz sentido enxergar essa vida como marginalmente positiva, mas sim negativa, uma vida “certamente ruim” (DASGUPTA, 2019, p. 63).

A partir do momento em que enxergamos a real qualidade dessas vidas marginalmente positivas, continua a explicação da qualidade, nós podemos ver que a Conclusão Repugnante é bem menos contraintuitiva do que a formulação de Parfit, em termos de vidas que “quase não valem a pena serem vividas”, faz parecer ser. Seguindo a proposta de Dasgupta (2019, seção 6), uma maneira mais plausível de representar esse nível neutro de bem estar — e, conseqüentemente, o nível marginalmente positivo — é caracterizando-o como um nível de bem-estar segundo o qual seríamos indiferentes a gerar uma vida neutra, caso estivessemos decidindo gerar ou não a vida de uma nova criança³⁰. Por conseguinte, uma vida marginalmente positiva, dada essa caracterização do nível neutro de bem-estar, seria uma vida tal que nós estaríamos confortáveis com a ideia de gerá-la, de trazê-la à existência. Como explicado por Cowie (2019, p. 41), essa caracterização aumenta o quão boas essas vidas marginalmente positivas seriam porque é plausível pensar que muitos de nós hesitaríamos em trazer à existência vidas com uma qualidade de vida consideravelmente maior do que a qualidade de vida de alguém que esteja quase indiferente ao suicídio (que, se vista pela caracterização parfitiana, seria uma

²⁹No caso da explicação avançada por Tännsjö (2002), essa subestimação é indireta: nós subestimamos o quão boas essas vidas são na medida em que superestimamos o quão boas nossas próprias vidas são

³⁰Uma qualificação aqui se faz necessária. Essa decisão de gerar ou não a vida de uma nova criança, sobre a qual se baseia essa caracterização do nível neutro de bem-estar proposta por Dasgupta, é constituída apenas por considerações sobre o bem estar da criança; outros fatores, como o quão valiosa a vida dessa criança pode ser para sua família, servindo para ajudá-la com os rendimentos do seu futuro trabalho, por exemplo, não devem constituir essa decisão sobre a qual se baseia essa caracterização (COWIE, 2019, p. 42)

vida marginalmente positiva). Logo, as vidas que não hesitaríamos em trazer à existência, que traríamos à existência confortavelmente, seriam presumivelmente vidas bem melhores do que vidas que têm sua qualidade caracterizada por uma quase indiferença ao suicídio (i.e., do que as vidas que quase não valem a pena serem vividas).

2.1.1 Argumento da Explicação da Qualidade

Dessa caracterização de uma vida neutra proposta por Dasgupta, segue-se que apenas uma parcela privilegiada da humanidade na contemporaneidade leva uma vida marginalmente positiva, pois uma parcela considerável de pessoas pobres ao redor do globo vivem vidas ruins, vidas negativas, na medida em que não possuem um nível de bem-estar suficientemente maior do que Dasgupta (2019, p. 45) chama de nível de subsistência, que pode ser considerado como o nível de bem-estar neutro, um nível segundo o qual uma vida não é boa nem ruim³¹. Assim consideradas, como vidas privilegiadas (como as vidas do primeiro mundo, mas também muitas vidas dos países em desenvolvimento do terceiro mundo), as vidas marginalmente positivas da população Z, da Conclusão Repugnante, não parecem tão ruins como a primeira vista pareciam e, conseqüentemente, a Conclusão Repugnante de que Z é melhor do que A não parece ser tão contraintuitiva, não parece ser obviamente falsa. Portanto, tendo em vista que a caracterização parfitiana é errada e a caracterização proposta por Dasgupta verdadeira, o que significa que a Conclusão Repugnante não parece ser obviamente falsa mas apenas contraintuitiva (ou seja, parece falsa, mas pode ser verdadeira na medida em que não parece obviamente falsa), e que temos boas razões para acreditar que ela é verdadeira, a saber, as razões referentes a primeira e a segunda teorias indeterminadas vistas acima, segue-se que a Conclusão Repugnante é verdadeira, conclui essa explicação da qualidade.

Formalmente, podemos representar essa explicação pelo seguinte argumento:

50. Se a caracterização parfitiana de uma vida marginalmente positiva é errada e a caracterização de Dasgupta é verdadeira, então a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa é incorreta e a intuição que temos de que ela pode ser verdadeira, embora ainda pareça falsa, é correta
51. Se a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa é incorreta e a intuição que temos de que ela pode ser verdadeira, embora ainda pareça falsa, é correta, então devemos confiar nessa intuição correta e em nossas teorias axiológicas mais confiáveis

³¹De acordo com Dasgupta (2019, p. 45), definir positivamente o valor desse nível é algo bem controverso e difícil de se fazer, principalmente porque ele varia conforme o nível de bem-estar geral da sociedade — para uma definição algébrica desse nível, ver DASGUPTA, 2019, seção 5.7. No entanto, uma caracterização negativa desse nível, dada por Dasgupta, é a de que ele não é o nível de pobreza extrema definido pela ONU, referente ao ganho de 1,90 dólares por dia, mas sim um nível de bem-estar maior do que esse referente à pobreza extrema

52. Se devemos confiar nessa intuição correta e em nossas teorias axiológicas mais confiáveis, então devemos acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa
53. A caracterização parfitiana de uma vida marginalmente positiva é errada e a caracterização de Dasgupta é verdadeira
54. (Por 50, 51, 52 e 53) Devemos acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa

Como podemos notar, a conclusão 54 é proposicionalmente idêntica à conclusão 49, segundo a qual nós estamos justificados a acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira e não estamos justificados a acreditar que ela é falsa³². É importante observar que essa explicação da qualidade, diferente da explicação da quantidade (como veremos mais adiante), além de mostrar que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa é incorreta e, portanto, que não devemos confiar nela, também propõe uma intuição correta sobre a Conclusão Repugnante, baseada na caracterização correta das vidas marginalmente positivas de Z. Assim, essa explicação é mais meritosa do que a explicação da quantidade em nos fazer enxergar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, na medida em que consegue tornar essa conclusão menos contraintuitiva ao propor uma nova (e alegadamente correta) forma de intuí-la.

Todavia, duas objeções a essa explicação parecem matar sua plausibilidade (COWIE, 2019, cap. 4), a da Conclusão Muito Repugnante e a da Conclusão Repugnante Reversa. Ambas são reduções ao absurdo: se a Conclusão Repugnante é verdadeira, então uma conclusão tão repugnante quanto (ou ainda mais repugnante) que ela também é verdadeira (a Conclusão Muito Repugnante ou a Conclusão Repugnante Reversa), porém essa conclusão parece obviamente falsa e, portanto, a Conclusão Repugnante é falsa (contra a verdade de 54). E o problema é que a explicação da qualidade não consegue explicar como essas outras conclusões tão repugnantes quanto (ou ainda mais repugnantes que) a Conclusão Repugnante podem ser verdadeiras. Logo, não faz sentido usar essa explicação para argumentar a favor da verdade da Conclusão Repugnante, na medida em que ela não consegue explicar como outras conclusões que parecem obviamente falsas, que são implicadas pela Conclusão Repugnante, podem ser verdadeiras e, conseqüentemente, não consegue negar a conclusão (inferida via redução ao absurdo) de que Conclusão Repugnante também seria falsa.

2.1.2 A Objeção da Conclusão Muito Repugnante

Como ambas as objeções são formalmente idênticas e constroem o defensor da explicação da qualidade de forma bastante similar, apresentarei somente a objeção da Conclusão Muito Repugnante, como avançada por Arrhenius (2003, p. 168), que creio ser suficiente para matar a

³²Na medida em que, se *devemos* acreditar que algo é verdadeiro ao invés de falso, então é porque estamos *justificados* a acreditar que esse algo é verdadeiro ao invés de falso

plausibilidade dessa explicação³³. Seguindo a formulação de Cowie (2019, p. 73), a Conclusão Muito Repugnante é a conclusão de que uma população Z^* composta por uma enormidade de vidas negativas pode ser melhor que uma população A composta de 10 bilhões de vidas muito boas, desde que essa população Z^* também seja composta por uma subpopulação suficientemente enorme de vidas marginalmente positivas. O seguinte diagrama ilustra essa conclusão:

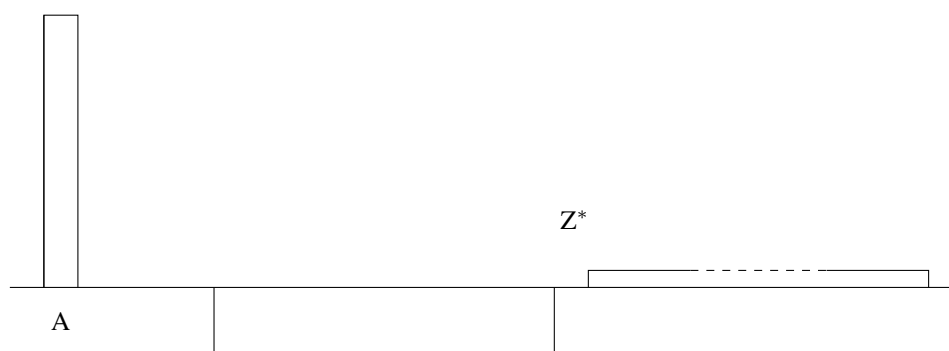


Figura 6: Conclusão Muito Repugnante

Em certo sentido, essa conclusão parece até mais repugnante que a Conclusão Repugnante, na medida em que para além de vidas marginalmente positivas a população Z^* também é composta por uma quantidade muito grande de vidas negativas e, ainda assim, essa população Z^* seria melhor do que a população A. O problema para o defensor da explicação da qualidade é que a verdade dessa Conclusão Muito Repugnante parece ser implicada pela verdade da Conclusão Repugnante. Para enxergarmos melhor a forma dessa objeção, tomemos emprestado a formalização avançada por Cowie (2019, p. 74):

55. Se a Conclusão Repugnante é verdadeira, então a Conclusão Muito Repugnante é verdadeira
56. A Conclusão Muito Repugnante é falsa (na medida em que parece obviamente falsa)
57. (Por 55 e 56) A Conclusão Repugnante é falsa
58. Se a Conclusão Repugnante é falsa, então a explicação da qualidade falha em explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira
59. (Por 57 e 58) A explicação da qualidade falha em explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira

³³Apenas a título de curiosidade, a Conclusão Repugnante Reversa, avançada originalmente por Mulgan (2002), é a conclusão de que uma população de 10 bilhões de vidas muito negativas é melhor do que uma população composta por uma quantidade suficientemente grande de vidas marginalmente negativas. Veja que, como nos atenta Cowie (2019, p. 85-86), se seguirmos a interpretação de Dasgupta sobre o que é um nível de bem-estar neutro, então seria muito contraintuitivo que essa quantidade suficientemente grande de vidas, que possuem um nível de bem-estar apenas um pouco pior do que o nível de uma vida privilegiada ordinária, fosse pior do que as 10 bilhões de vidas muito negativas

Para se defender dessa objeção, um adepto da explicação da qualidade parece ter somente duas opções razoáveis, negar a condicional 55 ou negar a premissa 56, pois a condicional 58 parece trivialmente verdadeira; se a explicação da qualidade propõe explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, mas na verdade ela é falsa, então essa explicação é falha, sem sentido; por que tentar explicar como algo que é falso (no final das contas) pode ser verdadeiro?! No entanto, o defensor dessa explicação parece não conseguir negar a premissa 56. Isso porque a Conclusão Muito Repugnante parece obviamente falsa e a explicação da qualidade não é aplicável a vidas negativas e, portanto, parece não poder ser utilizada para explicar como essa Conclusão Muito Repugnante pode ser verdadeira (ARRHENIUS, 2003, p. 168).

Contudo, Cowie (2019, p. 75-78) discute a tentativa de Tännsjö³⁴, contra a verdade da premissa 56, de também explicar como essa Conclusão Muito Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa. De acordo com essa tentativa, se nós enxergamos as vidas negativas de Z^* como vidas muito longas (e.g. vidas de 100 anos) nas quais cada ano de vida é apenas marginalmente negativo, e as vidas muito positivas de A como vidas igualmente longas nas quais cada ano de vida é marginalmente positivo, então segundo Tännsjö a Conclusão Muito Repugnante não parecerá obviamente falsa (COWIE, 2019, p. 75).

Segundo Cowie (2019, p. 76), é possível ilustrar esses três tipos de vidas (negativas, marginalmente positivas e muito positivas), assim caracterizadas (por essa caracterização proposta por Tännsjö), a partir de três exemplos. O primeiro deles é de uma vida muito positiva (como são as vidas da população A), que podemos chamar de Ana. A vida de Ana é tão boa quanto uma vida humana pode ser; uma vida de 100 anos sem problemas sérios de saúde, recheada de relacionamentos significativos e projetos de vida realizados. O segundo deles é de uma vida marginalmente positiva, que podemos chamar de Bia. A vida de Bia é uma vida privilegiada comum de 100 anos, bem acima da linha da pobreza, que possui vários relacionamentos significativos e projetos de vida realizados. No entanto, ela sofre eventualmente com conflitos em seus relacionamentos e com problemas de saúde, de modo que anualmente seu bem-estar líquido é, na maioria das vezes, marginalmente positivo, mas algumas vezes negativo. Por fim, o terceiro exemplo diz respeito a uma vida negativa, que podemos chamar de Carol, também de 100 anos. A vida de Carol é parecida com a de Bia, mas anualmente o seu bem-estar líquido é, na maioria das vezes, marginalmente negativo (ela enfrenta mais problemas em sua vida do que a Bia) e, algumas vezes, marginalmente positivo. Assim exemplificadas, podemos ver que já não parece obviamente falso que uma população que contém a vida de Carol (negativa) mais uma quantidade enorme de vidas como as de Bia (marginalmente positivas) possa ser melhor do que uma população que contém a vida de Ana — contra a intuição que temos de que a Conclusão Muito Repugnante é obviamente falsa.

O problema dessa tentativa de Tännsjö, como notado por Cowie (2019, 76-77), é que é possível caracterizar esse tipo de vida negativa de uma forma diferente, de modo que a Conclusão Muito Repugnante voltaria a parecer obviamente falsa. Por exemplo, seguindo a

³⁴Essa tentativa foi feita por Tännsjö em um manuscrito não publicado, ao qual não consegui ter acesso

sugestão de Cowie (2019, p. 76), podemos caracterizá-la como sendo uma vida como a de Zorro, que tem depressão e sofre com dores crônicas, e como resultado ele é incapaz de trabalhar e, conseqüentemente, vive endividado e na pobreza. Ele quase não tem família ou amigos e envelhece sozinho, até morrer por overdose de álcool aos 60 anos. Por essa caracterização, a conclusão de que a vida de Zorro mais uma quantidade enorme de vidas como as de Bia pode ser melhor do que uma população que contém a vida de Ana parece bem mais contraintuitiva.

Como saber qual dessas caracterizações, das vidas negativas envolvidas na Conclusão Muito Repugnante, é a correta? Presumivelmente, ambas são corretas, na medida em que a Conclusão Muito Repugnante não especifica o quão negativas essas vidas negativas de Z^* precisam ser. Assim, tanto a Conclusão Muito Repugnante em que as vidas negativas são caracterizadas a partir do quão negativa é a vida de Bia, quanto a Conclusão Muito Repugnante em que as vidas negativas são caracterizadas a partir do quão negativa é a vida de Zorro, são instâncias da Conclusão Muito Repugnante. No entanto, um defensor dessa explicação não precisa explicar como todas as instâncias da Conclusão Muito Repugnante podem ser verdadeiras, a fim de explicar como a Conclusão Muito Repugnante é, no geral, verdadeira? De acordo com Cowie (2019, p. 77), Tännsjö acredita que não, que a explicação da qualidade só precisa mostrar que existe alguma instância que não pareça obviamente falsa, pois se a intuição que temos sobre a Conclusão Muito Repugnante em geral fosse correta, então ela seria igual para todas as instâncias da Conclusão Muito Repugnante. Em suma, para mostrar que a intuição que temos sobre a Conclusão Muito Repugnante não é correta, não precisamos mostrar que ela se baseia numa caracterização errada sobre as vidas negativas de Z^* (como no caso de mostrar que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante é incorreta), mas somente que nós não temos essa mesma intuição em todas as instâncias da Conclusão Muito Repugnante.

Todavia, Cowie (2019, p. 77) avança uma objeção a essa tese de Tännsjö que parece minar sua relevância. Essa objeção parece conceder que a intuição que temos sobre a Conclusão Muito Repugnante em geral não é correta, na medida em que não é a mesma para todas as suas instâncias concretas. Porém, e quanto à intuição que temos sobre as instâncias da Conclusão Muito Repugnante que possuem vidas negativas caracterizadas pela vida de Zorro? Por que essa intuição em específico seria incorreta? Se não há bons motivos para cremos que ela seja incorreta, então o defensor da explicação da qualidade enfrenta a mesma objeção expressa pelo argumento de 55 a 59, com a diferença que no lugar da Conclusão Muito Repugnante em geral, colocaríamos essa Conclusão Muito Repugnante específica, na qual as vidas negativas de Z^* são caracterizadas pela vida de Zorro, de modo que a condicional 55 seria transformada em “se a Conclusão Repugnante é verdadeira, então essa Conclusão Muito Repugnante específica é verdadeira” e o defensor da explicação da qualidade teria, então, que explicar como essa Conclusão Muito Repugnante específica pode ser verdadeira.

Talvez seja mais produtivo, para o defensor da explicação da qualidade que queira escapar dessa objeção de 55 a 59, tentar negar a condicional 55. Contudo, ao menos segundo algumas teorias axiológicas, como a totalista, essa condicional parece claramente verdadeira. Ora, se

o valor de uma população aumenta de acordo com o aumento no bem-estar total dela (como sustentado pela teoria totalista), então existe alguma quantidade de vidas marginalmente positivas suficientemente grande para compensar o bem-estar negativo das vidas negativas de Z^* e ainda fazer com que essa população tenha mais bem-estar total que a população A. E, a meu ver, esse parece ser o caso, que a condicional seja verdadeira, para toda teoria determinada que implique a Conclusão Repugnante.

No entanto, não é tão claro que as teorias axiológicas instanciadas pelas teorias indeterminadas vistas anteriormente, que implicam a Conclusão Repugnante, também implicariam a Conclusão Muito Repugnante. Por exemplo, suponha que a terceira teoria indeterminada (constituída pela conjunção dos princípios Quantidade e Transitividade) seja verdadeira³⁵. Dela ser verdadeira, segue-se que a Conclusão Muito Repugnante também seria (via alguma instância dessa terceira teoria indeterminada)? A princípio, parece que não. Primeiro porque o princípio Quantidade não se aplica a comparações entre populações que possuam desigualdade de bem-estar (como é o caso da população Z^* , que possui duas subpopulações com um nível médio de bem-estar diferente), mas somente entre populações perfeitamente iguais em nível médio de bem-estar, e segundo porque esse princípio também não se aplica a comparações entre populações que possuam vidas negativas (como a população Z^*), mas somente entre populações que possuam um nível de bem-estar médio positivo (COWIE, 2019, p. 78-79).

Como notado por Cowie (2019, p. 92), é possível generalizar o princípio Quantidade para que ele se aplique a comparações entre populações que possuam vidas negativas. Porém, não é claro que seja possível generalizá-lo para que ele se aplique a comparações entre populações que possuam (i) vidas negativas e vidas positivas e (ii) um nível de bem-estar médio desigual (como é o caso da população Z^*). Assim, um defensor da explicação da qualidade poderia escapar dessa objeção de 55 a 59 ao defender que a terceira teoria indeterminada é verdadeira e que, portanto, a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira (na medida em que é implicada por essa teoria) mas a Conclusão Muito Repugnante não ser verdadeira (na medida em que não é implicada por essa teoria), pois o princípio Quantidade dessa teoria não se aplica à comparação envolvida na Conclusão Muito Repugnante. Alguém poderia replicar: mas esse defensor da explicação não mostrou que a teoria não se aplica à comparação envolvida e, portanto, não pode defender que ela não se aplica de fato. Contudo, é possível responder a essa réplica sustentando que o ônus de mostrar que esse princípio se aplica à comparação envolvida na Conclusão Muito Repugnante é de quem acredita que ele se aplica de fato, porque é muito mais fácil apresentar um contraexemplo à tese de que ele não se aplica do que mostrar que todas as tentativas de generalizações falham em tornar esse princípio aplicável a Conclusão Muito Repugnante.

Parece-me que há, ainda, uma réplica de outra natureza a essa tentativa de escapar dessa objeção. Vamos conceder que o princípio Quantidade realmente não possa ser generalizado a ponto de poder fazer comparações entre populações que possuam (i) e (ii). Se esse é o caso, então parece que essa terceira teoria indeterminada não é uma teoria axiológica razoável para

³⁵E que, nesse caso, contra Carlson, o princípio Discretude seja verdadeiro, como defendido por Arrhenius

resolvermos os problemas da Ética Populacional, na medida em que não serve para nos guiar em situações nas quais precisamos escolher entre populações que possuam (i) e (ii). Parece plausível inferir que a preocupação de quem defende a explicação da qualidade seja não somente explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, mas explicar como ela pode ser verdadeira em relação a uma teoria axiológica que possa de fato nos ajudar a resolver os problemas da Ética Populacional, e os problemas da Ética Populacional envolvem comparações entre populações que possuem (i) e (ii). Essa réplica, então, consiste em acusar essa tentativa, de escapar dessa objeção da Conclusão Muito Repugnante, de ser praticamente irrelevante. Não obstante seja teoricamente possível escapar dessa objeção assim, apelando para essa impossibilidade de generalizar o princípio da Quantidade para que ele se aplique a avaliações de populações que possuam (i) e (ii), essa evasão pressuporia abandonar o propósito prático inicial de encontrar a Teoria X, uma teoria que resolva os problemas da Ética Populacional.

E quanto à primeira e à segunda teorias indeterminadas, será que elas podem ser usadas para escapar dessa objeção (pela negação da condicional 55) e ainda manter esse propósito prático de encontrar uma teoria que resolva os problemas da Ética Populacional? Novamente, a princípio, nenhuma dessas duas teorias indeterminadas pode implicar a Conclusão Muito Repugnante (dado que seus princípios não dizem respeito a como avaliar populações com vidas negativas) e, portanto, elas poderiam ser usadas para escapar dessa objeção. Porém, seguindo Arrhenius (2003, p. 168), parece possível modificar essas teorias indeterminadas (mais especificamente, a terceira teoria, que é uma versão mais fraca do que a segunda, como já vimos) a fim de que elas digam respeito a comparações de populações que envolvam vidas positivas. A teoria indeterminada modificada por Arrhenius consiste na conjunção de dois princípios que constituem a terceira teoria indeterminada, a saber, Adição-Dominância³⁶ e Transitividade, com outros três princípios intuitivamente bastante convincentes, que de acordo com Cowie (2019, p. 80-81) podem ser definidos como se segue:

Princípio da Dominância Igualitária. Se uma população α é uma população perfeitamente igualitária do mesmo tamanho que β e todo mundo em α tem um bem-estar maior do que todo mundo em β , então α é, *ceteris paribus*, melhor do que β

Princípio da Prioridade Geral Não-Extrema. Há uma quantidade de vidas n , tal que para qualquer população ψ e qualquer nível de bem-estar A, uma população composta pelas vidas de ψ , mais n vidas com um nível de bem-estar muito alto e uma vida com nível de bem-estar A é, *ceteris paribus*, pelo menos tão boa quanto uma população composta pelas vidas de ψ , mais n vidas com um nível de bem-estar positivo muito baixo e uma vida com um bem-estar ligeiramente superior a A

³⁶Na verdade, para ser preciso, o princípio Adição-Dominância avançado por Arrhenius é formalmente diferente do princípio Adição-Dominância que Cowie avança como constituinte da segunda teoria indeterminada, porém, como eles são substancialmente iguais, evitei o trabalho de escrevê-lo na forma avançada por Arrhenius

Princípio do Não-Elitismo. Para quaisquer tripla de níveis de bem-estar A, B e C, tal que A seja ligeiramente maior do que B e B maior do que C, e para qualquer população de uma vida α com nível de bem-estar A, há uma população γ com nível de bem-estar C e uma população β do mesmo tamanho que α e γ combinadas e com um nível de bem-estar B, tal que para qualquer população ψ , β e ψ combinadas é, *ceteris paribus*, uma população tão boa quanto α , γ e ψ combinadas

Essa teoria modificada, essa quarta teoria indeterminada, composta pelos princípios Adição-Dominância, Transitividade, Dominância Iguatária, Prioridade Geral Não-Extrema e Não-Elitismo, implica a Conclusão Muito Repugnante, de acordo com a demonstração de Arrhenius (COWIE, 2019, p. 81). Logo, se o defensor da explicação da qualidade aceitar essa teoria modificada como uma modificação razoável da primeira e segunda teorias indeterminadas, então ele terá que aceitar contrariado que a condicional 55 é verdadeira. Ele pode, contudo, negar que essa quarta teoria seja uma modificação razoável da primeira e segunda teorias indeterminadas, recusando algum dos três novos princípios que foram adicionados (i.e., Dominância Iguatária, Prioridade Geral Não-Extrema e Não-Elitismo). Porém, negar o princípio Dominância Iguatária parece muito irrazoável, na medida em que ele parece incontestável (COWIE, 2019, p. 81). No diagrama abaixo, estão ilustradas duas populações A e B, do mesmo tamanho e com um bem-estar perfeitamente iguatário, tal que toda vida de A tem mais bem-estar do que toda vida de B (A tem 100 e B tem 80). Veja que seria muito irrazoável defender que B é melhor do que A e, portanto, muito irrazoável acreditar que o princípio Dominância Iguatária é falso, na medida em que A Pareto-domina B, pois A não é pior para ninguém — como visto anteriormente, a plausibilidade desse raciocínio, baseado no conceito de eficiência de Pareto, parece ser incontroversa nos casos em que comparamos populações que tenham a mesma quantidade de vidas.

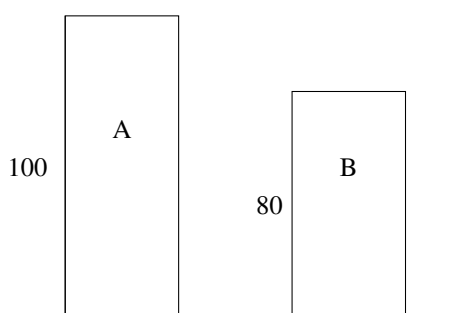


Figura 7: Dominância Iguatária

O princípio do Não-Elitismo, por sua vez, parece ser uma versão mais fraca do princípio Não-Anti-Iguatário (COWIE, 2019, p. 82), que compõe a segunda teoria indeterminada. De acordo com Cowie (2019, p. 82), o que o princípio do Não-Elitismo parece sustentar é que há uma população A com uma quantidade de vidas suficientemente grande vivendo vidas que tenham um nível de bem-estar suficientemente alto, tal que essa população é, *ceteris paribus*,

ao menos tão boa quanto uma população B do mesmo tamanho composta por algumas vidas piores do que as de A e uma única vida que possui um nível de bem-estar maior do que o nível das vidas de A. O diagrama abaixo ilustra essa comparação. Como podemos ver, o nome do princípio é bastante sugestivo, na medida em que B ser melhor do que A só poderia ser explicado com base no bem-estar de uma única vida de B — que possui um bem-estar bem alto, mais alto do que o nível de bem-estar das vidas de A — contar mais do que o bem-estar piorado (em relação ao nível de bem-estar de A) de todas as outras vidas de B.

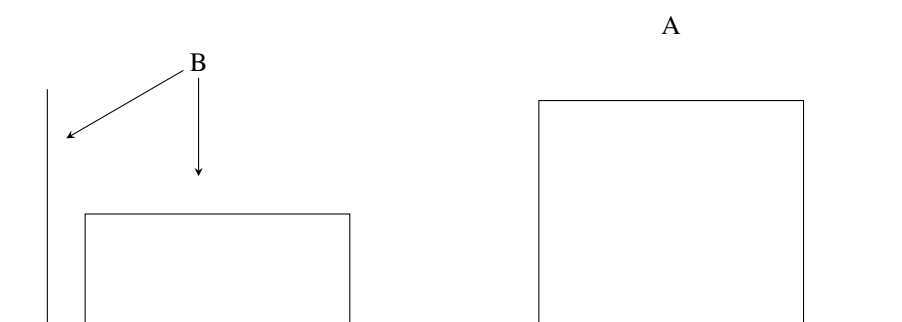


Figura 8: Não-Elitismo

De acordo com Cowie (2019, p. 82-83), o princípio do Não-Elitismo é uma versão mais fraca (e, por isso, mais convincente) do princípio Não-Anti-Igualitarismo por pelo menos 4 motivos. O primeiro deles é que o princípio Não-Elitismo diz respeito apenas a comparações entre populações que possuem a mesma quantidade de vidas, diferente do Não-Anti-Igualitarismo, que também diz respeito a comparações entre populações de tamanhos distintos — o que torna o princípio Não-Anti-Igualitarismo relativamente mais controverso, pois numa comparação similar a do diagrama acima, com a diferença que A teria uma quantidade de vidas muito maior do que B, não é tão claro que, nesse caso, A seria realmente melhor do que B (de acordo com o Não-Anti-Igualitarismo), em vez de na verdade serem populações incomensuráveis em valor (COWIE, 2019, p. 107, nota 7).

O segundo motivo é que, pelo Não-Elitismo, a “elite” da população que possui um nível de bem-estar médio menor, no caso, a elite da população B, consiste apenas de uma única vida, ou seja, apenas uma única pessoa tem um nível de bem-estar médio mais alto do que a população que possui um nível de bem-estar médio maior (a população A, no caso). Pelo Não-Anti-Igualitarismo, por outro lado, a elite da população que possui um nível de bem-estar médio menor pode ser bem maior do que apenas uma vida, o que tornaria essa população intuitivamente bem melhor e, conseqüentemente, seria bem menos intuitivo que A fosse melhor do que B (COWIE, 2019, p. 82-83).

O terceiro motivo é que, pelo Não-Elitismo, a elite da população que possui um nível de bem-estar médio menor (da população B, no caso) possui uma qualidade de vida apenas marginalmente melhor do que as vidas da população que possui um nível de bem-estar médio

maior (da população A, no caso). Já o Não-Anti-Igualitarismo permite que a elite possa ter uma qualidade de vida significativamente melhor do que a qualidade de vida da população que possui um nível de bem-estar médio maior, tornando novamente mais contraintuitivo que B seja pior do que A (COWIE, 2019, p. 83), na medida em que quanto melhor forem as vidas da elite, mais essa população que possui uma qualidade de vida menor parecerá intuitivamente melhor.

Por fim, o quarto motivo é que o Não-Elitismo, diferente do Não-Anti-Igualitarismo, não faz referência ao bem-estar total das populações comparadas, que é um conceito (o de bem-estar total) controverso, pois há quem acredite que o bem-estar não possui uma estrutura que permita que adicionemos o bem-estar de diferentes pessoas para resultar num só bem-estar total (COWIE, 2019, p. 83).

Portanto, parece que só sobrou o princípio da Prioridade Geral Não-Extrema. Se o defensor da explicação da qualidade quiser negar a condicional 55, defendendo que a primeira e a segunda teorias indeterminadas — e também essa quarta teoria indeterminada que é uma modificação bastante razoável delas —, implicam a Conclusão Repugnante mas não implicam a Conclusão Muito Repugnante, então ele terá que mostrar porque o princípio da Prioridade Geral Não-Extrema é uma modificação irrazoável da primeira e segunda teorias indeterminadas.

De acordo com a interpretação de Cowie (2019, p. 83), podemos entender que esse princípio diz, a grosso modo, que uma população A composta de n vidas muito boas é, *ceteris paribus*, melhor do que uma população B composta de n vidas marginalmente positivas, mesmo se ambas as populações também forem compostas por uma vida a mais (com um nível de bem-estar positivo ou negativo), tal que a vida a mais da população B seja marginalmente melhor do que a vida a mais da população A. O diagrama abaixo ilustra essa comparação entre A e B.

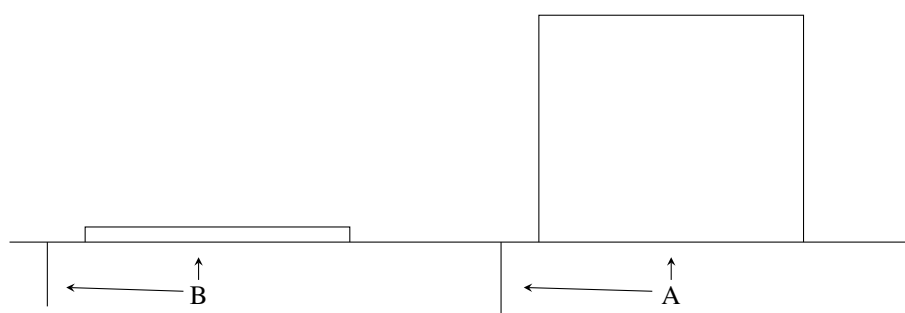


Figura 9: Prioridade Geral Não-Extrema

Como podemos observar, o que esse princípio avalia ser mais axiologicamente relevante nessa comparação não é o fato da população A ter uma vida mais negativa do que a vida negativa de B, mas sim a diferença suficientemente grande de bem-estar positivo que há no restante das populações (COWIE, 2019, p. 84), i.e., o que é mais axiologicamente relevante é $n - 1$ pessoas em A terem vidas muito melhores do que $n - 1$ pessoas em B. Para negar esse princípio, portanto, teríamos que negar que (i) essa diferença entre as $n - 1$ pessoas em A e B seja o fator mais axiologicamente relevante nessa comparação. Como sugere o nome desse princípio, contudo,

negar (i) significa se comprometer com uma versão extrema de prioritarismo (COWIE, 2019, p. 102), segundo o qual o fato da população A ter uma vida mais negativa do que a vida negativa de B é um fator axiologicamente mais relevante do que a diferença suficientemente grande de bem-estar entre as $n - 1$ pessoas de A e de B. Logo, o defensor da explicação da qualidade que quiser negar a condicional 55, ao negar a razoabilidade dessa quarta teoria axiológica indeterminada (via negação da Prioridade Geral Não-Extrema), terá que se comprometer com esse prioritarismo extremo.

Um primeiro problema, para essa defesa da explicação da qualidade, é que esse prioritarismo extremo é altamente contraintuitivo (COWIE, 2019, p. 102). Intuitivamente, parece óbvio que uma diferença suficientemente grande de bem-estar que há entre as $n - 1$ pessoas em A e as $n - 1$ pessoas de B seja mais axiologicamente relevante do que uma diferença marginal de bem-estar entre a pessoa a mais de A e a pessoa a mais de B. Um segundo problema ainda mais sério, de acordo com Cowie (2019, p. 102-103), é que a segunda teoria indeterminada, em que se baseia essa quarta teoria indeterminada e que o defensor da explicação da qualidade parece ter que defender para negar a condicional 55 (na medida em que ela parece implicar a Conclusão Repugnante e não implicar a Conclusão Muito Repugnante), parece ser logicamente inconsistente com esse prioritarismo extremo. Essa inconsistência lógica pode ser observada pelo diagrama abaixo, que é um recorte do quarto diagrama (da segunda teoria indeterminada, ver Figura 4). De acordo com a segunda teoria indeterminada, A^+ é melhor do que A, pelo princípio da Adição-Dominância. No entanto, segundo Cowie (2019, p. 102), como o bem-estar das piores vidas de A^+ é pior do que o bem-estar das piores vidas de A (que são, ao mesmo tempo, as melhores vidas de A, pois A é uma população perfeitamente igualitária), então o prioritarismo extremo diria que A^+ é pior do que A (contra o veredito da segunda teoria indeterminada), na medida em que o prioritarismo extremo prioriza muito mais o bem-estar das piores vidas de uma população do que o bem-estar do restante de suas vidas para avaliar o quão boa é essa população.

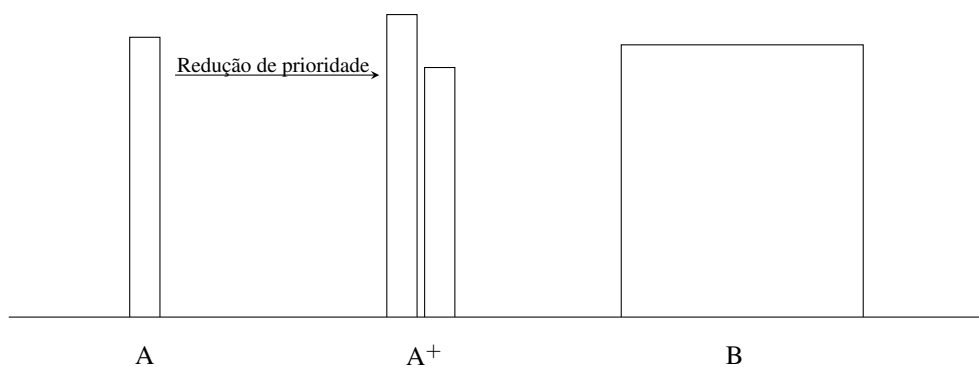


Figura 10: Segunda Teoria Indeterminada contradiz Prioritarismo Extremo

Podemos concluir, então, que negar a condicional 55 via prioritarismo extremo — na medida em que é preciso ser um prioritarista extremo para defender que o princípio Prioridade Geral Não-Extrema é falso e, portanto, que a quarta teoria axiológica indeterminada implica a Conclusão

Repugnante mas não implica a Conclusão Muito Repugnante (contra a verdade da condicional 55) — não é uma defesa plausível para a explicação da qualidade contra a objeção da Conclusão Muito Repugnante, pois além de ser altamente contraintuitivo, o prioritarismo extremo também é logicamente inconsistente com a teoria que o defensor da explicação da qualidade queria utilizar para negar a condicional 55, i.e., a segunda teoria indeterminada (e também a primeira, que é apenas uma versão mais forte da segunda), que depois foi modificada de modo razoável para abarcar comparações que são importantes para resolvermos os problemas da Ética Populacional, de acordo com os princípios propostos por Arrhenius, transformando-se numa quarta teoria axiológica indeterminada.

Talvez o defensor dessa explicação possa, como último recurso, objetar que essa quarta teoria axiológica não é uma modificação razoável da primeira e segunda teorias indeterminadas, na medida em que essa quarta teoria axiológica parece pressupor que o princípio Discretude seja verdadeiro, posto que os princípios Não-Elitismo e Prioridade Geral Não-Extrema são formulados em termos de diferenças de bem-estar marginais/ligeiras entre dois níveis de bem-estar. Logo, se esse defensor seguir Carlson (2022) e acreditar que temos boas razões para duvidar desse princípio Discretude (na medida em que ele implica o Arquimedismo, como já vimos), então ele pode recusar de modo plausível que essa quarta teoria axiológica seja uma modificação razoável da primeira e segunda teorias indeterminadas, e insistir que pela primeira e segunda teorias indeterminadas a Conclusão Repugnante é verdadeira e a Conclusão Muito Repugnante não (contra a verdade da condicional 55).

Novamente, essa recusa pode até ser teoricamente plausível. O defensor da explicação da qualidade consegue, teoricamente, escapar da objeção da Conclusão Muito Repugnante assim, recusando essa quarta teoria axiológica e insistindo que pela primeira e segunda teorias indeterminadas a condicional 55 é falsa. No entanto, essa recusa parece praticamente implausível, tendo em vista o propósito prático de encontrarmos uma teoria axiológica que resolva os problemas da Ética Populacional e que, por isso, seja composta também por princípios razoáveis que se apliquem a comparações entre populações que possuam vidas negativas e que possuam desigualdade na sua distribuição de bem-estar (como no caso da Conclusão Muito Repugnante). Em suma, se o defensor da explicação da qualidade quiser apenas encontrar alguma teoria axiológica segundo a qual a condicional 55 é falsa, independentemente dessa teoria resolver os problemas de Ética Populacional que nós queremos resolver, então esse defensor é praticamente mal motivado.

Assim, creio ter mostrado porque é razoável acreditar que a explicação da qualidade não é plausível, na medida em que não consegue escapar de modo apropriado dessa objeção da Conclusão Muito Repugnante (e, similarmente, da Conclusão Repugnante Reversa), pois para negar a condicional 55 o defensor dessa explicação precisa apelar para teorias indeterminadas (a primeira e a segunda) que, embora não impliquem a Conclusão Muito Repugnante e impliquem a Conclusão Repugnante, precisam ser modificadas e generalizadas para que sejam aplicáveis a comparações relevantes para resolvermos os problemas da Ética Populacional, e não é claro

que essa teoria modificada e generalizada não implique a Conclusão Muito Repugnante. O que esse defensor precisa, portanto, é encontrar uma teoria modificada e generalizada razoável (assumindo que a quarta teoria indeterminada não seja) para então mostrar que a partir dela a condicional 55 é falsa, caso queira evitar a acusação de que ele é praticamente mal motivado.

Passemos agora para a investigação da plausibilidade da explicação da quantidade, que num primeiro momento parece mais promissora do que a explicação da qualidade, na medida em que ela consegue evitar as objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa, pois ela consegue explicar como essas conclusões podem ser verdadeiras, apesar de inicialmente parecerem obviamente falsas, algo que a explicação da qualidade, como vimos, não consegue fazer de modo adequado (ela só consegue explicar como algumas instâncias dessas conclusões podem ser verdadeiras).

2.2 EXPLICAÇÃO DA QUANTIDADE

2.2.1 Argumento da Explicação da Quantidade

De acordo com a explicação da quantidade, como antecipado no capítulo anterior, a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa não é correta, porque nós percebemos incorretamente o valor da quantidade de vidas que a população Z teria que ter para que a Conclusão Repugnante fosse verdadeira. Mais precisamente, esse tipo de explicação mantém que nós subestimamos essa quantidade, na medida em que nós não conseguimos imaginá-la de modo correto, preciso³⁷. De modo geral, esse tipo de explicação sustenta que nós subestimamos quantidades muito grandes de vida e que, portanto, não podemos confiar em intuições axiológicas que dependam da nossa percepção de quantidades muito grandes de vidas, na medida em que essas intuições são incorretas por se basearem numa percepção incorreta. Assim, posto que essas intuições não são confiáveis por serem incorretas, esse tipo de explicação conclui que nós devemos confiar em nossas teorias axiológicas mais confiáveis em vez de confiar nessas intuições. O argumento que representa esse tipo de explicação geral da quantidade pode ser formalizado como se segue:

60. Se nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas, então nossas intuições axiológicas sobre quantidades muito grandes de vidas, como a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, não são corretas
61. Se nossas intuições axiológicas sobre quantidades muito grandes de vidas não são corretas, então nós não devemos confiar nelas mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis

³⁷Na verdade, essa não é a forma mais geral de caracterizar a explicação da quantidade. Pode ser que, como sugere Tännsjö (2002, p. 344), nós percebemos incorretamente o valor da quantidade de vidas que a população Z tem não porque imaginamos incorretamente essa quantidade, mas sim porque não conseguimos ter empatia por quantidades muito grandes de vidas

- 62. Se não devemos confiar em nossas intuições axiológicas sobre quantidades muito grandes de vidas mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis, então devemos acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa
- 63. Nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas
- 64. (Por 60, 61, 62 e 63) Devemos acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa

Novamente, assim como no argumento da explicação da qualidade, temos uma conclusão que é proposicionalmente idêntica à conclusão 49, segundo a qual nós estamos justificados a acreditar que a Conclusão Repugnante é verdadeira e não estamos justificados a acreditar que ela é falsa. Entretanto, é importante observar que o antecedente da condicional 62, em que a proposição 64 é consequente, é diferente do antecedente da condicional 52, do argumento da explicação da qualidade. A proposição do antecedente de 52 dizia que nós devemos confiar em nossas teorias axiológicas mais confiáveis e em nossa intuição correta sobre a Conclusão Repugnante. A proposição do antecedente de 62, por sua vez, diz que nós devemos confiar em nossas teorias axiológicas e não confiar em nossa intuição incorreta sobre a Conclusão Repugnante. Assim, como antecipado anteriormente na discussão sobre a explicação da qualidade, a explicação da quantidade, diferente da explicação da qualidade, parece não tornar a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva, posto que ela não avança uma forma correta de intuirmos a Conclusão Repugnante, mas apenas nos dá uma razão para não acreditarmos que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante não é correta.

No momento oportuno, pretendo analisar se avançar uma forma correta de intuirmos a Conclusão Repugnante e, portanto — i.e., se tornar a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva — é uma condição necessária para que possamos concluir que estamos justificados a acreditar que ela é verdadeira e não estamos justificado a acreditar que ela é falsa. Ou seja, pretendo analisar se a condicional 62 é verdadeira. Antes de começar a analisar a solidez desse argumento, no entanto, gostaria de explicar por que essa explicação da quantidade parece evadir as objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa.

Como já mencionado, acredito que a explicação da quantidade não seja objetável por essas objeções porque, assumindo que ela consiga explicar como a Conclusão Repugnante é verdadeira, ela também consegue explicar como a Conclusão Muito Repugnante e a Conclusão Repugnante Reversa podem ser verdadeiras. Assim como no caso da Conclusão Repugnante, essa explicação diria que é a nossa incapacidade de perceber o valor real de quantidades muito grandes de vidas que faz com que a intuição que temos sobre a Conclusão Muito Repugnante seja errada (e também faz com que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante Reversa seja errada). Assim, no caso da Conclusão Muito Repugnante, por exemplo, se nós percebêssemos o quão gigantesca a subpopulação de Z^* que possui vidas marginalmente positivas teria que ser, a fim de que ela supere o desvalor das vidas negativas de Z^* e também o valor das 10 bilhões de vidas muito positivas de A , então nós não acharíamos que a Conclusão Muito Repugnante

altamente contraintuitiva. Portanto, nós também não devemos confiar nas intuições que temos sobre essas conclusões, mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis, segundo as quais essas conclusões são verdadeiras (como, por exemplo, a quarta teoria axiológica indeterminada avançada por Arrhenius, no caso da Conclusão Muito Repugnante³⁸).

2.2.2 A versão de Broome

Agora que já vimos por que, ao menos a princípio, essa explicação não é objetável pelas objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa, passemos a analisar a solidez desse argumento de 60 a 64. Primeiramente, por qual razão 63 seria verdadeira, por que nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas? Uma primeira razão pode ser encontrada em Broome (2004, p. 57). De acordo com ele, nossas intuições axiológicas³⁹ que envolvam perceber quantidades extraordinariamente grandes de pessoas, como a intuição axiológica que temos sobre a Conclusão Repugnante, são incorretas porque não estamos habituados a imaginar quantidades assim tão grandes para tomarmos nossas decisões, especialmente uma quantidade tão grande de pessoas vivendo vidas marginalmente positivas, já que na nossa vida cotidiana nós não precisamos imaginar quantidades assim tão grandes de pessoas para avaliarmos quais são as melhores decisões a serem tomadas. Logo, 63 é verdadeira porque nós não estamos habituados a imaginar quantidades muito grandes de vidas, na medida em que essas quantidades muito grandes são extraordinárias.

Para enxergar como não estamos habituados a imaginá-las, pense em todas as decisões que nós temos que tomar no dia a dia — e.g. ir ou não doente para o trabalho — e quantas pessoas nós de fato imaginamos que elas possam afetar; em sua maioria, imaginamos de fato apenas nossa família sendo afetada, nossa vizinhança, nossos colegas de trabalho, etc. Mesmo aqueles que possuem uma visão mais crítica e esclarecida sobre as consequências de suas ações, apesar de se esforçarem para imaginar uma quantidade relativamente maior de pessoas sendo afetadas, como por exemplo quando estão a avaliar se é melhor ter uma dieta vegetariana do que ter uma dieta onívora e, por isso, precisam se esforçar para imaginar uma quantidade relativamente grande de animais humanos e não-humanos sendo afetados pela sua decisão (em relação a pequena quantidade de pessoas afetadas pela decisão de, por exemplo, denunciar ou não um caso de violência doméstica), ainda assim parece razoável supor que essa quantidade relativamente grande de pessoas não chega nem perto da quantidade de pessoas que Z teria que ter para que ela fosse uma população melhor do que A, na medida em que A já possui uma quantidade bastante grande de pessoas (10 bilhões de habitantes).

Assim, de acordo com a verdade da condicional 60, podemos inferir que nossas percepções pré-teoréticas, nossas intuições axiológicas, sobre o quão boa é uma decisão que afeta uma grande quantidade de pessoas, não são corretas e precisas, já que nossas intuições axiológicas (ou

³⁸No caso da Conclusão Repugnante Reversa, Cowie (2019, p. 91-92) sugere que uma generalização da terceira teoria axiológica indeterminada (composta pelos princípios Quantidade e Transitividade) implica essa conclusão

³⁹Ou ainda, no geral, nossas intuições morais, como colocado por Broome (2004, p. 57) originalmente

ainda, no geral, nossas intuições morais) são formadas e aperfeiçoadas a partir desse exercício imaginativo que fazemos em nossa vida ordinária (BROOME, 2004, p. 57).

Tendo em vista que é razoável inferir que essas intuições axiológicas sobre grandes quantidades de pessoas não são corretas, Broome (2004, p. 57) defende a tese expressa pelo consequente da condicional 61, a tese de que nós não devemos confiar nelas, mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis — como por exemplo nas teorias instanciadas pela primeira e segunda teorias indeterminadas, que implicam a verdade da Conclusão Repugnante.

A fim de motivar a plausibilidade dessa tese expressa pelo consequente da condicional 61, Broome (2004, p. 57) avança uma analogia entre (i) a relação de fazer Engenharia a partir de intuições com fazer Engenharia a partir de teoria e (ii) a relação de fazer Ética a partir de intuições com fazer Ética a partir de teoria. A relação (i) é a seguinte: quando as pessoas construíam pontes não tão grandes, para percorrer distâncias pequenas, elas conseguiam construí-las usando apenas suas intuições, na base do “olhômetro”, sem recorrer às teorias da Engenharia, mas quando as pessoas começaram a construir pontes cada vez maiores, para atravessar grandes distâncias, as suas intuições sobre Engenharia já não davam mais conta do recado e, assim, elas tiveram que recorrer cada vez mais às teorias da Engenharia para construir essas pontes de grande porte⁴⁰. E a analogia de Broome sustenta que essa relação (i) é equivalente à relação (ii), pois assim como as pessoas tiveram que desconfiar de suas intuições sobre Engenharia e recorrer às teorias da Engenharia para lidar com um problema de Engenharia que envolve grandes quantidades (no caso, quantidades de distância⁴¹), também teremos que desconfiar de nossas intuições sobre Ética e recorrer às teorias morais para lidarmos com problemas de Ética que envolvam grandes quantidades (no caso, grandes quantidades de pessoas). Mais especificamente, teremos que abandonar nossa intuição axiológica sobre a Conclusão Repugnante e recorrer às nossas teorias axiológicas mais confiáveis.

Creio que a semelhança mais relevante entre essas duas relações, que nos compele a desconfiarmos de nossa intuição axiológica sobre a Conclusão Repugnante e acreditarmos na verdade da condicional 61, é que assim como erros em Engenharia colocam vidas em risco, erros em Ética também colocam vidas em risco. Na verdade, como nos atenta Broome (2004, p. 57), é razoável supor que erros em Ética, ao menos nesse casos que envolvem grandes quantidades de vida (como nos casos de Ética Populacional), colocam bem mais vidas em risco do que erros em Engenharia (mesmo nos casos que envolvam grandes quantidades). Logo, por analogia, se é

⁴⁰É importante notar que, de acordo com Broome (2004, p. 57), as nossas intuições sobre Engenharia falham quando tentamos construir pontes de grande porte porque essas pontes usam materiais que se comportam de modo bastante contraintuitivo, como o aço e o concreto. Assim, não parece ser exatamente nossa incapacidade de imaginar grandes quantidades, no caso grandes quantidades de materiais de construção ou grandes quantidades de distância, por exemplo, que faz com que essas intuições sobre Engenharia falhem, mas sim nossa incapacidade de imaginar a dinâmica, o comportamento desses materiais. No entanto, o ponto da analogia é estabelecer a equivalência entre o caso da Ética e da Engenharia no que diz respeito às pessoas deixarem de usar intuições quando elas não são mais confiáveis e começam a utilizar teorias, independentemente do motivo dessas intuições não serem mais confiáveis

⁴¹Mesmo que o motivo da desconfiança, nesses casos de problemas de Engenharia que envolvem grandes quantidades, esteja apenas correlacionado com as grandes quantidades, como explicado na nota acima

imprudente recorrermos às nossas intuições sobre Engenharia para lidarmos com problemas de Engenharia que envolvam grandes quantidades, quando temos boas razões para acreditarmos que essas intuições sobre Engenharia são incorretas, na medida em que colocamos vidas em risco, então também é imprudente recorrermos às nossas intuições sobre Ética para lidarmos com problemas de Ética que envolvam grandes quantidades, quando temos boas razões para acreditar que essas intuições sobre Ética são incorretas, na medida em que colocamos bem mais vidas em risco do que no caso da Engenharia. Portanto, a hipótese que sustenta a condicional 61, que se baseia na imprudência de colocarmos uma quantidade extraordinariamente grande de vidas em risco, parece ser a seguinte: se temos boas razões para acreditarmos que uma intuição axiológica sobre casos que envolvam quantidades extraordinariamente grandes de vidas é incorreta, então nós não devemos confiar nela, mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis.

E, como já vimos, o argumento de Broome sustenta que nós temos sim boas razões para acreditarmos que uma intuição axiológica sobre quantidades extraordinárias de vidas é incorreta, temos ao menos aquela razão que sustenta a verdade do antecedente da condicional 60: nós formamos nossas intuições morais/axiológicas em contextos ordinários, imaginando quantidades ordinárias de pessoas para tomarmos nossas decisões. Certo, mas isso de fato implica o conseqüente dessa condicional 60, implica que essas intuições morais/axiológicas sejam incorretas? Qual hipótese fundamenta a verdade dessa implicação 60? Apesar de Broome não ter de fato argumentado a favor de sua verdade, assumindo-a, creio que um bom argumento a seu favor, embora trivial, apele para a superveniência entre propriedades morais e empíricas.

Ora, se as propriedades morais (e também as axiológicas) sobrevêm às propriedades empíricas, de tal modo que mudanças nas propriedades morais são sempre acompanhadas de mudanças empíricas, então não é possível que percebamos as diferenças morais/axiológicas em casos que envolvam quantidades extraordinariamente grandes de vidas, em relação aos casos que envolvem quantidades ordinárias de vidas, sem que percebamos as diferenças empíricas dessas quantidades extraordinariamente grandes em relação às quantidades ordinárias. Contudo, para percebermos essas diferenças empíricas, das quantidades extraordinariamente grandes de vidas para as quantidades ordinárias, imaginando-as, nós precisamos perceber corretamente, via imaginação, tanto as quantidades ordinárias quanto as quantidades extraordinariamente grandes. Porém, continua o argumento, nós não conseguimos perceber corretamente as quantidades extraordinariamente grandes e, portanto, não conseguimos perceber a diferença empírica entre as quantidades ordinárias e as quantidades extraordinariamente grandes de vidas. Logo, conclui o argumento, nós não conseguimos perceber corretamente as diferenças morais/axiológicas que sobrevêm a essas diferenças empíricas e, por conseguinte, não possuímos intuições morais/axiológicas corretas nesses casos que envolvem percebermos uma quantidade extraordinariamente grande de vidas.

A verdade da implicação 60 parece-me, então, bastante plausível. No entanto, contra a argumentação de Broome, a verdade da premissa 63, que diz que nós imaginamos quantidades muito grandes incorretamente, não me parece devidamente sustentada pela razão que Broome avança, i.e., pela razão de que nós não estamos habituados a imaginar quantidades extraordinari-

amente grandes de vidas. Podemos desafiar essa sustentação defendendo que de (i) não *estarmos* habituados a imaginar quantidades extraordinariamente grandes de vidas, porque na nossa vida ordinária não temos que imaginar essas quantidades, não se segue que (ii) não *possamos* imaginar corretamente essas quantidades extraordinariamente grandes de vidas. Afinal, pode ser que embora não estejamos habituados a imaginá-las, ainda assim nós sejamos capazes de imaginá-las corretamente, talvez com algum tipo de treino que nos habitue a imaginá-las. No final das contas, então, precisamos de evidências que nos mostrem que o motivo de (i) ser verdade não é meramente circunstancial, mas sim necessário, de modo que mesmo que nós precisássemos imaginar essas quantidades muito grandes no nosso dia a dia, ainda assim não conseguiríamos.

O problema para quem defende esse argumento, portanto, é providenciar evidências de que nós não conseguimos imaginar corretamente as quantidades extraordinariamente grandes de vidas, independentemente de nós precisarmos ou não imaginá-las, i.e., providenciar evidências de que a premissa 63 é verdadeira. Uma estratégia razoável para tentar evidenciar essa incapacidade específica, referente a nossa incapacidade de perceber corretamente quantidades extraordinariamente grandes de vidas, é mostrar evidências de que nós temos uma incapacidade geral de perceber corretamente quantidades muito grandes, não somente de vidas. Assim, dada essa incapacidade geral, podemos inferir, por meio de uma inferência à melhor explicação, que nós também temos essa incapacidade específica, na medida em que seria muito estranho que apenas no que diz respeito à quantidade de vidas nós não possuímos essa incapacidade.

É possível vislumbrar uma tentativa de Broome (2004, p. 58) em seguir essa estratégia, quando ele mobiliza um exemplo sobre nossas intuições sobre a Evolução Natural, que parece dizer respeito a nossa incapacidade de perceber quantidades extraordinariamente grandes de tempo. Segundo esse exemplo, a intuição de muitas pessoas sobre o processo de evolução natural é a de que, não importa por quantos bilhões de anos esse processo durasse, ele não poderia fazer com que gosmas primordiais (*primordial slime*) “evoluíssem” para seres inteligentes e conscientes, independentemente da quantidade de anos que ele durasse. Porém, essa intuição é comprovadamente errada, pois esse processo de fato aconteceu num período de 4 bilhões de anos. Logo, parece razoável presumir que as pessoas que têm essa intuição não perceberam corretamente a enormidade de tempo envolvida na quantidade de bilhões e bilhões de anos. Afinal, o que melhor explicaria as pessoas terem essa intuição errada do que elas perceberem essa quantidade extraordinariamente grande de tempo de modo errado? Aqui também o defensor dessa linha de raciocínio parece ter que apelar para uma inferência à melhor explicação.

Entretanto, como nos atenta Mogensen (2022, p. 314), Broome não sustenta a veracidade desse exemplo com alguma referência e, além do mais, temos boas razões históricas, referentes a como os criacionistas reagiram à teoria evolucionista de Darwin, para duvidarmos de que esse exemplo seja verdadeiro. De acordo com Mogensen (2022, p. 314-315), muitos criacionistas, como Lord Kelvin, alegavam que a teoria evolucionista de Darwin não poderia ser verdadeira porque, de acordo com seus cálculos, a Terra teria no máximo 100 milhões de anos e, portanto, tempo insuficiente para que a evolução pudesse ter ocorrido. Ora, se os criacionistas usaram o

alegado pouco tempo de existência da Terra para negar o evolucionismo, então podemos inferir, contra o exemplo dado por Broome, que os criacionistas (que constituem grande — senão a maior — parte dos que desacreditam da Evolução Natural) presumem haver alguma quantidade de tempo grande o suficiente para que esse processo de evolução possa ocorrer.

Ademais, parece que a melhor explicação sobre o erro dessa intuição errada que as pessoas têm, de que esse processo evolutivo não poderia ter ocorrido independentemente de quanto tempo ele durasse, não é a de que esse erro diz respeito a uma subestimação de quantidades extraordinariamente grandes de tempo, mas sim a uma incompreensão, assumindo uma visão dualista sobre a mente e o corpo, de como seres meramente materiais, como as gosmas primordiais, poderiam ter “evoluído” para seres espirituais, que possuem almas (MOGENSEN, 2022, p. 315).

2.2.3 Uma razão avançada por Huemer a favor de nós não imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas

Talvez uma outra razão, avançada por Huemer (2008, p. 908-909), consiga sustentar a verdade de 63 de modo mais plausível. Esta tentativa de Huemer de sustentar a verdade de 63, com base nessa razão, também utiliza aquela estratégia de inferir, por meio de uma inferência à melhor explicação, nossa incapacidade específica de imaginar quantidades muito grandes de vidas a partir de nossa incapacidade geral de imaginar quantidades muito grandes. De acordo com Huemer (2008, p. 908), uma evidência dessa incapacidade geral de imaginar quantidades muito grandes é que, após uma certa quantidade muito grande de números, nós imaginamos todas as quantidades muito grandes como se tivessem o mesmo valor. Para ilustrar essa evidência, Huemer avança uma anedota segundo a qual um astrônomo está dando uma palestra e, num certo momento, diz que o sol se extinguirá daqui 5 bilhões de anos. Uma das pessoas que estava assistindo a palestra fica extremamente agitada e o astrônomo então tenta acalmá-la, dizendo que não é preciso se preocupar, reiterando que isso só acontecerá daqui 5 bilhões de anos. A pessoa agitada então fica aliviada, e diz ter entendido errado, ter ouvido 5 milhões de anos em vez de 5 bilhões. A graça da anedota consiste na surpresa que temos ao ver uma pessoa reagir de modo tão diferente diante dessas duas quantidades muito grandes de tempo, o que ilustra nossa expectativa de que nós não conseguimos distinguir o valor real dessas duas quantidades muito grandes de tempo.

Contudo, talvez a melhor explicação dessa expectativa não seja a de que nós não conseguimos distinguir quantidades muito grandes, no geral, como requerido para que a estratégia de inferência à melhor explicação funcione, mas sim que nós não conseguimos distinguir quantidades muito grandes de tempo por algum outro motivo que não nossa incapacidade de imaginar quantidades muito grandes, no geral. Por exemplo, seguindo Mogensen (2022, p. 315), pode ser que a melhor explicação dessa expectativa seja a de que nós não conseguimos distinguir quantidades muito grandes de tempos futuros pelo seguinte motivo: por estarem tão distantes no futuro, nós avaliamos todos os eventos que acontecerão daqui essas grandes quantidades de tempo, seja 5

bilhões ou 5 milhões, como igualmente insignificantes. Veja que, de acordo com essa explicação, não é porque somos incapazes de imaginar corretamente a diferença entre 5 bilhões e 5 milhões que nós temos essa expectativa, de que nenhuma pessoa teria aquela reação que o ouvinte da palestra teve na anedota, mas sim porque ambas as quantidades de tempo representam um futuro tão distante que chega a ser insignificante a diferença do quão distantes elas são.

A fim de mostrar que essa expectativa pode ser mais bem explicada nesses termos, com base em nossa percepção do futuro e da passagem do tempo em vez de nossa percepção de quantidades, Mogensen (2022, p. 315-316) avança um exemplo que envolve as mesmas duas quantidades, 5 bilhões e 5 milhões, mas agora não de tempo e sim de mortes em uma guerra entre os Estados Unidos da América e a China. Nesse caso, a surpresa de uma pessoa que ouvisse errado o número de mortes nessa guerra, ouvindo primeiro 5 bilhões e depois ouvindo que na verdade foram 5 milhões, não seria inesperada. Logo, parece mesmo que nós não esperaríamos a surpresa do ouvinte no caso anterior, da anedota, não se deve ao suposto fato de que nós não conseguimos distinguir quantidades muito grandes no geral, porque se fosse assim, então nesse contraexemplo dado por Mogensen nós esperaríamos que a pessoa que ouvisse essas duas quantidades de morte não ficasse surpresa, mas nós esperamos que ela fique.

Vejam os outros exemplos, dado por Huemer (2008, p. 908) em sua tentativa de evidenciar que nós possuímos essa incapacidade geral de imaginar quantidades muito grandes, consegue sustentar melhor o caso a favor dessa incapacidade geral e, portanto, a favor da verdade de 63, via inferência à melhor explicação. De acordo com esse exemplo, se nos prometessem bilhões de anos de algum prazer ou milhões de anos desse mesmo prazer, a maioria de nós reagiria, no máximo, com um pouco mais de entusiasmo diante da possibilidade de conseguir os bilhões de anos em vez dos milhões e, presumivelmente, muitos reagiriam com nada a mais de entusiasmo diante dessa possibilidade. A melhor explicação para essa nossa reação, segundo Huemer, é que quando tentamos imaginar bilhões de anos, o estado mental que nós formamos com essa tentativa é praticamente o mesmo que o estado mental formado pela tentativa de imaginarmos milhões de anos. Em suma, nós não conseguimos perceber a real diferença entre essas quantidades muito grandes. Teoricamente, nós sabemos que essa diferença existe, mas na prática nós não conseguimos senti-las.

Novamente, no entanto, podemos desafiar essa explicação dada por Huemer, que apela para nossa alegada incapacidade geral de imaginar quantidades muito grandes, com uma explicação baseada em nossa percepção do futuro e da passagem do tempo. Como sugere Mogensen (2022, p. 316), pode ser que nós sejamos indiferentes a conseguir os bilhões de anos de prazer, em vez dos milhões, por conta do tédio de viver a mesma experiência por bilhões de anos, o que explicaria porque não nos entusiasmos (ou nos entusiasmos pouco) com essa possibilidade de conseguir os bilhões de anos em vez dos milhões e, presumivelmente, essa seria uma explicação melhor para essa reação do que a explicação dada por Huemer. Assim, parece que Huemer também não consegue evidenciar que nós possuímos uma incapacidade geral de imaginar quantidades muito grandes a partir desse exemplo.

Neste momento, o leitor já deve desconfiar que não é nada fácil evidenciar a existência dessa incapacidade geral de imaginar corretamente quantidades muito grandes e, conseqüentemente, evidenciar a verdade da premissa 63 por meio dela, via inferência à melhor explicação, inferindo a partir dessa incapacidade geral a incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas. A dificuldade é que, se todos os exemplos que supostamente evidenciam uma incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes digam respeito a quantidades de tempo, então não é razoável inferir, com base numa inferência à melhor explicação, que a incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas se deva a uma incapacidade de imaginar quantidades muito grandes no geral, porque pode ser que nós tenhamos apenas essa incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de tempo. É preciso, portanto, que aqueles que defendem essa incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, por meio dessa estratégia abdutiva, mostrem que há mais incapacidades específicas de imaginar corretamente quantidades muito grandes que não somente essa incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de tempo, a fim de que seja realmente estranho que a incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas não faça parte de uma incapacidade geral de imaginar corretamente quantidades muito grandes (que seja instanciada por essas incapacidades específicas).

2.2.4 Outra razão avançada por Huemer a favor de nós não imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas

Entretanto, pode ser que essa estratégia funcione melhor com outra razão que não essa dada por Huemer, de que após uma certa quantidade muito grande nós imaginamos todas as quantidades como se fossem praticamente iguais. Vejamos então se outra razão, também fornecida por Huemer (2008, p. 909-910), consegue sustentar melhor a verdade da premissa 63 (segundo a qual nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas). De acordo com essa razão, nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas porque somos incapazes de compor corretamente uma quantidade muito grande a partir de pequenas quantidades (quantidades pequenas no geral), de modo que subestimamos o quão grande é esta quantidade composta de muitas quantidades pequenas e, portanto, podemos inferir (por inferência à melhor explicação) que também somos incapazes de compor corretamente uma quantidade muito grande de vidas a partir de vidas marginalmente positivas, ou seja de compor uma quantidade muito grande de vidas somando de uma em uma vida marginalmente positiva.

A fim de evidenciar essa nossa suposta incapacidade geral de compor quantidades muito grandes a partir de pequenas quantidades, Huemer (2008, p. 909-910) fornece três exemplos de incapacidades específicas de compor quantidades muito grandes a partir de pequenas quantidades, que versam sobre três tipos de quantidades distintos — assim, a princípio, essa razão parece mais favorável à estratégia abdutiva de inferir uma incapacidade geral a partir de incapacidades

específicas.

Começamos pelo exemplo da incapacidade de compor uma quantidade muito grande a partir de pequenos pedaços de um papel. Imagine que esse pedaço de papel é muito grande e muito fino, com uma grossura de um milésimo de uma polegada (ou seja, um milésimo de 2,54 centímetros). Agora, imagine que esse papel é dobrado em dois, dobrando então sua grossura, resultando numa grossura de dois milésimos de 2,54 centímetros. E então ele é dobrado novamente em dois, resultando numa grossura de quatro milésimos de 2,54 centímetros, depois dobrado novamente em dois, resultando numa grossura de oito milésimos de 2,54 centímetros, e assim sucessivamente, até que o papel tenha sido dobrado 50 vezes. De acordo com Huemer (2008, p. 909), se nos perguntassem qual a grossura final desse papel, depois de ter sido dobrado 50 vezes, a maioria de nós responderia que ele teria em torno de 100 pés (ou seja, aproximadamente 300 centímetros). No entanto, ele teria aproximadamente 18 milhões de milhas, ou seja, aproximadamente 30 milhões de quilômetros.

O problema desse exemplo é que, seguindo Mogensen (2022, p. 316), ele pode no máximo evidenciar nossa incapacidade de compor corretamente uma quantidade muito grande de espaço a partir de pequenos espaços de modo exponencial, pois a grossura do papel aumenta exponencialmente a cada dobra com uma potência de valor 2. Assim, essa incapacidade específica só pode ser usada para inferir uma incapacidade geral de compor corretamente uma quantidade muito grande de espaço a partir de quantidades pequenas de espaço de modo exponencial. No entanto, a incapacidade específica de compor corretamente uma quantidade muito grande de vidas a partir de vidas marginalmente positivas que nós alegadamente temos, que precisaríamos ter para que a premissa 63 fosse verdadeira, não é uma incapacidade de compor corretamente uma quantidade muito grande de vidas a partir de vidas marginalmente positivas de modo exponencial (MOGENSEN, 2022, p. 316) e, portanto, não poderia ser uma instância dessa incapacidade geral de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas de modo exponencial. Logo, não seria possível inferir (por inferência à melhor explicação) que nós temos uma incapacidade de compor corretamente uma quantidade muito grande de vidas marginalmente positivas por conta dessa incapacidade geral de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas de modo exponencial.

Parece mesmo razoável que nós tenhamos essa incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes de pequenos espaços de modo exponencial, tendo em vista que nós estimamos muito mal o quão rápido é um aumento exponencial, não somente um aumento exponencial de quantidades de espaços, mas de qualquer tipo de quantidade. Porém, como bem notado por Mogensen (2022, p. 316), na literatura sobre axiologia populacional, virtualmente ninguém acredita ser razoável avaliar o aumento do valor da quantidade de vidas boas em uma população, como a população Z da Conclusão Repugnante, de modo exponencial. A teoria totalista, por exemplo, avalia esse aumento de modo linear, em vez de exponencial, e as que o avaliam de modo não linear não o avaliam exponencialmente, como no caso da Teoria X' de Ng, que o avalia a partir de uma função côncava que “amortece” esse aumento, como já

vimos no capítulo anterior. Assim, por que supor que nós avaliamos intuitivamente esse aumento de modo exponencial, em vez de linear, por exemplo? Tendo em vista que nós percebemos aumentos lineares de modo bem mais intuitivo do que aumentos exponenciais, talvez seja mais plausível supor que nós avaliamos intuitivamente o aumento do valor da quantidade de vidas boas em uma população, como a população Z da Conclusão Repugnante, de modo linear em vez de exponencial. Portanto, como antecipado no parágrafo anterior, é razoável pensar que a incapacidade específica que tornaria a premissa 63 verdadeira não seria uma incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas quantidades de modo exponencial, o que faz com que esse exemplo dado por Huemer seja infrutífero para sustentar a verdade de 63.

Vejamos se os outros exemplos se saem melhor. Um segundo exemplo dado por Huemer (2008, p. 909), de uma incapacidade específica de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas, é da incapacidade que nós temos, de acordo com a interpretação de Huemer sobre um estudo da área da psicologia realizado por Slovic, Fischhoff e Lichtenstein (1978), de compor quantidades muito grandes de risco a partir de pequenas quantidades de risco. Nesse estudo, os pesquisadores descobriram que as pessoas têm uma disposição muito maior para usar cinto de segurança quando (i) são informadas sobre o risco à vida de não usar cinto de segurança durante toda a vida, do que quando (ii) são informadas sobre o risco à vida de não usar cinto de segurança por cada viagem. A interpretação de Huemer, sobre essa pesquisa, é que ela sugere que as pessoas têm uma disposição menor para usar cinto de segurança quando (ii), do que quando (i), porque quando (ii) é o caso elas não conseguem compor a quantidade muito grande de risco a partir das pequenas quantidades de risco de cada viagem, subestimando o quão grande essa quantidade muito grande de risco é.

Esse exemplo, como podemos perceber, tem a virtude de não ilustrar uma incapacidade de compor corretamente uma quantidade muito grande a partir de pequenas de modo exponencial, que era o problema do último exemplo. No entanto, seguindo Mogensen (2022, p. 317) novamente, essa interpretação de Huemer, de que a melhor explicação para os resultados desse estudo seja a de que nós temos uma incapacidade específica de compor corretamente quantidades muito grandes de risco a partir de pequenas quantidades de risco, é contestável. Isso porque o desenho desse estudo, de acordo com Mogensen (2022, p. 317), faz com que seja muito difícil inferir qualquer coisa sobre como as pessoas de fato avaliam riscos muito grandes que são compostos de riscos pequenos.

Nesse estudo, como relatado por Mogensen (2022, p. 317), os pesquisadores dividiram aleatoriamente os participantes em dois grupos. No primeiro grupo, os participantes foram informados da probabilidade de um acidente de carro (fatal ou apenas danoso) acontecer a cada viagem feita e, somada a essa informação, também foi compartilhada com eles a asserção de que, por conta da probabilidade por viagem ser tão baixa, usar o cinto de segurança não vale a pena. No segundo grupo, por sua vez, os participantes foram informados da probabilidade de sofrer um acidente de carro (fatal ou danoso) durante toda a vida e, somada a essa informação, também foi

compartilhada com eles a asserção de que, por conta da probabilidade ser tão alta, usar o cinto de segurança é muito importante. E, assim, o desfecho do estudo foi que (i) era mais provável que os participantes do primeiro grupo reportassem que eles usariam mais o cinto de segurança e que apoiam leis que obrigam o seu uso e (ii) no final os participantes foram questionados sobre qual caso era mais convincente, com base nos dados e informações disponibilizados para os dois grupos, e 80% dos participantes escolherem o caso pró-uso como o mais convincente.

Logo, tendo em vista que, no primeiro grupo, para além das informações sobre a probabilidade de um acidente de carro acontecer a cada viagem também foi compartilhada a asserção de que, por conta dessa probabilidade ser baixa, não vale a pena usar o cinto de segurança, não temos como saber se os participantes desse primeiro grupo foram mais anti-uso do cinto do que os participantes do segundo grupo por causa de uma suposta incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes de risco a partir de pequenas quantidades de risco ou por causa deles terem respeitado a asserção recebida de que não vale a pena usar o cinto de segurança (MOGENSEN, 2022, p. 317). Portanto, talvez a melhor explicação para os resultados desse estudo não seja a de que nós temos uma incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes de risco a partir de pequenas quantidades de risco, como defendido por Huemer, mas sim a explicação de que as pessoas respeitaram a autoridade da asserção que receberam.

2.2.5 A Objeção do Limite Superior de Mogensen

Ademais, mesmo que esse exemplo consiga evidenciar essa nossa incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas quantidades, concedendo que a interpretação de Huemer sobre esse estudo proceda, ainda assim é possível objetar esse exemplo com uma objeção avançada por Mogensen (2022, p. 317). Aliás, essa objeção pode objetar a relevância de todos os exemplos discutidos acima, de Broome e de Huemer, na medida em que é uma objeção à verdade da condicional 61 e, portanto, uma objeção à solidez do argumento geral a favor da explicação da quantidade. De acordo com essa objeção, chamada por Mogensen (2022) de “Objeção do Limite Superior”, de não sermos capazes de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas (seja pelas razões avançadas por Broome ou Humer) e, portanto, de nossas intuições axiológicas que envolvam imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas serem incorretas, não se segue que nós não devemos confiar na intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa — ou seja, a condicional 61 é falsa; a verdade do seu antecedente não garante a verdade do seu conseqüente.

Para entendermos essa objeção, temos que entender como Mogensen interpreta a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante. Segundo Mogensen (2022, p. 311-312), a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, de que ela é obviamente falsa, é tal que nós acreditamos, *prima facie*, que nenhuma quantidade de pessoas vivendo vidas marginalmente positivas, referentes à população Z da Conclusão Repugnante, é suficiente para que Z seja melhor do que A, independentemente do quão grande essa quantidade seja. Por outro lado, o que os exemplos de Huemer e Broome tentam nos mostrar, ao mostrar que nós possuímos uma incapacidade de

imaginar corretamente quantidades muito grandes, é que nós não podemos confiar no que dizem nossas intuições axiológicas, que envolvam imaginar quantidades muito grandes de vidas, no que dizem respeito à estimativa precisa e correta do quão valiosas são essas quantidades muito grandes de vidas — no caso da Conclusão Repugnante, do quão valiosa é a quantidade de vidas da população Z. Logo, não se segue que nós não devemos confiar no que dizem nossas intuições axiológicas a respeito de uma certa quantidade de vidas ser tão boa que nenhuma quantidade maior de vidas marginalmente positivas, não importando o quão maior ela seja, pode ser melhor. Dito de outra forma, não se segue que nós não devemos confiar no que dizem nossas intuições axiológicas a respeito da existência de uma dominância lexical entre esses dois tipos de vida, tal que uma certa quantidade de vidas muito boas, como as vidas de A, não pode ser pior do que qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas, como as vidas de Z.

Portanto, contra a verdade da condicional 61, Mogensen (2022, p. 313) conclui que não é suficiente que nossas intuições axiológicas sejam incorretas no que diz respeito à subestimação de quantidades muito grandes de vidas para que nós desconfiemos delas, porque pode ser que a intuição axiológica em questão, como é o caso da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, não diga respeito somente a uma comparação pré-teórica entre graus de bem-estar agregado, à diferença em grau do bem-estar agregado da população A comparado ao grau de bem-estar agregado da população Z, mas também a uma comparação pré-teórica entre tipos de bem-estar agregado, à diferença em tipo do bem-estar agregado da população A comparado ao tipo de bem-estar agregado da população Z. Se essa intuição dissesse respeito somente a uma comparação pré-teórica entre graus de bem-estar agregado, então de fato evidenciar que nós subestimamos esses graus, na medida em que subestimamos a quantidade de bem-estar agregado (ao subestimarmos o quão grande é a quantidade de vidas desse agregado), seria suficiente para mostrar que nós não devemos confiar nessa intuição. Porém, como já vimos, de acordo com Mogensen a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante também parece dizer respeito a uma comparação pré-teórica entre tipos distintos de bem-estar agregado.

Para ilustrar essa insuficiência, Mogensen (2022, p. 313) avança uma analogia entre (i) a relação entre nossa incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas e a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante e (ii) a relação entre nossa incapacidade de estimar corretamente o número de pontos numa página e a intuição de que nenhuma quantidade de tinta seria suficiente para imprimir um certo conjunto muito grande de pontos numa página. De acordo com essa analogia, assim como nossa incapacidade de estimar corretamente o número de pontos numa página ⁴², i.e., nossa subestimação dessa quantidade de pontos, não é suficiente para que acreditemos intuitivamente que, para um dado conjunto muito grande de pontos, nenhuma quantidade de tinta seria capaz de imprimir esse conjunto de pontos numa página, também nossa incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, i.e., nossa subestimação dessa quantidade de vidas, não é suficiente para que acreditemos intuitivamente que não há qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas que faça a população Z ser

⁴²Incapacidade essa que Mogensen (2022, p. 313) diz ser evidenciada pelo trabalho de Krueger (1984)

melhor que a população A. Portanto, nenhum desses dois erros de subestimação são suficientes para que desconfiemos respectivamente dessas duas intuições, na medida em que nenhum desses dois erros consegue respectivamente explicar por que temos essas duas intuições.

Assim, para desconfiarmos da intuição do caso (i), também seria necessário que nós percebêssemos incorretamente um limite de quantidade de pontos, tal que nenhuma quantidade de tinta seria capaz de imprimir quantidades superiores a esse limite de quantidade. Analogamente, para desconfiarmos da intuição do caso (ii), também seria necessário que nós percebêssemos incorretamente um limite de quantidade de vidas muito boas, tal que nenhuma quantidade de vidas marginalmente positivas seria capaz de fazer com que a população Z fosse melhor que a população A, que possui uma quantidade de vidas muito boas acima desse limite.

Logo, os exemplos dados até aqui por Huemer e Broome, na medida em que não evidenciam que nós percebemos incorretamente um limite de quantidade de vidas muito boas, não são suficientes para mostrar que devemos desconfiar de todas as intuições axiológicas sobre quantidades muito grandes de vidas; mais especificamente, que devemos desconfiar da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa. Em outras palavras, uma intuição axiológica ser incorreta, pela razão de subestimarmos quantidades muito grandes de vidas, não é suficiente para que desconfiemos dela quanto ao que ela diz sobre a existência de um limite de quantidade de vidas muito boas. Ou seja, a verdade do consequente da condicional 61, no que diz respeito a intuições axiológicas como a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, parece não ser garantida pela verdade do seu antecedente (se entendermos que o erro dessas intuições axiológicas é o de subestimação) e, portanto, essa condicional parece falsa e o argumento geral a favor da explicação da quantidade parece não ser sólido.

2.2.6 Uma possível réplica à Objeção do Limite Superior

No entanto, Mogensen curiosamente omite um dos três exemplos dado por Huemer (2008, p. 909-910) em sua discussão. A meu ver, além de evidenciar que nós subestimamos quantidades muito grandes de vidas, esse exemplo também pode evidenciar que nós percebemos incorretamente um limite de quantidade de vidas muito boas, ao imaginarmos quantidades muito grandes de vidas marginalmente positivas e compará-las com uma quantidade de vidas muito boas (como no caso da Conclusão Repugnante); percepção essa que é necessária para que tenhamos razão em desconfiar das intuições axiológicas que se baseiam nessa percepção incorreta, como parece ser o caso da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante.

Esse exemplo é baseado numa discussão sobre agregação de bens avançada por Norcross (1997), que diz respeito à intuição bastante comum, que muitos de nós temos, de que uma única morte é pior do que qualquer número de dores de cabeça. Se essa intuição específica estiver correta, então sua versão mais geral, segundo a qual uma única morte é pior do que qualquer número de inconveniências, também é correta (HUEMER, 2008, p. 909). O problema, de aceitarmos que essa intuição geral é correta, é que as consequências dela ser verdadeira parecem bastante contraintuitivas, como ilustrado pelo exemplo avançado por Norcross (1997, p. 159-160)

sobre a diminuição do limite nacional de velocidade permitido nas estradas dos Estados Unidos, a fim de evitar que um pequeno número de pessoas morra por acidentes de carro, porém às custas de muita inconveniência gerada pela maior lentidão no trânsito. A maioria das pessoas, como notado por Norcross e por Huemer, é contra essa diminuição; elas acreditam intuitivamente que essa diminuição é errada. Logo, por redução ao absurdo, essa intuição sobre grandes quantidades de dores de cabeça é errada, na medida em que implica conclusões bastante contraintuitivas.

Como podemos ver, essa intuição de que uma única morte é pior do que qualquer número de dores de cabeça, que muitos de nós temos, parece evidenciar não somente nossa subestimação dessa quantidade de dores de cabeça — que de acordo com Huemer (2008, p. 909-910) também pode ser explicada como uma incapacidade de compor uma grande quantidade de malefício a partir de quantidades pequenas de malefício (i.e. a partir de dores de cabeça) — mas também nossa percepção incorreta de que há um limite de quantidade de malefício muito alto, a saber, a quantidade de malefício de uma morte, de acordo com o qual nenhuma quantidade de pequenos malefícios, no caso o malefício de uma dor de cabeça, pode ser pior do que essa quantidade de malefício muito alto, do que essa quantidade de malefício de uma morte. Porém, alguém pode estar se perguntando por que essa percepção de que há um limite de quantidade de malefício muito alto é incorreta. Ora, se ela fosse correta então presumivelmente a intuição de que uma única morte é pior do que qualquer número de dores de cabeça não seria tão contraintuitiva como ela parece ser; o que melhor explicaria essa intuição ser errada senão essa percepção de que há um limite de quantidade de malefício muito alto ser incorreta?!

Logo, essa intuição parece exemplificar que nós possuímos uma incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de malefícios e também de perceber corretamente se há diferenças de tipo de malefício agregado entre uma morte e muitas dores de cabeça. E, supondo que a melhor explicação dessas incapacidades específicas seja a de que nós temos incapacidades gerais de imaginar corretamente quantidades muito grandes e de perceber corretamente a existência de diferenças de tipo entre uma quantidade grande e outra quantidade muito grande (especificamente, no caso ilustrado pelo exemplo, entre uma quantidade grande de malefício causada por uma morte e a quantidade muito grande de malefício causada por muitas dores de cabeça), segue-se que esse exemplo, dessa intuição, pode sustentar a tese expressa pelo consequente da condicional 61 (via inferência à melhor explicação) e que corrobora a verdade da conclusão 49 (vista no capítulo anterior), a tese de que nós devemos desconfiar da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, na medida em que ela também se baseia em nossa imaginação sobre quantidades muito grandes (no caso, de vidas) e em nossa percepção sobre diferenças de tipo entre uma quantidade grande e outra quantidade muito grande (no caso, entre a quantidade grande bem-estar agregado da população A, composta de 10 bilhões de vidas muito boas, e a quantidade muito grande de bem-estar agregado da população Z, composta de uma quantidade muito grande de vidas marginalmente positivas), e confiarmos em nossas teorias axiológicas mais confiáveis.

Na verdade, se observarmos bem, talvez nem seja necessário apelar para uma inferência

à melhor explicação nesse caso, pois essa incapacidade específica, de imaginar corretamente quantidades muito grandes de malefícios e também de perceber corretamente se há uma diferença de tipo de malefício entre uma morte e muitas dores de cabeça, já está em termos de *bem-estar* (em termos de mal-estar, mais precisamente) e diz respeito à comparação entre uma qualidade de bem-estar muito alta e outra marginalmente positiva (nesse caso, entre um malefício muito alto e outro marginalmente negativo), assim como a incapacidade específica em disputa, a saber, a incapacidade de imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas marginalmente boas e de perceber corretamente se há uma diferença de tipo de bem-estar entre uma quantidade de vidas muito boas e uma quantidade muito maior de vidas marginalmente boas. Assim, esse exemplo da intuição da morte e das dores de cabeça parece evidenciar diretamente essa incapacidade específica em disputa — em vez de indiretamente, por meio de uma inferência à melhor explicação que concluiria a existência de uma incapacidade geral de imaginar corretamente quantidades muito grandes e de perceber corretamente a existência de diferenças de tipo entre uma quantidade grande e outra quantidade muito grande.

Entretanto, uma objeção possível a fazermos uso desse exemplo para fornecer um tipo de explicação da quantidade, como parece ser o uso pretendido por Huemer, é que essa explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira não se baseia somente em nossa alegada incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, mas também em nossa incapacidade de perceber corretamente a existência de diferenças de tipo — ou seja, diferenças de *qualidade* — entre uma quantidade grande de bem-estar agregado e outra quantidade muito grande de bem-estar agregado. Logo, essa explicação também apela para nossa má percepção da *qualidade* do bem-estar das vidas comparadas e, portanto, não pode ser um tipo de explicação da quantidade. Em outras palavras, para sustentar a tese expressa pelo consequente da condicional 61 por meio dessa explicação, o antecedente da condicional 60 teria que ser modificado para “nós imaginamos incorretamente quantidades muito grandes de vidas e percebemos incorretamente a diferença de qualidade entre uma quantidade grande de bem-estar e outra quantidade muito grande de bem-estar”, e essa explicação deixaria assim de ser uma explicação dada apenas em termos de quantidade de vidas.

Talvez por isso Mogensen nem tenha se dado ao trabalho de objetar esse terceiro exemplo avançado por Huemer, por não entendê-lo como um exemplo que possa ser avançado para sustentar uma explicação da quantidade. No entanto, convém notar uma possível réplica a essa objeção formulada no parágrafo acima. Aliás, acredito que essa réplica também possa ser vista como uma objeção à tese avançada por Mogensen de que para desconfiarmos de intuições como a que temos sobre a Conclusão Repugnante, não é suficiente que subestimemos quantidades muito grandes de vidas, pois também é necessário que percebamos um limite de quantidade de bem-estar muito alto que domine lexicalmente qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas — tese chamada por Mogensen de Objeção do Limite Superior, como já vimos.

Essa réplica consiste em defender que nós percebemos incorretamente que há um limite de quantidade de bem-estar muito alto, que domina lexicalmente qualquer quantidade de vidas

marginalmente positivas, porque nós subestimamos o quão grande pode ser essa quantidade de vidas marginalmente positivas. Logo, nossa incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas é a razão pela qual nós não percebemos corretamente que não há uma diferença de tipo entre a quantidade de bem-estar da população A e a quantidade de bem-estar da população Z e, portanto, a explicação que se baseia nesse exemplo, da intuição de que nenhuma quantidade de dores de cabeça é pior do que uma morte, é sim uma explicação da quantidade.

Um defensor dessa réplica poderia sustentá-la defendendo que, em muitos casos, nós achamos que duas coisas são diferentes em tipo mas, na verdade, elas apenas possuem uma diferença de grau (i.e., uma diferença quantitativa) tão grande que elas parecem ser coisas de tipos distintos e, portanto, parece que não é possível colocá-las num mesmo contínuo que vai da coisa que possui a menor quantidade em questão até aquela que possui a maior quantidade, a partir de pequenos aumentos na quantidade dessas coisas.

Por exemplo, voltando ao caso da Evolução Natural, muitos acreditam que a diferença entre espécies muito distantes umas das outras na linha evolutiva é uma diferença de tipo, de modo que não existe uma continuidade entre elas⁴³. No entanto, parece claro que entre nós humanos e nossos ancestrais, por exemplo, há uma continuidade, não importando o quão distantes de nós eles estejam na escala evolutiva (e, assim, o quão qualitativamente diferente de nós eles pareçam), pois nós somos diferentes de nossos antecessores apenas no que diz respeito a uma certa quantidade de pequenas mudanças genéticas e, portanto, é possível partir de qualquer antecessor na nossa linha evolutiva e, após uma determinada quantidade de mudanças genéticas e o respectivo aparecimento de novas espécies, chegar a nossa espécie humana⁴⁴. Portanto, se nós subestimarmos a quantidade *muito grande* de pequenas mudanças genéticas que há entre uma espécie ancestral *muito distante* de nós e nossa espécie, então pode ser que nós não conseguiremos enxergar que essas duas espécies estão num mesmo contínuo, numa mesma linha evolutiva, e pensaremos que elas são espécies de tipos distintos, pois se subestimarmos essa quantidade muito grande de pequenas mudanças genéticas, então essas duas espécies parecerão muito mais distantes uma da outra do que elas realmente são, tão distantes que nenhuma quantidade de pequenas mudanças genéticas pareceria capaz de fazer com que essa espécie ancestral “evoluisse” para a nossa espécie — afinal, essa distância pareceria grande demais para ser percorrida por qualquer quantidade de mudanças genéticas tão pequenas. Em suma, elas pareceriam tão distantes uma da outra que nem pareceria haver qualquer distância entre elas — elas estariam tão longes uma da outra que nem enxergaríamos elas como dois pontos de um mesmo contínuo.

Analogamente, continua a réplica, se nós subestimarmos a quantidade de vidas da população Z, da Conclusão Repugnante, então subestimaremos a quantidade de bem-estar marginalmente positivo contida nessa população Z e, portanto, não conseguiremos enxergar que essa população

⁴³Como já vimos, muitos criacionistas, baseando-se numa visão dualista sobre a mente e o corpo, acreditam que não é possível que nós, seres de espírito, tenhamos surgido de seres não espirituais, apenas a partir de modificações materiais (como creem os evolucionistas)

⁴⁴Agradeço a Richard Yetter Chappell por me sugerir esse exemplo

Z e a população A, que possui uma quantidade muito alta de bem-estar, são populações que podem ser colocadas num mesmo contínuo que varia em relação à quantidade de bem-estar das populações e, então, pensaremos que elas são quantidades de bem-estar de tipos distintos, pois se subestimarmos essa quantidade muito grande de bem-estar marginalmente positivo contida em Z, então essas duas quantidades de bem-estar (a de Z e a de A) parecerão muito mais (axiologicamente) distantes uma da outra do que elas realmente são, tão distantes que nenhuma quantidade de bem-estar marginalmente positivo pareceria capaz de fazer com que a população Z tivesse uma quantidade de bem-estar maior do que a população A e, portanto, fosse melhor do que A — afinal, essa distância axiológica pareceria muito grande para ser percorrida por qualquer quantidade de bem-estar marginalmente positivo. Assim como no caso anterior, elas também pareceriam tão distantes uma da outra que nem enxergaríamos elas como dois pontos de um mesmo contínuo.

Portanto, contra a Objeção do Limite Superior de Mogensen, pode-se objetar que nós subestimarmos o quão grande é essa quantidade de vidas da população Z pode sim ser suficiente para que desconfiemos do que nossa intuição sobre a Conclusão Repugnante diz a respeito da existência de um limite de quantidade de bem-estar muito alto que não pode ser superado por qualquer quantidade de bem-estar marginalmente positivo, desde que possamos mostrar que essa subestimação implica uma percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre essas duas quantidades de bem-estar (da população A e da população Z).

Entretanto, temos que notar, é claro, que essa analogia entre a intuição que muitos têm sobre a Evolução Natural e a intuição que muitos têm sobre a Conclusão Repugnante — no que diz respeito à relação que elas possuem com uma subestimação de quantidades muito grandes que implica uma percepção incorreta (a saber, a percepção de que há uma diferença de tipo entre duas coisas que possuem uma diferença quantitativa muito grande) — somente ilustra a possibilidade de que, no caso da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante, essa implicação é de fato verdadeira. Um defensor dessa réplica ainda teria o trabalho de mostrar que, assim como a subestimação de uma quantidade muito grande de pequenas mudanças genéticas implica a percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre duas espécies evolutivamente muito distantes, também é o caso que (i) a subestimação de uma quantidade muito grande de bem-estar marginalmente positivo implica a percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre a quantidade de bem-estar muito alto da população A e qualquer quantidade de bem-estar marginalmente positivo da população Z, no caso da Conclusão Repugnante.

No momento, só consigo enxergar uma forma de mostrar que (i) é verdade: apelando, novamente, para uma inferência à melhor explicação; reunindo vários exemplos de casos em que esse tipo de implicação é verdadeiro, vários exemplos em que uma subestimação de quantidades muito grandes implica verdadeiramente uma percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre duas coisas que possuem uma diferença quantitativa muito grande, para então inferir que esse tipo geral de implicação é verdadeiro e, portanto, dado que seria muito implausível que somente a implicação específica (i) fosse falsa, essa implicação específica também seria

verdadeira. Porém, o problema de reunir esses exemplos é que, apesar de termos um número considerável de casos que poderiam exemplificar esse tipo de implicação, poucos deles são tão incontroversos quanto esse da Evolução Natural, no que diz respeito as coisas comparadas serem indiscutivelmente do mesmo tipo, como são a espécie humana e alguma espécie ancestral nossa muito distante⁴⁵.

2.2.7 Uma possível tréplica a essa réplica

No entanto, mesmo que o defensor dessa réplica consiga mostrar que (i) é verdade, reunindo exemplos suficientes para realizar essa inferência à melhor explicação, ainda assim ele teria que enfrentar a tréplica de que essa explicação da quantidade não é a melhor explicação do porquê o consequente da implicação (i) é verdadeiro. De acordo com essa tréplica, não é a subestimação de quantidades muito grandes que implica a percepção alegadamente incorreta de que essas coisas comparadas sejam de tipos distintos, tanto no exemplo da intuição sobre a comparação entre uma morte e qualquer quantidade de dores de cabeça, quanto no exemplo da intuição sobre a Evolução Natural⁴⁶, sobre a comparação entre a espécie humana e uma espécie ancestral distante dela, mas sim a subestimação da qualidade da coisa comparada que possui a menor qualidade dentre as duas coisas comparadas, ou seja, do quão ruim é uma dor de cabeça e do quão pouco espirituosa é uma espécie ancestral muito distante da nossa.

Logo, com base nessa tréplica, é possível insistir que a explicação inferida a partir desses exemplos não é uma explicação da quantidade, mas sim da qualidade, na medida em que a subestimação da quantidade de uma dessas coisas comparadas não é suficiente para explicar a percepção de que essas coisas comparadas são de tipos de distintos, pois é necessário (e talvez suficiente) apelar para a subestimação da qualidade de uma dessas coisas (corroborando a verdade da Objeção do Limite Superior). E o problema dessa explicação ser uma explicação da qualidade é que, como já vimos, esse tipo de explicação parece implausível, na medida em que é objetável pelas objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Repugnante Reversa.

⁴⁵Para ilustrar essa dificuldade, tomemos como exemplo a diferença entre duas categorias sexuais: sexo heteronormativo ordinário e estupro. O senso comum acredita intuitivamente que essas sejam categorias de tipos distintos. Afinal, tendo em vista que o sexo heteronormativo ordinário é consentido, ele é claramente de um tipo distinto do estupro, que é necessariamente não consentido. Contudo, o feminismo radical, no geral, defende que essas duas categorias são apenas quantitativamente distintas (WHISNANT, 2021), de modo que quanto mais coação houver num sexo heteronormativo ordinário, mais próximo com um estupro ele parecerá e, dada uma quantidade suficientemente grande de coação, ele se tornará estupro. Esse exemplo, portanto, talvez pudesse ajudar o defensor dessa réplica a construir uma inferência à melhor explicação a favor desse tipo de implicação geral do qual (i) é uma instância. Porém, que essas duas categorias sejam do mesmo tipo é bem mais controverso e difícil de evidenciar do que uma espécie ancestral ser do mesmo tipo que a nossa. Agradeço a Ariadne Fernandes Lacerda por me mostrar essa discussão sobre estupro e sexo heteronormativo

⁴⁶Parece-me possível disputar qualquer exemplo fornecido pelo defensor da réplica, na medida em que é possível defender que o exemplo em questão é melhor entendido se enxergarmos que a causa da percepção de tipos distintos é uma subestimação de qualidade, em vez de uma subestimação de quantidade. No caso da nota acima, por exemplo, é possível defender que a causa da percepção de que sexo heteronormativo ordinário e estupro sejam de tipos distintos é a subestimação da qualidade da coação existente no sexo heteronormativo, i.e., a percepção de que o sexo heteronormativo, apesar de envolver coação, envolve uma coação estrutural, que é qualitativamente melhor do que a coação “agencial” envolvida no estupro

Portanto, o defensor da tese de que, contra a Objeção do Limite Superior, a subestimação de quantidades muito grandes é suficiente, para implicar uma percepção incorreta de que as coisas comparadas em questão sejam de tipos distintos, tem uma dupla tarefa para sustentar essa tese e, assim, defender a verdade da condicional 61: mostrar que (1) a implicação (i) é verdade, reunindo exemplos suficientes para realizar a inferência à melhor explicação necessária e ainda (2) disputar o posto de melhor explicação contra a explicação de que é a subestimação da qualidade e não da quantidade que melhor explica nós percebermos incorretamente que as coisas comparadas em questão sejam de tipos distintos. A meu ver, conseguir (1) e (2) é uma tarefa difícil, porque sempre será possível contestar que o exemplo em questão, avançado pelo defensor dessa tese, é um exemplo mais bem interpretado como sendo de uma subestimação de qualidade que implica uma percepção incorreta de uma diferença de tipo ou, ainda, que o exemplo em questão não é mais bem interpretado como sendo de uma subestimação (de qualidade ou de quantidade) que implica essa percepção incorreta, na medida em que ele ou não evidencia a existência dessa percepção incorreta⁴⁷, ou não evidencia a existência do tipo de subestimação de quantidade que o defensor dessa tese espera evidenciar⁴⁸.

2.2.8 As objeções às versões que se baseiam no fenômeno da insensibilidade de escopo

Para ilustrar ainda mais essa dificuldade, que o defensor da explicação da quantidade tem de realizar essa dupla tarefa (a fim de defender a verdade da condicional 61), vejamos outro tipo de exemplo discutido por Mogensen (2022) e como ele parece não conseguir evidenciar a existência do tipo de subestimação de quantidade que o defensor dessa explicação procura evidenciar ou evidenciar a existência da implicação de uma percepção de uma diferença de tipo entre as coisas comparadas.

O primeiro diz respeito a casos de insensibilidade de escopo presentes na literatura sobre avaliação contingente (*contingent valuation*), que de acordo com Mogensen (2022, p. 318) são usadas por Greene (2001) e Caviola et al. (2014) para sustentar a explicação da quantidade. Para apreciarmos essa discussão, precisamos primeiro entender o que é insensibilidade de escopo e, para isso, temos que entender o que é avaliação contingente.

A avaliação contingente, de acordo com Mogensen (2022, p. 318), é um método de questionário usado para dar valor monetário a coisas que tipicamente não possuem valor monetário, que se baseia em perguntar para as pessoas o quanto elas pagariam por essas coisas. E a insensibilidade

⁴⁷Como é o caso do segundo exemplo avançado por Huemer (de acordo com a objeção de Mogensen), de uma incapacidade específica de compor uma quantidade muito grande de risco de acidente de carro a partir de quantidades pequenas de risco de acidentar-se

⁴⁸Como é o caso do primeiro exemplo avançado por Huemer (também de acordo com a objeção de Mogensen), de uma incapacidade específica de compor uma quantidade muito grande de espaço a partir de pequenas quantidades de espaço, na medida em que esse exemplo parece evidenciar a existência de uma incapacidade de compor corretamente quantidades muito grandes a partir de pequenas quantidades de modo exponencial, mas não é esse tipo de subestimação de quantidade (de modo exponencial) que o defensor dessa tese busca evidenciar, como já vimos

de escopo, por sua vez, é um fenômeno observado a partir desse tipo de avaliação, a partir de como as pessoas respondem a esse questionário (MOGENSEN, 2022, p. 318), segundo o qual a disposição das pessoas em pagar para terem certos bens não aumenta de modo apropriado conforme a quantidade ou o escopo desses bens aumenta.

Para ilustrar esse fenômeno, Mogensen (2022, p. 319) explicita dois questionários de avaliação contingente bastante famosos. Um desses questionários, feito por Kahneman (1986), consistiu em perguntar para uma parte dos participantes sobre o quão dispostos eles estavam a pagar para que limpassem os lagos de uma única região de Ontario, enquanto para a outra parte dos participantes foi questionada sobre o quão dispostos eles estavam a pagar para que limpassem todos os lagos de Ontario. Como resultado desse questionário, de acordo com Mogensen (2022, p. 318), foi possível observar que os participantes tinham praticamente a mesma disposição em pagar para que limpassem os lagos de uma única região de Ontario e para que limpassem todos os lagos de Ontario. O outro exemplo é baseado no estudo realizado por Desvousges et al. (1993), no qual três grupos de participantes tiveram que responder sobre o quão dispostos eles estavam a pagar uma anuidade (que aumenta todo ano) para salvar pássaros de se afogarem em óleo residual (MOGENSEN, 2022, p. 319). No primeiro grupo, os participantes foram questionados sobre o quão dispostos eles estavam a pagar para salvar 2.000 aves de morrerem afogadas por ano. No segundo grupo, o quão dispostos eles estavam a pagar para salvar 20.000 aves por ano. E, por fim, no terceiro grupo eles foram questionados sobre o quão dispostos estavam a pagar para salvar 200.000 aves por ano. Como resultado, de acordo com Mogensen (2022, p. 319), foi observado que o primeiro grupo estava disposto a pagar em média \$80, o segundo \$78 e o terceiro \$88.

Como notado por Mogensen (2022, p. 319-320), esses exemplos podem até parecer sustentar a tese da explicação da quantidade, de que nós percebemos incorretamente quantidades muito grandes de vidas, mas não é claro que eles evidenciam a percepção de uma diferença de tipo entre as alternativas comparadas, caracterizada pela percepção de que uma certa quantidade de bens é de um tipo superior, tal que nenhuma quantidade de bens de tipo inferior possa superá-la (de acordo com a Objeção do Limite Superior). O resultado do estudo de Desvousges et al. (1993), como observado por Mogensen (2022, p. 320), parece até evidenciar que as pessoas têm essa percepção de que uma certa quantidade de bens é de um tipo superior, porque apesar do número de aves aumentar significativamente de grupo para grupo (de 2.000 para 20.000 para 200.000), ainda assim as pessoas não mudaram muito o valor que elas estavam dispostas a pagar para salvar as aves, o que sugere que elas acreditam haver (intuitivamente) uma certa quantidade muito grande de aves salvas tal que, após essa certa quantidade, nenhuma quantidade de aves salvas a mais pode superar o valor dessa certa quantidade muito grande de aves salvas.

No entanto, Mogensen (2022, p. 320) defende que esse resultado não é significativo — para evidenciar a implicação em questão, de uma incapacidade específica de perceber quantidades muito grandes (de aves salvas) que implica uma percepção de que exista uma diferença de tipo entre uma certa quantidade muita alta de aves salvas e qualquer quantidade de aves salvas. Não é

significativo porque, diferente do que os estudos de Kahneman (1986) e Desvousges et al. (1993) sugerem, há um grande corpo de evidências contra a existência do fenômeno da insensibilidade de escopo⁴⁹, que mostram que, na verdade, as pessoas são sim sensíveis ao aumento do escopo ou da quantidade dos bens em avaliação e, portanto, elas não têm uma incapacidade específica de perceber quantidades específicas muito grandes. Logo, por não evidenciar o antecedente da implicação (que o defensor da explicação da quantidade procura evidenciar), esse resultado também não evidencia a implicação.

A meu ver, mesmo concedendo que as pessoas sejam insensíveis a aumentos de escopo (contra o que a literatura especializada sugere), o defensor da explicação da quantidade que quiser usar o resultado desse estudo, para sustentar que a subestimação de quantidades muito grandes de vidas é suficiente para implicar a percepção incorreta de uma diferença de tipo entre uma certa quantidade de vidas muito positivas e qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas, a fim de defender a verdade da condicional 61 contra a Objeção do Limite Superior, enfrenta outro problema mais sério. O problema é que essa implicação (referente à intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante) não parece ser do mesmo gênero que a implicação alegadamente evidenciada por esse resultado, na medida em que esta diz respeito a uma comparação entre duas quantidades de benefício que já são, de início, aparentemente do mesmo tipo (i.e. o benefício do salvamento da ave), ou seja, ela não é uma comparação entre duas quantidades de qualidades aparentemente distintas, como é o caso da Conclusão Repugnante, na qual são comparadas uma quantidade de vidas muito altas e outra quantidade de vidas marginalmente positivas. Para que elas sejam implicações do mesmo gênero, a comparação teria que ser entre, por exemplo, uma quantidade de aves salvas e tratadas de eventuais doenças e outra quantidade de aves apenas salvas. Não sendo implicações do mesmo gênero, portanto, segue-se que não é possível utilizar aquela estratégia da inferência à melhor explicação com base na implicação alegadamente evidenciada por esse estudo, pois essa implicação poderia apenas constituir um caso a favor da existência de uma implicação geral de um outro gênero (i.e., de um outro tipo), de um gênero que não instancia a implicação específica que se refere à intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante.

Ademais, ainda concedendo que as pessoas sejam insensíveis a aumentos de escopo, pode ser que a melhor explicação desse fenômeno apele para o modo como a avaliação contingente em questão foi feita, se ela foi feita com base em perguntas sobre a disposição das pessoas a gastarem dinheiro em um bem ou não, e também se as perguntas foram feitas de modo que as pessoas tinham que avaliar os bens comparando-os separadamente ou juntamente (MOGENSEN, 2022, p. 321).

Sobre as perguntas feitas serem sobre a disposição das pessoas gastarem dinheiro em um bem ou não, parece que alguns resultados sugerem que as pessoas são mais sensíveis ao aumento de escopo quando as perguntas são sobre gastar dinheiro para obter um bem do que quando elas são sobre trocar um bem para obter outro bem, como evidenciado, de acordo com Mogensen (2022,

⁴⁹Cf. CARSON, 1997 e KLING; PHANEUF; ZHAO, 2012

p. 321), pelos resultados reportados por Baron e Greene (1996). De acordo com um desses resultados, por exemplo, referente a um questionário feito sobre a disposição de um primeiro grupo de pessoas a terem seus impostos aumentados, para prevenir que alguns programas governamentais dos EUA fossem cortados, e de um segundo grupo de pessoas a reduzirem o investimento em outros programas a fim de salvar aqueles que iriam ser cortados, observou-se que o segundo grupo foi mais sensível ao aumento da quantidade de programas que poderiam ser salvos do corte do que o primeiro grupo (MOGENSEN, 2022, p. 321). Logo, considerando que a comparação na qual consiste a Conclusão Repugnante é uma comparação que envolve trocar um bem por outro bem, e não dinheiro por bem, segue-se que esses exemplos de insensibilidade de escopo não servem para evidenciar uma incapacidade específica de perceber quantidades muito grandes que implica uma percepção incorreta de uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas tal qual (i.e., do mesmo tipo que) a incapacidade específica de perceber quantidades muito grandes de vidas que implica a percepção alegadamente incorreta de uma diferença de tipo entre uma certa quantidade de vidas muito positivas e qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas.

E sobre as perguntas serem feitas de modo que as pessoas tenham que avaliar os bens comparando-os separadamente ou juntamente, Mogensen (2022, p. 321) aponta para evidências⁵⁰ que sugerem que quando as comparações são feitas juntas as pessoas apresentam mais sensibilidade a escopo do que quando feitas separadas. Logo, tendo em vista que a comparação entre a quantidade de vidas muito positivas e a quantidade de vidas marginalmente positivas da Conclusão Repugnante é feita juntamente (MOGENSEN, 2022, p. 321-322), segue-se novamente que os exemplos de insensibilidade de escopo mais contundentes não servem para evidenciar, por meio de uma inferência à melhor explicação, a implicação necessária para que a condicional 61 seja verdadeira (contra a Objeção do Limite Superior).

Acredito que essa discussão sobre insensibilidade de escopo em avaliações contingentes ilustra bem uma das dificuldades mencionadas acima, que o defensor da tese de que a subestimação de quantidades muito grandes é suficiente para implicar uma percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas, a saber, a dificuldade de que, mesmo quando encontramos exemplos que evidenciam um certo tipo de subestimação de quantidades muito grandes que implica uma percepção de que há uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas (como aquele exemplo das aves), esses exemplos não evidenciam o mesmo tipo de subestimação de quantidades muito grandes que poderíamos observar no caso da Conclusão Repugnante. Mogensen (2022, seção 11.5-11.7) ainda dá outros três tipos de exemplos encontrados na literatura que podem ser usados pelo defensor dessa tese para evidenciar a existência dessa implicação, mas todos eles falham em evidenciar o mesmo tipo de subestimação de quantidade que alegadamente existe na Conclusão Repugnante ou em evidenciar que a subestimação em questão implica a percepção de que há uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas (e, portanto, são objetáveis pela Objeção do Limite Superior).

⁵⁰Cf. RITOV; BARON, 2011

2.2.9 As objeções de Temkin e Pummer

Como se a vida do defensor da explicação da quantidade já não estivesse difícil o suficiente, ele ainda tem que lidar com outro tipo de objeção a essa explicação, que consiste em negar a tese de que nós precisamos perceber quantidades muito grandes de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante (em sua essência) é obviamente falsa e, portanto, em negar que a condicional 60 seja verdadeira, pois de nós imaginarmos incorretamente quantidades muito grandes de vidas não se segue que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa também é incorreta, pois ela não é necessariamente uma intuição sobre quantidades muito grandes de vidas. Podemos formalizar essa objeção como se segue:

65. Se nós não precisamos imaginar quantidades muito grandes de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, então não é verdade que não podemos confiar nessa intuição por que ela se baseia em imaginarmos quantidades muito grandes de vidas
66. Se não é verdade que não podemos confiar nessa intuição porque ela se baseia em imaginarmos quantidades muito grandes de vidas, então a explicação da quantidade não é sólida
67. Nós não precisamos imaginar quantidades muito grandes de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa
68. (Por 65, 66 e 67) A explicação da quantidade não é sólida

Com base em Figueredo (2022), podemos identificar na literatura ao menos uma instância dessa objeção, avançada por Temkin (2012). Essa objeção de Temkin usa uma versão intrapessoal da Conclusão Repugnante. Para analisar essa objeção, Figueredo (2022, p. 9) propõe a seguinte conclusão baseada no exemplo *From Torture to Mosquito Bites* proposto por Temkin (2012, p. 135):

Picadas por Tortura. Uma tortura que provoque uma dor excruciante por 2 anos em uma pessoa é, *ceteris paribus*, melhor do que a dor amena de uma picada de mosquito (com duração de 1 minuto) nessa pessoa por uma quantidade suficientemente grande de anos⁵¹

O que essa objeção parece assumir é que, apesar da Picada por Torturas não ser idêntica à Conclusão Repugnante original, ela é uma instância do que podemos chamar de Conclusão Repugnante geral, que instancia tanto a Conclusão Repugnante original, que é avançada em termos interpessoais e de bem-estar, e a Picada por Torturas, que é avançada em termos intrapessoais

⁵¹Essa formulação omite a dor de 15 picadas de mosquito presentes nas duas alternativas, que aparece na formulação original de Temkin; no espectro abaixo todas as alternativas intermediárias também possuem essa dor constante de 15 picadas de mosquito, porém omitidas por motivos de simplificação (FIGUEREDO, 2022, p. 10, nota 5)

e de mal-estar. No entanto, alguém poderia desafiar essa objeção afirmando que mostrar que a intuição que temos sobre a Picada por Torturas não precisa envolver uma quantidade muito grande de tempo não significa mostrar que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante original também não precisa envolver uma quantidade muito grande de vidas.

Creio que uma forma de responder esse desafio, no que diz respeito a mostrar como podemos inferir algo da Conclusão Repugnante interpessoal a partir da Conclusão Repugnante intrapessoal, seja apontando para a analogia que, por exemplo, Parfit (1984, cap. 7) acredita haver entre (i) a relação de avaliação que existe entre como o bem-estar está alocado no tempo e como o agente deve avaliar essa alocação e (ii) a relação de avaliação que existe entre como o bem-estar está alocado entre as pessoas e como o agente deve avaliar essa alocação. A tese específica de Parfit, como interpretada por Chappell (2021, p. 11), é que se nós formos “neutralistas” quanto (i), i.e., se acreditarmos que devemos avaliar nossos bens como igualmente relevantes em relação a qualquer tempo que eles estejam alocados, e formos relativistas quanto (ii), i.e., se acreditarmos que devemos avaliar nossos bens como diferentemente relevantes dependendo desses bens serem alocados para mim ou para outra pessoa, então nossa teoria sobre como devemos avaliar alocações de bens (de modo intrapessoal e interpessoal) será baseada em uma estrutura de crenças avaliativas menos consistente.

Parece razoável inferir que é possível generalizar essa tese específica de Parfit, de modo que ela diga respeito não somente à relação específica que existe entre alocação de bens entre tempos diferentes ou pessoas diferentes e como nós avaliamos essa alocação, mas também à relação que existe entre alocação de bens de quantidades e qualidades distintas entre tempos diferentes (não só em relação a ser um tempo presente, passado ou futuro, mas também em relação à quantidade desse tempo, a sua duração) ou pessoas diferentes (não só em relação a serem pessoas diferentes de mim ou não, mas também em relação à quantidade dessas pessoas) e como nós avaliamos essa alocação⁵². Logo, assumindo que nossa racionalidade demanda que nossa estrutura de crenças avaliativas seja consistente (de modo que avaliemos alocações intrapessoais da mesma forma que avaliamos alocações interpessoais), segue-se que nós devemos ter a mesma reação avaliativa à Conclusão Repugnante original (interpessoal) e à Picadas por Tortura (intrapessoal) e, portanto, podemos inferir como nossa intuição sobre a Conclusão Repugnante original deveria (e, portanto, poderia) ser a partir de como nossa intuição sobre a Picadas por Tortura pode ser (na medida em que deveríamos reagir da mesma forma a elas, se quisermos ser consistentes, e dever pressupõe poder).

Certo, agora que resolvemos esse desafio, podemos passar a analisar a solidez dessa objeção de 65 a 68. A condicional 65 parece, tendo em vista essa discussão precedente, bastante razoável, e a condicional 66 parece incontroversa. A controvérsia reside em saber se a premissa 67 é verdadeira, se nós não precisamos imaginar quantidades muito grandes de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa. Vejamos como Temkin argumenta

⁵²Trivialmente, também é possível generalizá-la para dizer respeito não somente a alocações de bem-estar, mas também a alocações de mal-estar

a favor de 67, como ele tenta mostrar que a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante original não depende de imaginarmos quantidades muito grandes de vidas mostrando que a intuição que temos sobre a Picadas por Tortura não depende de imaginarmos quantidades muito grandes de tempo.

O argumento de Temkin consiste, primeiramente, em mostrar que a Picadas por Tortura é implicada por uma espécie de terceira teoria indeterminada (composta por uma espécie de Quantidade e por Transitividade), em sua versão intrapessoal. Para demonstrar essa implicação, Temkin (2012, p. 135) avança o seguinte espectro de alternativas de dores:

- A₁ Dor excruciante de uma tortura, por 2 anos
- A₂ Dor marginalmente menos intensa que a de A₁, por 4 anos
- A₃ Dor marginalmente menos intensa que a de A₂, por 8 anos
- ⋮
- A_n Dor amena de uma picada de mosquito, por uma quantidade suficientemente grande de anos

Assumindo que uma versão negativa e intrapessoal do princípio Quantidade seja verdadeiro⁵³, segue-se que A₁ é melhor que A₂, que por sua vez é melhor que A₃ e assim sucessivamente, até que A_{n-1} seja melhor do que A_n. Logo, se o princípio Transitividade for verdadeiro, segue-se que A₁ é melhor do que A_n, que é justamente o que diz a Picadas por Tortura.

Penso que a maioria de nós também acredita intuitivamente que a Picadas por Tortura seja repugnante, i.e., pareça obviamente falsa. No entanto, a explicação da quantidade, de acordo com esse tipo de objeção avançada por Temkin, não consegue explicar como a Picadas por Tortura pode ser verdadeira, apesar de inicialmente parecer obviamente falsa. Isso porque, segue a objeção, é possível que a duração da dor de A_n não seja muito grande e, ainda assim, a Picadas por Tortura parecer obviamente falsa. Entretanto, como nos atenta Figueredo (2022, p. 11), temos uma boa razão para acreditar que a duração da dor de A_n tem que ser muito grande: a notável diferença que percebemos existir entre a dor de uma tortura excruciante e a dor amena de uma picada de mosquito, de modo que para reduzir a intensidade da dor de uma tortura excruciante, a partir de reduções marginais de intensidade, até que ela equivalha a intensidade da dor amena de uma picada de mosquito, muitas reduções marginais seriam necessárias e, portanto, como a cada redução marginal a duração da dor é dobrada, segue-se que a dor de A_n teria que ser muito grande.

Contra essa alegada boa razão, Temkin (2012, p. 154-161) defende que não são necessárias muitas reduções marginais na intensidade da dor de uma tortura excruciante para que ela equivalha a intensidade da dor amena de uma picada de mosquito. Para sustentar essa tese, Temkin (2012, p. 155-157) avança a hipótese de que é metafisicamente possível que o modo

⁵³Segundo o qual para quaisquer alternativas de dor α e β (distribuídas de forma perfeitamente igualitária no tempo de sua duração), se o nível de mal-estar de β é apenas marginalmente maior do que o nível de mal-estar de α e α durar por uma quantidade suficientemente grande de tempo, então β é melhor do que α

como nós percebemos essas dores seja análogo ao modo como percebemos cores e alturas e, portanto, tendo em vista que é possível superar diferenças entre cores extremas e alturas extremas com poucas reduções marginais de tamanho (no caso das alturas extremas) e de temperatura (no caso das cores extremas)⁵⁴, segue-se por analogia que é possível superar a diferença entre as dores de A_1 e A_n a partir de poucas reduções marginais na intensidade das dores.

Ao dizer que esses modos de percepção serem análogos é metafisicamente possível, Temkin (2012, p. 157) compromete-se apenas com a existência de um mundo possível no qual algum tipo de criatura (não necessariamente humana) sinta suas dores de tal forma que suas dores extremas (a mais excruciante e a mais amena) figurem num espectro de dores como o que vai de A_1 até A_n , tal que n seja igual 7, i.e., tal que esse espectro de dores tenha 7 alternativas (como possui o espectro de cores sugerido por Temkin). Assim considerado, esse espectro de dores de 7 alternativas poderia demonstrar que a Picadas por Tortura é verdadeira e a intuição que teríamos dela ser obviamente falsa não dependeria de nós imaginarmos quantidades muito grandes de tempo. Se n fosse igual a 7, então A_n seria uma dor que dura 128 anos, que apesar de ser uma quantidade de tempo extraordinária, ainda assim não parece tão grande. E, como sugere Figueredo (2022, p. 13), é possível diminuir a duração da dor de A_1 até que a dor de A_n seja de uma duração incontestavelmente ordinária — e a objeção de Temkin sustentaria que ainda assim A_1 ser melhor do que A_n é repugnante.

Com base em Figueredo (2022, p. 13), o defensor da explicação da quantidade pode se defender dessa objeção objetando que, seguindo Norcross (1997, p. 151), é metafisicamente impossível que esses modos de percepção (de perceber dores e cores) sejam análogos de tal modo que exista um espectro de dores de uma criatura que vai de A_1 a A_n , tal que (1) n seja igual a 7 e (2) A_n seja claramente melhor do que A_1 ⁵⁵. A razão dessa impossibilidade é que A_n ser claramente melhor que A_1 parece pressupor que o princípio Transitividade seja falso, pois pela transitividade da relação “melhor que” A_1 teria que ser melhor do que A_n . No entanto, como já discutido anteriormente (no final do capítulo 1), o princípio Transitividade parece ser necessariamente verdadeiro e, portanto, não é metafisicamente possível que ele seja falso — pois se algo é logicamente impossível, então também é metafisicamente impossível.

Todavia, como apontado por Figueredo (2022, p. 15), Temkin replicaria que A_n ser claramente melhor do que A_1 não pressupõe que a relação “melhor que” seja intransitiva e, portanto, que o princípio Transitividade seja falso, pois A_n pode ser claramente melhor do que A_1 porque a transitividade não se aplica à relação “melhor que” que ordena essas duas alternativas, de modo que o princípio Transitividade não é falso, ele apenas não se aplica a esse caso — essa relação é caracterizada por Temkin, como já vimos, como não-transitiva.

Ainda assim, mesmo concedendo que A_n ser claramente melhor do que A_1 não pressupõe

⁵⁴Para ilustrar esse ponto, vejamos o exemplo das cores. De acordo com Temkin (2012, p. 156), as cores podem ser colocadas num espectro a partir das 7 sete cores do arco-íris, que varia da cor mais quente até a mais fria: vermelho, laranja, amarelo, verde, azul, índigo e violeta. Assim, embora a diferença entre a cor vermelha e a cor violeta seja fenomenologicamente grande, é possível ir de uma para a outra em apenas 6 reduções de temperatura

⁵⁵Afinal, se não fosse claramente melhor, nós não acharíamos repugnante A_1 ser melhor do que A_n

que o princípio Transitividade seja falso e, portanto, que a princípio não seja metafisicamente impossível que esses modos de percepção sejam análogos de tal modo que exista um espectro de dores de uma criatura que vai de A_1 a A_n , tal que (1) e (2) sejam o caso, ainda assim o defensor da explicação da quantidade pode razoavelmente exigir que os adeptos da réplica de Temkin mostrem que esses modos de percepção serem análogos — de tal modo que exista um espectro de dores que satisfaça (1) e (2) — é, *prima facie*, algo metafisicamente possível. Isto é, para que Temkin mostre que isso é, *prima facie*, algo metafisicamente possível não é suficiente que ele mostre que isso não é, *prima facie*, algo metafisicamente impossível (FIGUEREDO, 2022, p. 16).

Se o adepto dessa réplica de Temkin não conseguir mostrar, ao menos de modo *a priori*, que isso é, *prima facie*, algo metafisicamente possível, então ele não conseguirá mostrar que é possível termos uma intuição de que a Picadas por Tortura é obviamente falsa que não envolva imaginarmos quantidades muito grandes de tempo e, conseqüentemente, não conseguirá mostrar que não precisamos imaginar quantidades muito grandes de vidas para termos uma intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa. Logo, não conseguirá mostrar que temos uma boa razão para acreditarmos que a premissa 67 é verdadeira e então, dado que temos uma boa razão para acreditarmos que ela é falsa (a saber, a razão de que percebemos as dores de A_1 e de A_n como sendo dores muito diferentes uma da outra), poderemos concluir que 67 é falsa.

E, seguindo Figueredo (2022, p. 15-19), o defensor da explicação da quantidade pode razoavelmente afirmar que o adepto dessa réplica de Temkin não consegue mostrar de modo *a priori* se esses modos de percepção serem análogos, de tal forma que exista um espectro de dores que ele satisfaça (1) e (2), é algo, *prima facie*, metafisicamente possível. Essa afirmação pode ser sustentada por meio de uma abordagem da “concebibilidade” (*conceivability*) sobre epistemologia modal, como avançada por Yablo (1993). De acordo com essa abordagem, para sabermos se uma coisa é, *prima facie*, metafisicamente possível⁵⁶, precisamos conseguir conceber, via imaginação, um cenário coerente com um mundo possível segundo o qual a proposição “essa coisa existe” possa ser verificada como verdadeira ou falsa, e se for verdadeira, então ela será, *prima facie*, metafisicamente possível (YABLO, 1993, p. 29-30).

Por exemplo, para sabermos se seria aparentemente possível o Santos não ter sido rebaixado para a série B, teríamos que conseguir conceber um cenário coerente com um mundo possível segundo o qual a proposição “o Santos não foi rebaixado para a série B” é verdadeira. E nós conseguimos imaginar esse cenário (por incrível que pareça), se imaginarmos, por exemplo, um cenário no qual o Santos ganha aquele jogo contra o Fortaleza (ou o Vasco perde o jogo dele) e, portanto, essa proposição seria verdadeira nesse cenário. Veja que ele é um cenário coerente com um mundo possível, inclusive com o nosso próprio mundo atual, pois o Santos ter jogado melhor ou o Fortaleza ter jogado pior são coisas coerentes com as leis físicas do nosso mundo.

No entanto, como apontado por Figueredo (2022, p. 16), para sabermos se essa proposição

⁵⁶Mais especificamente, seguindo Figueredo (2022, p. 13, nota 8), refiro-me aqui a saber se uma proposição “essa coisa existir é metafisicamente possível” é verdadeira, i.e., refiro-me à possibilidade *de dicto* dessa coisa existir]

seria verdadeira é preciso que esse cenário seja suficientemente detalhado para que a proposição seja verificável como verdadeira ou falsa. Assim, se a proposição em questão dizer respeito a algo extraordinário existir, então é plausível inferir, seguindo o ceticismo modal de Inwagen (1998), que não podemos saber de modo *a priori* se esse algo extraordinário existir é, *prima facie*, metafisicamente possível, na medida em que não somos capazes de imaginar um cenário suficientemente detalhado segundo o qual essa proposição seja verificável — pois isso implicaria imaginar um cenário também extraordinário, e nós não conseguimos imaginar coisas extraordinárias de modo detalhado.

De acordo com o ceticismo modal de Inwagen (1998), nós só podemos saber quais coisas são possíveis de existir (no sentido *de dicto* de possibilidade) se elas disserem respeito a algo ordinário ou que possa ser descoberto dedutivamente, por raciocínio lógico-matemático, a partir do significado que as propriedades desse algo possuem. E a razão disso, de só conseguirmos saber que esses dois tipos de coisas são possíveis de existir, é que nós conseguimos conceber não somente *que* essas coisas existiriam num cenário coerente com um mundo possível, mas também *como* essas coisas existiriam nesse cenário, justamente porque esse cenário é suficientemente detalhado para que possamos enxergar como elas existiriam nele (FIGUEREDO, 2022, p. 17). No exemplo do Santos, não seria suficiente conseguir imaginar *que* o Santos não foi rebaixado, num cenário coerente com um mundo possível, porque também é necessário imaginar *como* ele não teria sido rebaixado nesse cenário (e.g. o Serginho do Vasco ter errado seu gol de cabeça que fez com que o Vasco passasse o Santos em pontos e o rebaixasse).

Portanto, um defensor da explicação da quantidade pode razoavelmente afirmar que o adepto da réplica de Temkin não conseguirá mostrar que a proposição *p*, “os modos de perceber dores e cores/alturas são análogos de tal forma que exista um espectro de dores que ele satisfaça (1) e (2)” é verdadeira, na medida em que essa proposição não é verificável. Não é verificável pois não conseguimos imaginar um cenário possível (coerente com um mundo possível) que seja suficientemente detalhado para verificar se essa proposição *p* é verdadeira. Porém, por que o conteúdo proposicional de *p* diria respeito a algo extraordinário? Porque, de acordo com Figueredo (2022, p. 17, nota 10), é razoável assumir que esse modo de sentir dores, que é análogo a como percebemos as cores e as alturas, não é o nosso modo humano de sentir dores, pois nossas dores extremas (a mais excruciante e a mais amena) são diferentes demais para serem superadas em apenas 6 reduções marginais de intensidade — conforme é necessário para que esse espectro de dores satisfaça (1). Por não ser nosso modo humano de sentir dores, segue-se que esse modo de sentir dores é extraordinário, o modo de sentir dores de alguma criatura que não é a gente.

Logo, por não ser ordinário nem algo que possa ser descoberto dedutivamente, segue-se que não é possível sabermos e, portanto, mostrarmos que o conteúdo proposicional de *p* é metafisicamente possível, na medida em que não conseguimos imaginar um cenário suficientemente detalhado, coerente com um mundo possível, pelo qual enxergaríamos *como* esse conteúdo proposicional seria verdadeiro.

Para ilustrar a incapacidade de concebermos a possibilidade metafísica de p , Figueredo (2022, p. 19) dá outro exemplo de proposição modal que não podemos saber se é verdadeira, a saber, a proposição “existir um ser onisciente é aparentemente possível”. De acordo com a abordagem concebilista, para saber se seria aparentemente possível que um ser onisciente existisse, precisaríamos imaginar *como* esse objeto existiria num cenário coerente com um mundo possível; como esse cenário teria que ser a fim de que esse ser existisse, como seriam as propriedades desse ser que explicariam sua omnisciência? Como apontado por Figueredo (2022, p. 19), nesse exemplo também sabemos que essa forma de conhecer, que esse ser onisciente possui, é diferente da nossa, assim como sabemos que o modo de sentir dores a que se refere p também teria que ser diferente do nosso, mas só isso não é suficiente; no caso do ser onisciente, também precisaríamos ser capazes de imaginar como essa forma de conhecer seria diferente da nossa, quais propriedades o cenário coerente com um mundo possível teria que ter a fim de que um ser com essa forma de conhecer pudesse existir? Similarmente, no caso do modo de sentir dores a que se refere p , também precisaríamos ser capazes de imaginar *como* esse modo de sentir dores seria diferente do nosso, não somente *que* ele é diferente, precisaríamos ser capazes de imaginar quais propriedades o cenário coerente com um mundo possível teria que ter a fim de que um ser com esse modo de sentir dores pudesse existir.

Portanto, seguindo Inwagen (1998, p. 79-81), o defensor da explicação da quantidade poderia razoavelmente inferir que não é possível imaginar como esse modo de sentir dores seria diferente do nosso, pois não somos capazes de conceber um cenário coerente com um mundo possível que seja suficientemente detalhado para que possamos enxergar como esse modo de sentir dores seria diferente do nosso; em suma, para que possamos verificar a proposição p como verdadeira. Logo, o adepto da réplica de Temkin — à boa razão que temos para acreditar que a dor de A_n dure por uma quantidade muito grande de tempo, a saber, a razão de que a dor de uma tortura excruciante e a dor amena de uma picada de mosquito parecem muito diferentes — não conseguirá mostrar que A_n não precisa durar por uma quantidade muito grande de tempo, na medida em que não conseguirá mostrar que p é verdadeira (que esse modo de sentir dores diferente do nosso é aparentemente possível). Assim, é razoável concluir que a premissa 67 da objeção à explicação da quantidade é falsa, pois a boa razão alegada pela réplica de Temkin não é, no final das contas, uma boa razão, visto que não podemos saber se é possível que o espectro que vai de A_1 até A_n tenha poucas alternativas intermediárias, e temos uma boa razão para acreditar que ele teria muitas alternativas intermediárias.

O defensor da explicação da quantidade consegue, então, escapar dessa objeção avançada por Temkin. Porém, ele ainda precisa escapar de uma outra objeção avançada por Pummer (2013), que é bastante similar à objeção de Temkin, na medida em que mina completamente a relevância de não sermos capazes de imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de tempo para que possamos acreditar razoavelmente que a Picadas por Tortura é falsa⁵⁷, o que vai contra a

⁵⁷Seguindo Figueredo (2022, p. 20, nota 11), escolhi utilizar o mesmo exemplo da objeção de Temkin por motivos de simplificação, mas na verdade Pummer utiliza um exemplo chamado *Hangnails for Torture*, no qual a dor mais amena é a dor de uma unha encravada, o que não faz diferença para nossos propósitos

explicação da quantidade⁵⁸.

Vai contra essa explicação porque, como já vimos, ela diz que a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira na medida em que não somos capazes de imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas e, portanto, na medida em que não devemos confiar na intuição de que ela é obviamente falsa, mas sim em nossas teorias axiológicas mais confiáveis (que, por sua vez, implicam a verdade da Conclusão Repugnante). Logo, de acordo com essa explicação, não podemos acreditar razoavelmente que a Conclusão Repugnante é falsa, pois a única razão que temos para acreditar que ela é falsa é a intuição que temos dela parecer obviamente falsa. Porém, como essa intuição não é confiável (visto que exige imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas), não temos razão para acreditar que ela é falsa, mas sim razões para acreditar que ela é verdadeira (referentes a primeira e segunda teorias indeterminadas, que implicam a Conclusão Repugnante). No entanto, de acordo com a objeção de Pummer, nós temos uma outra razão para acreditarmos que ela é falsa, além dessa intuição que não é confiável, uma razão que não depende de imaginarmos quantidades muito grandes de vidas e, portanto, podemos acreditar razoavelmente que a Conclusão Repugnante é falsa sem que precisemos imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas. Podemos formalizar essa objeção de Pummer à explicação da quantidade como se segue:

69. Se nós temos outra razão para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é falsa, além da intuição que temos de que ela é obviamente falsa, que não exige imaginarmos quantidades muito grandes de vidas, então podemos acreditar razoavelmente que a Conclusão Repugnante é falsa sem que precisemos imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas
70. Se podemos acreditar razoavelmente que a Conclusão Repugnante é falsa sem que precisemos imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, então a explicação da quantidade não é sólida
71. Nós temos outra razão para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é falsa, além da intuição que temos de que ela é obviamente falsa, que não exige imaginarmos quantidades muito grandes de vidas
72. (Por 69, 70 e 71) A explicação da quantidade não é sólida

Novamente, assim como no argumento de 65 a 68 (da objeção avançada por Temkin), acredito que as duas condicionais do argumento sejam bastante razoáveis, até mesmo incontroversas. O problema aqui também é saber se o antecedente da primeira condicional é verdadeiro, i.e., se a premissa 71 é verdadeira. Ou seja, se nós temos outra razão para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é falsa que não exija imaginarmos quantidades muito grandes de vidas. A favor dessa

⁵⁸Assumindo, novamente, que para termos um conjunto de crenças avaliativas consistentes teríamos que concluir o mesmo sobre a Conclusão Repugnante interpessoal; que não é relevante não sermos capazes de imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de vidas para que possamos acreditar razoavelmente que a Conclusão Repugnante é falsa

premissa 71, Pummer (2013, p. 40) defende que u “se nós pudéssemos imaginar corretamente uma quantidade muito grande de tempo, então nós teríamos uma intuição de que a Picadas por Tortura é obviamente falsa”, e se essa condicional u é verdadeira, então temos uma boa razão para acreditarmos que a Picadas por Tortura é falsa; uma razão que não exige imaginarmos uma quantidade muito grande de tempo.

A favor da verdade dessa condicional u , que sustenta a verdade da premissa 71, Pummer (2013, p. 41) avança uma versão indeterminada da Picadas por Tortura, na qual a duração das dores amenas de picadas de mosquito é variável, com o objetivo de mostrar que podemos extrapolar a confiança que temos nas intuições sobre (a) comparações que não exigem imaginarmos quantidades muito grandes de tempo, para a crença que temos sobre (b) a comparação da Picadas por Tortura não variável. Para entendermos esse raciocínio, precisamos entender o que é essa versão variável da Picadas por Tortura. Podemos caracterizá-la como se segue:

Picadas por Tortura - Variável. A dor excruciante de uma tortura por 2 anos é, *ceteris paribus*, melhor do que dores amenas de picadas de mosquito (com duração de 1 minuto) por uma quantidade x de anos⁵⁹

Segundo Pummer (2013, p. 42), se o antecedente da condicional u for verdadeiro, i.e., se fosse possível que nós imaginássemos corretamente quantidades muito grandes de tempo, então teríamos duas hipóteses contraditórias sobre essa Picadas por Tortura Variável. Isto é, se nós pudéssemos imaginar corretamente quantidades muito grandes de tempo, então ou (h_1) nós teríamos a intuição de que não há qualquer quantidade de tempo n que faça com que seja melhor sofrer a dor de uma tortura excruciante por 2 anos do que com as dores amenas de picadas de mosquito por essa quantidade de tempo n , ou (h_2) nós teríamos a intuição de que há uma quantidade de tempo n que faça com que seja melhor sofrer a dor de uma tortura excruciante do que com as dores amenas de picadas de mosquito por essa quantidade de tempo n .

Pummer (2013, p. 42) então argumenta a favor da tese de que h_1 é verdadeira, ao invés de h_2 . De acordo com esse argumento, se h_2 fosse verdadeira e h_1 falsa, então quanto maior imaginássemos a quantidade x de anos (da duração das dores amenas de uma picada de mosquito), menos confiantes nós ficaríamos de que a Picadas por Tortura Variável é falsa. Porém, nós não ficamos menos confiantes de que a Picadas por Tortura Variável é falsa quanto maior imaginamos a quantidade x de anos. Logo, podemos concluir via *modus tollens* que não é o caso que h_2 é verdadeira e h_1 falsa, ou seja, podemos concluir que h_2 é falsa e h_1 verdadeira.

⁵⁹Essa é uma formulação negativa da comparação proposta por Pummer, na medida em que a de Pummer diz que a dor excruciante da tortura é *pior* do que a das dores amenas de picadas de mosquito. Também é importante notar que a Picadas por Tortura Variável, diferente da Picadas por Tortura original, não compara a dor excruciante de uma tortura sofrida por uma pessoa com uma única dor amena de picadas de mosquito sofrida por uma pessoa, mas sim a dor excruciante de uma tortura (sem que ela seja determinadamente sofrida por uma única pessoa) com várias dores amenas de picadas de mosquito (também sem que elas sejam determinadamente sofridas por uma única pessoa). Porém, como notado por Figueredo (2022, p. 21, nota 12), a formulação original pode ser trivialmente convertida para esses termos, de modo que é plausível extrapolar a confiança que temos sobre essa Picadas por Tortura Variável para a versão da Picadas por Tortura não variável

Para vermos que nós não ficamos menos confiantes de que a Picadas por Tortura Variável é falsa, quanto maior imaginamos a quantidade x de anos, Pummer (2013, p. 41) propõe que dobremos a quantidade x de anos progressivamente, começando com $x = 4$. Até $x = 128$ anos, Pummer diz que nós conseguimos imaginar essas quantidades de tempo de modo relevante e, portanto, correto, pois elas não são quantidades muito grandes de tempo. Assim, temos 6 comparações nas quais nossa intuição diz que sofrer com as dores amenas de uma picada de mosquito por x anos é melhor do que sofrer com a dor excruciante de uma tortura (a saber, quando x é igual a 4, 8, 16, 32, 64 e 128 anos), e como essas quantidades não são alegadamente muito grandes, segue-se que nós podemos confiar na nossa intuição sobre essas 6 comparações. E parece seguro afirmar, de acordo com Pummer (2013, p. 42), que nós não perdemos nossa confiança na falsidade da Picadas por Tortura Variável conforme aumentamos x de 4 para 128 anos, evidenciando que h_2 é falsa e h_1 verdadeira.

No entanto, como admite Pummer (2013, p. 42, nota 5), essa evidência providenciada por somente 6 comparações, nas quais temos uma intuição confiável de que a Picadas por Tortura Variável é falsa, é uma evidência relativamente fraca. Quanto mais comparações dessas, sobre as quais tenhamos uma intuição confiável de que a Picadas por Tortura Variável é falsa, mais forte é evidência a favor de h_1 ser verdadeira. Porém, quanto mais comparações tentarmos angariar em nossa evidência a favor de h_1 ser verdadeira, menos confiável será nossa intuição sobre a Picadas por Tortura Variável ser falsa no que diz respeito a essas comparações a mais, pois quanto mais comparações angariarmos, maior a quantidade n de anos delas.

Engenhosamente, Pummer (2013, p. 41) sugere que podemos angariar mais comparações sem que precisemos imaginar quantidades muito grandes de tempo. A sugestão dele é que podemos ter uma intuição confiável da comparação entre, por exemplo, a dor excruciante de uma tortura por 2 anos e as dores amenas de picadas de mosquito por 256 anos, ao imaginarmos corretamente esses 256 anos de dores amenas de picadas de mosquito como se fossem 256 pessoas sofrendo com dores amenas de picadas de mosquito por 1 ano — assumindo que nós conseguimos imaginar corretamente 256 pessoas sofrendo com dores amenas de picadas de mosquito por 1 ano. Por meio dessa estratégia, Pummer (2013, p. 42) sugere que algumas pessoas podem até mesmo imaginar corretamente, como torcedores de futebol que frequentam estádios lotados por milhares de pessoas, milhares de anos de dores amenas de picadas de mosquito, ao imaginarem corretamente milhares de pessoas sofrendo com dores amenas de picadas de mosquito por 1 ano.

Assim, podemos ter uma intuição confiável de que a Picadas por Tortura Variável é falsa para uma quantidade relativamente grande de comparações, e como parece que não perdemos nossa confiança na medida em que aumentamos as comparações, aumentando a quantidade x de anos, segue-se que temos uma evidência relativamente forte de que h_1 é verdadeira. Portanto, concluindo o argumento de Pummer, a condicional u — que diz que se nós pudéssemos imaginar corretamente uma quantidade muito grande de tempo, então nós teríamos uma intuição de que a Picadas por Tortura é obviamente falsa — também é verdadeira (visto que h_1 ser verdadeira

corroborar a verdade do consequente de u). Consequentemente, também é verdadeira a premissa 71 e, portanto, essa objeção de Pummer à explicação da quantidade é sólida.

Seguindo Figueredo (2022, p. 25-26) novamente, creio que o defensor da explicação da quantidade possa apelar mais uma vez ao ceticismo modal de Inwagen para objetar à argumentação de Pummer. Mais especificamente, o defensor da explicação da quantidade pode razoavelmente defender que ou (i) o argumento de Pummer a favor da premissa 71 não é sólido ou (ii) não temos como saber se ele é sólido ou não, a depender de como interpretamos a possibilidade a que se refere o conteúdo proposicional do antecedente de u , que diz o seguinte: “é possível imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de tempo”. Se interpretarmos essa possibilidade como uma possibilidade lógica em sentido estrito, referente às restrições de existência impostas somente pelas leis da lógica, então (i) é o caso, pois a condicional u não poderia ser verdadeira, dado que mesmo que o seu antecedente fosse verdadeiro (que fosse logicamente possível imaginarmos corretamente quantidades muito grandes de tempo), disso não se seguiria qualquer coisa sobre qual intuição teríamos sobre a Picadas por Tortura, pois a mera possibilidade lógica não é capaz de garantir que tenhamos uma percepção (uma intuição) que não diz respeito a algo meramente lógico; também seria necessário que essa possibilidade fosse metafísica (FIGUEREDO, 2022, p. 26). Contudo, se essa possibilidade fosse uma possibilidade metafísica, então mais uma vez não teríamos como saber se esse antecedente é verdadeiro ou falso, na medida em que diz respeito a algo extraordinário (FIGUEREDO, 2022, p. 25), a uma capacidade imaginativa que alegadamente não é a nossa (pois nós não somos capazes de imaginar corretamente quantidades muito grandes de tempo, como concede Pummer). Logo, (ii) seria o caso; não teríamos como saber se o argumento de Pummer (que é constituído pela condicional u) é sólido ou não, pois não temos como saber se a condicional é verdadeira ou falsa, dado que o seu antecedente é inverificável como verdadeiro ou falso.

Portanto, continua a defesa da explicação da quantidade, assumindo que temos boas razões para desconfiarmos da intuição de que a Picadas por Tortura não variável é obviamente falsa, e que a boa razão alegada por Pummer para acreditarmos que ela é falsa (expressa pela premissa 71) não é plausível, visto que o argumento de Pummer a seu favor não é determinadamente sólido — ou por não ser sólido, caso (i) seja verdade, ou por não podermos saber se ele é sólido ou não, caso (ii) seja verdade —, então segue-se que nós devemos desconfiar da intuição que temos de que a Picadas por Tortura não variável é falsa e confiar em nossas teorias axiológicas mais confiáveis, segundo as quais a Picadas por Tortura não variável é verdadeira. Ou seja, segue-se que a explicação da quantidade é sólida, contra a objeção de Pummer.

O problema para o defensor da explicação da quantidade, contudo, consiste em mostrar que de fato temos boas razões para desconfiarmos da intuição de que a Picadas por Tortura não variável é obviamente falsa, ou ainda, de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa. Como já vimos anteriormente, o defensor da explicação da quantidade diz que a razão dessa desconfiança reside em não conseguirmos imaginar corretamente quantidades muito grandes no geral e, portanto, de vidas ou de tempo em específico. Porém, vimos que é muito difícil

para o defensor da quantidade inferir que nós de fato possuímos essas incapacidades específicas, porque para isso ele precisa reunir vários exemplos (a fim de construir uma inferência à melhor explicação) em que as nossas subestimações de quantidades muito grandes de coisas específicas (e.g., espaço, risco, etc.) implicam uma percepção incorreta de uma diferença de tipos entre duas quantidades dessas coisas, para que ele escape da Objeção do Limite Superior de Mogensen. Não só isso, essas subestimações precisam ser do mesmo tipo que a subestimação que supostamente encontramos na intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante. E mais, é preciso que essas subestimações não sejam subestimações de qualidade, pois aí então a explicação não seria mais da quantidade. Ou seja, não é tão claro que a explicação da quantidade nos forneça uma boa razão para desconfiarmos da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, assim como também não é nada claro que o argumento de Pummer nos dê uma boa razão para acreditarmos que a Conclusão Repugnante é verdadeira. No final das contas então, a meu ver, nenhuma das duas posições parece ser muito mais razoável do que a outra a ponto de decidirmos qual tem mais razão.

2.2.10 A objeção de que a explicação da quantidade não torna a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva

Para terminar nossa análise da explicação da quantidade, vejamos uma última objeção a ela, que piora ainda mais sua situação. Essa objeção consiste em defendermos que uma explicação de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, apesar de parecer obviamente falsa, precisa tornar essa conclusão menos contraintuitiva, e a explicação da quantidade não faz isso, ela apenas nos mostra por que não deveríamos confiar na sua aparente repugnância (i.e. por que não deveríamos confiar em sua altíssima contraintuitividade), sem nos mostrar como deveríamos enxergar essa conclusão, sem propor outro modo de intuí-la, como faz a explicação da qualidade, que ao propor uma nova forma de enxergamos a qualidade das vidas marginalmente positivas de Z (da Conclusão Repugnante), propõe outro modo de intuir a Conclusão Repugnante que a torna bem menos contraintuitiva.

O ponto dessa objeção é defender que o equilíbrio reflexivo necessário para justificarmos nossas crenças pré-teóricas sobre os problemas da Não-Identidade (da Ética Populacional), o equilíbrio entre nossas crenças pré-teóricas (intuições) sobre axiologia e nossas teorias axiológicas, não pode ser alcançado sem o peso epistêmico de nossas crenças pré-teóricas, mais especificamente, da nossa crença pré-teórica sobre a Conclusão Repugnante. Afinal, que tipo de equilíbrio poderia haver entre teoria e intuição se nós tirássemos a intuição da balança? Para haver equilíbrio entre elas é preciso que ambas sejam colocadas na balança, e simplesmente desconfiar da intuição que temos da Conclusão Repugnante sem propor outra confiável no lugar parece ser o mesmo que tirar a intuição da balança.

Mais especificamente, não tornar a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva também tem o demérito, como antecipado no final do primeiro capítulo, de dar mais força à objeção de

que como a contraintuitividade das consequências da relação “melhor que” não ser transitiva é menor do que a contraintuitividade da Conclusão Repugnante ser verdadeira, então segue-se que o conjunto de crenças composto pela crença na não-transitividade da relação “melhor que” e na falsidade da Conclusão Repugnante é, *ceteris paribus*, mais reflexivamente equilibrado do que o conjunto de crenças composto pela crença na transitividade da relação “melhor que” e na verdade da Conclusão Repugnante.

Talvez o defensor da explicação da quantidade possa responder argumentando que, se olharmos mais atentamente para as crenças que compõem, por exemplo, a primeira e a segunda teorias indeterminadas, veremos que as intuições continuam na balança sendo equilibradas com as teorias axiológicas, na medida em que essas teorias axiológicas são constituídas por princípios bastante intuitivos (e.g, os princípios Adição-Dominância, Não-Anti-Igualitarismo e Transitividade, que compõem a segunda teoria indeterminada). Assim, o defensor da explicação da quantidade tira a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa da balança para colocar as intuições sobre esses princípios. Porém, o objetor pode dizer que as intuições sobre os componentes da teoria pesam do lado da teoria, não do lado da intuição que temos sobre os vereditos da teoria, e é esse lado da intuição que temos sobre os vereditos da teoria que tem que estar equilibrado com o lado da teoria, de acordo com essa objeção.

Se essa objeção for sólida e de fato for necessário tornar a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva, a fim de que possamos acreditar justificadamente que ela é verdadeira ao invés de falsa, então o defensor da explicação da quantidade precisará avançar uma nova forma de intuir a Conclusão Repugnante no que diz respeito a sua quantidade muito grande de vidas. Ele precisará avançar uma forma mais precisa de enxergar essa quantidade muito grande de vidas que nos faça ver que a Conclusão Repugnante não é assim tão contraintuitiva. A princípio, parece que isso não é possível de ser feito porque a explicação da quantidade baseia-se justamente na hipótese de que somos incapazes de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas e, portanto, parece não fazer sentido propor uma forma correta de imaginar essas quantidades muito grandes de vidas. Porém, talvez o defensor da explicação da quantidade ainda assim consiga propor uma forma mais correta de imaginar essas quantidades muito grandes de vidas, que subestime menos o valor dessas quantidades.

No entanto, não acredito que ele consiga propor uma forma mais correta de imaginar essas quantidades muito grandes sem que, nessa forma proposta, ela envolva percebermos outros fatores axiologicamente relevantes na comparação da Conclusão Repugnante. Uma forma alegadamente mais correta de imaginar a quantidade muito grande de vidas de Z, por exemplo, seria associando essa quantidade muito grande de vidas da população de Z com a humanidade vivendo em vários planetas ao redor do nosso universo, em muito mais planetas do que a população de A conseguiria habitar (*ceteris paribus*), o que talvez fizesse as pessoas enxergarem melhor a dimensão da população de Z. Entretanto, é plausível pensar que as pessoas não enxergariam o valor intrínseco dessa quantidade muito grande de vidas a partir dessa caracterização, mas sim o seu valor instrumental, na medida em que nós valorizamos que a

humanidade habite outros planetas porque precisamos de uma nova casa para continuar vivendo bem, visto que o planeta Terra está sendo destruído por nós e ficando cada vez mais inóspito com a vida humana.

Logo, se o defensor da explicação da quantidade não conseguir encontrar uma caracterização dessa quantidade muito grande de vidas que nos faça enxergar mais precisamente a dimensão da quantidade de vidas de Z, sem que essa caracterização envolva outros aspectos axiologicamente relevantes na comparação da Conclusão Repugnante, e se essa objeção (de que a explicação da quantidade não explica como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira pois não a torna menos contraintuitiva) estiver correta, então o defensor dessa explicação não conseguirá avançar uma explicação, de como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira embora pareça obviamente falsa, que seja baseada em como nós percebemos incorretamente a quantidade muito grande de vidas de Z.

CONCLUSÃO

Chegamos ao final dessa investigação sobre a tentativa de explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa. Em termos mais gerais, ao final dessa investigação sobre esse tipo de reação à situação de incerteza axiológica em que nos encontramos frente aos problemas da Ética Populacional (tendo em vista o cenário paradoxal exposto no primeiro capítulo). Reação essa que consiste em tentar mostrar que a Conclusão Repugnante não é repugnante, pela explicação da qualidade, ou que não devemos confiar em sua repugnância, pela explicação da quantidade, e, portanto, que estamos justificados a acreditar que ela é verdadeira ao invés de falsa, pois nossas teorias axiológicas mais confiáveis implicam sua verdade.

De antemão, eu já havia dito que não acreditava que um desses dois tipos de explicação em questão, a explicação da qualidade, fosse plausível, devido às objeções da Conclusão Muito Repugnante e da Conclusão Reversa, de acordo com a análise sistemática feita por Cowie (2019) sobre esse tipo de explicação. Na primeira parte do segundo capítulo, dediquei-me a mostrar, por meio da objeção da Conclusão Muito Repugnante, que essa explicação da qualidade de fato não consegue escapar dessas duas objeções e, portanto, não é realmente plausível.

Em suma, o defensor da explicação da qualidade não consegue escapar delas porque, primeiramente, não consegue explicar como essas conclusões (Conclusão Muito Repugnante e Conclusão Repugnante Reversa) podem ser verdadeiras embora pareçam obviamente falsas. O máximo que o defensor da explicação da qualidade consegue, como vimos no caso da Conclusão Muito Repugnante e na tentativa de Tännsjö de explicar como ela pode ser verdadeira, é explicar como algumas de suas instâncias podem ser verdadeiras com base numa caracterização específica das vidas negativas envolvidas nessa conclusão — o que, no entanto, não livra o defensor da explicação da qualidade das objeções reformuladas a partir de outras instâncias, de instâncias que ainda são repugnantes. O caminho mais produtivo de defesa dessa explicação da qualidade, como vimos, é objetar a verdade das condicionais que constituem essas objeções, que dizem “se a Conclusão Repugnante é verdadeira, então outra conclusão (Muito Repugnante ou Reversa) que não pode ser explicada pela explicação da qualidade é verdadeira”. No entanto, vimos que para negar essa condicional o defensor dessa explicação parece enfrentar um dilema: ele teria que ser ou praticamente mal motivado, por simplesmente se recusar a generalizar as teorias indeterminadas (pelas quais essa condicional é falsa) a fim de que elas sejam aplicáveis aos problemas da Ética Populacional, ou caso ele aceite generalizar as teorias axiológicas pelas quais essa condicional seria falsa, então ele se compromete com uma forma de prioritarismo extremo (segundo qual essa condicional seria falsa) que é muito implausível.

A explicação da quantidade, por outro lado, consegue escapar dessas objeções que minam a plausibilidade da explicação da qualidade. Isso porque ela alegadamente também consegue explicar como a Conclusão Muito Repugnante e Conclusão Repugnante Reversa podem ser verdadeiras, embora pareçam obviamente falsa. De acordo com a explicação da quantidade, pelo

mesmo motivo que devemos desconfiar da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente falsa, também devemos desconfiar da intuição que temos sobre essas outras duas conclusões serem obviamente falsas. Segundo essa explicação, devemos desconfiar dessas intuições porque elas exigem que imaginemos corretamente quantidades muito grandes de vidas, pois nós não conseguimos imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, na medida em que subestimamos o valor preciso delas. Assim, dado que nossas teorias axiológicas mais confiáveis implicam que essas conclusões são verdadeiras, segue-se que estamos justificados a acreditar que elas são verdadeiras ao invés de falsas. Logo, essa explicação da quantidade também consegue explicar como a Conclusão Muito Repugnante e a Conclusão Repugnante reversa podem ser verdadeiras, embora pareçam obviamente falsas.

Todavia, a explicação da quantidade também enfrenta problemas que parecem minar sua plausibilidade. De início, ela tem o desafio de mostrar que nós de fato não conseguimos imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, que nós de fato subestimamos essas quantidades. Para mostrar isso, vimos que o defensor dessa explicação parece ter que apelar para uma inferência à melhor explicação. Ele precisa reunir exemplos que ilustrem nossa incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de coisas específicas, como por exemplo quantidades muito grandes de espaço ou de risco, com o objetivo de inferir que nós possuímos uma incapacidade de imaginar corretamente quantidades muito grandes de qualquer coisa. Ou seja, ele precisa inferir uma incapacidade geral a partir dessas incapacidades específicas. Logo, por inferência à melhor explicação, ele poderia concluir que nós também teríamos que ser incapazes de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas.

No entanto, concretizar essa inferência à melhor explicação, como vimos, é uma tarefa bastante difícil. Primeiro porque os exemplos avançados na literatura, que poderiam ilustrar incapacidades específicas de imaginar quantidades muito grandes, como o exemplo avançado por Broome (2004) referente à Evolução Natural ou os exemplos avançados por Huemer (2008) referentes a nossa incapacidade de compor (via imaginação) uma quantidade muito grande a partir de quantidades pequenas, podem ser alegadamente mais bem explicados com base não numa incapacidade específica de imaginar quantidades muito grandes, mas sim com base em alguma outra coisa — no caso do exemplo da Evolução Natural avançado por Broome, como nos atenta Mogensen (2022), com base na incapacidade das pessoas que possuem uma crença dualista sobre a relação mente/corpo de enxergarem como seres sem espírito puderam “evoluir” até se tornarem seres com espírito.

Em segundo lugar, essa tarefa é bastante difícil porque, seguindo a Objeção do Limite Superior avançada por Mogensen (2022), o defensor dessa explicação, se quiser mostrar por que devemos desconfiar da intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante ser obviamente errada, tem que conseguir mostrar não só que nós possuímos essa incapacidade específica de imaginar corretamente quantidades muito grandes de vidas, mas também que essa incapacidade implica uma percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre uma quantidade de vidas muito positivas e qualquer quantidade de vidas marginalmente positivas. Para mostrar isso, o defensor

da explicação da quantidade precisa encontrar exemplos em que esse tipo de implicação ocorra com quantidades muito grandes de coisas específicas, a fim de inferir via inferência à melhor explicação que essa implicação também ocorre no que se refere a quantidades muito grandes de vidas. Vimos que o defensor dessa explicação até consegue mobilizar alguns exemplos que evidenciem a existência desse tipo de explicação, como evidenciado pelo exemplo da intuição discutida por Norcross (1997) de que nenhuma quantidade de dores de cabeça pode ser pior do que uma única morte, exemplo esse avançado por Huemer a favor dessa explicação. Entretanto, não é claro que a explicação baseada nesse tipo de exemplo seja, no final das contas, uma explicação da quantidade, na medida em que é possível objetar que esse tipo de exemplo, como o dessa intuição discutida por Norcross, não ilustra uma subestimação de uma quantidade (de dores de cabeça no caso do exemplo dessa intuição) que implica uma percepção incorreta de uma diferença de tipo (entre uma morte e qualquer número de dores de cabeça, no caso), mas sim uma subestimação de uma qualidade (do quão ruim são as dores de cabeça, no caso) que implica uma percepção incorreta de uma diferença de tipo (entre o quão ruim é uma morte e o quão ruim é qualquer quantidade de dores de cabeça). Ou seja, o defensor da explicação da quantidade tem a difícil tarefa, se quiser escapar da Objeção do Limite Superior de Mogensen, de mostrar que a subestimação existente nesses tipos de exemplos (que não são objetáveis pela Objeção do Limite Superior) não é uma subestimação de qualidade, mas sim de quantidade.

Além do mais, também vimos que o defensor dessa explicação precisa mostrar que a implicação em questão é do mesmo tipo que a implicação que esperaríamos observar na comparação da Conclusão Repugnante. Dessa forma, alguns exemplos que não são objetáveis pela Objeção do Limite Superior ainda assim podem não evidenciar a implicação requerida para a explicação da quantidade funcionar, na medida em que a implicação evidenciada por esses exemplos não é do mesmo tipo que a implicação alegadamente existente no caso da Conclusão Repugnante. Por exemplo, vimos que os exemplos que dizem respeito ao fenômeno da insensibilidade de escopo não evidenciam o mesmo tipo de implicação que deveríamos observar na Conclusão Repugnante. Alguns desses exemplos, de acordo com Mogensen (2022), parecem evidenciar uma subestimação de quantidades muito grandes apenas quando as pessoas comparam (i) trocas de dinheiro por bens. Porém, a comparação da Conclusão Repugnante é sobre uma (ii) troca de bens por bens. Assim, tendo em vista que a implicação que envolve a subestimação no contexto de comparações de (i) não é do mesmo tipo da implicação que envolve a subestimação no contexto de comparações de (ii), segue-se que esses exemplos não evidenciam o mesmo tipo de implicação que esperaríamos observar na comparação da Conclusão Repugnante. Outros exemplos de insensibilidade de escopo, de acordo com Mogensen, por evidenciarem a subestimação de quantidades muito grandes apenas quando as duas quantidades em questão são comparadas separadamente, ao invés de juntamente, também não evidenciam o mesmo tipo de implicação que esperaríamos observar na comparação da Conclusão Repugnante, pois as quantidades de bem-estar comparadas na Conclusão Repugnante são comparadas juntamente, ao invés de separadamente.

Logo, podemos ver que é bem difícil para o defensor dessa explicação argumentar a favor da tese de que possuímos uma boa razão para desconfiarmos da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, pois ele não consegue evidenciar bem a existência dessa implicação, de uma subestimação de quantidade que implica a percepção incorreta de uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas. Como consequência, mesmo que o defensor dessa explicação consiga mostrar, apelando para o ceticismo modal de Inwagen (1998), que não é razoável acreditarmos que é possível termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa sem imaginarmos quantidades muito grandes de vidas — contra Temkin (2012) — ou que não é razoável acreditarmos que temos outra razão para acreditar que a Conclusão Repugnante é falsa que não envolva imaginarmos quantidades muito grandes de vidas — contra Pummer (2013) —, ainda assim isso não significa que devemos desconfiar da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa.

No final das contas, mesmo que nós tenhamos que imaginar quantidades muito grandes de vidas para termos a intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa (contra Temkin) ou que a única razão para acreditarmos que a Conclusão Repugnante seja falsa diga respeito a essa intuição que envolve imaginarmos quantidades muito grandes de vidas (contra Pummer), pode ser que mesmo assim nós possamos imaginar corretamente essas quantidades muito grandes de vidas ou que nós imaginarmos elas incorretamente não implique que tenhamos a percepção de uma diferença de tipo entre a quantidade de bem-estar muito alto de A e qualquer quantidade de bem-estar marginalmente positivo de Z. Dito de outra forma, nós termos que imaginar uma quantidade muito grande de vidas para termos uma razão a favor da falsidade da Conclusão Repugnante é apenas condição necessária para que a explicação da quantidade funcione; também é preciso que imaginemos essa quantidade muito grande de vidas de modo subestimado, de tal modo que essa subestimação implique a percepção incorreta de que há uma diferença de tipo entre as quantidades comparadas e que essa implicação seja do mesmo tipo que a implicação que esperamos observar na comparação da Conclusão Repugnante.

Ademais, a fim de que a explicação da quantidade consiga de fato explicar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça obviamente falsa, também vimos que pode ser necessário que ela torne a Conclusão Repugnante menos contraintuitiva, provendo uma nova forma de intuir essa conclusão. Algo que os defensores da explicação da quantidade não fazem, eles apenas avançam uma razão para desconfiarmos da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa e então, tendo em vista que nossas teorias axiológicas mais confiáveis implicam ela ser verdadeira, concluem que nós estamos justificados a acreditar que ela é verdadeira. É possível objetar, então, que essa explicação da quantidade não consegue mostrar como a Conclusão Repugnante pode ser verdadeira, embora pareça falsa, nos justificando a acreditar que ela seja falsa ao invés de verdadeira, pois para nos justificar a acreditar nisso, a explicação da quantidade teria que equilibrar reflexivamente nossas teorias axiológicas mais confiáveis com as intuições que temos sobre seus vereditos, mais especificamente, com a intuição que temos sobre a Conclusão Repugnante. E, na medida em que o defensor da explicação da quantidade apenas

nos mostra que devemos desconfiar da intuição de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa, sem propor uma forma confiável de intuirmos essa conclusão, pode-se objetar que ele não está propondo um equilíbrio reflexivo entre nossas teorias axiológicas que implicam a verdade dessa conclusão e a intuição que temos sobre ela, pois ao não avançar uma forma confiável de intuir essa conclusão é como se o lado da intuição, da balança que representa figurativamente o equilíbrio reflexivo entre intuição e teoria, ficasse vazio.

O defensor da explicação da quantidade teria, então, que propor uma forma mais correta de intuir a quantidade de vidas muito grandes da população Z, se quiser escapar dessa objeção. Porém, isso não parece nada fácil, pois como vimos pela proposta de imaginar essa quantidade de vidas da população Z de modo associativo, associando-a com a humanidade vivendo em vários planetas do nosso universo, se essa nova forma de imaginar essa quantidade envolver outros fatores axiologicamente relevantes, como parece ser o caso dessa proposta (na medida em que valorizamos encontrar outro planeta para continuarmos vivendo bem), então alguém pode objetar que nós valorizamos mais essa quantidade, quando a enxergamos dessa nova forma proposta, não pelo próprio valor dessa quantidade, mas sim pelo valor desse outro fator axiologicamente relevante envolvido nessa nova forma de imaginar essa quantidade.

Podemos ver, então, que o defensor da explicação da quantidade possui ainda muitas batalhas argumentativas a serem vencidas antes que possamos acreditar, de modo justificado, que essa explicação é plausível e, portanto, antes que possamos acreditar justificadamente que a Conclusão Repugnante é verdadeira ao invés de falsa. Espero, assim, ter contribuído para esta literatura — sobre essa explicação da quantidade em específico e, no geral, sobre esse tipo de reação à situação de incerteza axiológica que enfrentamos na Ética Populacional — com pelo menos uma sistematização das maiores dificuldades que o defensor da explicação da quantidade precisa superar a fim de que essa explicação possa ser considerada plausível.

REFERÊNCIAS

ANDERSSON, H.; BRANDSTEDT, E.; TORPMAN, O. The ethics of population policies. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Taylor & Francis, v. 27, n. 4, p. 635–658, 2024. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/13698230.2021.1886714>>.

ARRHENIUS, G. *Future generations : A challenge for moral theory*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000.

ARRHENIUS, G. The very repugnant conclusion. In: SEGERBERG, K.; SLIWINSKI, R. (Ed.). *Logic, Law, Morality: Thirteen Essays in Practical Philosophy in Honour of Lennart Aqvist*. Uppsala: Department of Philosophy, Uppsala University, 2003. p. 29–44.

ARRHENIUS, G. Can the person affecting restriction solve the problems in population ethics? *Harming future persons: Ethics, genetics and the nonidentity problem*, Springer, p. 289–314, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_14>.

ARRHENIUS, G.; STEFÁNSSON, H. O. Population ethics under risk. *Social Choice and Welfare*, Springer, p. 1–24, 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s00355-023-01452-8>>.

BARON, J.; GREENE, J. Determinants of insensitivity to quantity in valuation of public goods: Contribution, warm glow, budget constraints, availability, and prominence. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, American Psychological Association, v. 2, n. 2, p. 107, 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.1037/1076-898X.2.2.107>>.

BROOME, J. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/019924376X.001.0001>>.

BYKVIST, K. Evaluative uncertainty and population ethics. *The Oxford Handbook of Population Ethics*, Oxford University Press, p. 296, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190907686.013.22>>.

CARLSON, E. On some impossibility theorems in population ethics. *The Oxford Handbook of Population Ethics*, Oxford University Press, p. 204, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190907686.013.14>>.

CARSON, R. T. Contingent valuation surveys and tests of insensitivity to scope. In: *Determining the value of non-marketed goods: economic, psychological, and policy relevant aspects of contingent valuation methods*. Springer, 1997. p. 127–163. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-94-011-5364-5_6>.

CAVIOLA, L. et al. Cognitive biases can affect moral intuitions about cognitive enhancement. *Frontiers in systems neuroscience*, Frontiers Media SA, v. 8, p. 195, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.3389/fnsys.2014.00195>>.

CHAPPELL, R. Y. *Parfit's Ethics*. Cambridge University Press, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/9781108582377>>.

COWIE, C. *The repugnant conclusion: A philosophical inquiry*. London: Routledge, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.4324/9780429468117>>.

COWIE, C. A new argument for moral error theory. *Noûs*, Wiley Online Library, v. 56, n. 2, p. 276–294, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/nous.12357>>.

- DASGUPTA, P. *Time and the Generations*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.7312/dasg16012>>.
- DESVOUSGES, W. H. et al. Measuring natural resource damages with contingent valuation: tests of validity and reliability. In: *Contributions to Economic Analysis*. Elsevier, 1993. v. 220, p. 91–164. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/B978-0-444-81469-2.50009-2>>.
- FIGUEREDO, A. L. L. Porque devemos desconfiar da intuição repugnante. *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, v. 6, n. 12, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.14393/REPRIM-v6n12a2021-63046>>.
- FOOT, P. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. *Applied ethics: Critical concepts in philosophy*, v. 2, p. 187, 2002.
- GREAVES, H. Population axiology. *Philosophy Compass*, Wiley Online Library, v. 12, n. 11, p. e12442, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/phc3.12442>>.
- GREENE, J. D. A psychological perspective on nozick's experience machine and parfit's repugnant conclusion. In: *Presentation at the Society for Philosophy and Psychology Annual Meeting, Cincinnati, OH*. [S.l.: s.n.], 2001.
- GUSTAFSSON, J. E. *Our intuitive grasp of the repugnant conclusion*. The Oxford Handbook of Population Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190907686.013.25>>.
- HUEMER, M. In defence of repugnance. *Mind*, Oxford University Press, v. 117, n. 468, p. 899–933, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/mind/fzn079>>.
- INWAGEN, P. V. Modal epistemology. *Philosophical Studies*, JSTOR, p. 67–84, 1998. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4320882>>.
- KAGAN, S. *Normative ethics, (1st ed.)*. New York: Routledge, 1998. Disponível em: <<https://doi.org/10.4324/9780429498657>>.
- KAHNEMAN, D. Comments on the contingent valuation method. *Valuing environmental goods: An assessment of the contingent valuation method*, Rowman and Allanheld Totowa, NJ, p. 185–193, 1986.
- KLING, C. L.; PHANEUF, D. J.; ZHAO, J. From exxon to bp: Has some number become better than no number? *Journal of Economic Perspectives*, American Economic Association, v. 26, n. 4, p. 3–26, 2012. Disponível em: <<http://doi.org/10.1257/jep.26.4.3>>.
- KRUEGER, L. E. Perceived numerosity: A comparison of magnitude production, magnitude estimation, and discrimination judgments. *Perception & Psychophysics*, Springer, v. 35, p. 536–542, 1984. Disponível em: <<https://doi.org/10.3758/BF03205949>>.
- KURUC, K.; BUDOLFSON, M.; SPEARS, D. Population issues in welfare economics, ethics, and policy evaluation. In: *Oxford Research Encyclopedia of Economics and Finance*. Oxford: Oxford University Press, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190625979.013.727>>.
- MACKIE, J. Parfit's population paradox. *Persons and values*, p. 242–248, 1985.

- MOGENSEN, A. L. Against large number scepticism. In: *Ethics and Existence: The Legacy of Derek Parfit*. Oxford: Oxford University Press, 2022. p. 311.
- MULGAN, T. The reverse repugnant conclusion. *Utilitas*, Cambridge University Press, v. 14, n. 3, p. 360–364, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0953820800003654>>.
- NG, Y.-K. What should we do about future generations?: Impossibility of parfit's theory x. *Economics & Philosophy*, Cambridge University Press, v. 5, n. 2, p. 235–253, 1989. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0266267100002406>>.
- NORCROSS, A. Comparing harms: headaches and human lives. *Philosophy & Public Affairs*, JSTOR, v. 26, n. 2, p. 135–167, 1997. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2961948>>.
- O'NEILL, O. *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development*. Boston: G. Allen & Unwin, 1986.
- PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: OUP Oxford, 1984. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>>.
- PUMMER, T. Intuitions about large number cases. *Analysis*, Oxford University Press, v. 73, n. 1, p. 37–46, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/analys/ans134>>.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice: Original Edition*. Harvard University Press, 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctvjf9z6v>>.
- RITOV, I.; BARON, J. Joint presentation reduces the effect of emotion on evaluation of public actions. *Cognition and Emotion*, Taylor & Francis, v. 25, n. 4, p. 657–675, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/02699931.2010.512512>>.
- RYBERG, J. The repugnant conclusion and worthwhile living. In: *The repugnant conclusion*. Springer, 2004. p. 239–255. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-1-4020-2473-3>>.
- SLOVIC, P.; FISCHHOFF, B.; LICHTENSTEIN, S. Accident probabilities and seat belt usage: A psychological perspective. *Accident Analysis & Prevention*, Elsevier, v. 10, n. 4, p. 281–285, 1978. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/0001-4575\(78\)90030-1](https://doi.org/10.1016/0001-4575(78)90030-1)>.
- TÄNNSJÖ, T. Why we ought to accept the repugnant conclusion. *Utilitas*, Cambridge University Press, v. 14, n. 3, p. 339–359, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0953820800003642>>.
- TEMKIN, L. S. *Rethinking the good: Moral ideals and the nature of practical reasoning*. Oxford University Press, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199759446.001.0001>>.
- THORNLEY, E. *Papers in Population Ethics*. Tese (Doutorado) — University of Oxford, 2023.
- WHISNANT, R. Feminist Perspectives on Rape. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2021. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/feminism-rape/>>.
- WOLF, C. O repugnance, where is thy sting? In: *The repugnant conclusion*. Springer, 2004. p. 61–80. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-1-4020-2473-3>>.
- YABLO, S. Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research*, JSTOR, v. 53, n. 1, p. 1–42, 1993. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2108052>>.