



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marco Antonio de Agostini Lopes

**O problema da não-identidade: um estudo a partir da visão de
Derek Parfit**

Rio de Janeiro

2025

Marco Antonio de Agostini Lopes

O problema da não-identidade: um estudo a partir da visão de Derek Parfit



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araujo

Rio de Janeiro

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

L864 Lopes, Marco Antonio de Agostini.
 O problema da não-identidade: um estudo a partir da visão de Derek Parfit / Marco Antonio de Agostini Lopes. – 2025.
 135 f.

 Orientador: Marcelo de Araujo.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

 1. Filosofia - Grã-Bretanha - Teses. 2. Paradoxos - Teses. 3. Identidade (Conceito filosófico) - Teses. 4. Parfit, Derek, 1942-2017 - Teses. I. Araujo, Marcelo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(410)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marco Antonio de Agostini Lopes

O problema da não-identidade: um estudo a partir da visão de Derek Parfit

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 21 de janeiro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araujo

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Daniel de Vasconcelos Costa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Pedro Fior Mota de Andrade

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2025

DEDICATÓRIA

À minha mãe, que constitui elemento fundamental na formação da minha identidade e segue viva em mim.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de aproveitar o momento para fazer alguns agradecimentos necessários.

Primeiramente gostaria de agradecer ao professor Marcelo de Araujo por atuar como meu orientador ao longo da minha jornada acadêmica até aqui. Além de seus ensinamentos, carrego comigo um respeito e uma admiração sem tamanho por sua pessoa e pelo modo como faz tudo aquilo que se propõe a fazer. Sua compreensão em relação às diferentes dificuldades que podem surgir e sua sensibilidade em pensar no que pode ser melhor para o aluno são características ímpares.

Ao professor Daniel de Vasconcelos Costa, pelas conversas que, além de contribuírem para minha formação, também me ajudaram a manter a calma em momentos difíceis.

Ao professor Pedro Fior Mota de Andrade por todo o carinho e atenção com os quais sempre me tratou, fazendo-me sentir acolhido durante o mestrado.

A esses dois professores, sou grato não apenas por terem aceitado participar de minha banca e por terem auxiliado na produção desta dissertação, mas também por toda a amizade que nutro por eles.

Aos demais professores e a toda a equipe do departamento de pós-graduação em filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Todos sempre muito solícitos e dispostos a ajudar, transformam um ambiente que pode ser opressor em um lugar prazeroso de se estar.

Ao grupo de pesquisa “Pandemias, Justiça Climática e Riscos Existenciais”. Todos os temas discutidos nele foram essenciais para o desenvolvimento dessa pesquisa.

A todos os colegas do grupo, tanto aos que pude encontrar presencialmente em momentos de descontração quanto àqueles com quem participei virtualmente dos debates. Esses momentos foram importantes tanto para essa pesquisa quanto para o sentimento de pertencimento que podemos desenvolver em relação à nossa área de atuação.

Agradeço aos colegas que pude fazer ao longo desse percurso, nomeadamente, Pedro Menezes, Leonardo Macedo e Lara Ferraz. Nossas

conversas proporcionaram os momentos de descontração necessários, evidenciando o valor de uma risada. Principalmente após discutirmos questões tão sensíveis quanto as que encontramos no campo da justiça climática.

Agradeço, sobretudo, ao meu pai, Marco Antonio Lopes. Jamais poderei retribuir todos os sacrifícios que ele fez por mim. Acredito que muitos deles eu nem tenha conhecimento. Não sou grato apenas a tudo o que ele fez por mim, mas sobretudo pela pessoa que ele sempre foi. Carrego comigo o máximo de coisas que fui capaz de aprender com ele e espero que ainda consiga aprender muito mais coisas. Neste momento posso reconhecer a importância de sua participação no caminho que me trouxe até essa pesquisa. Contudo, espero que possa simbolizar meu reconhecimento da importância que o senhor exerce em todos os outros momentos de minha vida.

Aos meus dois irmãos, Gabriel Lopes e Carlos Alberto Brasil. Meus dois melhores amigos e companheiros para todos os momentos. Tenho plena convicção de que as longas horas em que me escutavam falar sobre minha pesquisa e questionavam sobre ela foram fundamentais para sua conclusão.

À minha esposa e amiga, Gabriela Lima. Não seria exagero dizer que ela é coautora desta dissertação, pois me ajudou em todas as etapas de revisão e normalização. Contudo, não seria uma representação justa de tudo aquilo o que ela fez para me ajudar. Todas as conversas, mesmo com sono, foram fundamentais para auxiliar na compreensão dos textos. Em tudo, ela é minha companheira. Esta pesquisa é apenas mais um exemplo disso, e por isso — mas não apenas isso — sou grato a ela.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

LOPES, Marco Antonio de Agostini. **O problema da não-identidade**: um estudo a partir da visão de Derek Parfit. 2025. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

O presente trabalho tem o intuito de avaliar se o problema da não-identidade e suas possíveis consequências, como propostas por Derek Parfit em *Reasons and Persons*, ainda constituem um tema relevante de análise para as investigações morais recentes. Nesse sentido, a questão consiste em saber se, por um lado, o tema ainda é capaz de produzir *insights* significativos para o campo moral e, por outro, se as tentativas de solução propostas para lidar com o problema da não-identidade e seus paradoxos são satisfatórias. Muitas tentativas de solução foram propostas para lidar tanto com o problema da não-identidade, quanto com alguns de seus paradoxos, como a conclusão repugnante e a mera adição. A partir disso, poderia haver a percepção de que os problemas propostos por Parfit foram superados. Paralelamente, pode haver a compreensão de que solucionar os problemas propostos por Parfit não deve constituir um objetivo para as axiologias populacionais. Tais percepções suscitam a necessidade de fazer tal investigação. O objetivo passa a ser, então, uma compreensão da parte quatro de *Reasons and Persons*, uma compreensão de como é possível haver questões que desafiam as teorias morais tradicionais e se as soluções propostas de fato são capazes de superar os problemas apresentados por Parfit. A justificativa desta dissertação reside na compreensão de que tal investigação é capaz de contribuir para o aprimoramento do aparato filosófico e moral utilizado frequentemente na busca de resoluções de diferentes questões morais urgentes. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, com ênfase na parte quatro do livro *Reasons and Persons* e na literatura produzida por autores que dialogaram com Parfit em torno das questões sobre não-identidade. Como tentativa de superação dos problemas relacionados a não-identidade, foram avaliadas diferentes propostas, como a aplicação de teorias de direito como suficientes para o problema da não-identidade; noção de prejuízo sem a ideia de “pior que”; uso de princípios de *person-affecting* no problema da não-identidade; dissolução da conclusão repugnante por falta de clareza no significado de vidas que valem a pena serem vividas e a aplicação de lexicalidade no argumento de continuidade da conclusão repugnante. Chegou-se à conclusão que as tentativas não foram satisfatórias. Consequentemente, é possível compreender que o problema da não-identidade e seus paradoxos, como Parfit elaborou, continuam sem solução. A dissertação permitiu concluir que o debate em torno dos problemas trazidos por Parfit é capaz de promover *insights* significativos que podem contribuir para o refinamento dos princípios morais usados nas axiologias populacionais recentes. Durante a dissertação, houve um aprofundamento na compreensão do que estaria por trás do problema da não-identidade, isto é, uma maior percepção de como uma ação pode ser causa da criação de alguém ao mesmo tempo que pode ser entendida como causa de algo que pode ser considerado negativo para o resultado final. Em acréscimo, foi desenvolvida uma

análise em torno da segunda afirmação da dependência-temporal, proposta por Parfit, o que levou a uma sugestão da terceira afirmação da dependência-temporal.

Palavras-chave: Derek Parfit; problema da não-identidade; conclusão repugnante; paradoxo da mera adição.

ABSTRACT

LOPES, Marco Antonio de Agostini. **The non-identity problem**: a study of Derek Parfit's views. 2025. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

The present work aims to evaluate whether the non-identity problem and its possible consequences, as proposed by Derek Parfit in *Reasons and Persons*, remain a relevant topic for recent moral investigations. In this sense, the question lies in determining whether, on the one hand, the topic is still capable of producing significant insights for the moral field and, on the other hand, whether the proposed solutions to address the non-identity problem and its paradoxes are satisfactory. Many attempts have been made to solve the non-identity problem and some of its paradoxes, such as the repugnant conclusion and mere addition. From this, one might perceive that the problems proposed by Parfit have been overcome. Simultaneously, it might be understood that solving the problems posed by Parfit should not constitute a primary goal for population axiologies. These perceptions highlight the need for such an investigation. The objective, therefore, becomes a deeper understanding of part four of *Reasons and Persons*, examining how questions can challenge traditional moral theories and whether the proposed solutions are indeed capable of overcoming the problems Parfit presented. The justification for this dissertation lies in the understanding that such an investigation can contribute to enhancing the philosophical and moral framework often used to address various urgent moral issues. The methodology employed was bibliographical research, with an emphasis on part four of *Reasons and Persons* and the literature produced by authors who engaged with Parfit on non-identity issues. As attempts to resolve problems related to non-identity, various proposals were evaluated, such as the application of rights theories as sufficient for the non-identity problem; the notion of harm without the idea of “worse than”; the use of person-affecting principles in the non-identity problem; the dissolution of the repugnant conclusion due to a lack of clarity regarding the meaning of lives worth living; and the application of lexicality in the continuity argument of the repugnant conclusion. It was concluded that these attempts were not satisfactory. Consequently, it is possible to understand that the non-identity problem and its paradoxes, as formulated by Parfit, remain unsolved. The dissertation allowed for the conclusion that the debate surrounding the issues raised by Parfit can generate significant insights that may contribute to refining the moral principles used in recent population axiologies. Throughout the dissertation, there was a deepening of the understanding of what lies behind the non-identity problem, namely, a greater perception of how an action can cause someone's existence while simultaneously being seen as the cause of something considered negative in the final outcome. Additionally, an analysis was conducted of Parfit's second temporal dependency claim, which led to the suggestion of a third temporal dependency claim.

Keywords: Derek Parfit; non-identity problem; repugnant conclusion; mere addition paradox.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Diferentes casos de escolhas.....	76
Figura 2 – Conservação x esgotamento maior.....	82
Figura 3 – Conservação x esgotamento menor.....	87
Figura 4 – Conclusão repugnante.....	104
Figura 5 – Adição simples.....	118
Figura 6 – Segunda versão do paradoxo.....	122

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BD	Bangladesh
CR	Conclusão repugnante
COVID-19	Coronavirus Disease 2019
DT2	Dependência-temporal 2
DT3	Dependência-temporal 3
EUA	Estados Unidos da América
CO ₂	Gás carbônico
NCR	Nova conclusão repugnante
PMI	Princípio da média impessoal
PP	Princípio de Pareto
PTI	Princípio total impessoal
PN-I	Problema da não-identidade

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	AS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS COMO DESAFIO PARA AS TEORIAS MORAIS TRADICIONAIS	19
1.1	O desafio das questões contemporâneas	20
1.2	Justiça entre gerações	30
1.3	Prejuízo nos casos de não-identidade	48
2	O PROBLEMA DA NÃO-IDENTIDADE E AS ESCOLHAS POR PESSOAS DIFERENTES	59
2.1	Identidade pessoal	59
2.2	Ocorrências da não-identidade	67
2.3	O apelo ao direito nos casos de não-identidade	79
2.4	Adoção da visão de não-diferença	91
3	ESCOLHAS COM NÚMEROS DIFERENTES	103
3.1	Conclusão repugnante	104
3.2	Princípio da média impessoal	114
3.3	Questões acerca da mera adição	119
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Vivenciamos diferentes transformações ao longo da história, muitas delas dizem respeito à tecnologia e ao modo de produção. Cada uma dessas mudanças é capaz de gerar novas questões que necessitam de reflexão. Algumas delas promovem desafios significativos no campo da ética e filosofia política. Certas mudanças afetam de maneira inesperada o agir humano e o alcance do agir humano. Em tais circunstâncias, é possível que as questões levantadas evidenciem conflitos em nossas teorias morais mais tradicionais. Assim, podemos ser levados a rever alguns de nossos princípios morais (Jonas, 2011; Parfit, 1987).

Um exemplo atual desse tipo de questão pode ser encontrado nas discussões acerca das mudanças climáticas. As mudanças climáticas suscitam debates em diferentes áreas do saber. Em relação a questões morais e de filosofia política, inúmeros tópicos diferentes são levantados (Moellendorf, 2022; Araujo; Fior, 2024). Um deles gira em torno de questões de justiça entre gerações. Quando falamos de justiça entre gerações, podemos ter em mente problemas completamente diferentes. Inclusive, problemas não relacionados às mudanças climáticas. Esses problemas podem envolver elementos diferentes de nossas principais teorias morais. Contudo, alguns deles implicam situações até então não previstas nessas teorias. Esse pode ser o caso de questões que surgem ao pensarmos em justiça entre gerações nos casos de mudanças climáticas (Gosseries, 2015).

A questão da justiça entre gerações pode ser abordada de algumas maneiras diferentes quando falamos de questões climáticas. O problema é que a recente discussão sobre mudanças climáticas evidencia uma questão que geralmente é negligenciada, a saber: o problema da não-identidade (PN-I). A questão da não-identidade pode surgir de muitas outras maneiras, porém, são as mudanças climáticas que parecem evidenciar de forma incisiva essa questão. O PN-I pode ser formulado a partir da compreensão de que as pessoas que existem ou existiram possuem identidade determinadas. Por outro lado, as pessoas que irão existir ainda não possuem suas identidades determinadas. Nossas ações no presente, sob a forma de políticas públicas, por exemplo, podem afetar essas identidades (Araujo, 2023, 10-11).

Dentre os diversos autores que discutiram o PN-I, Derek Parfit foi um dos que mais se ocupou do tema. Na parte quatro de seu livro *Reasons and Persons* (Parfit,

1987), Parfit oferece uma ampla discussão acerca do PN-I e de algumas implicações e paradoxos decorrentes do PN-I. Tais implicações e paradoxos se mostraram verdadeiros desafios para nossas teorias morais. Por essa razão, as questões propostas por Parfit constituíram boa parte das investigações feitas no campo da ética populacional. Os paradoxos e conclusões que Parfit nos apresentou se tornaram objetos de análise de diferentes axiologias populacionais, isto é, de maneiras para se propor uma ordenação das populações segundo o caráter de ser bom ou ruim que cada uma delas possui (Arrhenius, 2000, p. 35-36).

Foram feitas diferentes tentativas de solucionar os paradoxos apresentados por Parfit. Em adição, diversas análises foram feitas em relação ao modo como Parfit apresentou o PN-I em *Reasons and Persons*. Algumas das tentativas levavam em consideração a necessidade de dissolução de um desses paradoxos, devido à falta de precisão na definição do que seriam vidas que valem a pena serem vividas (Fumagalli, 2023). Outras tentativas compreendiam que havia um simples erro de compreensão na estrutura do argumento apresentado por Parfit, de modo que não haveria uma conclusão tão difícil de aceitar em relação ao PN-I (Boonin, 2008). Outros argumentos foram propostos com vistas a solucionar os paradoxos apresentados por Parfit. O objetivo desses argumentos é apresentar soluções mais adequadas para lidar com o problema proposto (Meyer, 2023).

É possível que o problema apresentado por Parfit em *Reasons and Persons* tenha encontrado solução e não haveria nada mais a declarar sobre ele. Temos, na verdade, diversos autores que concordam com a ideia de que não haveria mais razões para focar em alguns dos paradoxos propostos por Parfit. Segundo esses autores, responder de maneira adequada a esses paradoxos não deve ser um critério para determinar se uma teoria é adequada ou não. Deveríamos, em vez disso, focar em outras questões que compõem o campo da ética populacional (Zuber *et al.*, 2021).

A ética populacional pensada aqui pode ser entendida como um campo de estudos que considera as ações que afetam a identidade e o número de pessoas que existirão. Tais discussões podem ser aprofundadas de maneiras diversas, por exemplo, ao pensarmos no número de pessoas que deveria existir, podemos considerar esse número em um determinado momento, ou de maneira geral ao longo de toda a história. Contudo, uma de suas maiores dificuldades consiste na relação entre axiologia e normatividade. Por um lado, encontramos diferentes teorias

morais que buscam valorar cada população de acordo com algum critério que leva em consideração o caráter de ser bom daquela população. Por outro lado, as teorias morais dizem quais deveriam ser nossas ações em relação a essas populações. Como deveríamos agir, e por consequência, qual população passaria a existir. Essa relação se torna complexa quando partimos do ponto no qual determinamos qual seria a melhor população, para o ponto sobre qual população deveríamos trazer à existência (Arrhenius *et al.*, 2022, p. 1-2). A ética populacional envolve ainda outras questões complexas, a grande maioria delas são geradas pelo PN-I e seus paradoxos.

Em certo sentido, poderia haver a percepção de que o PN-I e seus paradoxos, da maneira como foram propostos por Parfit, já foram solucionados. Poderia haver mesmo a percepção de que não há mais razão alguma para abordarmos esse tema, visto que evitar alguns dos paradoxos propostos por Parfit não constitui uma necessidade para nossas teorias morais. É a partir de tais percepções que elaboro minha questão a ser investigada nesta dissertação. Em outras palavras, minha questão consiste em saber se já foram superados os paradoxos associados ao PN-I, tal como propostos por Parfit. Em outras palavras, trata-se de investigar se encontramos alguma forma de responder adequadamente a esses paradoxos, ou se, diferentemente, eles deixaram de ser relevantes para as discussões do campo da ética populacional. A princípio, minha hipótese é de que não. Não fomos capazes de responder adequadamente aos paradoxos propostos por Parfit e, paralelamente, as questões propostas por ele ainda possuem fundamental relevância para as discussões morais.

Para responder tal questionamento, determinei um objetivo geral e dois objetivos específicos. Meu objetivo geral consiste em analisar a quarta parte de *Reasons and Persons*, de modo a seguir o mesmo caminho lógico proposto por Parfit. Esse objetivo permitirá uma compreensão aprofundada do modo como Parfit elaborou o PN-I e os paradoxos associados a esse problema. Meu primeiro objetivo específico consiste em caracterizar as questões contemporâneas e o alcance que nossas teorias morais podem ter relativamente a elas. Esse objetivo permitirá avaliar se os problemas propostos por Parfit constituem parte dessas questões que se colocam como desafios para nossas teorias morais. O segundo objetivo específico será avaliar algumas das tentativas de solução dos paradoxos apresentados por Parfit e algumas das propostas de mudanças feitas em relação ao modo como Parfit

apresentou a questão em *Reasons and Persons*. Esse objetivo permitirá avaliar se o PN-I e seus paradoxos foram solucionados ou se podemos encontrar caminhos alternativos aos de Parfit para lidar melhor com essas questões. Todos esses objetivos juntos permitiriam uma avaliação do modo como Parfit apresentou o problema e sua atual relevância para o campo da ética populacional.

Alcançar esses objetivos pode ser importante de pelo menos duas maneiras. A primeira é referente à construção de arcabouço teórico. Entendo que não devemos nos ocupar apenas dos paradoxos propostos por Parfit e nem devemos abandonar nossas teorias morais caso elas não sejam capazes de responder a tais paradoxos. A discussão em relação ao PN-I não pode impedir o desenvolvimento das demais questões que surgem no campo moral. Contudo, o PN-I constitui um verdadeiro desafio para nossas teorias, e ao confrontá-lo, podemos refinar essas teorias ainda mais. Quando nos ocupamos dos paradoxos propostos por Parfit, por mais que não sejamos capazes de solucioná-lo, possibilitamos um aprimoramento e uma compreensão ainda maior dos princípios morais que adotamos. Além do mais, a própria discussão feita em torno desses paradoxos tende a gerar *insights* valiosos que podem ser aplicados nos demais campos de discussão relacionados a teorias morais (Fumagalli, 2023, p. 2; Temkin, 2022, p. 161).

A segunda maneira pela qual alcançar esses objetivos é importante consiste em certo valor social que tal pesquisa pode exercer. A questão da não-identidade ainda é um tema negligenciado em boa parte das discussões de filosofia moral e do público em geral no Brasil. Podemos constatar tal afirmação devido à escassez de literatura sobre o tema encontrado em língua portuguesa (Araujo, 2023, p. 8 e 13). Uma importante razão para dar continuidade a essa pesquisa é evidenciada à medida que tal pesquisa permite trazer, para leitoras e leitores de língua portuguesa, uma apresentação do modo como Parfit apresenta o PN-I e seus paradoxos em *Reasons and Persons* e de sua atual relevância para o debate filosófico.

Para realizar o trabalho foi utilizada a pesquisa bibliográfica que consiste na análise e revisão da literatura sobre o tema, em especial os textos de Parfit que foram confrontados com trabalhos de outros. A pesquisa também contou com análise de textos filosóficos que dialogam diretamente com Parfit e que constituem discussões importantes no campo da ética populacional.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo tem como objetivo elaborar se realmente podemos pensar em questões que desafiam nossas

teorias morais tradicionais e se o PN-I, no modo como foi proposto por Parfit em *Reasons and Persons*, constitui um exemplo dessas questões. O segundo e o terceiro capítulos examinam passo a passo a quarta parte do livro *Reasons and Persons*, intitulada *Future Generations* (Parfit, 1987). No segundo capítulo abordarei, sobretudo, os casos que envolvem o mesmo número de pessoas. No terceiro, apresentarei os casos que envolvem números diferentes de pessoas.

Na seção 1.1 apresentarei a possibilidade de entendermos que algumas questões novas, que surgiram com o avanço tecnológico recente, constituem verdadeiros desafios para nossas teorias morais mais tradicionais. Apresento na seção 1.2 um campo de discussão que exemplifica as limitações dessas nossas teorias, a saber, o campo da justiça entre gerações. A seção 1.3 pretende caracterizar o PN-I e demonstrar como ele constitui uma dessas questões que desafiam nossas teorias morais. Nele apresentarei um argumento que visa separar uma noção comparativa do tipo “pior que” da ideia de prejuízo.

Farei na seção 2.1 uma breve apresentação de como Parfit entende identidade pessoal, pois compreendo que tal caracterização constitui um bom ponto de partida para a compreensão de como Parfit elabora o PN-I. Na seção 2.2 me ocupo da definição precisa de como é possível a não-identidade e dos casos em ética populacional nos quais ela pode ocorrer. Na seção 2.3 farei uma avaliação da aplicabilidade de teorias de direito como forma suficiente de lidar com o PN-I. Tal aplicabilidade diverge do modo como Parfit enxerga a situação. A seção 2.4 será dedicada para uma discussão sobre o uso de princípios impessoais e princípios de *person-affecting*. O objetivo consiste em avaliar se poderíamos, diferentemente do que Parfit sugeriu em *Reasons and Persons*, adotar um princípio de *person-affecting* para lidar com o PN-I.

Faço na seção 3.1 uma apresentação do princípio total impessoal (PTI) e de como ele nos conduz para a conclusão repugnante (CR). Abordaremos duas tentativas de lidar com a CR. A primeira leva em consideração a ideia de lexicalidade, a segunda propõe dissolvermos a CR com base na falta de definição que haveria na ideia de vida que vale a pena ser vivida. A seção 3.2 conterá uma definição do princípio da média impessoal (PMI) e da distinção acerca de qualidade e quantidade. Trarei um princípio que busca equilibrar de modo eficiente as ideias de qualidade e quantidade como forma de solucionar o PN-I sem cair na CR. Por fim, na seção 3.3, farei considerações sobre o paradoxo da mera adição. Apresentarei

uma breve discussão acerca de relações transitivas nesse paradoxo. Em adição, abordarei uma discussão que coloca em foco a estrutura essencialmente comparativa que alguns dos nossos princípios morais teriam.

1 AS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS COMO DESAFIO PARA AS TEORIAS MORAIS TRADICIONAIS

O propósito deste capítulo é traçar um caminho lógico que nos permita compreender o contexto em que emerge o denominado PN-I. O desenvolvimento humano e o avanço tecnológico, principalmente aquele relacionado aos modos de produção, fazem emergir questões que, em muitos casos, não se faziam necessárias ou não eram percebidas em ocasiões passadas. Algumas dessas questões possuem dificuldades de cunho moral que podem ser verdadeiros desafios para as teorias mais tradicionais no campo da ética e da filosofia política. Somos capazes de observar esses desafios ao nos confrontarmos com as questões geradas, por exemplo, pelo avanço das mudanças climáticas.

Diversos autores já abordaram as mudanças climáticas e os desafios morais que elas trazem consigo (Shue, 2021; Moellendorf, 2022; Gardiner; Obst, 2023; Araujo; Fior, 2024). Um desses desafios diz respeito a uma questão que geralmente negligenciamos, a saber, o PN-I (Parfit, 1987, p. 351). Creio que um avanço no sentido de compreendermos questões como as envolvidas no PN-I possibilitará ferramentas teóricas mais robustas para lidarmos com problemas urgentes, como os relacionados às mudanças climáticas. Para avançarmos na compreensão da não-identidade, devemos compreender alguns dos principais elementos que a cercam. Considerações acerca da não-identidade podem ocorrer em diferentes contextos. Derek Parfit elabora diversos exemplos onde podemos visualizar o PN-I em pelo menos um desses contextos. Outras discussões acerca da não-identidade podem ocorrer ao considerarmos injustiças transgeracionais. Nosso objetivo, contudo, consiste em examinar os casos de não-identidade com vistas a uma maior compreensão das questões que podem ocorrer no âmbito da ética populacional ao considerarmos escolhas que podem afetar as gerações futuras.

O primeiro passo desse caminho lógico envolve abordar as dificuldades que as teorias morais encontram ao lidar com algumas das questões contemporâneas. Para isso, abordaremos na seção 1.1 parte da discussão feita por Hans Jonas em seu livro *O Princípio Responsabilidade* (Jonas, 2011). A ideia será retratar a maneira como Jonas identifica a ética em seu tempo e as questões que o mesmo encontra a partir do que ele irá determinar como as novas dimensões da responsabilidade.

A seção 1.2 focará nas discussões sobre justiça entre gerações. Faremos, primeiramente, uma distinção entre questões transgeracionais e os dois sentidos de questões intergeracionais. Tal distinção seguirá as definições feitas por Axel Gosseries em seu livro *Pensar a Justiça entre Gerações* (Gosseries, 2015). Ainda de acordo com Gosseries, apontaremos dois tipos de casos intergeracionais, os casos que envolvem a geração presente *versus* a geração passada e os casos que envolvem a geração presente *versus* a geração futura.

Por fim, a seção 1.3 pretende discutir como os casos intergeracionais que envolvem a geração presente *versus* a geração futura podem desenvolver problemas de não-identidade. Juntamente com a apresentação da não-identidade, pretendo indicar como ela pode simbolizar um desafio para as teorias tradicionais. Discutiremos, com esse fim, um exemplo trazido por Marcelo de Araujo em seu artigo *The Ethics of Genetic Cognitive Enhancement: Gene Editing or Embryo Selection?* (Araujo, 2020). Nesse exemplo, Araujo demonstra como o PN-I pode gerar questões contraintuitivas. Partiremos do exemplo para abordarmos uma dessas questões contraintuitivas, a saber, a possibilidade ou não de falarmos em prejuízo¹ nos casos de não-identidade.

1.1 O desafio das questões contemporâneas

Vivenciamos ao longo da história o surgimento de diferentes teorias morais. A grande maioria, geralmente, nos permite indicar ou justificar o agir humano em termos morais. Esse agir sempre se dá em algum espaço ou contexto que pode ser influenciado pelas dinâmicas e estruturas em que o agente se encontra. Podemos assumir que diferentes contextos podem gerar diferentes questões. Se for o caso, podemos nos perguntar se as questões surgidas devido os diferentes contextos contemporâneos se configuram desafios não somente novos, mas também genuinamente difíceis para nossas teorias morais. Segundo Jonas, até o momento

¹ Utilizo aqui o termo *prejuízo* como tradução do termo *harm*, que aparece com frequência nos textos de Parfit e que poderia ser alternativamente traduzido como *dano*. Contudo, existe a dificuldade de traduzir *harm* como *dano*, se pretendemos manter a mesma terminologia com seus correlatos (*harmful, harmless...*). Portanto, decidi seguir com a mesma escolha adotada na tradução do livro *Justiça Intergeracional* e traduzir *harm* como *prejuízo*, que possuiria correlatos com a mesma terminologia, e.g. o verbo prejudicar, o adjetivo *prejudicial* etc. (Araujo, 2023, p. 14).

em que ele escreve *O princípio Responsabilidade*, todas as teorias compartilhavam três pressupostos:

(1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa (Jonas, 2011, p. 29).

Para Jonas, as teorias morais determinavam tanto a responsabilidade do ser humano, quanto tudo aquilo que era bom para o ser humano. Essas determinações fundamentam-se na natureza das coisas e na natureza dos seres humanos. A proposta de Jonas consiste em alegar que algumas das mudanças ocorridas pelo avanço tecnológico e pela disposição da sociedade geraram mudanças na capacidade humana e, por extensão, uma mudança na própria natureza do agir humano. Dado que a moral tem a ver com o agir, haveria, então, a necessidade de modificar as próprias teorias morais (Jonas, 2011, p. 29). Jonas entende que as modificações que ocorreram em sua época (e que se estendem, de certo modo, em nosso período) trazem desafios difíceis demais para essas teorias. Sua proposta implica em modificar tais teorias e adequá-las da melhor maneira possível, para que assim, possam responder a esses desafios.

A principal mudança para a qual Jonas chama a atenção diz respeito ao alcance da ação humana. Ao analisar um trecho de *Antígona*, Jonas sustenta que por mais diversas que fossem, as ações humanas no passado eram incapazes de modificar a natureza. Por mais que as ações do ser humano pudessem mudar com o tempo, a natureza permanecia imutável (Jonas, 2011, p. 32-33). Segundo Jonas, o agir humano não alcançava a natureza num sentido moralmente relevante. Devido a ação humana não ser capaz de modificar a natureza, ela se encontrava separada de qualquer perspectiva moral. O espaço da moralidade se restringia à cidade, onde humanos lidam com humanos. Assim, a atuação sobre objetos não humanos não fazia parte da moralidade (Jonas, 2011, p. 33-35). Contudo, não devemos deixar de observar que para Jonas, o agir moral, além de ser focado no ser humano, levava em consideração, também, o aqui e o agora. De outro modo, o universo moral consistiria apenas nos contemporâneos, tal que violações morais somente ocorreriam no momento presente (Jonas, 2011, p. 35-37). Ao falar de um “aqui e

agora”, Jonas pretende caracterizar o que ele entende como ética da simultaneidade, que leva em consideração tanto a distância espacial quanto a distância temporal (Jonas, 2011, p. 45).

Ao falar do passado, uma das teorias das quais Jonas se refere pode ser encontrada em Aristóteles. Na filosofia aristotélica, a ética entende que as ações justas são aquelas que refletem e promovem um caráter justo (Aristóteles, 1984, p. 71). A ética aristotélica estaria, assim, preocupada, entre outras coisas, com a finalidade da ação e com as virtudes (Sandel, 2015, p. 201). O problema, de acordo com Jonas, é que o mundo contemporâneo gerou uma mudança nas dinâmicas do agir. Diferentemente do passado, existiria agora um caráter cumulativo das ações e de seus efeitos, o que dificultaria uma ética como a pensada por Aristóteles. Esse caráter cumulativo ao qual Jonas faz referência pode ser entendido em pelo menos dois sentidos. No primeiro, podemos pensar no acúmulo dos efeitos, tanto no sentido de existirem diferentes efeitos, de diferentes ações, que se acumulam, quanto no sentido de existirem cada vez mais efeitos secundários. Os efeitos secundários produzem uma dificuldade extra, pois ao pensar na finalidade de cada ação, haveria a necessidade de pensarmos, também, nos efeitos secundários que ela pode produzir, mas que originalmente não haviam sido pensados. Diferentemente, o acúmulo de diferentes efeitos promove dificuldade similar, pois não é claro se o efeito esperado, ao ser acumulado com outro efeito de outra ação, produzirá, efetivamente, apenas a finalidade esperada. O segundo sentido do caráter cumulativo sinalizado por Jonas é referente a acumulação das próprias ações em si. À medida que diferentes ações ocorrem de maneira paralela, ou seus efeitos ocorrem de forma concomitante com efeitos de outras ações, torna-se difícil afirmar quando determinado efeito é fruto de determinada ação. Trata-se de compreender que se cada ação é ponderada em si, através de uma avaliação sobre quais virtudes ela contempla ou qual sua finalidade, torna-se uma empreitada complexa buscar um agir de acordo com tal ética num mundo contemporâneo. As tecnologias recentes criaram dinâmicas novas referentes as ações humanas. Uma dessas dinâmicas diz respeito à possibilidade das consequências das ações e dos comportamentos humanos se sobreporem de uma forma até então inesperada. Se antes as ações refletiam e cultivavam um caráter moral ideal ao indicar suas finalidades, agora essas mesmas ações geram efeitos separados delas próprias. O

próprio sentido da finalidade da ação pode se perder devido a acumulação de diferentes efeitos (Jonas, 2011, p. 39-40).

Outra teoria no campo da moral que podemos considerar seria o utilitarismo. Decerto que se trata de uma teoria bem mais recente do que a de Aristóteles. Em todo caso, suas considerações acerca do agir moral não deixam de ser observadas por Jonas. Em Jeremy Bentham podemos encontrar uma definição do utilitarismo clássico em que as ações são aprovadas ou desaprovadas conforme sua tendência de aumentar ou diminuir a felicidade das pessoas envolvidas (Bentham, 1974, p. 10). A ideia é pensar nas consequências da ação e, a partir de sua capacidade de aumentar ou diminuir o bem-estar, poderemos indicar se a ação é correta ou não. O utilitarismo clássico parece levar em consideração cada ato separadamente, de modo a não observar as consequências ao estabelecermos aquele ato como regra (Rachels, 2006, p. 114). Ao considerarmos os atos separadamente, podemos encontrar dificuldades diferentes, porém, provocadas pelos mesmos elementos que provocaram as dificuldades para a teoria ética de Aristóteles. Ou seja, a dificuldade em considerar consequências acumuladas se concretizaria um desafio para o utilitarismo clássico. Segundo Jonas, o verdadeiro problema consiste na maneira como esse caráter cumulativo de comportamentos e consequências passa a modificar o próprio agir humano de maneira até então jamais vista. Somos, agora, capazes de afetar o planeta e, portanto, responsáveis por isso. A questão que Jonas coloca é se essas teorias seriam capazes de lidar com essa dificuldade, quando nem mesmo sabemos quem correrá os riscos envolvidos nas novas ações humanas. Em outras palavras, a dificuldade consiste em sabermos se o utilitarismo seria capaz de propor o agir correto mesmo quando não somos capazes de dizer quais serão as pessoas afetadas (Jonas, 2011, p. 39-40).

Podemos considerar uma terceira teoria que, ao elaborar princípios de justiça, nos permitiria pensar sobre o agir humano, trata-se da tradição contratualista. Algumas teorias contratualistas podem defender que os planos e, de certo modo, as ações das pessoas estarão submetidas à princípios que poderiam ser previamente acordados entre elas próprias (Rawls, 2000, p. 628). Por mais que teorias contratualistas possam ser interessantes ao passo que permitem elaborar princípios de maneira racional por pessoas bem informadas, elas também encontram dificuldades nas questões contemporâneas. Talvez, a dificuldade mais relevante resida num caráter de reciprocidade presente em teorias desse tipo (Rachels, 2006,

p. 162). A reciprocidade necessária nessas teorias pode implicar aquilo que Jonas determinou como um “aqui e agora” comum nas teorias morais. Esse “aqui e agora” dificultaria pensar nos comportamentos acumulados e em seus efeitos no futuro distante. Além da dificuldade que pode ocorrer devido a uma possível interpretação de deveres iguais, que poderia excluir a natureza de discussões morais.

Por fim, uma última teoria que podemos destacar é a deontologia. Algumas teorias deontológicas, como as teorias normo-deontológicas, tendem a definir o valor moral a partir de regras *prima facie*, isto é, regras auto evidentes (Frankena, 1975, p. 43-44). Podemos ser mais específicos e considerar apenas o pensamento moral de Immanuel Kant, como um exemplo de teoria deontológica. Ao considerar a ação em si, Kant entende que o agir moral deve ser aquele que, guiado pela razão, considera os outros como fim e nunca apenas como meio (Kant, 2007, p. 69). Uma das ideias basilares da deontologia kantiana envolve a possibilidade de transformarmos, mentalmente, a ação em regra geral. Se a ação, ao ser pensada como regra geral, não gerar contradição, haveria uma segurança em considerar essa ação correta (Frankena, 1975, p. 46). Essa segurança é dependente, também, de um imperativo que implica em considerarmos os outros como fim em si mesmos e nunca apenas como meio. Por mais que o imperativo de Kant permita considerarmos o respeito em relação aos sujeitos, seria necessário, ainda, algo que pudesse ir além. No caso, seria necessário pensar em outras obrigações que passam a ser observadas devido o novo alcance do agir humano. Obrigações que a simples noção de respeito ao indivíduo não comporta.

Para Jonas, as mudanças nas técnicas geraram mudanças no agir humano e na dinâmica das ações humanas com o meio em sua volta (Jonas, 2011, p. 39). Se antes o planeta era imutável em relação ao agir humano, agora ele muda. O problema é que o ser humano depende da natureza, então, ao afetarmos a natureza, afetamos também os seres humanos do futuro. Tal perspectiva poderia sugerir que ao começarmos a nos preocupar com a natureza, estaríamos, ainda, exercendo um raciocínio preocupado com questões antropocêntricas, visto que o cuidado com a natureza é devido ao interesse humano. Todavia, tal perspectiva é capaz de marcar uma diferença inicial em relação ao modo como as teorias morais pensavam até então. De acordo com a noção de que somos capazes de afetar a natureza, existe agora a necessidade de pensar no ser humano futuro, ou seja, a necessidade de irmos além do “aqui e agora” (Jonas, 2011, p. 40). Para Jonas,

compete compreendermos que a mudança na natureza do agir humano gerou uma responsabilidade com um conteúdo inteiramente novo relacionado ao alcance desse novo agir em relação ao futuro (Jonas, 2011, p. 207).

Seríamos capazes de incluir a natureza nas discussões morais ao considerar a importância que ela teria para o ser humano. Ao considerarmos o futuro da humanidade como um dever da geração presente, precisaremos incluir o futuro da natureza nesse dever. Se a natureza é parte do que constitui o ser humano como tal, proteger a natureza implica em proteger o interesse humano (Jonas, 2011, p. 229). A questão é que talvez seja necessário ir além. Para Jonas, haveria a necessidade de pensar um direito moral da natureza, algo que a moralidade nunca havia proposto até então (Jonas, 2011, p. 41). Talvez possamos considerar o utilitarismo como uma teoria promissora nesse aspecto. Ao considerar as sensações, como prazer e sofrimento, o cerne de sua teoria moral, o utilitarismo clássico poderia incluir, por exemplo, os animais não humanos. Contudo, para Jonas, defender um suposto interesse da natureza não precisa ser pensado como algo utilitarista. De acordo com ele, a autopreservação de cada ser compõe uma característica própria da natureza. Ou seja, ao sermos auto interessados, preservaríamos algo que constitui a natureza mesma. Jonas compreende que uma perspectiva utilitarista manteria a moralidade restrita exclusivamente à interesses antropocêntricos com a diferença, apenas, relacionada ao espaço onde ocorre o agir moral, não mais restrito à cidade. Diferentemente, sua proposta visa caracterizar a natureza como um espaço moralmente relevante ao atribuir a ela direitos que precisam ser preservados (Jonas, 2011, p. 230).

A necessidade de pensar num direito moral da natureza, ou de pensar na proteção da natureza por interesse humano, surge devido a esse novo modo do agir. O agir humano é agora capaz de afetar a natureza, isso leva a moralidade para um espaço extra-humano, onde não se trata da ação de um humano em relação a outro humano. Contudo, esse novo agir traz, também, um comportamento cumulativo que pode não ser tão bem acomodado pelas teorias morais. Como vimos em Jonas, a ética aristotélica e o utilitarismo podem encontrar dificuldades em relação ao comportamento cumulativo. Paralelamente, teorias contratualistas teriam dificuldades relacionadas ao elemento de reciprocidade. As questões sobre reciprocidade geram, por si só, dificuldades ainda mais complexas. De acordo com Jonas, as reivindicações são feitas por alguém. Assim, existir só poderia ser

requerido por alguém que já existe. Noções como direito podem implicar a reciprocidade de modo que o dever de alguém possui como correlato um direito de outra pessoa e assim por diante. Parece complicado pensar na noção de direitos e deveres sem essa reciprocidade. Jonas chega a sugerir exemplos de dinâmicas sem reciprocidade. Ao pensar na relação entre pai e filho, por mais que esperemos um amor por parte do filho, este amor não é pré-requisito para justificar os deveres do pai (Jonas, 2011, p. 89). Todavia, Jonas acredita que poderia haver uma questão devido ao fato de o pai causar a existência do filho, o que geraria uma espécie de responsabilidade a mais. Poderíamos acrescentar, ainda, que no caso da dinâmica entre pai e filho poderia haver uma espécie de altruísmo que, talvez, não possa ser encontrado nas demais dinâmicas entre pessoas. Para Jonas, a nova moralidade precisa considerar que as ações de hoje podem gerar efeitos duradouros que podem se acumular com outros efeitos e gerar situações que até então eram inimagináveis. Precisa, além disso, considerar melhor a dinâmica da reciprocidade.

Entretanto, diferentemente das teorias anteriores, a deontologia kantiana não teria, a princípio, uma dificuldade com as novas formas do agir humano. O elemento mais característico das teorias anteriores pode ser compreendido em torno da ação, seja de sua finalidade, consequência ou em relação ao modo como ela afeta o outro. Ao levar em consideração esses elementos, tais teorias encontram dificuldade num novo agir que modifica a dinâmica das ações e seus efeitos. Para a deontologia kantiana, a principal observância do valor moral pode girar em torno de uma lógica de não-contradição. Em outras palavras, para Jonas, a deontologia kantiana sugere que a ação deve existir sem que ela seja em si uma contradição. Tal noção não é, necessariamente, um impeditivo para repensarmos nas novas formas de reciprocidade ou de comportamento cumulativo. O problema, de acordo com Jonas, é que questões como o fim da existência humana ou a infelicidade das gerações futuras em prol da felicidade da geração presente não implicam uma contradição lógica. Logo, por mais que o imperativo categórico pudesse ser capaz de lidar com comportamento acumulado e diferentes noções de reciprocidade, ele não seria suficiente para lidar com ideias como o suicídio da humanidade. Ou seja, o imperativo categórico não parece fornecer uma razão para que a humanidade não deixe de existir. Trata-se de compreender que a discussão acerca da continuidade da humanidade envolveria um princípio inteiramente novo que precisaria ser metafísico (Jonas, 2011, p. 47). O princípio metafísico teria como possibilidade

superar as dificuldades ocasionadas pela falta de reciprocidade direta e pelo caráter cumulativo do agir humano. Com isso em mente, Jonas examina a possibilidade de modificar a teoria deontológica kantiana. Ele entende a necessidade de um fundamento metafísico que possa assegurar o futuro. É necessário a criação desse novo princípio, pois assegurarmos o interesse do agora não é a mesma coisa que assegurar o interesse futuro (Jonas, 2011, p. 69).

Jonas propõe, então, um imperativo novo. Um imperativo que inclui a humanidade de forma metafísica: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (Jonas, 2011, p. 47). De acordo com tal imperativo, não nos seria permitido arriscar a humanidade. Trata-se de entender que se o novo agir humano poderia findar a humanidade, o novo imperativo visa impedir isso (Jonas, 2011, p. 48). Contudo, se por um lado, esse imperativo implica em não agir de modo que seja possível destruir a humanidade, por outro, ele pode implicar um dever de reprodução. Se não existe um direito de nascer aos não nascidos, não haveria um dever de causar a existência. A dificuldade consiste em elaborar o modo desse dever ocorrer, mesmo numa ausência de reciprocidade direta. Para resolver tal questão, o imperativo trazido por Jonas pretende elencar um dever com a existência da humanidade. Além disso, haveria também um segundo dever que seria relacionado ao modo de ser dessa humanidade, sua condição (Jonas, 2011, p. 90). A questão do segundo dever lida com uma ideia ainda mais prática. De acordo com Jonas, poderíamos apenas admitir que existirá humanidade no futuro. Desta maneira, a existência precisa preservar o que consideramos digno no ser humano (Jonas, 2011, p. 92).

Teríamos a seguinte lógica: (I) geração presente tem o dever de fazer com que a existência da geração futura seja de determinado modo que a geração presente considere valiosa; (II) esse dever é correlato ao direito da geração futura de ter uma vida que a geração presente considera valiosa; (III) esse dever da geração presente depende do dever, também da geração presente, de garantir a existência da geração futura; (IV) este dever de garantir a existência da geração futura tem como correlato o direito da geração presente de trazer pessoas à existência (Jonas, 2011, p. 93). Talvez haja uma dificuldade ao pensarmos que se trata da existência de um dever e um direito correlato em que ambos pertencem ao mesmo sujeito. Ou seja, o dever que a geração presente tem de garantir a existência da geração futura teria como correlato o direito da mesma geração presente de trazer pessoas a

existência. Parece que tanto esse direito quanto esse dever levam à mesma ação. Uma consequência possível envolve a ideia de que, se a geração presente decidir abrir mão de seu direito de trazer pessoas à existência, ela poderia não ter mais o dever de garantir a existência da geração futura.

Todavia, precisamos compreender ainda a separação entre humanidade e sujeito. Em outras palavras, a ideia é que a obrigação incondicional de existência da humanidade é diferente da obrigação da existência de sujeitos (Jonas, 2011, p. 86). Nosso dever é referente a necessidade de existência da ideia de humanidade, esse dever não diz respeito a sujeitos específicos. Passamos a ser responsáveis por essa ideia de humanidade que exige presença corporificada no mundo. Assim, nossa responsabilidade com a ideia de humanidade implica a necessidade de existir pessoas, mas haveria a diferença em relação ao ponto no qual o dever reside. Nosso dever, como geração presente, diz respeito à ideia de humanidade, ou seja, devemos preservar a ideia de humanidade e, devido a isso precisamos garantir a existência da geração futura (Jonas, 2011, p. 94). Cabe observarmos ainda que, para Jonas, a existência da humanidade não se baseia numa ideia de merecimento ou de bem-estar, mas sim na potencialidade do ser humano. Tal potencialidade seria transcendente e obrigatória. Teríamos, então, a responsabilidade de garantir responsabilidades futuras (Jonas, 2011, p. 176).

Jonas sugere a necessidade de um princípio metafísico e propõe o princípio da responsabilidade, o qual implica o dever de garantirmos as responsabilidades futuras. Para ir além, implica a responsabilidade de maneira mais expansiva, ao sair do escopo da cidade, onde ser humano lida apenas com ser humano num contexto de “aqui e agora”. O princípio da responsabilidade inclui a natureza e as gerações futuras. De acordo com Jonas, não seria possível sustentar um dever com as gerações futuras sem um princípio dessa natureza. Não teríamos, por exemplo, como sustentar a importância da obrigatoriedade para com a existência de um futuro. Contudo, existem autores que discordam do modo como Jonas elabora sua proposta.

Gosseries elabora três justificativas para recusarmos a proposta de Jonas. A primeira diz respeito à ideia de ser necessário um princípio metafísico. Para além da diferença de como ambos concebem a justificativa de uma posição moral, Gosseries entende não ser necessário o apelo a um princípio desse tipo que, por sua vez, tende a trazer ainda mais dificuldades devido a sua insuficiência em fornecer uma

epistemologia satisfatória que possa validar a si próprio (Gosseries, 2015, p. 14). A segunda justificativa de Gosseries reside, entre outras coisas, na dificuldade de defendermos um princípio que pode implicar a obrigação de procriação apenas pelo compromisso que teríamos com uma ideia de humanidade que exige presença corporificada, ao invés de um compromisso com a própria humanidade. O problema nessa defesa é que Jonas não conseguiria justificar a responsabilidade de preservar uma ideia tal que, caso não existisse, não prejudicaria ninguém. Em outras palavras, Jonas sugere a necessidade de preservarmos a ideia de humanidade, que para ser preservada, exige presença corporificada. O problema é que se essa ideia não for preservada, ninguém seria prejudicado, visto que não haveria ninguém no mundo para que pudesse ser prejudicado (Gosseries, 2015, p. 14-15). A terceira justificativa de Gosseries leva em consideração a questão do princípio de Jonas não ser nem suficiente (parte pelos argumentos anteriores), nem necessário para a justificação de uma teoria de justiça entre gerações. No caso, não seria necessário, pois, alguém poderia defender uma maneira justa de como a humanidade deveria existir no futuro, caso a humanidade exista, sem que com isso precise defender a necessidade da continuidade da humanidade (Gosseries, 2015, p. 16-17).

Poderíamos, ainda, como contraponto ao argumento de Jonas, exemplificar uma forma de justificar a existência da humanidade sem recorrer necessariamente a um princípio metafísico. Parfit, ao discutir questões sobre não-identidade e pessoas futuras, elabora o seguinte cenário: poderíamos viver por mil anos, mas a consequência é que não poderíamos mais ter filhos. De modo que, ao escolhermos viver por mil anos, não haveria mais humanidade depois de nós (Parfit, 2017, p. 118). Parfit se questiona se agiríamos errado caso escolhêssemos viver por mil anos. Sua resposta é de que sim, agiríamos errado. Ao responder a esse questionamento, Parfit adota um princípio de beneficência para justificar que seria muito melhor a preservação da humanidade comparativamente a uma última geração poder viver por mil anos. A ideia é que haveria muito mais benefícios na continuidade da humanidade do que na existência duradoura de uma última geração. A continuidade da humanidade teria uma quantidade de benefício muito maior, visto que existiria muito mais pessoas. Essa quantidade poderia superar a qualidade maior no benefício vivenciado pela última geração (Parfit, 2017, p. 130-

131).² Sem recorrer a um princípio metafísico, Parfit fornece uma justificativa para preservar a continuidade da humanidade. Assim como Gosseries sugere, podemos encontrar formas de lidar com a ideia de suicídio da humanidade sem precisar recorrer a um princípio metafísico, diferentemente do que Jonas afirma. Desse modo, poderíamos evitar as dificuldades epistemológicas suscitadas por princípios dessa natureza (Gosseries, 2015, p. 14).

Em todo caso, a responsabilidade integral proposta por Jonas sugere que devemos possibilitar um futuro onde nossos valores tenham continuidade. Para isso, precisamos preservar as condições necessárias para tal. Em outras palavras, precisamos preservar a natureza (Jonas, 2011, p. 201). A necessidade dessa teoria moral surge nesse momento, pois, apenas agora essa espécie de perigo relacionada ao futuro ganhou força (Jonas, 2011, p. 231). Jonas chama a atenção para a mudança no agir humano e como ela aumenta o alcance de nossas ações. Esse novo agir pode afetar a natureza como um todo, de tal maneira que ela não consiga se recuperar tão rapidamente. Afetar a natureza dessa forma pode gerar consequências para as gerações futuras. Segundo Jonas, afetaríamos as gerações futuras ao deixá-las sem um mundo necessário para fornecer as condições de vida que consideramos dignas. Tais capacidades podiam não ser previstas nas teorias morais de até então. Por essa razão, se faz necessário rever alguns princípios morais que usamos. A proposta de Jonas, por exemplo, nos leva a uma ética da proteção que adota um princípio metafísico para justificar e orientar nossas ações (Jonas, 2011, p. 231-232). Contudo, como vimos, haveria outras maneiras de lidar com questões como essas, que implicam uma ideia de justiça entre gerações. Antes, precisamos estabelecer as diferentes maneiras em que podemos encontrar questões de justiça entre gerações, um dos principais temas que Jonas abordou ao falar do princípio da responsabilidade e o tema que atuará como pano de fundo em nossa discussão.

1.2 Justiça entre gerações

As teorias morais encontraram diferentes desafios conforme as mudanças do agir humano. O desafio ao qual iremos nos ocupar nesta dissertação reside no

² Na seção 3.1 discorreremos a respeito das implicações de atribuir maior importância para a quantidade.

campo da justiça entre gerações. Por sua vez, a justiça entre gerações envolve uma gama interessante de questões, cada uma com sua especificidade. Precisamos, então, delimitar detalhadamente qual área da justiça entre gerações nos interessa. Com o objetivo de sermos o mais direto possível, tomaremos como referência as distinções feitas por Gosseries.

Antes de falar propriamente de justiça entre gerações, Gosseries sugere haver pelo menos duas maneiras de compreendermos a noção de geração: seja no sentido de classe de idade, seja no sentido de coorte. De acordo com Gosseries, quando falamos de geração no sentido de classe de idade, nos referimos a um grupo de indivíduos que possuem a mesma distância temporal em relação a determinado evento. Para que eles sejam entendidos como parte do mesmo grupo, não haveria a necessidade de estarem juntos no mesmo momento temporal. O exemplo usado por Gosseries é a ideia de que Gandhi, aos 25 anos de idade, faz parte da mesma classe de idade de Venus Williams aos 25 anos de idade, mesmo que cada um estivesse em um momento temporal diferente. As questões de classe de idade geralmente dizem respeito a coisas que podem afetar os seres humanos independentemente do momento temporal ou de contextos históricos específicos. Em relação a questões de justiça entre gerações, a noção de classe de idade pode ser relevante ao pensarmos o que uma geração de determinada classe de idade deve a outra geração de outra determinada classe de idade que coabita o mesmo momento temporal que a primeira. Por exemplo, como deveríamos conceber a dinâmica entre dois grupos geracionais que coabitam o mesmo ano civil, no caso, 2024: o grupo da classe de idade de 55 anos e o grupo da classe de idade de 25 anos (Gosseries, 2015, p. 25).

Diferentemente de classe de idade, a noção de coorte diz respeito ao grupo de indivíduos que viveram o mesmo tipo de evento no mesmo momento temporal. Por exemplo, as pessoas que nasceram em 1988 (Gosseries, 2015, p. 24). Ao determinar uma geração com base no coorte, consideramos as pessoas no mesmo momento temporal, por essa razão, as questões relacionadas ao coorte podem ser perpassadas por momentos temporais e contextos históricos específicos. Se indivíduos de coortes diferentes vivenciam o mesmo evento com idades iguais, possivelmente estaríamos falando de um efeito relacionado à classe de idade. Contudo, se indivíduos do mesmo coorte, mas com classes de idade diferentes, vivenciam um evento que nenhum outro grupo de coorte vivenciou ou vivenciará,

então, provavelmente, estamos falando de um efeito de coorte (Gosseries, 2015, p. 26). É importante reconhecer que as gerações demarcadas por coorte podem ou não se sobrepor. Nossa discussão levará em conta, principalmente, a ideia de geração associada ao coorte, especificamente, os casos de gerações não sobrepostas.

Agora que estabelecemos as distinções sobre diferentes formas de entender geração, precisamos determinar algumas diferenças referentes ao modo como questões de justiça podem surgir entre gerações. Uma primeira distinção que podemos fazer diz respeito às ideias de transgeracional e intergeracional. Começamos com a noção de justiça transgeracional que, de acordo com Gosseries, pode envolver uma discussão onde contemporâneos de uma geração precisam lidar com uma dívida que ocorreu entre contemporâneos de uma outra geração. Os exemplos apontados por Gosseries envolvem herança e reivindicações de descendentes de pessoas que foram escravizadas. Para Gosseries, ao falarmos de justiça transgeracional, precisaríamos de pelo menos dois grupos ou indivíduos em cada geração. Teríamos a geração A, composta por dois grupos A_1 e A_2 , e teríamos a geração B, composta por B_1 e B_2 . A questão é entender se B_1 deve algo a B_2 como forma de reparação por alguma injustiça que A_1 cometeu relativamente à A_2 (Gosseries, 2015, p. 30).

A justiça transgeracional possui inúmeras questões relevantes. Podemos pensar, por exemplo, numa noção de não-identidade envolvida nas questões de justiça transgeracional. Questões de não-identidade podem ocorrer quando algo pode determinar qual a identidade da pessoa que existirá. Diferentemente das pessoas que existem ou que já existiram, as pessoas que existirão no futuro não possuem suas identidades determinadas e como consequência disso, nossas ações podem afetar tais identidades. Em outras palavras, ao escolhermos uma entre duas opções, poderá existir um sujeito ou outro (Araujo, 2023, p. 10-11).³ A questão sobre não-identidade é o principal foco deste trabalho, porém, abordaremos os casos de não-identidade relacionados a existência de gerações futuras em casos intergeracionais. Diferentemente, a justiça transgeracional pode envolver questões de não-identidade ao considerar gerações passadas. Podemos, contudo,

³ Apresentarei definições mais completas sobre a não-identidade nas seções 1.3 e 2.2.

exemplificar um modo como a não-identidade pode ocorrer em justiça transgeracional.

Vejamos: A_2 foi levado de seu país e escravizado por A_1 . Tempos depois, após o passar de diferentes gerações, temos D_2 como descendente de A_2 e D_1 como descendente de A_1 . D_2 pode entender que sua vida, apesar de valer a pena ser vivida,⁴ possui certas dificuldades e limitações que poderiam ser relacionadas ao fato de seu antepassado (A_2) ter sido escravizado. D_2 entende que houve uma injustiça de A_1 em relação à A_2 e, por isso, entende a necessidade de reparação por parte de D_1 . Trata-se de compreender que ao prejudicar A_2 , A_1 também teria prejudicado D_2 . A discussão, no primeiro momento, pode girar em torno do dever que D_1 pode ter em relação à D_2 . Todavia, existe uma questão de não-identidade que poderia dificultar nossa compreensão sobre o caso. Se A_2 não tivesse sido levado de seu país para ser escravizado no país de A_1 , D_2 não existiria. Tal afirmação leva em consideração características relacionadas à biologia humana e o momento em que ocorreria a concepção dos descendentes de A_2 . Eis o problema: D_2 afirma ter sido prejudicado por A_1 , pois sua vida é pior do que poderia ter sido. O problema é que a única alternativa para D_2 seria não existir, visto que caso A_1 não tivesse agido daquela maneira, A_2 jamais sairia de seu país e D_2 jamais existiria. Se, apesar de tudo, a vida de D_2 vale a pena ser vivida, então como podemos alegar que ele está pior do que poderia, uma vez que não haveria uma alternativa para ele? Neste caso, a questão da não-identidade traz uma complicação adicional para a justiça transgeracional que, por sua vez, já é bastante complexa (Meyer, 2023, p. 87-88).

Retomaremos os casos de não-identidade nas seções seguintes de maneira mais detalhada. Por ora, cabe ainda considerarmos outras questões que a justiça transgeracional pode envolver. Gosseries apresenta a ideia de *free-rider* transgeracional em casos de emissões históricas de CO_2 . A questão para qual Gosseries chama a atenção gira em torno da discussão sobre se países que emitiram mais CO_2 historicamente devem contribuir mais para as políticas que visam lidar com os problemas referentes às mudanças climáticas. Esse foi um dos temas debatidos durante as negociações acerca do protocolo de Kyoto, de 1997. O problema surge quando defendemos a existência de um determinado dever gerado por emissões históricas. Essa defesa pode encontrar, pelo menos, duas objeções.

⁴ Abordarei a ideia de vida que vale a pena ser vivida na seção 3.1.

A primeira objeção diz respeito à ideia de ignorância, isto é, se aceitarmos que os países em questão não tinham como ter conhecimento acerca das consequências negativas das emissões, então não deveríamos atribuir a eles uma responsabilidade moral. Entendemos que esses países são responsáveis pelas emissões e suas consequências, o problema é entender se eles são moralmente responsáveis por isso. A dificuldade aqui consiste na noção de que uma ação que ocorre na ignorância ou por ignorância pode não ser entendida como voluntária. Aristóteles, por exemplo, propõe a noção de ato involuntário e de ato não-voluntário para os casos nos quais o agente ignora alguma coisa relevante. Para Aristóteles, esses casos podem ser dignos de piedade (Aristóteles, 1984, p. 82-83). Essa questão acerca da ignorância nos remete a distinção entre responsabilidade causal e responsabilidade moral. No caso das emissões, somos capazes de determinar a responsabilidade causal por parte de alguns países, no entanto, não é inteiramente claro se podemos atribuir a eles responsabilidade moral. Em outras palavras, não é inteiramente claro se devemos, e como devemos, atribuir a eles a responsabilidade moral de compensar os danos causados pelas emissões (Kolstad *et al.*, 2014)

A segunda objeção diz respeito à ideia de impotência relacionada à não-contemporaneidade. Esse argumento leva em consideração que, mesmo que o país tenha emitido no passado, as pessoas no presente não deveriam ser responsabilizadas, visto que não poderiam fazer nada para impedir a ação de seus antepassados. Com o objetivo de propor uma justificativa para a responsabilização moral dos países que mais emitiram sem esbarrar nessas duas objeções, Gosseries propõe usarmos o conceito de *free-rider* no âmbito de questões entre gerações. O conceito de *free-rider* geralmente leva em consideração a contemporaneidade, o esforço de Gosseries é propor sua aplicabilidade mesmo em casos em que não existe contemporaneidade (Gosseries, 2004, p. 2-3; 6 e 10).

Antes de apresentarmos a ideia de Gosseries, é importante considerarmos o seu ponto de partida. Gosseries decide tomar emprestado a definição de *free-rider* proposta por David Gauthier. A definição que Gauthier faz de *free-rider*, além de ser ampla, contrasta com a definição que ele faz de parasita (*parasite*). Esses dois elementos são a principal razão pela qual Gosseries escolhe a definição de Gauthier como ponto de partida (Gosseries, 2004, p. 12).

Segundo Gauthier, podemos entender que *free-riding* e parasitismo são relações derivadas de externalidades que podem ocorrer por conta de alguma

atividade de mercado. Nesse caso, quando alguma atividade produz externalidades, alguém poderia ser afetado por ela, mesmo que não tivesse escolhido fazer parte dessa atividade. É importante notar que nem toda externalidade envolve *free-rider* ou parasita, no entanto, são circunstâncias que possibilitam esses tipos de relações. Um *free-rider* é alguém que é beneficiado sem arcar com o custo proporcional desse benefício, assim, a existência do free-rider implica a existência de mais alguém que arca com esses custos. Contudo, não se trata de uma imposição desses custos, mas sim de um acesso aos benefícios produzidos por tais custos. Quando as externalidades de uma atividade beneficiam alguém que não arca com o custo proporcional, esse alguém pode estar no papel de *free-rider*. Por outro lado, quando as externalidades transferem os malefícios para alguém que não escolheu fazer parte dessa atividade, o autor da ação pode assumir o papel de parasita. Um parasita, nesse sentido, é aquele que extrai algo de alguém. Em outras palavras, o parasita transfere para alguém os custos de sua ação. A existência de um parasita implica a existência de alguém para quem o parasita irá transferir os custos de sua ação. A diferença entre o *free-rider* e o parasita pode ser compreendida na medida em que enquanto o parasita transfere os custos de sua ação para alguém, o free-rider, diferentemente, é beneficiado pela ação de alguém.

Devemos tornar mais clara a definição de *free-rider* e parasita. Segundo Gauthier, ambos podem ser compreendidos da seguinte forma: “Um *free-rider* obtém um benefício sem pagar todo ou parte de seu custo. Um parasita, ao obter um benefício, transfere todo ou parte do custo para outra pessoa” (*A free-rider obtains a benefit without paying all or part of its cost. A parasite in obtaining a benefit displaces all or part of the cost on to some other person*) (Gauthier, 1986, p. 96, tradução nossa). No modo como Gauthier define, poderíamos encontrar uma diferença entre o que é um *free-rider* e o que é um parasita. O *free-rider* é aquele que é beneficiado sem contribuir de maneira alguma ou de maneira adequada. Contudo, o *free-rider* não é, necessariamente, parte da atividade. Ele pode, apenas, ser afetado por externalidades benéficas produzidas pela atividade em questão (Gauthier, 1986, p. 96).

O parasita, em contrapartida, pode ser entendido como o agente. Nesse sentido, a ação do parasita, a qual vai produzir benefícios para ele, pode gerar malefícios como externalidades. Esses malefícios aos quais me refiro podem ser entendidos como o custo da ação, os quais o parasita transfere para outro. Uma

diferença chave, portanto, seria compreender que o *free-rider* usufrui dos benefícios sem que, para isso, haja a necessidade de os custos chegarem até ele. No caso do parasita, os custos efetivamente existem como fruto de sua ação, no entanto, ele transfere esses custos para terceiros (Gauthier, 1986, p. 96).

Gauthier associa a ideia de *free-rider* ao caso de donos de navios que são beneficiados por faróis sem contribuir para a construção e manutenção destes. Nesse caso, eles não transferiram nenhum custo para outros, porém, ainda assim são beneficiados sem pagar qualquer custo. Num exemplo diferente, Gauthier caracteriza a ação de um parasita. Podemos pensar numa fábrica que polui a atmosfera através de descarte inadequado de seus resíduos. Se a fábrica não compensa as pessoas que sofrem com essa poluição, então ela age como um parasita, pois transfere parte dos custos de suas ações para terceiros. Nesse caso, o sofrimento que as pessoas experimentam, e que não é compensado pela fábrica, seria caracterizado como o custo que a fábrica transferiu para os terceiros. Segundo Gauthier, apesar de ambos serem problemáticos, o parasita seria ainda pior, pois diferentemente do *free-rider*, ele prejudica diretamente terceiros, ao impor custos a eles. O *free-rider*, não impõe esses custos, por isso não causaria um prejuízo direto. Contudo, ao usufruir dos benefícios que pertenceriam a outros, o *free-rider* também estaria em falta (Gauthier, 1986, p. 96-97).

Essas são as definições de *free-rider* e parasita apresentados por Gauthier, são elas que Gosseries usa como referência. Podemos, agora, observar o modo como Gosseries as aplica em casos de gerações não sobrepostas. Para ilustrar, Gosseries propõe pensarmos em duas gerações dos Estados Unidos da América (EUA) e duas gerações de Bangladesh (BD). Essas duas gerações seriam as gerações do início do século XX, EUA₁ e BD₁, e as gerações atuais, EUA₂ e BD₂. A fim de simplificar, Gosseries decide desconsiderar as emissões de BD₁, por serem irrisórias e/ou não relevantes para a questão transgeracional que ele pretende chamar atenção. Decide também, desconsiderar as emissões de EUA₂ e BD₂. Para tal, poderíamos assumir que as gerações atuais conseguiram achar uma forma de não emitir CO₂. Por fim, é importante observarmos que Gosseries se refere apenas às emissões de CO₂ e não de outros gases do efeito estufa, novamente, com o objetivo de simplificar a discussão (Gosseries, 2004, p. 2-3).

Uma consideração importante a ser feita diz respeito ao modo como as emissões de EUA₁ afetam tanto EUA₂ quanto BD₂. Segundo Gosseries, podemos

entender que as atividades de EUA_1 produziram externalidades que afetaram EUA_2 e BD_2 de maneiras distintas. Podemos compreender que EUA_2 obteve mais benefícios do que malefícios por conta das emissões de EUA_1 , fruto do desenvolvimento e tecnologia alcançados graças a essas emissões. Diferentemente, BD_2 experimentou muito mais malefícios do que benefícios por conta das mesmas emissões de EUA_1 . Fruto das mudanças climáticas causadas pelas emissões de EUA_1 . Ao fazermos tal consideração, podemos identificar uma diferença clara entre esse tipo de questão transgeracional e o tipo mais recorrente, como nos casos de herança. Trata-se de compreender que estes tipos de questões transgeracionais geralmente envolvem um prejuízo indireto: ao prejudicar o antepassado, indiretamente, o agente prejudica o descendente. No caso do parasita transgeracional, poderia ocorrer uma ideia de prejuízo direto: EUA_1 prejudica diretamente BD_2 através dos efeitos de suas emissões. Esse prejuízo direto seria possível pelo modo como as emissões de CO_2 afetam o planeta, isto é, as emissões promovem mudanças climáticas que podem afetar o planeta de diferentes maneiras, por exemplo, com o aumento do nível do mar. No entanto, esses efeitos ocorrem de modo gradual e demoram para ser percebidos de modo mais sistemático. Assim, pode levar um bom tempo para que possamos perceber ou sentir os efeitos das emissões feitas em determinado momento. Por essa razão, a questão que Gosseries propõe não gira em torno da ação de EUA_1 que produziu efeitos negativos em BD_1 e, por essa razão, BD_2 foi prejudicado. Trata-se de entender que pelo modo como as emissões de CO_2 afetam o planeta, as ações de EUA_1 produziram efeitos negativos diretamente em BD_2 . Em outras palavras, os efeitos das mudanças climáticas provocadas pelas ações de EUA_1 prejudicam diretamente BD_2 (Gosseries, 2004, p. 3-4).

A ideia de prejuízo direto por si só poderia justificar a possibilidade de haver alguma relação moralmente relevante entre EUA_1 e BD_2 . Contudo, algumas dificuldades se apresentariam, como a impossibilidade de BD_2 cobrar reparações por parte de EUA_1 e mesmo questões como o apelo à ignorância por parte de EUA_1 em relação aos efeitos de suas ações. Com isso em mente, Gosseries estabelece a relação entre EUA_2 e BD_2 de uma maneira diferente, para que possa haver a possibilidade de BD_2 ter direito de reparação sem que com isso esbarre em questões como a de ignorância ou de não-contemporaneidade. Assim, Gosseries apresenta um modo como poderíamos aplicar os conceitos de *free-rider* e de parasita, elaborados por Gauthier, no caso de EUA_1 , EUA_2 e BD_2 . Podemos,

primeiramente, observar a caracterização da situação proposta por Gosseries, posteriormente, avaliar o modo como os conceitos foram aplicados em sua caracterização.

Segundo Gosseries, EUA₂ desfruta de mais benefícios do que malefícios por conta das emissões de EUA₁. Em outras palavras, as externalidades das ações de EUA₁ produzem benefícios, os quais EUA₂ usufrui sem arcar com os custos equivalentes. Paralelamente, as ações de EUA₁ produziram custos que são traduzidos em maior número de malefícios em relação ao número de benefícios. Parte desses custos recaem sobre BD₂. No primeiro momento, teríamos a caracterização de EUA₁ como parasita por transferir parte de seus custos para BD₂, e EUA₂ como *free-rider* por usufrui dos benefícios produzidos por EUA₁. Contudo, não é essa a caracterização específica proposta por Gosseries. Ele entende que, na verdade, por BD₂ arcar com os custos das ações que produziram os benefícios que EUA₂ desfruta, EUA₂ seria um *free-rider* de BD₂. A conclusão do cenário é que EUA₁ é um parasita de BD₂, pois transfere os custos de suas ações para BD₂; e EUA₂ é um *free-rider* de BD₂ por usufruir dos benefícios produzidos pelas ações custeadas por BD₂. A atual não existência de EUA₁ não descaracterizaria EUA₂ como um *free-rider* de BD₂. EUA₁ executa a ação que lhe beneficia e transfere os custos dessa ação para BD₂, é isso que o torna um parasita de BD₂. Até então, não precisamos questionar se EUA₂ é um *free-rider* de EUA₁. A questão relevante é que alguém (BD₂) arcaria com os custos da ação que beneficia EUA₂, isso tornaria EUA₂ *free-rider* desse alguém (BD₂) (Gosseries, 2004, p. 13-15).

Gosseries chega a propor a possibilidade de pensarmos em um *free-rider* intergeracional. Nesse caso, a possibilidade de cogitarmos EUA₂ como *free-rider* de EUA₁. Contudo, adotar a ideia de *free-rider* intergeracional implica na noção de reciprocidade indireta. A reciprocidade indireta em casos de gerações sobrepostas pode ser traduzida na noção de que uma geração deve algo para a geração seguinte por ter recebido algo da geração anterior. É reciprocidade indireta por ser voltada para um terceiro, isto é, alguém me beneficiou, e só poderei retribuir ao beneficiar uma terceira pessoa. No caso de reciprocidade indireta, podemos pensar no modo como os recursos naturais são mantidos entre uma geração e outra. Se uma geração tem acesso aos recursos naturais deixados pela geração anterior, ela teria o dever de repassar, em algum nível, esses recursos para a geração seguinte. Um *free-rider* intergeracional, nesse caso, poderia ser uma geração que usufrui dos

benefícios produzidos pela geração anterior e pelos recursos naturais deixados sem arcar com os custos equivalentes, ao não preservar os recursos naturais para a próxima geração (Gosseries, 2004, p. 16-17). Para aceitarmos a definição de *free-rider* intergeracional proposta por Gosseries, precisaríamos adotar alguma espécie de reciprocidade indireta, como a sugerida por ele. Contudo, o *free-rider* transgeracional é ligeiramente diferente. A relação de *free-riding* ocorre entre duas comunidades contemporâneas. O elemento transgeracional existe, pois, a comunidade que é *free-rider* (EUA₂) possui uma geração anterior (EUA₁) que transferiu os custos de suas ações para a outra comunidade atual (BD₂).

A estratégia proposta por Gosseries na aplicação de *free-rider* transgeracional, caso aceitemos, pode ser uma forma interessante de pensar nas questões das emissões. Ao estabelecer a relação desse modo, ele evita algumas problemáticas. A primeira diz respeito a não-contemporaneidade, não é apenas EUA₁ que deve à BD₂, EUA₂ também deve. EUA₁ deve por ser parasita de BD₂, porém, sabemos que não há modo de BD₂ cobrar EUA₁. Paralelamente, EUA₂ deve por ser *free-rider* de BD₂, e nesse caso, existe contemporaneidade, por isso BD₂ pode exigir reparação de EUA₂. Em outro aspecto, a estratégia de Gosseries resolve o problema da ignorância. Poderíamos alegar que EUA₁, ao agir de determinada maneira, não teria como saber os efeitos de suas ações, e por isso, não poderia ser responsabilizado. Contudo, EUA₂, atualmente, sabe que seus benefícios são devidos aos custos que BD₂ arca. Com isso, BD₂ não precisa alegar reparação por parte de EUA₁, e com isso, ter de lidar com argumento de ignorância, basta alegar reparação por parte de EUA₂ por ele agir como *free-rider* de BD₂ (Gosseries, 2004, p. 14-15).

Até o momento, pudemos elaborar o modo como Gosseries aplica os conceitos de *free-rider* e parasita em sua discussão de justiça transgeracional. Podemos, ainda, avaliar como é possível a correspondência da definição proposta por Gauthier na aplicação de Gosseries. No exemplo trazido por Gauthier, o *free-rider* usufrui de benefícios dos quais ele não paga os custos equivalentes. Esses custos existem, mas não existe a necessidade do *free-rider* pagar por eles para usufruir dos benefícios. A falta do *free-rider*, nesse aspecto, diz respeito ao fato dele usufruir de benefícios que pertencem a outros. Na caracterização de Gosseries, EUA₂ é um *free-rider* por usufruir de benefícios que são custeados por BD₂. Apesar de EUA₂ usufruir desses benefícios, eles não pertencem à EUA₂. BD₂, então,

deveria ser reparado pelos custos que lhe são impostos. No caso do parasita, a dinâmica parece ser ligeiramente distinta. Se retomarmos o exemplo de Gauthier, veremos que a ação do parasita produz benefícios para ele, porém, também produz custos. Esses custos, gerados pela ação do parasita, são transferidos para outros. No exemplo de Gauthier, essa dinâmica ocorre num cenário de contemporaneidade, diferentemente do caso proposto por Gosseries.

O caminho pelo qual podemos pensar na aplicação da ideia de parasita em diferentes gerações reside, justamente, no modo como as emissões de CO₂ afetam o planeta. Assim como a poluição do exemplo de Gauthier causa sofrimento nas pessoas, as emissões de CO₂ também causam sofrimentos, a diferença, é que o efeito das emissões não é imediato. No caso proposto por Gauthier, a poluição causada pela fábrica pode gerar custos imediatos que são transferidos pela fábrica para seus contemporâneos. No caso proposto por Gosseries, as emissões causadas pelas ações de EUA₁ também geram custos, e esses custos também são transferidos por EUA₁ para terceiros. A grande diferença, é que os custos causados pelas emissões terão efeito, ou dito de outro modo, serão pagos, apenas em um momento posterior, por gerações posteriores. Assim, Segundo Gosseries, EUA₁, transfere os custos de suas ações para terceiros. A questão, é que como esses custos serão sentidos apenas no futuro, os terceiros, que arcarão com os custos que EUA₁ transferiu, serão gerações posteriores e não sobrepostas à EUA₁.

Para aceitarmos a forma como Gosseries aplica a ideia de parasita, seria necessário adotarmos uma noção realmente ampla da definição proposta por Gauthier. Precisariamos conceber duas afirmações, a primeira é similar àquela proposta por Gauthier, isto é, que um parasita se beneficia enquanto transfere os custos para terceiros. A segunda, em adição a primeira, sugere que deveríamos conceber que esses custos podem ser sentidos apenas em um momento muito posterior, inclusive após o momento em que o parasita deixa de existir. Um caminho é aceitar a possibilidade de entendermos que alguém pode usufruir de um benefício cujos custos virão apenas em momentos posteriores. De modo que a pessoa que usufruiu do benefício não exista mais no momento em que deveria arcar com os custos. Precisamos aceitar essa possibilidade e, posteriormente, aceitar a possibilidade de outra pessoa arcar com esses custos posteriores. Por fim, ainda seria necessário conceber que se trata de parasitismo a situação na qual alguém

arca com os custos de uma ação que beneficiou outra pessoa que não existe mais. São afirmações que podem ser difíceis de serem defendidas.

Outra dificuldade consiste no modo como o conceito de *free-rider* é usado por Gosseries. Segundo Gauthier, o *free-rider* é alguém que é beneficiado por uma externalidade. Ao que tudo indica, deveríamos compreender que a ação que produz essa externalidade diz respeito a alguém que tenha escolhido fazer parte da atividade. Assim como no exemplo do farol e dos navios. Contudo, o caso proposto por Gosseries é diferente também nesse aspecto. BD_2 não escolheu fazer parte da atividade que gerou a externalidade. Pelo contrário, ele também é meramente afetado por essa externalidade. Tanto BD_2 quanto EUA_2 são afetados por externalidades provocadas pela ação de quem havia escolhido participar de determinada atividade, no caso, EUA_1 . Parece estranho aceitar que EUA_2 possa ser *free-rider* de BD_2 , visto que BD_2 não escolheu participar da atividade da qual EUA_2 se beneficia. A forma de justificar tal relação ocorre por meio da ideia de que, por mais que BD_2 não tenha escolhido fazer parte da atividade em questão (as emissões de EUA_1), BD_2 paga os custos e por isso deveria ser ressarcido. Paralelamente, quando EUA_2 usufrui dos benefícios custeados por BD_2 sem arcar com os custos equivalentes, EUA_2 usufruiria, na verdade, de um benefício que pertence à BD_2 . Este seria o modo pelo qual entenderíamos EUA_2 como *free-rider* e na posição de dever reparação à BD_2 . Tal compreensão parece, realmente, apelar para o elemento amplo da definição de Gauthier, ao ponto de ser difícil de aceitá-la.

Por essas razões apresentadas, talvez seja necessário avaliar mais profundamente a aplicabilidade dos conceitos de parasita e *free-rider* no âmbito de gerações não sobrepostas. Contudo, a proposta de Gosseries permite observar como existem diferentes meios para abordarmos questões complexas e urgentes como as envolvidas em casos de justiça transgeracional. A discussão sobre justiça transgeracional envolve muitos outros elementos relevantes, os quais não nos ocuparemos nesse momento. Podemos, alternativamente, caracterizar as questões de justiça intergeracional. A justiça intergeracional possuiria, pelo menos, dois sentidos, de acordo com Gosseries. O primeiro envolveria, principalmente, uma noção de diferentes classes de idade que compartilham o mesmo momento temporal. Nesse sentido, a justiça intergeracional teria um maior foco em miscigenação. Discussões em torno desse sentido de justiça intergeracional geralmente implicam presença espacial (Gosseries, 2015, p. 30).

Um dos exemplos que podemos considerar faz referência às questões acerca do etarismo. Diferentes autores abordaram esse tema que pode ser identificado, principalmente, pelo processo de segregação que ocorre entre o grupo de pessoas com idade mais avançada em relação aos demais grupos. Para visualizarmos, basta considerarmos a segregação que pode ocorrer ao colocarmos pessoas idosas em lares separados, um processo que possibilita a exclusão dessas pessoas perante a sociedade (Elias, 2012, p. 45). Essa exclusão ocorre de muitas outras maneiras. A falta de acessibilidade nos transportes públicos, por exemplo, é outra forma de promover a segregação do idoso (Moura; Freitas, 2023, p. 10).

Podemos, contudo, ir além e considerar outras maneiras de pensar as injustiças desse gênero. Uma forma mais direta de se pensar na injustiça que ocorre em relação às diferentes classes de idade pode ser observada em questões de saúde. A pandemia de COVID-19 fornece um exemplo claro dessa questão. Ao lidar com recursos escassos, havia a necessidade de determinar algum critério que pudesse alocar tais recursos da maneira mais eficiente possível sem que com isso deixasse de ser um critério justo. O critério de idade chegou a ser considerado, mas foi observado que adotá-lo como forma de determinar a distribuição dos recursos poderia implicar em etarismo. Em outras palavras, negar ou deixar de fornecer o melhor tratamento possível para pessoas idosas simplesmente por serem idosas constituiria um ato de injustiça relacionado à classe de idade. O problema não gira em torno da discriminação puramente, mas sim na forma como essa discriminação prejudica um grupo considerado vulnerável (Dadalto; Mascarenhas; Matos, 2020, p. 11-14).

Existem diversas maneiras de tentar lidar com esse tipo específico de injustiça. Gosseries aponta que, com o objetivo de romper com essa separação e promover ligações intergeracionais, existem diversas iniciativas diferentes. Uma delas diz respeito às instalações de creches dentro de lares para idosos. Tal programa possibilita a interação de diferentes classes de idade numa relação que, além de produzir trocas importantes, permite agregar esses indivíduos (Gosseries, 2015, p. 29). Contudo, nosso propósito diz respeito ao segundo sentido de intergeracional. Esse sentido possui como definição de geração a ideia de coorte. As discussões desse sentido giram em torno, principalmente, daquilo que uma geração deve a outra. É importante notar que essas diferentes gerações podem ou não se sobrepor (Gosseries, 2015, p. 30).

Em relação a justiça intergeracional com sobreposição de gerações, podemos observar diferentes casos, um deles trata de questões como as que encontramos relacionadas aos sistemas de pensões que visam beneficiar aposentados e pensionistas e que são adotados por diferentes países. Gosseries aborda a questão das pensões a partir de uma perspectiva intergeracional. Primeiramente, ele elabora a questão constituindo o seguinte cenário: (I) diminuição da taxa de natalidade por parte da geração que hoje contribui para o benefício; (II) aumento na esperança de vida em cerca de um ano por década; (III) diminuição na taxa de atividade da geração que hoje contribui causada por questões como desemprego. Esses três elementos juntos geram uma situação em que, possivelmente, o peso das contribuições ficaria muito maior para a geração posterior, que hoje está trabalhando, em relação à geração anterior, que hoje está aposentada. Podemos perceber isso pois, por um lado, o número de pessoas que contribui diminuiu enquanto, por outro, o número de pessoas que recebem o benefício aumentou (Gosseries, 2015, p. 200).

Gosseries chega a salientar duas maneiras de pensar nesses sistemas de pensões: repartição e capitalização. Na ideia de repartição cada geração contribui para financiar a pensão de gerações anteriores na promessa de que ao chegar sua vez, gerações futuras contribuirão para sua pensão. A ideia de capitalização seria diferente, cada geração poupa para si própria com o objetivo de, no futuro, desfrutar do retorno do seu investimento. Apesar de não parecer, ambos os modelos envolvem uma dependência referente à geração posterior. No caso da repartição é óbvio, mas no de capitalização não. A capitalização trata de ativos financeiros que serão mais ou menos valorizados a depender de como a economia se encontrará no futuro que, por sua vez, dependerá de ativos (geração posterior que estará empregada) naquele momento (Gosseries, 2015, p. 200-201).

A questão é: de algum modo, a geração posterior deve algo em relação a geração anterior? Poderíamos adotar uma postura onde não correria o risco de haver uma injustiça no sentido de coorte. Aceitaríamos, para isso, um cenário onde a qualidade de vida no momento de receber o benefício vai ser sempre menor do que a qualidade de vida no momento de contribuição. Em outras palavras, a pensão média do aposentado futuro respeitará sempre uma proporção referente ao salário médio do contribuinte futuro. Deste modo, ao respeitarmos a distância entre salário e pensão futura, garantiríamos tanto o recebimento da pensão quanto um peso não

muito agressivo para o momento da contribuição. Haveria, assim, uma desigualdade em relação a classe de idade, mas ao considerarmos a vida de cada sujeito como um todo não perceberíamos desigualdade em relação ao sentido de geração como coorte (Gosseries, 2015, p. 206-207).

O problema é que ao pensarmos em coorte podemos identificar a dificuldade em definir se a geração posterior precisa proteger o interesse da geração passada. A solução apresentada implicaria que a contribuição futura garantiria a pensão futura. Mas tal afirmação suscita a questão sobre o que uma geração deve relativamente a outra. Esses casos de sobreposição parecem indicar mais facilmente uma noção de reciprocidade, mesmo que não tão direta, visto que a geração que hoje contribui não espera ser ressarcida pela geração que hoje é beneficiada, mas sim pela geração que ainda virá a contribuir. Apesar de não haver a reciprocidade direta, a sobreposição de ambas as gerações permite considerar a possibilidade de outras formas de cooperação. A reciprocidade nos ajuda a pensar mais facilmente em questões de justiça, principalmente por fazer parte de algumas teorias morais das quais já conhecemos. Contudo, haveria ainda casos de justiça intergeracional onde a noção de reciprocidade parece ser mais complexa. Trata-se dos casos em que não haveria sobreposição geracional.

Um primeiro exemplo de justiça intergeracional que não envolve sobreposição de gerações pode ser identificado em questões do tipo “geração presente *versus* geração passada”. Podemos entender a ideia de dever para com as gerações passadas de diferentes maneiras. Uma delas seria referente a ideia de cumprir promessas para pessoas que morreram. De acordo com Lukas Meyer, promessas no leito de morte implicam confiança e uma proteção contra traição. Para o autor, é do interesse geral que as pessoas confiem que promessas nesses contextos serão cumpridas na medida em que pessoas podem ter interesse no estado futuro das coisas. Ou seja, se as pessoas podem ter interesse no estado futuro das coisas, elas terão interesse de que uma promessa feita a elas em seu leito de morte seja cumprida. Se as promessas nessas condições deixam de ser cumpridas, a confiança nas promessas, de maneira geral, pode se perder. Por mais que a pessoa detentora do direito (do cumprimento da promessa feita a ela) não exista mais, o motivo para cumprir a promessa continua válido, visto que ele pode assegurar a confiança nas promessas, algo que é proveitoso para todos (Meyer, 2023, p. 103).

Gosseries também sugere que quebrar uma promessa feita no leito de morte parece algo grave. O problema é que não parece haver clareza se a pessoa morta seria prejudicada ao não cumprirmos a promessa (Gosseries, 2015, p. 88). Com o objetivo de aprofundar tal questão, Gosseries busca examinar a possibilidade de falarmos de prejuízo sem experiência. Ele propõe um cenário onde um marido, que tem a preferência de não ser enganado, morre sem descobrir que fora enganado pela esposa. A conclusão é que o marido morreu sem experienciar a frustração de sua preferência. Nesse caso, ele teria sido prejudicado? Gosseries pretende responder tal questão ao elaborar uma distinção na ideia de satisfação. Podemos falar de satisfação no sentido psicológico em que a satisfação tem a ver com a ideia subjetiva do sujeito, e podemos falar de satisfação no sentido objetivo de preenchimento de algo. Podemos pensar que, ao não ser objetivamente preenchida, a preferência do marido não foi satisfeita, mesmo que o marido em si não tenha experienciado nenhuma insatisfação por conta disto, visto que ele morreu sem saber que foi enganado. Tal distinção permite pensar na ideia de que, ao ter sua preferência frustrada, mesmo que sem saber, o marido teria sido prejudicado (Gosseries, 2015, p. 91-92).

Contudo, Gosseries encontra dificuldade em justificar algo que subjaz após a morte da pessoa. Para o autor, seria necessário haver alguma propriedade póstuma pela qual a pessoa seria prejudicada. No exemplo citado, o prejuízo ocorreu enquanto o marido estava vivo, mesmo sem ele ter a experiência. Diferentemente, a ideia de prejuízo póstumo implicaria em pensar numa ação que prejudica alguém após esse alguém morrer. Eis a necessidade de pensar em algo que subjaz após a morte da pessoa. Precisaríamos pensar, por exemplo, na existência póstuma de alguma preferência da pessoa, ou então, precisaríamos pensar que a pessoa morta ainda existe de alguma forma moralmente relevante. A dificuldade que Gosseries encontra nessa etapa consiste em lidar com princípios metafísicos que tendem a gerar mais problemas do que soluções, principalmente pela dificuldade epistemológica que eles promovem. Alternativamente, Gosseries defende uma ideia que justifique um respeito aos mortos, mas nada muito além disso (Gosseries, 2015, p. 93 e 106).

As questões que envolvem gerações passadas se mostram, como podemos perceber, difíceis de responder. Por mais que tenhamos alguma intuição que indique, pelo menos, um respeito em relação aos mortos, parece difícil justificar

qualquer espécie de dever moral para com eles sem que com isso, incorramos em algum princípio metafísico que possa gerar ainda mais questões. A dificuldade pode se tornar mais clara ao compararmos as questões intergeracionais que envolvem pessoas passadas com as questões transgeracionais. As discussões transgeracionais implicam, geralmente, uma questão passada que perpassa o tempo presente. Assim, as questões transgeracionais implicam que um primeiro grupo ou sujeito presente pode dever algo a um segundo grupo ou sujeito presente referente a alguma injustiça ou dívida que seus antepassados cometeram ou contraíram em relação aos antepassados desse segundo grupo. As questões intergeracionais com pessoas passadas são diferentes. Nelas haveria a ideia de que alguém, no tempo presente, poderia prejudicar outro alguém de maneira póstuma. A dificuldade principal consiste em determinar de que maneira, ou através de que, a pessoa pode ser prejudicada postumamente. Em todo caso, nosso foco, até certo ponto, não envolve pensar prioritariamente em justiça referente a gerações passadas. Pelo contrário, nossa discussão terá como pano de fundo as discussões de justiça intergeracional referentes à “geração presente *versus* geração futura”.

As discussões de justiça intergeracional que consideram as gerações futuras possuem dificuldades em torno da questão sobre o que as gerações presentes devem relativamente as gerações futuras. Como vimos na seção anterior, Jonas defende a criação de um princípio metafísico que possa sustentar o dever para com a existência de gerações futuras, o princípio da responsabilidade. Tal princípio não tem a aprovação de todos os autores. Apresentamos os três motivos de Gosseries para recusarmos o princípio de Jonas. Contudo, Gosseries não nega a necessidade de responder o que devemos relativamente as gerações futuras (Gosseries, 2015, p. 14-17). Da mesma forma, vimos Parfit fazer uso de um princípio de beneficência para justificar a existência das gerações futuras.

Todas essas discussões são perpassadas por duas questões inteiramente diferentes. A primeira questiona se é moralmente obrigatório que a humanidade exista no futuro. A segunda questiona que, dado que a humanidade provavelmente continuará a existir, como proceder para que exista de uma maneira justa? Gosseries entende que podemos responder a segunda questão sem precisarmos nos pronunciar em relação a primeira (Gosseries, 2008, p. 3). Em outras palavras, não precisamos entrar na discussão sobre a necessidade da continuidade da existência humana, basta que consideremos sua possibilidade e, a partir dela, nos

questionemos sobre o modo como essa continuidade pode ser justa. Meyer adota uma postura que corrobora tal posicionamento. Meyer pretende justificar a afirmação de que as pessoas presentes podem violar os direitos de pessoas futuras. De acordo com ele, podemos aceitar que as pessoas futuras serão detentoras de direitos no futuro. Se seus direitos são determinados pelos seus interesses e as pessoas presentes puderem afetar seus interesses, então podem violar os direitos dessas pessoas futuras. Para chegar em tal conclusão, Meyer não precisou questionar sobre um suicídio da humanidade (Meyer, 2023, p. 31-32).

Gosseries chega a sugerir a ideia de desenvolvimento sustentável, em que a geração presente não deve comprometer a capacidade da geração futura, como uma boa forma de aludir a questões de justiça intergeracional. De acordo com Gosseries, por mais que a ideia de desenvolvimento sustentável não consiga abarcar todas as questões referentes a justiça entre gerações, ela ainda conseguiria chamar a atenção para a existência de alguma exigência em relação à necessidade de uma justiça entre gerações (Gosseries, 2008, p. 2). Contudo, constatar a necessidade desse tipo de justiça não é o suficiente para estabelecermos da melhor maneira possível os princípios desse tipo de justiça.

A dificuldade principal reside em entender que a justiça referente as gerações presente e futura envolve uma dinâmica particular. Trata-se de compreender que a relação entre geração presente e geração futura não envolve nenhuma espécie de reciprocidade direta que permita justificar algum tipo de cooperação. Haveria uma assimetria constante entre as relações de poder de ambas as gerações (Meyer, 2023, p. 19). Tal assimetria caracteriza as gerações futuras num papel de vulnerabilidade frente às gerações presentes. Esse tipo de cenário pode gerar uma espécie de tirania dos contemporâneos frente às gerações futuras (Gardiner, 2011, p. 36). A imagem da tirania permite compreender que o interesse da geração presente tende a prevalecer frente o possível interesse da geração futura. Podemos expressar de outra forma: as dinâmicas entre contemporâneos possuem uma reciprocidade direta, em que os diferentes agentes podem afetar-se mutuamente. Diferentemente, as questões intergeracionais com gerações que não se sobrepõem envolvem relações de poder que tendem a ser transitivas. O agente do momento M_1 transmite o efeito de sua ação para o agente do momento posterior M_2 . Paralelamente, o agente M_2 sabe que não poderá afetar o agente M_1 . Por um lado, as ações da geração presente não dependem, de maneira nenhuma, das ações da

geração futura, por outro lado, as ações da geração futura não podem afetar a geração presente e são completamente dependentes das ações da geração presente. Essa mesma relação que existe entre a geração presente e a próxima, existirá entre a próxima e a sua sucessora. Assim, M_2 transmite o efeito de sua ação para o agente do momento posterior, M_3 e assim sucessivamente. Numa relação na qual, em última instância, assim como M_1 impõe sua ação à M_2 e M_2 impõe sua ação à M_3 , teremos que M_1 impõe sua ação à M_3 (Attas, 2009, p. 190).

O tema da justiça entre gerações pode envolver diversas questões e diferentes formas de aparição. Em várias dessas formas podemos encontrar desafios significativos para nossas teorias morais. O caso de justiça transgeracional pode envolver um desses desafios, a saber, o PN-I. Igualmente, as questões que envolvem justiça com gerações futuras também podem suscitar o PN-I. Uma diferença entre ambos os casos diz respeito ao que se espera da geração presente. Nos casos transgeracionais, trata-se de pensar se faz sentido alegar alguma necessidade de reparação. Diferentemente, nos casos que envolvem gerações futuras, trata-se de pensar se faz sentido alegar alguma restrição para a geração presente com o objetivo de proteger algum interesse de gerações futuras. A dificuldade pode aumentar ainda mais ao considerarmos que estaríamos falando do interesse de pessoas que podem não existir. A próxima seção abordará esse segundo caso, onde lidamos com a não-identidade em questões com pessoas futuras.

1.3 Prejuízo nos casos de não-identidade

As mudanças climáticas evidenciam diversos problemas de justiça, alguns deles são relacionados às questões intergeracionais com gerações futuras. Como foi abordado na seção 1.1, boa parte desses problemas geram hoje dificuldades bem mais significativas do que em períodos anteriores. De acordo com Parfit, podemos compreender dois motivos que justifiquem a razão pela qual as discussões sobre gerações futuras passam a ocupar um espaço maior no debate filosófico apenas nesse período mais recente da história. Em primeiro lugar, temos uma grande capacidade para afetar as gerações futuras, em segundo, temos uma grande capacidade de prever esses efeitos (Parfit, 1987, p. 355). O grande aumento na capacidade de afetar as gerações futuras pode ser explicado, por exemplo, pelo

processo de industrialização e algumas de suas consequências como as mudanças climáticas (Moellendorf, 2022 p. 178-179). Porém, não basta apenas termos a capacidade de afetar as pessoas futuras, precisamos, também, ser capazes de prever esses efeitos. Parfit parece sugerir tal noção ao fazer a seguinte afirmação: “ao atribuir culpa, devemos considerar não os efeitos reais, mas os efeitos previsíveis” (Parfit, 1987, p. 372, tradução nossa). Ou seja, apenas após sermos capazes de prever os efeitos de nossas ações nas pessoas futuras é que passamos a ser capazes de discutir, com mais robustez, as questões morais envolvidas.

A questão é que ao focarmos nas discussões de justiça com gerações futuras, nos deparamos com um problema difícil de lidar: a não-identidade. Uma forma de identificarmos esse problema é através do exemplo trazido por Araujo. Consideremos o seguinte caso: é feito algum procedimento de engenharia genética em determinado embrião. O procedimento não ocorre como o esperado e, por consequência, a pessoa P_1 nasce com dislexia. P_1 tem uma vida que vale a pena ser vivida, porém, sua condição lhe traz diferentes dificuldades. Ao seu entender, P_1 poderia responsabilizar seus pais ou a clínica por seu sofrimento, pois se o procedimento não ocorresse, P_1 não teria dislexia. Podemos agora, considerar um segundo caso: é feito um procedimento de seleção embrionária, por meio do qual centenas de embriões são gerados. Após selecionarem um dos embriões, os demais são descartados. A pessoa P_2 que nasceu a partir do embrião selecionado também possui dislexia. P_2 , assim como P_1 , possui uma vida que vale a pena ser vivida, mesmo com as dificuldades decorrentes de sua condição. Porém, mesmo ao considerar seu sofrimento, P_2 não conseguiria responsabilizar seus pais ou a clínica da mesma forma ou com o mesmo argumento que P_1 . Podemos dizer isso pois, no caso de P_1 , somos capazes de identificar um ato de injustiça: se não fizessem o procedimento, P_1 nasceria sem dislexia. Diferentemente, no caso de P_2 não haveria esta alternativa. Para P_2 , a única opção seria não ter sido selecionada, e, por extensão, jamais ter existido (Araujo, 2020, p. 9).

O caso de P_2 não permite dizer que ela estaria melhor se tudo tivesse ocorrido de outra forma. Vejamos: podemos admitir que se a vida dela vale a pena ser vivida, então, sua vida não é pior do que nunca ter existido, mesmo que não venhamos a admitir que causar a existência em si pode ser entendido como um benefício (Parfit, 1987, p. 363). A conclusão que chegamos é que, ao considerarmos o caso de P_2 , é possível admitir que P_2 não ficou pior do que estaria de outro modo.

O problema de admitirmos tal conclusão surge ao considerarmos a ideia de que o critério para determinar se beneficiamos ou prejudicamos alguém exige que esse alguém esteja melhor ou pior do que estaria naquele momento se tivéssemos agido de outra maneira (Parfit, 1987, p. 487). Ou seja, se não podemos falar que P₂ ficou pior do que estaria de outro modo, então, assumiríamos que ela não foi prejudicada. Logo, P₂ não poderia fazer a mesma alegação de injustiça que P₁.

Segundo Parfit, uma das maiores dificuldades que surgem ao falarmos da não-identidade diz respeito à noção de prejuízo. Ou, em outras palavras, como podemos falar de prejuízo sem levarmos em conta a ideia de “pior que” (*worse off*). Parfit entende que nas discussões de não-identidade podemos fazer um apelo aos direitos, mas compreende, também, que apenas os direitos não constituem um apelo forte o bastante. Ele assume que precisamos considerar características como o bem-estar. O problema é que noções de bem-estar geralmente levam em consideração princípios de *person-affecting*⁵, que, de acordo com Parfit, implicam alguma ideia de “pior que” (Parfit, 1987, p. 370). Alternativamente, Parfit adota em *Reasons and Persons* (1987) um princípio impessoal (princípio Q)⁶ em detrimento de algum princípio de *person-affecting*. Princípios impessoais possibilitam determinar o melhor a se fazer sem precisar levar em consideração o modo como as pessoas específicas serão ou não afetadas. Assim, ele não teria o ônus de precisar alegar que a pessoa foi prejudicada (Parfit, 1987, p. 377).

Existem autores, como Fiona Woollard, que discordam da opção escolhida por Parfit em *Reasons and Persons* (1987). Parte do argumento é que o princípio impessoal não seria capaz de explicar nossas intuições para justificar as razões pelas quais agir (Woollard, 2012, p. 679). De acordo com esses autores, tais razões poderiam ser, talvez, melhor explicadas em termos de *person-affecting*. Com o

⁵ No campo da discussão sobre não-identidade aparecem diferentes versões de *person-affecting principle* ou *person-affecting view*. Na parte IV de *Reasons and Persons* (Parfit, 1987) Parfit aborda algumas delas. As diferentes versões trazem consigo certas nuances difíceis de transferir para a tradução. A própria ideia de *person-affecting* em si é um pouco complicada de traduzir. No livro *Justiça Intergeracional* (Meyer, 2023), *person-affecting* foi traduzido como “pessoa-especifica-afetada”, por entender que ao usar tal termo, Parfit se refere as pessoas futuras específicas que terão identidade (Meyer, 2023, p. 26). Porém, tenho a impressão que algumas versões de *person-affecting*, como a *wide dual person-affecting principle*, usada por Parfit (2017, p. 154), permite considerar comparações de casos que incluem pessoas possíveis. Além disso, o *Wide Collective Principle* (agregado no *wide dual person-affecting principle*) não se distancia muito de um princípio impessoal. Em outras palavras, considerar o número de pessoas afetadas não implica, necessariamente, uma consideração ao modo como aquelas pessoas foram afetadas. Ao fazer tal consideração, decidi preservar o termo original para evitar qualquer perda de sentido.

⁶ Abordaremos o princípio Q no capítulo 2 desta dissertação.

objetivo de evitar um princípio impessoal, a ideia de parte desses autores é separar a noção de prejuízo da noção de “pior que” (Woollard, 2012; Williston, 2024, p. 94). Poderíamos, assim, alegar que casos como o de P₂ implicam prejuízo, mesmo que não impliquem “pior que”. Woollard, por exemplo, decide trazer dois casos onde seríamos capazes de separar a ideia de prejuízo de qualquer noção comparativa que indique “pior que”. O primeiro exemplo de Woollard (2012, p. 684, tradução nossa) é:

Duelo: Sem ter culpa, Victor fez dois inimigos terríveis, Adam e Barney, que juraram vingança mortal contra ele. Barney está prestes a atirar e matar Victor. Barney está protegido por um escudo à prova de balas e à prova de som, de modo que Adam não pode impedi-lo à força nem dissuadi-lo. Adam sabe disso, mas a morte de Victor por outra pessoa não satisfará sua sede de vingança. Adam atira em Victor, e Victor morre devido ao ferimento da bala.

Woollard pretende enfraquecer a noção de “pior que”, assim, seria possível falar de prejuízo sem uma noção comparativa. Com o exemplo citado, Woollard conclui que Victor sofreria o prejuízo mesmo que Adam não disparasse. Contudo, foi Adam quem disparou. Assim, poderíamos falar de prejuízo sem recorrer a uma noção comparativa. A noção comparativa a qual Woollard se refere implica uma comparação contrafactual ou a noção subjuntivo-histórica de prejuízo. Tal noção afirma que houve prejuízo se uma ação no tempo T₁ fizer com que uma pessoa fique pior no tempo T₂ do que estaria em T₂ se a ação não ocorresse (Meyer, 2023, p. 43). Se for esse o caso, podemos aceitar a possibilidade de falar de prejuízo sem precisar recorrer a alguma noção comparativa.

É possível encontrarmos uma compreensão diferente de casos parecidos com o trazido por Woollard. Em Parfit podemos encontrar um exemplo aproximado, mas a sua conclusão é diferente. Vejamos o exemplo: “Caso Um. X e Y atiram simultaneamente e me matam. Qualquer um dos tiros, por si só, teria sido fatal” (Parfit, 1987, p. 70, tradução nossa). O exemplo de Parfit, assim como o de Woollard, envolve sobredeterminação. Casos como esses ocorrem quando é verdade tanto para o agente₁ quanto para o agente₂ que se ele não tivesse agido de determinada maneira, o resultado seria o mesmo. A forma como Woollard aborda esse tipo de caso é considerar cada agente individualmente. Logo, a ação de Adam prejudicou Victor, mas se Adam não agisse, Barney agiria e causaria o mesmo prejuízo em Victor. Assim, ela conclui que Adam causou prejuízo, mesmo que Victor

não tenha ficado pior do que ficaria se ele não disparasse. Mas Parfit propõe uma maneira diferente de lidar com casos assim. Parfit propõe a afirmação (C7). De acordo com (C7), mesmo que um ato não prejudique alguém, ele ainda seria moralmente relevante se for um dos atos que, juntos, prejudicam alguém (Parfit, 1987, p. 70). Ao considerarmos (C7), deixaríamos de avaliar individualmente cada agente e passaríamos a considera-los juntos. Diferentemente de Woollard, Parfit concluiria que Adam e Barney agiram errado num sentido moralmente relevante porque juntos prejudicaram Victor. Em outras palavras, não consideraríamos a ação isolada de Adam e a ação isolada de Barney, de modo a indicar que se Adam não tivesse agido daquela maneira, Victor não estaria em uma situação melhor. Consideramos a ação de maneira conjunta. Assim, poderíamos dizer que se Adam e Barney não agissem daquela maneira, Victor estaria numa situação melhor. O caso de sobredeterminação não nos impediria de falarmos em prejuízo a partir de uma noção comparativa.

Woollard traz, ainda, um segundo exemplo. Dessa vez, seu objetivo é trazer um exemplo similar a outro exemplo de Parfit. A função do exemplo é mostrar a discussão sobre se existe algum contexto onde é justificável causar prejuízo em alguém. O propósito de Woollard é questionar se tal justificção seria cabível em casos de não-identidade. Para nós, a importância desse segundo exemplo é porque ele também implicaria a possibilidade de falarmos de prejuízo sem noção comparativa. Vejamos o exemplo:

Salvando Sarah: Desta vez, Adam não tem rancor contra Victor. Barney está prestes a atirar e matar Victor. Adam não tem como evitar isso. Sarah está prestes a morrer. Adam pode salvá-la, mas, ao fazer isso, acidentalmente mata Victor. Adam salva a vida de Sarah e mata Victor (Woollard, 2012, p. 685, tradução nossa).

O novo exemplo traz algumas diferenças. Nesse caso, Adam mata Victor como consequência de sua tentativa de salvar Sarah. Woollard desenvolve uma discussão acerca da legitimidade de salvar Sarah ao custo da vida de Victor, mas para nossos propósitos, basta compreender que de acordo com Woollard, devemos entender que Adam prejudicou Victor, mesmo que não tenha feito com que Victor ficasse pior do que estaria se Adam não tivesse agido, afinal, Barney mataria Victor de qualquer forma (Woollard, 2012, p. 685-686). Podemos, de fato, encontrar um exemplo ligeiramente semelhante em Parfit (1987, p. 71, tradução nossa):

Caso Três. Como antes, X me engana para que eu beba veneno, de um tipo que causa uma morte dolorosa em poucos minutos. Y sabe que pode salvar sua vida se agir de uma maneira cuja consequência inevitável é minha morte imediata e indolor. Como Y também sabe que estou prestes a morrer dolorosamente, ele age dessa maneira.

O exemplo trazido por Parfit possui certa semelhança com o de Woollard. Existe, evidentemente, algumas diferenças entre ambos. A mais relevante, talvez, seja a afirmação explícita de que Y somente agirá daquela maneira porque sabe que X já providenciou a morte da pessoa. Parfit sugere que como o ato de Y não é pior para a pessoa, então não é moralmente relevante sua ação. Parfit sugere, também, que é moralmente irrelevante que não tenha sido X quem efetivamente matou (no sentido usual) a pessoa. De acordo com Parfit, o assassino é X, ele quem, de fato, causou o prejuízo a pessoa. Sua afirmação se baseia na noção de que, se X não tivesse envenenado a pessoa, Y não a mataria. Em outras palavras, se X tivesse agido de forma diferente, a pessoa estaria em uma situação melhor do que está com a ação de X. O mesmo não pode ser dito sobre Y. Se Y agisse de forma diferente, a pessoa não estaria numa situação melhor, visto que morreria de qualquer forma por X. Tal raciocínio é baseado na afirmação (C8) de Parfit: o grupo que prejudica alguém é sempre o menor grupo do qual é verdade a afirmação de que se todos do grupo agissem de outra maneira, a pessoa não seria prejudicada (Parfit, 1987, p. 71). Nesse caso, essa afirmação só pode ser feita em relação a X. Portanto, X é quem prejudicou a pessoa, não Y.

O primeiro exemplo de Woollard possui, ainda, uma diferença significativa em relação ao primeiro exemplo de Parfit. No primeiro exemplo de Woollard, Adam atirou em Victor, mas não fica claro se Barney também atirou. Ao que tudo indica, por Adam ter disparado primeiro, podemos assumir que Barney não disparou, porém, se Adam não tivesse disparado, Barney dispararia. No exemplo de Parfit, X e Y atiraram na pessoa. Meu objetivo é destacar que o exemplo de Parfit envolve uma conjunção: X e Y atiraram. Assim, (C7) encara essas ações juntas. Diferentemente, o exemplo de Woollard envolve uma disjunção: *ou* Adam dispararia *ou* Barney dispararia. O resultado sugere que não houve essas duas ações, mas apenas uma delas. Ao contrário do exemplo de Parfit, talvez não seja possível tratar a ação de Adam e de Barney de maneira conjunta, visto que Barney não disparou sua arma.

A diferença entre os dois casos diz respeito à falta de simetria. No exemplo de Parfit, os dois atos ocorrem de maneira simétrica, diferentemente do exemplo de Woollard. No exemplo de Woollard, Adam dispara antes de Barney, essa assimetria faz com que Barney não dispare sua arma. Podemos trazer, ainda, um outro exemplo de Parfit, dessa vez, um que envolva assimetria: “Caso Dois: X me engana para que eu beba veneno, do tipo que causa uma morte dolorosa em poucos minutos. Antes que esse veneno tenha qualquer efeito, Y me mata de forma indolor” (Parfit, 1987, p. 70, tradução nossa). Apesar da ação de Y impedir que a ação de X mate a pessoa, Parfit considera ambos, X e Y, igualmente responsáveis. De acordo com ele, se ambos agissem diferente, a pessoa ainda estaria viva (Parfit, 1987, p. 71).

Ao compararmos esse exemplo de Parfit com o de Woollard, teríamos uma pequena diferença em relação ao modo como a assimetria ocorre. No exemplo de Parfit, podemos indicar que X agiu, porém, o efeito de sua ação não ocorreu, visto que Y disparou na pessoa antes dela morrer envenenada. No exemplo de Woollard, Barney não chega a disparar sua arma devido ao fato de que Adam disparou primeiro. Em todo caso, podemos observar que a assimetria no caso de Parfit implicou que a ação de Y impediu que X, efetivamente, matasse a pessoa. Igualmente, no caso de Woollard, a ação de Adam impediu que Barney, efetivamente, matasse Victor. Talvez, essa interação entre ambas as causas “X e Y” e “Adam e Barney” seja o suficiente para argumentarmos que em ambos os exemplos, podemos considerar as duas causas possíveis como relevantes. Tanto a ação atual de Adam quanto a ação possível de Barney podem prejudicar Victor de maneira moralmente relevante. Da mesma forma, tanto a ação de X quanto a ação de Y podem prejudicar a pessoa de maneira moralmente relevante. Caso seja possível adotarmos (C7) no exemplo de Woollard, teríamos que: se Adam e Barney não agissem da forma que agiriam, ou seja, disparando suas armas, Victor não morreria.

Podemos, ainda, considerar (C8) no primeiro exemplo de Woollard. Desse modo, teríamos a noção de que o grupo que prejudica alguém é sempre o menor grupo do qual é verdade se falássemos que se agisse de uma maneira diferente, o prejuízo não ocorreria. Ao aplicarmos essa noção no primeiro exemplo de Woollard, teríamos o seguinte: se entendemos que Victor não será prejudicado apenas se não levar um tiro, então, precisamos admitir que tanto Adam quanto Barney não

poderiam disparar suas armas. A ação de Adam teria que ser diferente, ele não poderia disparar. O mesmo precisa ser dito em relação ao Barney. A ação de Barney, caso Adam não disparasse, também precisaria ser diferente, ele também não poderia disparar. Se Adam e Barney fazem parte do menor grupo que precisaria agir de outra forma para que Victor não fosse prejudicado, então a ação de ambos precisaria ser pensada conjuntamente para falarmos de prejuízo.

Podemos agora, retornar ao segundo exemplo de Woollard, o qual temos duas formas de encarar: ou Adam mataria Victor porque queria salvar Sarah, mesmo que o Barney não tentasse matar Victor, ou Adam apenas matou Victor para salvar Sarah porque sabia que Barney faria isso inevitavelmente. Ou seja, na segunda forma de interpretar, Adam mata Victor apenas porque Barney já produziria esse resultado invariavelmente. Se considerarmos a primeira forma de interpretação, então, assim como Parfit elabora em (C7), a ação de Adam pode ser considerada em conjunto com a ação de Barney, pois ambas causaram o prejuízo em Victor. Assim, temos que, se não ocorressem a ação de Adam e de Barney, juntas, Victor estaria numa situação melhor. Se considerarmos o segundo exemplo de Woollard através da segunda interpretação possível, teremos, assim como Parfit propõe em (C8), que apenas Barney causa prejuízo em Victor, afinal, Barney é a única pessoa da qual podemos dizer que se tivesse agido diferente, Victor estaria numa situação melhor.

Caso consideremos a interpretação de Woollard adequada, teríamos ainda algumas dificuldades. Sua proposta implica a ideia de prejuízo aberta, ou seja, podemos falar de prejuízo relacionado a uma noção de “pior que” ou não. Assim, haveria casos em que falaríamos de prejuízo mesmo que não houvesse uma noção comparativa, ao mesmo tempo, haveria casos em que falaríamos de prejuízo ao pensar em noções comparativas. Ao que parece, sua forma de justificar que houve prejuízo parte da ideia de que, se entendermos que é justo matar Adam caso isso traga Victor de volta, então poderemos assumir que Adam prejudicou Victor, sem que para isso precisemos adotar alguma noção comparativa (Woollard, 2012, p. 684). O problema é que se considerarmos (C7), matar Adam seria como punir apenas parte das pessoas responsáveis pelo prejuízo que Victor sofreu, visto que Adam e Barney teriam prejudicado Victor conjuntamente. Se considerarmos (C8) e o segundo exemplo de Woollard, seria justo matar Barney, mas não Adam, visto que o responsável pela morte de Victor teria sido Barney. O problema é que separado da

noção comparativa, não parece haver uma boa forma de justificar se algum prejuízo é moralmente relevante. Paralelamente, a noção comparativa se mostrou eficaz ao associarmos ela com o prejuízo, vide as demonstrações de Parfit. Seria necessário, antes, que a ideia de prejuízo pudesse ser suficientemente explicada sem recorrermos a qualquer noção comparativa, mas não parece ser o caso (Boonin, 2008, p. 136).

Podemos fazer ainda outra consideração acerca da tentativa de separação entre as ideias de prejuízo e de “pior que”. De acordo com Woollard, os exemplos trazidos por ela permitiriam a separação entre prejuízo e a ideia de “pior que”. Como foi dito, não possibilitariam a comparação contrafactual ou, substantivo-histórica. Nossa dificuldade é entender se essa seria a única noção de comparação possível. De acordo com Lukas Meyer, haveria ainda, uma segunda noção comparativa, a saber, a diacrônica: uma ação no tempo T_1 prejudica alguém apenas se esse alguém ficar em uma situação pior no tempo T_2 do que estava antes de T_1 (Meyer, 2023, p. 43). Em outras palavras, a noção substantivo-histórica faz uma comparação com um cenário alternativo: como a pessoa *estaria* naquele mesmo momento caso tivesse ocorrido uma ação diferente em comparação com como a pessoa está agora, depois da ação. A noção diacrônica é diferente, ela faz uma comparação com um cenário anterior: como a pessoa *estava* num momento anterior ao da ação em comparação com como a pessoa está agora, depois da ação. De acordo com Woollard, não poderíamos fazer uma comparação substantivo-histórica nos exemplos trazidos por ela. Contudo, poderíamos fazer uma comparação diacrônica. Tal noção comparativa poderia, inclusive, servir como justificativa forte para alegar que houve prejuízo moralmente relevante. Vejamos: por mais que não pudéssemos falar que Victor ficou pior do que estaria se Adam não tivesse disparado, ainda poderíamos falar que Victor ficou pior do que estava antes de Adam ter disparado. Ou seja, os exemplos que Woollard apresenta não são capazes de separar a ideia de prejuízo de qualquer noção de “pior que”, visto que a comparação seria feita em relação ao momento anterior da ação, e não em relação a um momento equivalente possível. O problema é que, mesmo a noção diacrônica geraria problemas nos casos de não-identidade. Digo isto pois, a noção diacrônica nos levaria a comparar como P_2 se encontra hoje com dislexia em relação ao momento anterior da ação que fez ele ter dislexia. Esse momento anterior remete ao ponto em que P_2 não existe. Novamente teríamos o problema, teríamos de comparar P_2 hoje, com uma vida que vale a pena ser vivida,

em relação a um cenário no qual P_2 não existe. Em outras palavras, não poderíamos dizer que ele ficou pior do que estava.

Podemos concluir com esse caso que a separação da ideia de prejuízo da ideia de “pior que” parece ser bem mais complicada do que se imaginava. Desse modo, torna-se compreensivo a ideia de recorrermos a algum princípio impessoal, como Parfit pretende fazer em *Reasons and Persons*. Todavia, Meyer propõe ainda uma forma de falarmos de prejuízo sem precisarmos indicar uma noção comparativa. De acordo com Meyer, poderíamos manter uma perspectiva de *person-affecting* ao indicarmos prejuízo, sem que com isso, seja necessário falarmos de “pior que”. Sua proposta implica considerarmos o direito a um limiar de bem-estar. Se aceitarmos que as pessoas possuem um direito a um limiar de bem-estar, ao causarmos a existência de alguém, cujo direito não será cumprido, poderemos prejudicar esse alguém. De acordo com Meyer, tal perspectiva seria capaz de indicar prejuízo ao falarmos que alguém teve seu direito negado (Meyer, 2023, p. 46). Em todo caso, abordaremos em maior detalhe a aplicabilidade de princípios que envolvam direitos nos casos de não-identidade na seção 2.3.

Neste capítulo tentamos estabelecer o contexto para a nossa discussão sobre não-identidade. Primeiramente abordamos o modo como Jonas sugere que as teorias morais não são suficientes para lidarmos com as questões contemporâneas. De acordo com Jonas, seria necessário pensarmos em algum princípio novo capaz de lidar com um campo completamente novo da justiça que surge com o novo agir humano. O princípio pensado por Jonas precisaria ser metafísico, mas vimos as dificuldades que um princípio metafísico pode causar. Diferentemente, Gosseries sugere que podemos adotar princípios não metafísicos para lidarmos com esse campo novo da justiça. Ao falarmos de um campo novo da justiça, pretendemos apenas delimitar algo que somente recentemente passou a figurar com mais espaço nas discussões morais. Para fazermos tal delimitação, abordamos diferentes áreas de discussões sobre justiça entre gerações e estabelecemos que as questões para as quais pretendemos chamar a atenção ocorrem, principalmente, nas discussões de justiça intergeracional que envolvem geração presente e geração futura não sobrepostas. Por fim, abordamos o PN-I, uma questão importante ao falarmos de justiça entre gerações, mas que geralmente negligenciamos. Ao falar de não-identidade, pudemos observar como alguns autores encontram dificuldades ao tentar alegar que alguém pode ter sido prejudicado. Este capítulo buscou

estabelecer o contexto do qual podemos partir. Entendemos a necessidade de repensar teorias morais. Posteriormente, entendemos que o agir humano produz questões novas que envolvem justiça entre gerações. Além disso, entendemos como esses casos de justiça entre gerações podem suscitar o PN-I. Por fim, fizemos uma apresentação do que seria a não-identidade e de como ela pode ser problemática. Para o próximo capítulo, daremos continuidade na discussão sobre não-identidade. Primeiramente abordaremos o que Parfit entende como identidade-pessoal e, posteriormente, lidaremos com a maneira como pode ocorrer a não-identidade e algumas dificuldades que ela pode gerar ao pensarmos em casos de escolhas com pessoas diferentes.

2 O PROBLEMA DA NÃO-IDENTIDADE E AS ESCOLHAS POR PESSOAS DIFERENTES

O propósito deste capítulo é examinar o denominado PN-I bem como alguns de seus desdobramentos de acordo com a parte quatro do livro *Reasons and Persons* (Parfit, 1987). Ao longo de quatro seções, abordaremos a apresentação que Derek Parfit faz acerca do PN-I e dos casos de escolhas que envolvem o mesmo número de pessoas. Trata-se de discutir a formulação do PN-I e dos problemas que surgem ao tentarmos lidar com ele. A ideia é compreender a maneira como as questões de não-identidade são desenvolvidas em casos de escolhas com o mesmo número de pessoas, com foco na dificuldade que as tentativas de soluções trazem.

A seção 2.1 contará com uma breve contextualização sobre a discussão de identidade pessoal em Parfit. Tal contextualização auxiliará no trajeto subsequente. Em seguida, na seção 2.2, abordaremos as dificuldades que podem surgir ao lidarmos com as questões, geralmente negligenciadas, subjacentes ao PN-I. Apontaremos, ainda, os diferentes casos em ética populacional em que PN-I torna-se relevante.

A seção 2.3 lidará com uma dificuldade intuitiva que o PN-I parece suscitar. Trata-se de compreender se as nossas teorias morais tradicionais possibilitam uma compreensão clara sobre como nossas ações podem afetar as pessoas do futuro ou, ainda, quais alegações poderiam ser feitas a respeito de nossas ações. Discutiremos, portanto, se um apelo aos direitos pode ser suficiente para limitar as ações da geração presente.

Por fim, a seção 2.4 buscará compreender o modo como princípios que envolvem *person-affecting* lidam com a não-identidade. Abordaremos também o uso de princípios impessoais como uma alternativa aos princípios de *person-affecting*. Discutiremos ainda se o fato da não-identidade faz alguma diferença sob o ponto de vista da moralidade.

2.1 Identidade pessoal

Um tema especialmente recorrente na trajetória intelectual de Parfit diz respeito à questão da identidade pessoal. Em 1971, Parfit publica o artigo “Personal Identity” no qual examina duas teses: a primeira é sobre a necessidade de a

pergunta sobre identidade pessoal ter uma resposta verdadeira; a segunda é sobre a importância que a resposta para essa pergunta teria (Parfit, 1971, p. 3). Questões como “seria eu ainda a mesma pessoa?” ou “eu vou sobreviver?” podem surgir em cenários onde buscamos constatar a permanência da identidade pessoal. Em obras de ficção, como o filme *Star Trek* (2009), encontramos situações que nos permitem visualizar melhor tais questões. Exemplos como o teletransporte, presente no filme de 2009, podem gerar esse tipo de questionamento: “durante o teletransporte, eu permaneci sendo eu?”. O teletransporte no filme de 2009 da franquia *Star Trek* envolve a ideia de que as moléculas da pessoa foram levadas do ponto A e reorganizadas no ponto B. Ou seja, todos os átomos do corpo da pessoa seriam separados, levados para o ponto B e novamente organizados para formar a pessoa novamente. Nesse processo, cada átomo seria alocado no corpo da pessoa da mesma forma que estava antes. A pergunta seria: eu continuaria existindo como a mesma pessoa após a reorganização de minhas moléculas no ponto B?

Perguntas como as geradas pelo caso do teletransporte caracterizam exemplos de questões de identidade pessoal. Trata-se de questões diferentes daquelas que surgem a respeito da identidade em proposições do tipo “a=a”. Nas discussões sobre identidade pessoal, parece haver uma conexão forte entre a identidade e a ideia de sobrevivência, o que nos leva a perguntas que geram a expectativa de poder ser respondidas com um simples “sim” ou “não”. A proposta de Parfit, para a primeira tese, é considerar a possibilidade de não haver uma resposta que não seja controversa. Sua ideia é demonstrar que casos de identidade pessoal podem ir além de respostas absolutas. Trata-se de cogitar questões de identidade pessoal com respostas diferentes e contrárias, mas que ainda assim somos capazes de compreender e aceitar, assim como ocorre em questões diferentes, como as do gênero: “A Inglaterra era a mesma nação após 1066?” (Parfit, 1971, p. 8, tradução nossa). Com relação à segunda tese, Parfit acredita que, em determinados casos, podemos sustentar que a resposta que damos para perguntas que suscitam a identidade pessoal não tem importância (Parfit, 1971, p. 4).

Parfit retorna ao tema da identidade pessoal em outros momentos, como no livro *Reasons and Persons* (Parfit, 1987), no qual a questão é abordada de modo mais detalhado. Em *Reasons and Persons*, Parfit sugere pelo menos duas principais visões acerca da natureza da identidade pessoal: as visões reducionistas (*Reductionist*) e as visões não-reducionistas (*Non-Reductionist*). No caso das visões

não-reducionistas, podemos notar duas versões abordadas pelo autor: uma delas envolveria uma espécie de entidade que subsistiria separadamente, como um “ego cartesiano puro” (*Cartesian Pure Ego*) ou uma substância espiritual. A outra versão de visão não-reducionista seria a visão do fato adicional, na qual a identidade não seria uma entidade separada do processo físico ou psicológico, mas seria um fato adicional a esses processos (Parfit, 1987, p. 210).

Parfit entende que a visão do fato adicional seria indefensável em função da indeterminação sobre o que exatamente seria esse fato adicional. Em outras palavras, de acordo com ele, se a identidade pessoal não é algo separado do processo físico ou psicológico, então, o que exatamente ela seria? Esse fato adicional, que está separado do processo físico e do processo psicológico não é uma entidade que existe separadamente. Além da dificuldade, inclusive epistemológica, de determinar o que é esse fato adicional, temos a dificuldade de compreender sua relação com a identidade pessoal. No caso, como esse fato adicional permite sustentar a delimitação da identidade pessoal? Como ele é capaz de definir o momento em que alguém deixa de ser quem é? Para o autor, a visão do fato adicional, ao considerar a identidade como algo além dos processos físicos e psicológicos, precisa ser pensada da mesma maneira que as demais visões não-reducionistas, as quais entendem haver uma entidade que existe separadamente (Parfit, 1987, p. 240). Em relação às outras visões não-reducionistas, as que consideram a existência de uma entidade separada dos processos físicos e psicológicos, também haveria um problema. Segundo Parfit, a fraqueza dessas visões consiste na dificuldade em podermos observar o comportamento dessas entidades que subsistiriam separadamente, tais como substâncias espirituais ou uma espécie de ego cartesiano puro. Trata-se de compreender que, ao desvincularmos essa entidade de fatos observáveis, não teríamos como garantir a certeza de sua continuidade. Assim, haveria razão suficiente para rejeitar as visões não reducionistas (Parfit, 1987, p. 228). Podemos ressaltar, ainda, uma distinção entre o ego cartesiano puro e o modo como Parfit irá considerar os processos psicológicos. Segundo Parfit, o ego cartesiano puro assume que a pessoa é uma entidade que existe separadamente de seu corpo e cérebro, uma entidade puramente mental. Tal entidade, dotada de identidade que se mantém independentemente de suas experiências, parece pressupor algo mais do que apenas uma continuidade psicológica. Diferentemente, ao pensar em processos

psicológicos, Parfit leva em consideração processos simples, como de continuidade psicológica. Para ele, podemos considerar os processos psicológicos sem precisar afirmar a existência de uma identidade. Por levar em consideração apenas o processo em si, de maneira impessoal, os processos psicológicos podem ser pensados a partir de uma perspectiva reducionista, assim como os processos físicos (Parfit, 1987, p. 210).

As visões reducionistas são divididas em duas: a visão de critério físico e a visão de critério psicológico. A visão de critério físico alega que a identidade pessoal é constituída pela existência fisicamente contínua ao longo do tempo. Contudo, como Parfit ressalta, boa parte das células do corpo humano são substituídas ao longo do tempo, com exceção de algumas células do cérebro. Se considerarmos essa informação, teremos que o critério físico envolve a subsistência contínua de, pelo menos, uma parte suficiente do cérebro da pessoa viva. Diferentemente, nas visões de critério psicológico, a identidade pessoal dependeria da continuidade psicológica ao longo do tempo (Parfit, 1987, p. 204 e 209-210).

O critério físico tem de enfrentar algumas dificuldades. Uma delas decorre de um experimento de pensamento, ou seja, um cenário hipotético considerado apenas para fins de argumentação filosófica. No experimento de pensamento de Parfit, teríamos uma máquina para teletransporte, ligeiramente diferente da que encontramos em *Star Trek* (2009). Suponhamos que houvesse uma máquina que pudesse nos teletransportar de um lado para outro, mas de maneira tal que, ao deixarmos o ponto A em direção ao ponto B, o corpo da pessoa teletransportada seria destruído no ponto de partida, e outro corpo idêntico seria reconstruído no ponto de chegada. A reconstrução do corpo original poderia ocorrer através de uma máquina semelhante a uma impressora 3D, porém, com a função de imprimir corpos humanos. Tal reconstrução permitiria a preservação das memórias e de todas as diferentes atividades psicológicas do corpo que foi destruído no ponto A. De acordo com o critério físico, seria possível responder que a identidade pessoal não foi preservada. Por mais que houvesse uma identidade qualitativa, não haveria uma identidade numérica, que é um fator determinante para o critério físico. De acordo com Parfit, a identidade qualitativa ocorreria pelo fato de ambos os corpos, A e B, serem exatamente iguais, assim como duas bolas de bilhar brancas também seriam. Porém, não haveria uma identidade numérica. Por mais que no corpo reconstruído

haja um átomo de carbono no mesmo lugar e da mesma forma que havia no corpo original, não seria numericamente o mesmo átomo (Parfit, 1987, p. 200-202).

Uma forma de compreendermos a diferença entre identidade numérica e identidade qualitativa seria através da distinção *type-token*. Em certo sentido, *token* pode ser entendido como uma instância particular de um universal, que seria o *type*. Por exemplo, existe duas formas de contar o número de palavras na frase “*rose₁ is₁ a₁ rose₂ is₂ a₂ rose₃ is₃ a₃ rose₄*”: na primeira consideraríamos as palavras no sentido de *type*, tal que haveria três *types* (*rose*; *is*; *a*); na segunda consideraríamos as palavras no sentido de *token*, tal que haveria dez *tokens*. Para sermos mais precisos, podemos observar que a frase contém quatro *tokens* do *type* “*rose*”. Ao pensarmos na diferença entre identidade numérica e identidade qualitativa, poderíamos dizer que os *tokens* “*rose*” são qualitativamente idênticos, mas não são numericamente idênticos. Eles são iguais em um aspecto qualitativo, pois todos são igualmente um *token* “*rose*”. No entanto, nenhum deles é numericamente idêntico ao outro. Assim, “*rose₁*” é qualitativamente idêntico à “*rose₂*” e “*rose₃*” e “*rose₄*”. Contudo, “*rose₁*” não é “*rose₂*” nem “*rose₃*” nem “*rose₄*”. Nenhum dos *tokens* *rose* é numericamente idêntico ao outro, pois são, em certo sentido, ocorrências particulares do *type* *rose*. Nesse aspecto, são diferentes *tokens* do mesmo *type* (Wetzel, 2018).

De volta às visões não-reducionistas, nelas podemos encontrar algo em comum que diz respeito a uma espécie de resposta verdadeira do tipo “sim” ou “não”. O objetivo de Parfit é explorar se a natureza da identidade pessoal possui essa característica absoluta. Sua proposta envolve cogitarmos que o mais importante pode não ser a identidade pessoal em si, mas sim a ideia de sobrevivência, que pode não ser tão absoluta assim. Com esse propósito, Parfit traz para o leitor diversos exemplos. Podemos observar dois deles: o caso da fusão e a primeira versão do caso dos seres imaginários.

No caso da fusão, duas pessoas estão prestes a se fundir. Tal procedimento, caso bem-sucedido, geraria apenas um corpo. As questões que se seguem dizem menos respeito às características físicas e mais às características psicológicas da pessoa que surgirá. Com o objetivo de conseguir desenvolver o raciocínio sobre continuidade psicológica, Parfit faz uso de conceitos como Q-memória, que ele define da seguinte forma:

Eu estou q-relembrando uma experiência se (I) tenho uma crença sobre uma experiência passada que parece, por si mesma, uma crença de memória, (II) alguém teve tal experiência, e (III) minha crença depende dessa experiência da mesma forma (seja qual for essa forma) que uma memória de uma experiência depende dela (Parfit, 1971, p. 15, tradução nossa).

Ao fazer uso do conceito de Q-memória, podemos entender que a pessoa, produto da fusão, possa Q-relembrar as experiências vividas pelas outras duas pessoas que originaram a fusão. No entanto, haveria perdas em outros aspectos, por exemplo, em relação aos diferentes desejos e características que as duas pessoas originais possuíam. Para casos desse tipo, Parfit sugere que os elementos que ambas as pessoas tenham em comum permaneçam. Para os elementos que geram conflitos, pode haver maneira de um anular o outro ou um enfraquecer o outro. Se uma das pessoas odeia cabelo ruivo e a outra ama, a pessoa que resultará da fusão pode ser indiferente ao cabelo ruivo (Parfit, 1971, p. 18-19). Contudo, ainda haveria diferenças, e alguém poderia argumentar que a fusão seria, para cada uma das pessoas que participaram do processo de fusão, equivalente a morrer. Parfit parece discordar dessa afirmação. Para ele, apesar de haver mudanças, muitas características originais ainda estariam presentes após a fusão, de modo que, nesse caso, não poderíamos afirmar, categoricamente, que a fusão é equivalente a morrer. Pelo contrário, Parfit compreende nesse exemplo que a sobrevivência envolve alguma noção de grau. Ao compreender o problema desta maneira, Parfit assume a possibilidade de a sobrevivência ser mais importante do que a ideia de identidade pessoal. O cenário da fusão parece sugerir que questões de identidade pessoal, na verdade, podem apelar para alguma ideia de sobrevivência, que envolve noções de graus. Ao pensarmos na identidade pessoal através dessa perspectiva de sobrevivência atrelada a alguma noção de grau, compreendemos que a identidade pessoal não requer uma resposta absoluta de “sim” ou “não”. Tal conclusão difere bastante daquelas extraídas ao adotarmos uma visão não-reducionista, ou uma visão reducionista com critério físico apenas. Nesses casos, ao buscarmos respostas absolutas, tendemos a descartar a possibilidade de falar em graus de identidade pessoal (Parfit, 1971, p. 19). Passemos agora para o segundo exemplo.

Na primeira versão do caso dos seres imaginários podemos imaginar seres que são parecidos conosco, com a diferença apenas de se reproduzirem continuamente através de um processo de divisão natural. Em tal processo, de um

sujeito surgem dois, e assim por diante. Temos um sujeito originário O, que se reproduz em dois sujeitos descendentes D₁ e D₂; D₁, por sua vez, dará origem a D₃ e D₄, e D₂ dará origem a D₅ e D₆, e assim por diante. Nessa forma de reprodução, todo o conteúdo psicológico seria repassado, tal como ocorre no cenário do teletransporte. A única diferença é que agora, ao invés de haver apenas uma pessoa resultante, haveria duas em cada reprodução (Parfit, 1971, p. 19-20).

O exemplo citado permite distinguir dois elementos envolvidos na visão reducionista de critério psicológico, a saber, a conectividade psicológica e a continuidade psicológica. A conectividade possui o papel de uma relação mais imediata e forte enquanto a continuidade possui o papel de uma relação mais distante, constituída por diferentes conectividades que se sobrepõem. No exemplo, compreenderíamos da seguinte forma: O e D₁ teriam uma relação forte de conectividade psicológica, assim como haveria uma relação forte de conectividade entre D₃ e D₇. A dificuldade surge ao relacionarmos, por exemplo, O com D₇. A distância entre esses dois sujeitos dificulta uma conectividade forte. A verdade é que ao longo dos processos de reprodução, cada sujeito gera novas características e vivencia novas experiências que serão transferidas em contextos diferentes. Um exemplo seria as Q-memórias transferidas, que seriam cada vez mais diferentes. No entanto, se, por um lado, não há conectividade psicológica entre O e D₇, por outro, haveria uma continuidade psicológica entre ambos. Continuidade psicológica passa a ser entendida como uma rede sobreposta de conectividades psicológicas diretas (Parfit, 1971, p. 20-21).

A proposta de Parfit consiste na possibilidade de não enxergarmos a identidade de maneira absoluta, mas sim como a soma de diferentes *self* através de uma continuidade psicológica. O “eu”, por outro lado, diria respeito aos momentos de maior grau de conectividade psicológica que ocorrem dentro da continuidade psicológica⁷. A continuidade psicológica ocorre, então, através da sucessão de *self*, com a transferência de diferentes tipos de relações diretas, assim como as de Q-memórias e suas experiências correlatas. Parfit propõe que adotemos a palavra “eu” (*I*) ao nos referirmos a um grande grau de conectividade psicológica, e a palavra *self*

⁷ No texto original, “I” é usado para designar o maior grau de conexão psicológica. Ao sugerir uma conexão mais fraca, ou o cenário onde haveria apenas a continuidade psicológica, sem uma conexão direta, o autor utiliza a palavra “self”. Nos casos do texto original, as formas de aparição foram “earlier self” e “future self” (Parfit, 1971, p. 25). Com o intuito de preservar a compreensão original, optei por manter self sem tradução e no singular, mesmo nos casos em que o contexto exigisse o uso do plural.

ao nos referirmos a uma relação com o grau de conectividade psicológica reduzido. Podemos entender que o meu “eu” de hoje possui uma conexão direta com meu “eu” de amanhã, mas sua relação com o meu *self* de dez anos atrás ou com o meu *self* de dez anos no futuro é mais fraca. Tais relações mais fracas são sustentadas pela continuidade psicológica. O “eu” proposto por Parfit diz respeito a uma espécie de unidade imediata da pessoa em determinado momento e constituída pelo maior grau possível de conexão psicológica. Diferentemente, ao falar de *self*, Parfit propõe a ideia de partes que se relacionam através de uma continuidade psicológica. Cada uma dessas partes pode ser entendida como um *self*. Temos o “eu” como sujeito imediato e o *self* como algo diferente desse sujeito, mas que ainda assim, possui alguma relação de continuidade psicológica com ele. Ao falar de mim, falo de um conjunto de experiências e Q-memórias correlatas e diversos outros elementos que me constituem como o “eu”. Ao falar de um *self* passado meu, ou de um *self* futuro, me refiro a algo que é meu, que carrega algo de meu, no caso, algum traço de continuidade psicológica ligada a mim. Contudo, entendo que esse *self* não é “eu”, possuímos a mesma continuidade psicológica, sou algo dele assim como ele é algo meu, mas o baixo grau de conectividade psicológica sugere a possibilidade de distinção entre ambos (Parfit, 1971, p. 25). A distinção feita entre *self* e “eu” tem como propósito manter a ideia que Parfit traz de distinguir um “eu” mais imediato e com um maior grau de sobrevivência da identidade ao possuir uma conectividade psicológica, em contraste com o *self* como um “eu” menos imediato e com menor grau de sobrevivência da identidade, que se sustenta apenas através de uma continuidade psicológica.

Parfit separa a noção de sobrevivência da noção de identidade. Assim, a continuidade psicológica passa a ser um elemento determinante para a afirmação a respeito da sobrevivência. Por sua vez, a noção de identidade como um “tudo ou nada” passa a ter menos importância à medida que as respostas para perguntas geralmente associadas ao tema de identidade pessoal conseguem ser melhor respondidas numa perspectiva de graus (Parfit, 1971, p. 9).

A relevância dessa contextualização da discussão que Parfit elaborou acerca da identidade pessoal se mostra ao tentarmos entender o modo como Parfit chegará ao PN-I. Ao adotar uma ideia de continuidade psicológica, Parfit passa a entender as questões sobre identidade pessoal através de uma visão reducionista, que enxerga a dinâmica da sobrevivência separada da ideia de identidade a partir de uma

perspectiva de graus. Entender seu ponto de partida nos permite compreender melhor suas elaborações sobre não-identidade.

2.2 Ocorrências da não-identidade

Parfit começa o exame da questão da não-identidade ao partir da afirmação sobre “dependência-temporal”: “Se uma pessoa específica não tivesse sido concebida no momento em que *de fato* foi concebida, a verdade é que ela nunca teria existido” (Parfit, 1987, p. 351, tradução nossa). Tal afirmação leva em consideração o tempo (momento da concepção) e a biologia humana (são necessárias duas células reprodutivas, um espermatozoide e um óvulo, para gerar uma pessoa). É possível compreender que, talvez, o elemento mais importante nem mesmo seja o tempo, mas o par de células necessárias para a concepção. Tal conclusão surge através do movimento que Parfit faz em busca da segunda versão da afirmação. A principal mudança que ocorre na segunda versão da afirmação da dependência-temporal (DT2) diz respeito ao espaço de um mês no qual a pessoa precisaria ser concebida para, de fato, existir (Parfit, 1987, p. 352).

Parfit entendeu ser necessário a mudança na afirmação para evitar uma discussão secundária e não relevante para seus propósitos, a saber, se uma pessoa seria a mesma pessoa ao ser concebida com o mesmo óvulo, mas com um espermatozoide diferente (Parfit, 1987, p. 352). Por mais que a discussão em torno da afirmação DT2 possa se relacionar com as questões de identidade pessoal, os assuntos são diferentes. No caso da DT2, a questão seria em torno da identidade pessoal em diferentes histórias possíveis do mundo. O objetivo do autor é elaborar uma afirmação que possa ser aceita por diferentes visões que discutem a identidade pessoal nas diversas histórias possíveis. Assim, Parfit desenvolve a DT2 de tal maneira que ela possa ser verdadeira, mas sem implicar uma verdade a respeito do que seria necessário para que uma pessoa exista (Parfit, 1987, p. 351).

Com o propósito de avaliar a aceitabilidade da DT2, Parfit separa algumas visões sobre o tema da identidade pessoal em diferentes histórias possíveis de mundo. Tais visões costumam adotar propriedades necessárias comuns a todas as pessoas e propriedades necessárias distintivas para caracterizar cada pessoa especificamente. Ao entender que P é uma propriedade necessária distintiva de Kant, afirmaríamos que Kant não existiria sem P e apenas Kant possuiria P.

Determinar tais propriedades pode ser uma tarefa complicada, que suscita diferentes questões. Ainda que pudéssemos determinar quais seriam as propriedades em questão, restaria a dúvida de se o sujeito, em cada mundo possível, permanece de fato o mesmo. Ou seja, se seríamos capazes de distinguir ele de outros sujeitos que não seriam ele naquele outro mundo possível. Contudo, o propósito de Parfit consiste em defender que independentemente de qual visão decidíssemos adotar, não seríamos capazes de negar a DT2 (Parfit, 1987, p. 352). Das visões que o autor apresentou, podemos abordar três: (I) a visão da origem, (II) a visão descritiva de nome e (III) a visão da variação retroativa.

(I) Na visão da origem, a propriedade necessária distintiva poderia ser a concepção a partir de um par específico de células. Tal visão coincide com uma ideia em que entenderíamos a impossibilidade de alguém existir caso seja concebido a partir de um par de células diferente daquele que originalmente o concebeu (Kripke, 2001, p. 155). Parfit sugere que tal propriedade não conseguiria satisfazer completamente o critério para ser uma propriedade distintiva. Por mais que possamos afirmar, de acordo com essa propriedade, que Kant não existiria sem P, não podemos afirmar que apenas Kant possuiria P. Tal cenário pode ocorrer em casos de gêmeos idênticos, em que diferentes pessoas poderiam surgir de um mesmo par de células. Porém, para os propósitos de Parfit, é suficiente entendermos que, assim como sua afirmação DT2, a visão da origem corrobora a afirmação de que Kant não existiria sem P, ou melhor, Kant não poderia existir a partir de um par diferente de células (Parfit, 1987, p. 352).

(II) A segunda visão que podemos mencionar é a visão descritiva do nome. Nela, o nome da pessoa significa: “a pessoa que [...]” (Parfit, 1987, p. 353, tradução nossa). O nome seria, assim, uma espécie de abreviação de uma descrição mais complexa sobre a pessoa. Diríamos, então, que Kant é a pessoa que escreveu *A Crítica da Razão Pura*. Segundo Parfit, podemos encontrar, pelo menos, duas dificuldades em visões como a visão descritiva do nome. A primeira diz respeito à possibilidade da vida da pessoa (neste caso, Kant) ter sido completamente diferente, ao ponto de nunca ter escrito *A Crítica da Razão Pura*. Essa primeira dificuldade sugere que ao basearmos a identidade pessoal em alguma característica que podemos afirmar sobre a pessoa, estamos sujeitos a condicionar a existência daquela pessoa à aquela característica, que em diferentes mundos possíveis, pode nunca ocorrer. Ao fazer tal afirmação, é possível que a visão descritiva do nome

precise ser revisada para uma versão mais fraca, onde a propriedade distintiva não mais seria uma propriedade necessária (Parfit, 1987, p. 353-354).

Para compreendermos a razão para a possível necessidade de revisão da visão descritiva do nome, basta compará-la com a visão da origem. Entendemos que o objetivo dessas visões é falar sobre identidade pessoal em diferentes histórias possíveis de mundo. Ao considerarmos a visão da origem nas diferentes versões de mundo, Kant será Kant se, e somente se, ele for concebido a partir daquele mesmo par de células específico. Por isso, podemos afirmar que o par de células pode ser uma propriedade necessária de Kant. Podemos ir além e afirmar que o par de células é, pelo menos, parcialmente uma propriedade distintiva. Digo “parcialmente” devido à dificuldade que essa propriedade teria em preencher de maneira satisfatória o critério distintivo. Tal dificuldade foi abordada ao apresentarmos o cenário de gêmeos idênticos. O caso da visão descritiva do nome é diferente. Nela, em diferentes possibilidades de mundo, Kant poderia ou não ter escrito *A Crítica da Razão Pura*. Portanto, tal propriedade poderia ser distintiva no seguinte sentido: em qualquer possibilidade de mundo em que uma pessoa escreveu *A Crítica da Razão Pura*, essa pessoa será Kant. No entanto, ela não poderia ser uma propriedade necessária, visto que poderia haver uma possibilidade de mundo em que Kant não teria escrito determinado livro (Parfit, 1987, p. 354).

A segunda dificuldade que encontramos na visão descritiva do nome surge ao considerarmos a possibilidade de existir uma pessoa exatamente similar. Nesse cenário, haveria uma criança que não nasceu daquele par específico de células que gerariam Kant, porém, essa criança possui os mesmos genes de Kant e viveu a vida da mesma forma que ele. Para a visão descritiva do nome, essa criança seria Kant. O problema no argumento diz respeito à própria noção de identidade. Segundo Parfit, um defensor da visão da origem poderia sustentar que essa criança teria uma similaridade exata ao compararmos com Kant, mas similaridade exata é diferente de identidade numérica (Parfit, 1987, p. 354-355). Ou seja, por mais que essa criança seja similar a Kant, ela e Kant seriam duas pessoas diferentes.

O argumento que Parfit atribui aos defensores da visão da origem parte justamente da interpretação que os defensores dessa visão fazem daquilo que seria uma propriedade necessária distintiva. Se aceitarmos que uma pessoa, por ser similar a Kant, e por viver, ou ter vivido, uma vida similar à de Kant, é Kant, incorreríamos em algum tipo de identidade qualitativa. Por extensão, se duas

peças são similares e vivem vidas similares, poderíamos então sugerir que são a mesma pessoa. Ao buscarmos uma propriedade necessária que seja, também, distintiva, precisamos encontrar algo que diferencie uma pessoa de outra. Em questões desse tipo, parece ser interessante recorrer a alguma noção de identidade numérica. Parfit observou essa mesma dificuldade, de ser uma propriedade distintiva, na própria visão da origem. De acordo com ele, a visão da origem teria dificuldade em defender o par de células como uma propriedade distintiva em casos de gêmeos idênticos. Por mais que pudéssemos discutir sobre alguma espécie de identidade qualitativa no caso dos gêmeos idênticos, não seríamos capazes de afirmar que haveria uma identidade numérica entre eles. É importante considerarmos que a visão da origem discutida por Parfit leva em consideração critérios físicos que, como dito na seção 2.1, tendem a levar em consideração a identidade numérica. Uma perspectiva de continuidade psicológica não precisa recorrer à identidade numérica, mas, como abordaremos mais à frente, ainda reconheceria a necessidade de um ponto específico de partida, assim como um par de células.

(III) A terceira visão que podemos observar é a visão da variação retroativa. De acordo com a visão da variação retroativa, podemos afirmar a identidade da pessoa a partir de algum ponto de sua vida. Ou seja, independentemente das possíveis versões de como teria sido a vida de Kant antes de determinado momento, Kant seria aquela pessoa naquele ponto específico. Nesse caso, Parfit propõe como ponto específico uma palestra que Kant teria feito em 1780. Temos que, independentemente de como poderia ter sido a vida de Kant antes daquela palestra específica, Kant é a pessoa que fez, ou está fazendo, aquela palestra naquele momento determinado. Diferentemente da visão descritiva do nome, a visão da variação retroativa iria além da noção de similaridade exata, ou identidade qualitativa. Tal diferença entre ambas visões poderia tornar a visão da variação retroativa mais atraente, mas ainda haveria a dificuldade referente a ser uma propriedade necessária, visto que a vida de Kant poderia passar sem que ele fizesse, por exemplo, essa palestra específica (Parfit, 1987, p. 355).

Tanto no caso da visão da variação retroativa quanto no caso da visão descritiva do nome, podemos perceber um distanciamento da ideia do par de células como uma propriedade necessária distintiva. Em ambos os casos, afirmar que nas diferentes possibilidades de história do mundo a vida de Kant poderia ser diversa

significa afirmar, inclusive, que Kant poderia ser concebido a partir de um par de células diferente. A alegação de Parfit é que, apesar dos defensores dessas visões aceitarem que Kant poderia ser concebido a partir de um par de células diferente, muitos deles aceitariam a afirmação de que Kant não poderia, de fato, ser concebido a partir de um par de células diferente. Ou seja, podemos conjecturar a possibilidade de uma pessoa ser concebida a partir de um par de células diferente daquele par do qual ela foi originalmente concebida. Contudo, não haveria a possibilidade de uma pessoa ser, de fato, concebida a partir de um par de células diferentes. Para Parfit, trata-se de compreender que, nesse caso, negar a DT2 implicaria em admitir uma afirmação implausível demais, tal qual a ideia, que Parfit atribui à Tolstói, de que a história pode sempre providenciar um substituto. Segundo Parfit, nos casos de identidade pessoal em diferentes mundos possíveis, dizer que uma pessoa pode ser concebida a partir de um par de células diferentes é equivalente a uma versão ainda mais extrema da noção de que a história pode promover um substituto. Trata-se de compreender uma noção que atribui um papel de agente para a história do mundo, no sentido de que ela precisa ocorrer de maneira específica, e caso algo não ocorra como o esperado, a história faria com que ocorresse. Em outras palavras, caso Kant não viesse a nascer a partir de determinado par de células, a história, ao necessitar de um Kant, promoveria um substituto, fazendo com que Kant venha nascer de um par de células diferente (Parfit, 1987, p. 354). A discussão em torno da identidade pessoal ao longo de mundos possíveis envolve afirmações difíceis que podem apelar para questões que não poderiam ser comprovadas. No entanto, o objetivo de Parfit consiste em estabelecer que a identidade pessoal está atrelada ao que ele chama de DT2, independentemente de qual visão de mundos possíveis adotássemos. A importância da validação de DT2 é evidenciada conforme consideramos o ponto no qual a identidade pessoal será determinada, e, por extensão, as circunstâncias nas quais haveria situações de não-identidade.

Podemos notar, ainda, que as visões reducionistas de critério físico ou psicológico não precisam entrar em conflito com a DT2. O critério físico pode ser associado à visão da origem ao entendermos o par de células envolvido na concepção daquela pessoa e seu cérebro como propriedades físicas necessárias distintas. No caso dos defensores de critério psicológico amplo, é possível compreender que é necessário que determinada pessoa seja concebida a partir de um determinado par de células e cresça em um determinado corpo, mesmo que

futuramente ela possa continuar a existir em um corpo diferente, como no caso do teletransporte. Tal afirmação estaria de acordo com a visão da origem (Parfit, 1987, p. 522).

Quanto à afirmação DT2, é possível fazermos uma observação: por mais que sejamos levados a acreditar que o fator mais relevante nela seja o tempo, principalmente pelo próprio nome da afirmação, ao que tudo indica, o elemento biológico parece ser ainda mais crucial. Na verdade, boa parte da argumentação de Parfit gira em torno da questão biológica propriamente dita, e não do momento da concepção. Talvez seja possível assumir que Parfit não levou em consideração casos como os de fertilização *in vitro* ao se referir, em sua afirmação, ao momento da concepção, mesmo que o tema já fosse discutido, e já houvesse tecnologias para fertilização *em vitro* quando a obra *Reasons and Persons* foi publicada. O próprio Parfit propõe um exemplo que envolve fertilização *in vitro* na parte IV de *Reasons and Persons*. O exemplo se chama “a escolha de Ruth” e abordaremos ele na seção 2.4 desta dissertação (Parfit, 1987, p. 375).

A criopreservação de gametas ou de embriões pode, em princípio, se estender por um tempo indeterminado (Araujo, 2022, p. 81-82). Tal informação implica uma relevância menor do fator tempo na afirmação DT2. Podemos admitir que DT2 pode comportar a ideia de embrião criopreservado, visto que antes de se fazer a criopreservação, já houve o momento da concepção. Contudo, a concepção feita a partir de gametas criopreservados coloca em dúvida a relevância do tempo na afirmação DT2. Nesses casos, somos capazes de selecionar um par de gametas e usa-los para fazer a concepção num primeiro momento, ou esse mesmo par de gametas pode ser criopreservado e ser usado para fazer a concepção em um momento posterior. Em ambas as possibilidades, falaríamos do mesmo par de células usado para a concepção. Porém, a concepção, apesar de ocorrer com o mesmo par de células, poderia ocorrer em momentos diferentes. Dada a circunstância, podemos falar de uma dependência biológica, mas não de uma dependência temporal.

A maneira como Parfit trabalha a questão da DT2 dá a entender que a concepção é o elemento crucial de sua afirmação. Quando entendemos que a concepção é o elemento crucial, temos dificuldade para compreender o motivo da inclusão do tempo na afirmação. Dito de outra forma, a afirmação poderia ser “dependência biológica”, então, qual a razão para ser DT2? Podemos tentar

minimizar a importância da concepção na tentativa de justificar a importância do elemento temporal. Podemos seguir tal caminho a partir de algumas considerações acerca do que é discutido em *Reasons and Persons*. Parfit sugere a seguinte afirmação: "Se nos tornarmos reducionistas, podemos, plausivelmente, afirmar que um óvulo fertilizado não é um ser humano e que ele se torna um ser humano apenas gradualmente durante a gravidez" (Parfit, 1987, p. 347, tradução nossa). Assim, a concepção não seria o momento do surgimento da pessoa. Por mais que houvesse concepção, a pessoa não existiria. Portanto, a concepção seria uma espécie de condição para a existência da pessoa. No entanto, ela seria anterior à existência da própria pessoa. Podemos identificar tal sentido no momento em que Parfit relaciona a visão da origem com os critérios psicológicos amplos. De acordo com Parfit, o critério psicológico amplo não precisa estar atrelado a qualquer elemento físico para que possamos dizer que houve uma conservação da identidade. Contudo, precisaria de um ponto de partida para começar a existir, no caso, poderia ser o par de células envolvidos na concepção (Parfit 1987, p. 522).

O problema é que tal interpretação não minimiza o elemento biológico nem destaca a função do tempo na afirmação DT2. Uma alternativa seria compreender o uso do tempo na afirmação para minimizar a possibilidade de outras questões secundárias. Um exemplo de questão secundária consistiria em examinar se Kant ainda seria Kant caso o par de células que deu origem a ele fosse fertilizado apenas séculos antes ou séculos depois do momento em que ele foi, de fato, fertilizado. Trata-se de considerar se uma pessoa continuaria sendo ela mesma em uma vida com experiências completamente diferentes.

Na nota seis da parte quatro de *Reasons and Persons* o autor aborda o cenário em que uma pessoa, aos três anos de idade, poderia se mudar, ou não se mudar, para outro país. Em tal cenário, a vida dessa pessoa poderia ser muito diferente a depender da sua mudança para o outro país, no caso do exemplo, a Itália. Na nota, Parfit sugere que haveria uma continuidade psicológica pequena entre a versão da pessoa adulta que não se mudou e a versão da pessoa adulta que se mudou, ligadas apenas pelas Q-memórias de quando tinha três anos de idade (Parfit, 1987, p. 522-523).

Contudo, podemos partir de um cenário diferente ao considerarmos o modo como a sobrevivência é entendida na visão reducionista de critério psicológico. Segundo Parfit, a relação entre Q-memória e a experiência a qual essa Q-memória

se refere é uma das formas de conexões psicológicas necessárias para formar a continuidade psicológica (Parfit, 1971, p. 20). Ainda de acordo com Parfit, numa visão reducionista de critério psicológico, apenas durante a gravidez o embrião se tornaria gradualmente um ser humano (Parfit, 1987, p. 347). Podemos aceitar que apenas após se tornar um ser humano é possível criar as relações de conectividade psicológica (tal qual a de Q-memória e a experiência que a gerou). Ao aceitarmos tal afirmação, somos capazes de assumir que o momento em que a gestação ocorre pode determinar quais serão as primeiras experiências que o ser humano vivenciará e, conseqüentemente, qual será a relação de continuidade psicológica dele. Esta relação de continuidade psicológica dará base para uma afirmação sobre a identidade pessoal daquele ser humano, ou ainda, sobre a noção de sobrevivência acerca daquele ser humano. Em outras palavras, se as experiências vivenciadas influenciam na determinação da continuidade psicológica, e se o período de gestação pode determinar as primeiras experiências vivenciadas, então, o período de gestação pode assinalar o ponto de partida da continuidade psicológica da pessoa. Dessa forma, o momento temporal em que ocorre a gestação poderia afetar a identidade da pessoa.

Meu objetivo não é chamar atenção apenas para a gestação, mas sim, e principalmente, para o momento temporal em que a gestação ocorre, e, conseqüentemente, para o momento temporal em que a pessoa passará a existir. As experiências e Q-memórias correlatas que a pessoa que nasceria a partir do par de células de Kant viveria caso seu nascimento ocorresse no século XII seriam completamente diversas das experiências e Q-memórias correlatas que esta mesma pessoa viveria caso seu nascimento ocorresse no século XVIII, como foi o caso de Kant. A pergunta é se essa completa incompatibilidade entre a continuidade psicológica da pessoa que viveu no século XVIII e a continuidade psicológica da pessoa que viveria no século XII é suficiente para questionar se ainda poderíamos falar de sobrevivência ou identidade pessoal. Podemos admitir que, de fato, não ocorreu de nascer alguém no século XII com o mesmo par de células de Kant, mas a criopreservação de gametas possibilita cenários onde um mesmo par de células pode gerar um sujeito hoje ou daqui a algumas décadas. Essa diferença temporal, ao afetar as relações de Q-memórias e experiências correlatas, poderia justificar o questionamento sobre a permanência da identidade em ambos os casos?

A nota dezesseis da parte IV de *Reasons and Persons* também fornece base para pensarmos nessa questão (Parfit, 1987, p. 523). Nela, Parfit faz um comentário a respeito de qual deficiência a pessoa descrita em um de seus experimentos mentais teria. Parfit traz um cenário onde precisamos escolher um dentre dois programas médicos. Cada programa permitiria diminuir pela metade o número de nascimentos de pessoas com determinada deficiência (Parfit, 1987, p. 367). Acontece que certas deficiências poderiam modificar demais as experiências de uma pessoa, ao ponto de gerar a dúvida se ainda falaríamos da mesma pessoa caso ela nascesse sem a deficiência (Parfit, 1987, p. 523). A nota dezesseis, ao ponderar em relação ao tipo de deficiência envolvida no exemplo dos dois programas médicos, levanta uma questão sobre identidade pessoal. Parfit traz o seguinte questionamento: faz sentido falarmos que uma pessoa que nasce com uma deficiência, que afeta completamente sua forma de vivenciar experiências, seria a mesma pessoa caso tivesse nascido sem a deficiência e, portanto, vivenciasse as experiências de forma completamente diferente? Tal discussão apresenta a ideia de que, ao nascer ou não com determinada deficiência, a pessoa experimentaria a realidade e produziria vivências de maneiras completamente diversas.

Da mesma forma, na questão trazida sobre o momento da concepção, haveria vivências completamente diferentes, contudo, dessa vez elas seriam ocasionadas pelo fato de o sujeito nascer em períodos diferentes. Períodos diferentes fazem com que o mundo em si seja outro, e por extensão, as experiências possíveis também. Poderíamos, então, aceitar que o momento temporal em que um sujeito passa a existir é, também, determinante para a formação da identidade pessoal desse sujeito, visto que as experiências e suas Q-memórias correlatas, necessárias para a continuidade psicológica, dependerão desse momento temporal. Contudo, ainda seria necessária uma revisão na afirmação DT2. Essa é a afirmação DT2: “Se qualquer pessoa específica não tivesse sido concebida dentro de um mês do momento em que de fato foi concebida, ela nunca teria existido” (Parfit, 1987, p. 352, tradução nossa). Precisaríamos propor uma afirmação diferente, algo como a afirmação da dependência-temporal 3 (DT3): (I) se qualquer pessoa específica não tivesse sido concebida a partir de um par específico de células do qual de fato foi concebida e, (II) não tivesse sido gestada no momento em que de fato foi gestada, essa pessoa nunca teria existido. Na afirmação DT2, Parfit sugere a necessidade de a pessoa ser concebida no momento em que de fato foi concebida. Podemos admitir

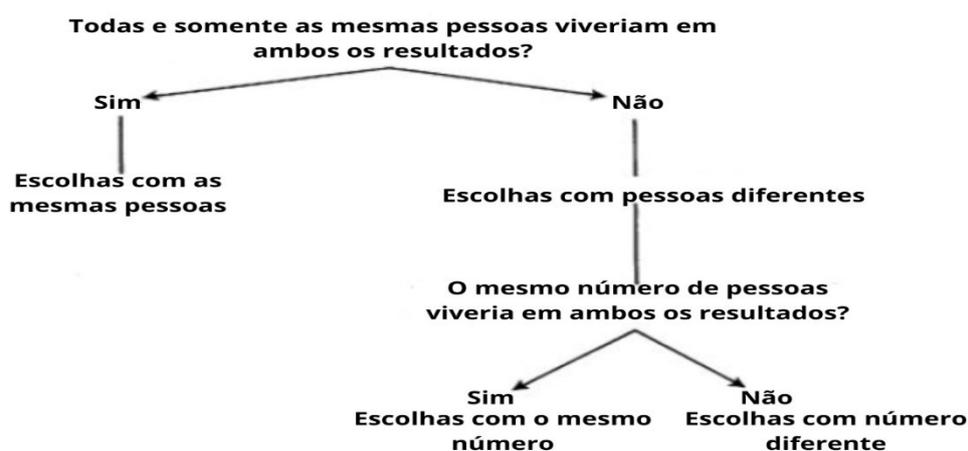
que mesmo com um critério de continuidade psicológica, o par de células específico é importante como um ponto de partida para a identidade pessoal daquele sujeito. Contudo, a formação da identidade pessoal daquele sujeito começa apenas a partir da gestação. O problema nessa constatação se torna mais claro ao considerarmos a fertilização *in vitro* e a possibilidade de criopreservação de gametas. Podemos fazer a concepção a partir de um par específico de células em determinado momento e dar início à gestação, ou podemos manter esse embrião criopreservado para dar início à gestação apenas em um momento posterior. Tal cenário não é previsto pela DT2 pois, por mais que a concepção tenha ocorrido a partir de um par específico de células, o momento em que ela ocorre não é relevante para a gestação e, conseqüentemente, não é relevante para a formação da identidade pessoal do sujeito. Digo que não é relevante para a formação da identidade pessoal do sujeito baseado na consideração feita, em que o fator temporal relevante diz respeito ao momento temporal em que ocorre a gestação e o início das experiências e Q-memórias correlatas e não no momento da concepção em si. Diferentemente, DT3 prevê esse cenário: tanto o par de células específico quanto o momento temporal em que ocorre a gestação são relevantes para podermos afirmar que tal sujeito existe, pois ambos os requisitos são necessários para a formação da identidade pessoal deste sujeito.

É possível que a intenção de evitar esse e outros tipos de questionamentos, como a possibilidade de discutirmos se Kant seria Kant mesmo que nascesse no século XII seja por se tratar de questionamentos secundários e não relevantes para o objetivo de Parfit. Talvez tal intenção possa justificar o uso do tempo na afirmação DT2, mas é provável que a afirmação sobre Kant não ser Kant ao nascer no século XII minimize o real peso do material genético na formação do ser humano ao atribuir determinada importância ao momento em que a gravidez ocorre. Por mais que a razão para a inclusão do tempo na DT2 possa não ser tão clara frente os casos de criopreservação, tais casos não geram um problema real para os questionamentos sobre não-identidade. Podemos considerar o caso dos sujeitos gerados a partir de gametas e embriões criopreservados em pelo menos um dos cenários elaborados por Parfit.

Podemos agora partir da noção de que o momento da concepção, mais especificamente, o par de células envolvido, afeta a possibilidade da existência de alguém. Outra questão que devemos ter em mente diz respeito à constatação de

que nossas ações podem, de diferentes formas, afetar as pessoas no futuro. Dois desses efeitos são relativos à (I) identidade das pessoas que viverão no futuro e à (II) quantidade de pessoas que viverão no futuro. Teremos, portanto, casos de escolhas onde as opções disponíveis podem afetar a identidade das pessoas que existirão no futuro ou mesmo o número de pessoas que existirão no futuro. O seguinte diagrama ajuda a compreender melhor:

Figura 1 - Diferentes casos de escolhas



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 356).

Ao pensarmos em uma decisão entre duas opções, alguns cenários poderiam surgir. É o caso, por exemplo, de políticas públicas de grande porte. Algumas políticas podem afetar a rotina das pessoas ao ponto de influenciar, ao passar do tempo, tanto os pares com quem essas pessoas terão relações sexuais, quanto o momento em que essas relações ocorrerão. Ao longo dos anos, é possível que nenhuma das pessoas que existirão a partir da adoção de uma política desse porte existiriam caso outra política fosse adotada em seu lugar (Araujo, 2023).

O caso de escolhas com as mesmas pessoas são os casos dos quais se ocupam a maior parte das discussões morais (Parfit, 1987, p. 356). Tais casos significam que, independentemente da escolha adotada, as mesmas pessoas, e somente elas, existirão. Mas existiriam, ainda, cenários com casos de escolhas com pessoas diferentes. O primeiro caso diz respeito ao cenário em que as pessoas que existirão somente existirão a partir da escolha de uma das duas opções disponíveis, esse seria o caso de escolhas com o mesmo número de pessoas (ou caso de escolhas com pessoas diferentes). O segundo caso vai além: diz respeito ao cenário onde cada opção implicaria não apenas em identidades diferentes, mas também em

um número diferente de pessoas. Os casos de escolhas com números diferentes de pessoas serão tratados no capítulo três desta dissertação de mestrado. As seções 2.3 e 2.4 abordarão os casos de escolhas que envolvem mesmo número de pessoas.

É interessante acrescentar que, em 2017, Parfit publicou um artigo intitulado "Future people, the non-identity problem, and *person-affecting* principles" (Parfit 2017). Neste artigo, Parfit atualiza o diagrama (reproduzido acima) ao acrescentar a questão sobre se, no caso de escolhas com o mesmo número de pessoas, haveria alguma pessoa que existiria em ambas as opções que escolhêssemos. Se a resposta for negativa, teremos um caso de escolhas de mesmo número puro (equivalente ao caso de escolhas com pessoas diferentes), ou seja, todas as pessoas que existiriam se escolhêssemos uma opção seriam diferentes de todas as pessoas que existiriam se escolhêssemos a outra opção. Por outro lado, se a resposta for afirmativa, teremos o caso de escolhas com mesmo número misto (Parfit, 2017, p. 119). O caso de escolhas com mesmo número misto significa que parte das pessoas que existiriam caso escolhêssemos uma opção seria diferente de parte das pessoas que existiriam caso escolhêssemos outra opção. Contudo, algumas pessoas existiriam independentemente de qual opção escolhêssemos. Em outras palavras, independentemente de qual opção escolhêssemos, algumas pessoas existiriam em ambos os mundos possíveis, mas outras existiriam apenas em uma opção ou em outra. Este caso, como veremos a seguir, permitiria agregar a questão sobre fertilização *in vitro*.

O caso da criopreservação de embriões é interessante devido ao modo como ele se relaciona com PN-I. Independentemente de assumirmos que, no momento da fertilização, já existe um ser humano, de acordo com a visão da origem, teríamos ali propriedade necessária distintiva de uma pessoa que existiria, ou seja, o par específico de células que dará origem à concepção do sujeito. Se entendemos que a criopreservação pode durar anos, podemos considerar um cenário em que um determinado embrião, congelado antes da escolha entre duas políticas de grande porte, será gestado no futuro, independentemente de qual política seja escolhida. Nesse caso, a pessoa gerada a partir desse par específico de células existiria em ambas as escolhas, mesmo que outras pessoas existissem em apenas uma das escolhas. Essa seria uma das caracterizações possíveis para o caso de escolhas com o mesmo número de pessoas misto. Se escolhermos uma política, existirá um

grupo de pessoas, se escolhermos outra política, existirá outro grupo. Contudo, a pessoa que viesse a existir a partir daquele embrião criopreservado existiria independentemente de qual política escolhêssemos. Seria um caso misto por essa razão: haveria tanto pessoas que somente existiriam em uma das opções possíveis, quanto pessoas que existiriam independentemente de qual opção escolhêssemos⁸. Tal cenário caracteriza o caso de escolhas com o mesmo número misto.

A não-identidade discutida por Parfit parece ser de fácil compreensão. Basta entendermos que o par de células precisa ser o mesmo para que a identidade permaneça a mesma. Contudo, certas escolhas podem afetar quais células constituirão esse par e, por extensão, qual identidade existirá. Após a compreensão desse fator, pudemos estabelecer os diferentes casos nos quais podem ocorrer a não-identidade, cabe agora observarmos os desdobramentos do modo como essas questões de não-identidade podem gerar dificuldades para nossas concepções morais.

2.3 O apelo ao direito nos casos de não-identidade

A primeira grande dificuldade que os casos de não-identidade podem gerar é referente às possíveis maneiras de justificar alguma limitação nas ações da geração presente com vistas a preservar os interesses de gerações futuras. Antes de pensar nas justificativas, pode surgir a questão sobre se devemos limitar as ações da geração presente. Trata-se de compreender se podemos, através de uma determinada ação no presente, causar algum tipo de prejuízo às pessoas que existirão no futuro.

Joel Feinberg apresentou um exemplo que permite avaliarmos essa questão. No exemplo de Feinberg, um criminoso planeja explodir uma escola e, assim, matar e mutilar os alunos. O criminoso coloca em um dos armários da escola uma bomba-

⁸ É importante lembrarmos que nesse momento levamos em consideração apenas DT2. Poderíamos alegar que em cada uma das opções, as experiências e Q-memórias correlatas vivenciadas pelo sujeito que nasceu a partir do embrião criopreservado são completamente diferentes. Tal diferença poderia dar margem para questionar se a identidade pessoal seria a mesma em cada uma das opções. Ou seja, poderíamos questionar se a identidade pessoal do sujeito no mundo em que escolhemos uma opção é diferente da identidade pessoal do sujeito no mundo em que escolhemos a outra opção. Mesmo que o sujeito em questão, em ambos os cenários, tenha nascido a partir do mesmo embrião criopreservado. Tal questionamento leva em consideração a questão trazida ao falarmos de DT3, ou seja, a questão sobre se ao mudarmos todas as experiências e Q-memórias correlatas, mudaríamos também a identidade pessoal, visto que esta é formada a partir das experiências e Q-memórias.

relógio programada para explodir em seis anos. A bomba explode ao passar dos seis anos e, como consequência, dezenas de crianças de cinco anos de idade morrem ou são mutiladas. De acordo com Feinberg, é claro que as crianças foram prejudicadas, assim como também é claro que foi a ação do criminoso que causou tudo isso. O argumento dado é que por mais que as crianças ainda não tivessem sido concebidas no momento da ação, o criminoso deliberadamente deu início à sequência causal que culminou no prejuízo das crianças (Feinberg, 1984, p. 97).

Darrel Moellendorf faz uma pequena modificação no exemplo apresentado por Feinberg. Na versão de Moellendorf, uma pessoa sabe que a bomba foi plantada na escola. Esta pessoa, ao possuir a capacidade técnica necessária para desativar a bomba, teria o dever de desativá-la. Moellendorf entende que por não haver nenhum custo moralmente significativo para a pessoa, desarmar a bomba não seria moralmente opcional, ainda que as pessoas que serão salvas não existam naquele momento. Moellendorf afirma que tal julgamento não depende de reivindicações de pessoas que existam no momento de desativar a bomba (Moellendorf, 2022, p. 60). Moellendorf compreende que em muitos casos de justiça intergeracional, principalmente os que envolvem mudanças climáticas, a dinâmica entre as gerações não é exatamente similar ao exemplo da bomba-relógio. Há pelo menos duas diferenças relevantes: a primeira é que, no caso da bomba, a pessoa que irá desativar não teria nenhum custo moralmente significativo. É provável que o mesmo não possa ser afirmado em relação às ações para lidar com as mudanças climáticas; a segunda diferença é referente à relação entre a bomba e a pessoa que irá desativá-la. No caso, a pessoa que irá desativar a bomba e salvar as crianças não é a mesma pessoa que plantou a bomba que poderia ferir as crianças. Nos casos de mudanças climáticas, a geração presente possui um papel diferente: ela pode ser entendida como um dos criminosos que ajudou a plantar a bomba-relógio. Nesse caso, a ação da geração presente envolveria impedir, ou minimizar, o prejuízo que ela própria ajudou a causar à geração futura.

Tanto Feinberg quanto Moellendorf, ao abordarem o exemplo da bomba-relógio, parecem defender o mesmo que Parfit em relação ao peso que devemos dar aos interesses das gerações futuras. Parfit rejeita qualquer visão que assuma a necessidade de reciprocidade para falar de princípios morais em casos que envolvem gerações futuras (Parfit, 1987, p. 356-357). Além disso, Parfit também rejeita argumentos que envolvem taxa de desconto social. A ideia de taxa de

desconto social sugere que, ao elaborar políticas que se projetam sobre o futuro, deve-se contar com uma desvalorização dos investimentos ao longo do tempo (Parfit, 1987, p. 480). Para Parfit, a taxa de desconto social aplicada às consequências no futuro distante pode gerar conclusões indefensáveis. Um exemplo seria considerar que uma morte daqui a um ano teria uma significância moral maior do que a morte de bilhões de pessoas daqui a 500 anos. A crítica de Parfit em relação à taxa de desconto social leva em consideração a ideia de que o momento temporal em que um ser humano existe não pode afetar o valor do seu bem-estar a partir de um ponto de vista universal (Sidgwick, 1874, p. 385). Mas podemos sugerir, ainda, uma outra diferença entre o exemplo da bomba-relógio e as questões em torno da justiça intergeracional que lida com o PN-I: no exemplo citado, as identidades das crianças provavelmente seriam as mesmas, independentemente de a bomba permanecer ativada ou ser desativada. A ação de plantar a bomba não modificou a identidade de quem poderá ser prejudicado por ela. Essa é uma diferença relevante ao pensarmos no PN-I, visto que o PN-I surge quando as ações de alguém podem afetar a identidade das pessoas que existirão. Podemos, assim, retomar o exemplo citado na seção 1.3. A diferença é marcante ao identificarmos a dificuldade em torno de qual reclamação P_2 pode alegar (Araujo, 2020, p. 9). Por mais que possamos identificar uma espécie de dever em não prejudicar os interesses das gerações futuras, tal percepção permaneceria nos casos de não-identidade?

Devemos, primeiramente, distinguir as pessoas de quem nos referimos. Para exemplificar, Parfit determina como pessoas futuras aquelas que existirão independentemente da ação que escolhermos entre duas opções disponíveis (Parfit, 1976, p. 369-370). Por outro lado, as pessoas possíveis são aquelas que existirão caso escolhamos uma ação, mas não existirão caso escolhamos a ação alternativa. As pessoas possíveis estão sujeitas às contingências das ações das pessoas atuais (Meyer, 2023, p. 41).

Geralmente, identificamos dois tipos de princípios aplicáveis às questões que surgem em torno do PN-I: princípios impessoais e princípios de *person-affecting view* (Parfit, 1976, p. 371). A distinção e as consequências da aplicação desses dois tipos de princípios serão exploradas na seção seguinte, mas com o propósito de ilustrar a dinâmica gerada por tais princípios, podemos considerar o cenário em que uma pessoa pretende ter um filho. Os princípios que consideram *person-affecting*

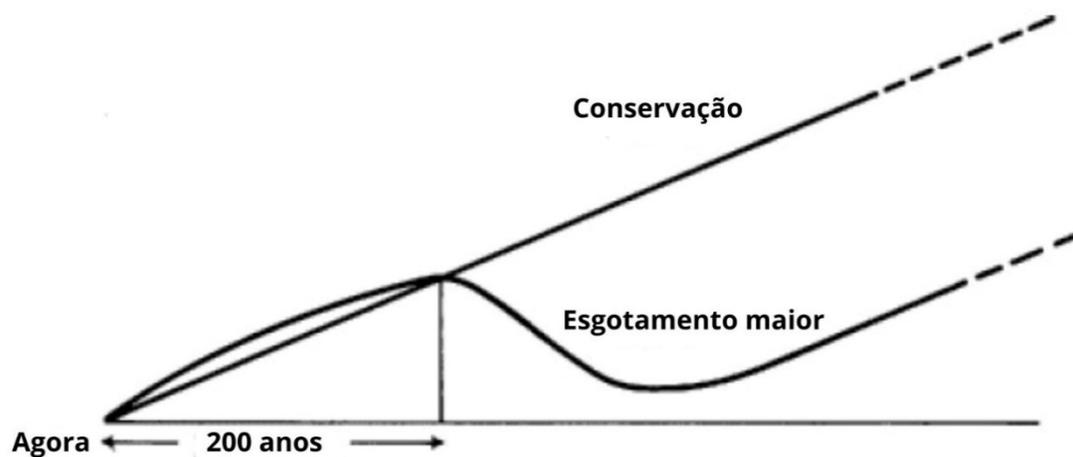
tendem a levar em consideração os efeitos nas pessoas. A ideia é que algo é melhor se for melhor para alguém (Parfit, 1987, p. 370). No cenário em que uma pessoa pretende ter um filho, uma visão de *person-affecting* considerará o modo como o filho que passar a existir será afetado. Princípios impessoais, por sua vez, tendem a levar em consideração o resultado de maneira geral, sem precisar avaliar o modo como cada pessoa foi afetada. De acordo com princípios impessoais, no cenário em que uma pessoa pretende ter um filho, não deveríamos considerar apenas o filho futuro real, aquele que passará a existir. Devemos considerar, também, o filho que poderia existir a depender das contingências. Um princípio impessoal nos levaria a falar de maneira genérica do filho que a pessoa terá, independentemente da sua identidade. Princípios impessoais podem, ainda, levar em consideração o bem-estar total ao considerar os cenários possíveis, sem se preocupar com a maneira como as pessoas específicas seriam afetadas.

Retornemos agora ao caso da seção 1.3. Parece intuitivo que P₂ não possa fazer a mesma alegação de P₁, visto que a única alternativa de P₂ seria jamais existir. Logo, dificilmente conseguiríamos alegar, em defesa de P₂, que ela sofreu alguma espécie de prejuízo, pelo menos no sentido mais usual. Uma maneira de tentar compreender a alegação de P₂ consistiria em recorrermos ao conceito de direitos. No entanto, de acordo com Parfit, recorrer aos direitos pode ajudar, mas não daria conta de todas as questões que surgem em relação a casos de não-identidade. Seria necessário recorrermos, também, a algum outro princípio. Um dos primeiros argumentos trazidos por Parfit para recorrermos a outro princípio, além dos direitos, diz respeito à possibilidade de alguém abrir mão de seus direitos. O autor traz o exemplo de uma carta enviada para o *The Times*. Havia na carta o depoimento de um homem que admitia que os primeiros anos de sua vida foram bem difíceis, pois sua mãe tinha apenas 14 anos de idade quando ele nasceu. No entanto, apesar disso, sua vida agora valia a pena ser vivida. O contexto da carta era uma resposta raivosa a respeito da fala de um político que comemorava o fato de ter diminuído o número de adolescentes grávidas na Inglaterra. Para o homem que escreveu a carta, a fala do político parecia sugerir que seria melhor se ele, o autor da carta, nunca tivesse existido (Parfit, 1987, p. 364).

O exemplo de Parfit apresenta a possibilidade de abirmos mão de nossos direitos. Digamos que as pessoas possuam o direito a uma infância plena, com um bom começo de vida e digamos que o homem que escreveu a carta não poderia ter

esse seu direito satisfeito ao nascer de uma mãe jovem. Se for verdade, então o direito a um bom começo de vida foi negado para o homem que escreveu a carta. Nesse caso, poderíamos alegar que é errado a mãe dele engravidar cedo, pois traria a existência alguém (o homem que escreveu a carta) que teria o direito a um bom começo de vida negado. Contudo, a pessoa que passou a existir (o homem que escreveu a carta) poderia abrir mão desse direito, o de ter um bom começo de vida. Em outras palavras, ao saber que não seria possível existir com algum de seus direitos satisfeito, e ao saber que apesar disto, sua vida ainda valeria apenas ser vivida, a pessoa pode abrir mão desse direito simplesmente por preferir existir sem ter tal direito satisfeito do que nunca ter existido. A questão é que se é possível conceber a ideia de que alguém pode preferir existir sem ter todos os seus direitos satisfeitos ao invés de nunca ter existido, recorrer aos direitos de alguém futuro para restringir a ação de alguém no presente pode não ser a melhor alternativa. Parfit entende que para esse argumento funcionar de maneira efetiva, precisaríamos ter certeza de que as pessoas fariam tal troca. Por não termos essa certeza, é possível que o apelo aos direitos promova alguma objeção às ações da geração atual. Parfit traz então o seguinte cenário, representado visualmente por meio desse esquema:

Figura 2 – Conservação x esgotamento maior



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 362).

A figura 2 elabora um cenário em que precisamos escolher entre duas políticas de grande porte. A política de conservação promoveria um crescimento contínuo da qualidade de vida das pessoas. A política de esgotamento maior permitiria um aumento ligeiro na qualidade de vida das pessoas nos primeiros 200

anos em relação a política de conservação. Em contrapartida, no caso do esgotamento maior, haveria uma queda abrupta nos anos seguintes, mas não chegaria a ficar abaixo da qualidade de vida da geração presente. Podemos observar, também, que após a queda abrupta, haveria um aumento contínuo na qualidade de vida na política de esgotamento maior. Contudo, após a queda, a qualidade de vida gerada pela política de esgotamento maior é sempre inferior à qualidade de vida, no mesmo momento temporal, que haveria caso escolhêssemos a política de conservação (Parfit, 1987, p. 362). Qual espécie de alegação referente aos direitos poderia ser feita nesse caso? Parfit sugere o seguinte: “O máximo que se poderia afirmar é que as pessoas de cada geração têm o direito a uma gama igual de oportunidades ou a uma qualidade de vida igualmente alta” (Parfit, 1987, p. 365, tradução nossa). No caso do esgotamento maior, a geração que existirá após o período de 200 anos terá uma qualidade de vida inferior em relação à geração imediatamente anterior. Se partirmos dessa premissa, o argumento sobre direito pode exercer alguma força contra a escolha por esgotamento maior – “alguma força”, pois, como Parfit sugere, não é claro se as pessoas abririam mão desse direito em troca de poder existir, caso suas vidas valessem a pena serem vividas.

Podemos explorar um pouco mais a perspectiva do direito. Para isso, basta examinarmos o que Lukas Meyer (2023) esboça sobre o tema. Meyer argumenta que se haverá pessoas futuras, essas pessoas, independentemente de suas respectivas identidades, terão direitos. Para isso, basta assumirmos, por exemplo, direitos de subsistência. Assumiríamos isso baseados apenas na constatação trivial de que, independentemente de suas identidades pessoais, as pessoas do futuro, evidentemente, serão seres humanos também, com todas as prerrogativas legítimas que as pessoas do presente têm. Assim, uma alegação que envolvesse o conceito de direito poderia sustentar que políticas como a de esgotamento maior possuem maiores chances de gerar as contingências que permitirão a existência de pessoas que terão seus direitos violados, o que geraria uma motivação para não escolhermos a política de esgotamento maior (Meyer, 2023, p. 31-34). A afirmação de Meyer parte da suposição de que os direitos devem atender aos interesses da pessoa. Se entendemos que as ações da geração presente podem modificar ou limitar os interesses da geração futura, então podemos entender também que as ações da geração presente podem modificar ou limitar os direitos da geração futura, mesmo que ela ainda não exista. Essa noção de direito atrelada ao interesse da pessoa

gera um problema para Parfit. Parfit admite a possibilidade de uma pessoa futura, ao saber que a alternativa a uma vida com algum direito frustrado seria não existir, preferiria abrir mão do determinado direito. Esse processo é análogo a noção de que para uma pessoa que existe no presente, não é de seu interesse deixar de existir. No entanto, como foi nossa ação que determinou o interesse da pessoa no futuro, nossa ação, conseqüentemente, ainda interfere no direito dela. Em outras palavras, se uma pessoa futura possui o interesse de existir com algum direito frustrado ao invés de jamais ter existido, esse seu interesse foi determinado pela ação de alguma pessoa presente que causou a existência dessa pessoa futura com esse direito frustrado. O problema, é que se a pessoa presente determinou o interesse da pessoa futura, e o direito da pessoa futura deve atender aos interesses dela, então a ação da pessoa presente afetou o direito da pessoa futura.

Outra discussão proposta por Meyer que convém observar aqui diz respeito a um direito à não-existência. Tal direito seria fundamentado na seguinte afirmação de John Stuart Mill (2017, p. 163):

Assumir essa responsabilidade — conceder uma vida que pode ser ou uma maldição ou uma bênção — sem que o ser a quem a vida foi concedida tenha pelo menos as oportunidades normais para uma existência desejável é um crime contra esse ser.

Meyer faz referência a esta fala de Mill com o objetivo de reforçar a afirmação sobre um alegado direito à não-existência. De acordo com Meyer, essas “oportunidades normais para uma existência desejável” podem ser traduzidas como dentro de um determinado “limiar de bem-estar”. Ainda que a vida da pessoa valha a pena ser vivida, caso ela esteja abaixo desse limiar, é possível compreender que ela foi prejudicada (Meyer, 2023, p. 38). O dever correlato a esse direito à não-existência é o de não trazer à existência um ser que não tenha uma vida desejável, ou dentro desse limiar. De acordo com Meyer, tanto um princípio de *person-affecting* quanto um princípio impessoal podem defender o direito à não-existência (Meyer, 2023, p. 39). Um exemplo de defesa desse direito a partir de um princípio impessoal pode ser demonstrado através da ideia de utilitarismo negativo, na qual evitar causar sofrimento possui um peso maior do que causar felicidade.

A discussão sobre direito à não-existência parece envolver a compreensão de que causar a existência das pessoas pode ser ruim, mas não pode ser bom. Parfit

parece se posicionar de maneira crítica a essa compreensão. Segundo Parfit, se aceitamos que causar a existência pode ser prejudicial à pessoa que passa a existir, então devemos entender que também pode causar benefício, desde que a vida valha a pena⁹. Parfit sugere, ainda, que a diferença entre evitar causar sofrimento e causar felicidade é apenas uma questão de grau. Em outras palavras, No entanto, assim como é moralmente importante não causar o mal, é também moralmente importante causar o bem, mesmo que em graus menores. A relevância para tal afirmação se baseia na defesa que Parfit faz da tese segundo a qual causar a existência de uma pessoa cuja vida vale a pena ser vivida pode beneficiar essa pessoa. Em outras palavras, se a vida vale a pena ser vivida, então ela seria preferível à não-existência. Poderíamos assumir isso ao entender a ideia de benefício existencial como um benefício intrinsecamente bom, que não necessita de uma noção comparativa para confirmar que ele é bom. Uma vida que vale a pena ser vivida seria intrinsecamente boa, não seria necessário compara-la com a não-existência ou com outra vida possível para concluirmos isso. Assim, caberia falar que causar a existência de uma vida que vale apenas ser vivida pode ser algo bom sem precisar alegar que a existência daquela pessoa é “melhor que” (Parfit, 2017, p. 135-136). Tal posicionamento é examinado por Parfit em seu artigo de 2017 a que me referi anteriormente. É importante salientarmos que sua visão, principalmente em relação ao prejuízo e benefício existencial, não se encontra da mesma forma na parte IV de *Reasons and Persons*.

Se entendermos que a visão de Parfit não leva em consideração um limiar de bem-estar traduzido como direito, poderemos assumir que, para o autor, a diferença entre a relevância de não causar a existência de alguém cuja vida não vale a pena, e causar a existência de alguém cuja vida vale a pena é apenas uma questão de grau. É possível que o posicionamento de Parfit não seja o suficiente para anular um direito à não-existência. Mas sua perspectiva pode ser capaz de minimizar o peso desse direito ao entender que trazer à existência uma vida que vale a pena ser vivida pode beneficiar a pessoa por ser algo intrinsecamente bom. Tal perspectiva diminuiria o peso que daríamos para o dever de não trazer vidas a existência, pois haveria também o dever, em menor grau, de causar felicidade (Parfit 2017, p. 135-

⁹ Para assumir que seria um benefício, Parfit não determina se essa concepção de vida é necessariamente objetiva ou subjetiva. Ao associar a ideia de vida que vale a pena ser vivida à qualidade de vida, parece existir abertura para ambas as concepções.

136). Para entendermos essa afirmação, devemos levar em conta que a ideia de limiar de bem-estar é diferente da ideia de vida que vale a pena ser vivida. Segundo Meyer, uma pessoa pode ter uma vida que vale a pena ser vivida, mesmo que ela se encontre abaixo de determinado limiar de bem-estar (Meyer, 2023, p. 36-39). Por um lado, a ideia de não causar sofrimento justificaria a razão para não causar a existência de alguém cuja vida estará abaixo de determinado limiar de bem-estar, mesmo que sua vida valha a pena ser vivida. Por outro lado, Parfit entende que, se assumirmos que causar a existência de vida que vale a pena ser vivida é algo que pode beneficiar, então teríamos um motivo pra causar essas vidas, mesmo que estivessem abaixo de determinado limiar de bem-estar. Segundo Parfit, uma noção que entende a necessidade de causar o benefício de maneira ativa, tanto quanto evitar o sofrimento, é necessária na constituição de um princípio de beneficência.

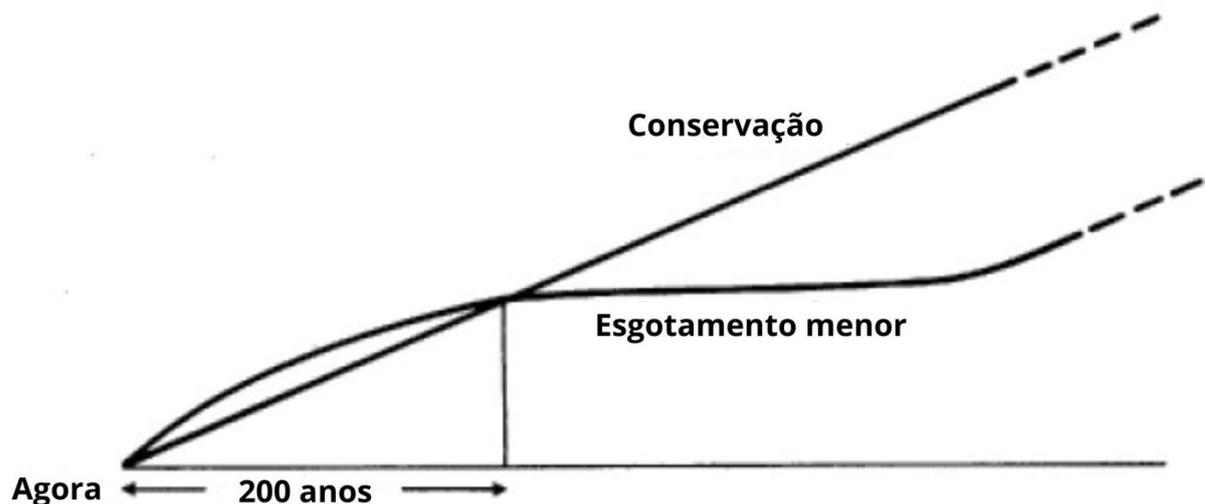
David Boonin também faz algumas considerações a respeito do apelo aos direitos nos casos de não-identidade. A primeira consideração feita por Boonin diz respeito ao direito à não-existência. Como vimos, Meyer sustenta que uma pessoa teria o direito a não-existência caso sua vida esteja abaixo de certo limiar de bem-estar, mesmo que essa vida valha apenas ser vivida. Diferentemente, Boonin sugere que uma pessoa que possui uma vida que vale a pena ser vivida provavelmente não teria um direito à não-existência (Boonin, 2008, p. 140). Boonin traz, ainda, outra consideração sobre violar os direitos de uma pessoa que ainda não existe. No caso, ao questionar se é errado causar a existência de alguém que terá direitos violados, podemos chegar a algumas conclusões difíceis de se defender. Podemos observar duas dessas conclusões. Boonin sugere que, se sabemos que ao longo da vida, alguém sempre terá direitos violados, e não podemos causar a existência de alguém que terá direitos violados, então é possível assumir que ninguém deveria nascer. Outra conclusão sugerida por Boonin diz respeito ao modo como podemos entender o limiar e a ideia de algo ser bom ou ruim. Se entendemos que a vida abaixo do limiar de bem-estar é ruim por ferir algum direito, então podemos entender que o mundo é pior quanto mais pessoas estiverem abaixo do limiar. A conclusão desse raciocínio sugere que sempre que alguém nasce abaixo desse limiar, o mundo se torna um lugar pior, ou seja, seria melhor se aquela pessoa não existisse, mesmo que sua vida valesse a pena ser vivida (Boonin, 2008, p. 141-143).

Os posicionamentos colocados por Boonin podem colocar em questão a ideia de um direito à não-existência. No sentido de considerarmos se tal direito faz

sentido. Paralelamente, o dever de causar beneficência proposto por Parfit, pode enfraquecer a tese do direito à não-existência. Por um lado, teríamos o dever de não causar a existência de vidas abaixo de um determinado limiar de bem-estar, mesmo que essa vida valha a pena ser vivida. Por outro, se queremos causar beneficência e entendemos que causar a existência de vida que vale a pena pode beneficiar, então existiria um dever de causar tais vidas, mesmo que estejam abaixo do limiar de bem-estar. A diferença entre ambos os deveres consiste em graus, de modo que o dever de não causar a existência é apenas alguns graus mais relevante do que o dever de causar. Assim, a percepção que teríamos do dever de não causar a existência pode ser entendido num sentido mais fraco do que no caso onde entendemos não haver dever de causar existência.

A discussão sobre um direito à não-existência pode ser avaliada de muitas outras maneiras e com mais profundidade. Para nossos propósitos, podemos focar na ideia trazida por Parfit de que o apelo aos direitos pode não ser suficiente em casos de não-identidade. Com essa questão em mente, Parfit apresenta o caso do esgotamento menor:

Figura 3 – Conservação x esgotamento menor



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 362).

Novamente, haveria uma escolha entre duas políticas, a de conservação e a de esgotamento menor, em que a política de conservação teria um crescimento contínuo da qualidade de vida. A diferença, agora, diz respeito à política de esgotamento menor em relação à política de esgotamento maior. Dessa vez, assim

como da outra, a política de esgotamento traria uma qualidade de vida ligeiramente maior em comparação à política de conservação durante os primeiros duzentos anos. Cabe salientar que a diferença é levemente maior do que no caso de esgotamento maior. A diferença mais relevante vem após os primeiros duzentos anos. Por um bom período de tempo, após os primeiros duzentos anos, a qualidade de vida se mantém estável, sem diminuir ou aumentar na escolha da política de esgotamento menor. Após esse período, ela retorna a crescer, mas passa a estar sempre abaixo da qualidade de vida no período equivalente na política de conservação (Parfit, 1987, p. 362).

O apelo aos direitos não fornece resistência à escolha pelo esgotamento menor. A questão é que não haveria um direito negado no caso do esgotamento menor, visto que a qualidade de vida não fica abaixo da qualidade de vida da geração imediatamente anterior em nenhum momento. Se fôssemos fazer alguma crítica à política de esgotamento frente à política de conservação, ela diria respeito à maximização da felicidade ao adotar um princípio impessoal e considerar pessoas possíveis. Podemos admitir que uma perspectiva que faz apelo aos direitos, assim como uma noção de direito à não-existência, apenas argumenta contra o que não deve ser feito (Meyer, 2023, p. 53). Tal perspectiva sugere um motivo para não escolher uma opção. Por exemplo, se uma das duas políticas em questão criasse um cenário abaixo de determinado limiar, a indicação seria de não escolher essa política, não se segue que ela indique um motivo para escolher a outra.

James Woodward reconhece que o direito puramente não responde às questões como as que surgem no caso do esgotamento menor (Woodward, 1986, p. 820-821). Em casos assim, seria necessário algum outro princípio, como o “princípio Q” examinado por Parfit em *Reasons and Persons* (Parfit, 1987, p. 360). Apesar disso, Woodward sustenta que ao adotarmos apenas o princípio Q, sem considerarmos, por exemplo, questões de justiça distributiva, podemos gerar diferentes problemas. Um deles pode ser entendido como uma demanda descabida em relação à geração presente. Esse tipo de dever pode surgir se entendermos que é sempre importante maximizar o bem-estar. Se aliarmos a essa noção a situação na qual haverá mais pessoas no futuro, então pode surgir uma obrigação de repassar sempre mais recursos para o futuro. Tal situação poderia gerar obrigações descabidas para a geração presente. Outras questões relacionadas ao uso de

princípios impessoais em questões de não identidade serão abordadas nas seções seguintes.

De volta à parte IV de *Reasons and Persons*, Parfit entende que nem sempre o apelo aos direitos será suficiente para ir contra determinada escolha. Assim, um caminho alternativo que o autor propõe é apelar para o que seria melhor ou pior para a pessoa futura, ou, em outras palavras, um princípio de beneficência (Parfit, 1987, p. 366). Mas surgem algumas dificuldades que exigem a revisão desse princípio: no caso do esgotamento menor, por exemplo, não poderíamos afirmar que seria melhor para a geração futura se escolhêssemos a política de conservação no lugar da política de esgotamento menor. A razão para isso é que caso escolhêssemos a política de conservação, existiriam outras pessoas que não aquelas que existem no mundo onde escolhemos a política de esgotamento menor. Para estas pessoas, a alternativa seria jamais ter existido. A solução trazida por Parfit é o princípio Q, ou a afirmação da qualidade em casos de escolha com mesmo número: “se em um dos dois resultados possíveis o mesmo número de pessoas viveria, seria pior se aqueles que vivem estivessem em pior situação, ou tivessem uma qualidade de vida inferior, do que aqueles que teriam vivido” (Parfit, 1987, p. 360, tradução nossa).

O princípio Q é um princípio comparativo que considera, de forma impessoal, as pessoas possíveis. A partir dessa comparação de cunho consequencialista, ele determinaria qual o melhor cenário a se escolher. No caso do esgotamento menor, por exemplo, o argumento para escolher a política de conservação é que, ao compararmos os resultados possíveis, constatamos que seria pior se as pessoas que existissem tivessem uma qualidade de vida inferior em comparação com as outras pessoas que existiriam no outro resultado. Esse é o caso das pessoas cuja existência é causada pela escolha da política de esgotamento menor. Por esse motivo, o princípio Q permitiria justificarmos a razão para escolher a política de conservação em detrimento da política de esgotamento menor. Parfit entende que a teoria que ele busca lida tanto com princípio relacionado aos direitos quanto com princípio de beneficência. Além disso, sua teoria precisa justificar o uso do princípio Q (Parfit, 1987, p. 366). Adotar apenas princípios de direitos não parece ser suficiente nas questões geradas pelo PN-I. Assim, a motivação de Parfit para adotar um princípio de beneficência parece justificada. Na próxima seção haverá, então, o espaço para discutirmos a razão pela qual o princípio Q é trazido para o princípio da beneficência.

2.4 Adoção da visão de não-diferença

O cenário do esgotamento menor parece sugerir a necessidade de recorrer a algo que vá além de um princípio de direito. Parfit apresenta um cenário alternativo. Nele o sistema reprodutivo humano seria bastante diferente, ao ponto de assumirmos que nasceriam as mesmas pessoas no futuro distante, independentemente de qual escolha política tomássemos, seja a de conservação ou de esgotamento menor. Nesse cenário, poderíamos identificar melhor o motivo para recusarmos a política de esgotamento menor. Se sabemos que haveria exatamente as mesmas pessoas, independentemente de qual escolha tomássemos, teríamos a percepção clara de que em uma alternativa elas teriam mais bem-estar do que em outra. Ao escolher a política do esgotamento menor, faríamos com que as pessoas futuras ficassem pior do que estariam se escolhêssemos a política de conservação.¹⁰ Percepções desse tipo levam em consideração o bem-estar das pessoas, não apenas um princípio de direito (Parfit, 1987, p. 365-366).

O problema, como Parfit sugere, é que ao retornarmos ao cenário original, com o sistema reprodutivo humano que conhecemos, o bem-estar das pessoas como motivação perde sentido. Por não se tratar das mesmas pessoas em ambos os futuros possíveis (no cenário de conservação e no cenário de esgotamento menor), não podemos afirmar que alguém ficaria pior ou melhor se tivéssemos agido de outra maneira (Parfit, 1987, p. 366). Assim, a solução encontrada por Parfit é recorrer ao princípio Q. Um princípio impessoal, que leva em consideração o resultado geral. Para optar pelo princípio Q, Parfit precisaria, ainda, determinar se há alguma diferença nos casos de escolhas com mesmas pessoas e nos casos de escolhas com pessoas diferentes. Para Parfit, trata-se de determinar a aceitabilidade da visão da não-diferença. De acordo com tal visão, não haveria diferença se falamos de uma pessoa específica ou não (Parfit, 1987, p. 367).

¹⁰ Notemos que nem todos os autores parecem concordar com a necessidade de optar pela política de conservação nesse caso. Perspectivas como a de limiar de bem-estar, sugerida por Meyer, podem sustentar a ausência de compromisso entre dois grupos acima do limiar. Se entendermos que a política de esgotamento menor mantém a geração futura acima de determinado limiar de bem-estar, não haveria razão para forçarmos a geração presente a gerar ainda mais bem-estar para a geração futura (Meyer, 2023, p. 78-79).

Com o objetivo de validar a visão da não-diferença, Parfit (1987, p. 367, tradução nossa) apresenta o caso de dois “programas médicos”, compreendidos aqui como políticas de saúde:

No primeiro programa, milhões de mulheres seriam testadas durante a gravidez. As que fossem diagnosticadas com a Condição J seriam tratadas. No segundo programa, milhões de mulheres seriam testadas quando pretendem tentar engravidar. As que fossem diagnosticadas com a Condição K seriam aconselhadas a adiar a concepção por pelo menos dois meses, tempo após o qual essa condição incurável terá desaparecido.

A diferença relevante entre os dois programas é que, ao adotarmos o primeiro, faríamos com que crianças que já foram concebidas deixassem de nascer com determinada limitação. Ao adotarmos o segundo programa médico, as mães deixariam de engravidar em determinado momento M_1 para engravidar apenas em um momento posterior M_2 . As crianças que estas mães conceberiam no momento M_1 nasceriam com a mesma limitação das crianças tratadas no primeiro programa médico. Diferentemente, as crianças que as mães, auxiliadas pelo segundo programa médico, conceberiam no momento M_2 nasceriam sem aquela limitação. Ou seja, o primeiro programa médico promoverá a cura de crianças que já foram concebidas. Diferentemente, o segundo programa médico fará com que ao invés de serem concebidas crianças que nasceriam com determinada limitação, sejam concebidas outras crianças que nascerão sem essa limitação. Duas considerações são feitas por Parfit: a primeira é que se escolhêssemos o primeiro programa, as crianças não saberiam que poderiam nascer sem a limitação, pois ter tal informação poderia tornar a aceitação da limitação ainda mais difícil. A segunda consideração feita por Parfit é que, independentemente de qual programa escolhamos, haverá uma redução de mil casos anuais de crianças que nascem com essa limitação. Ou seja, ele assume que por ano existe uma incidência de dois mil casos. Ao escolher o primeiro ou o segundo programa, haveria apenas mil casos.

A partir de tais considerações, Parfit entende que não haveria uma diferença entre qual programa escolher. Em ambos os casos, o mesmo número de pessoas nasceria com a limitação. O fato de que em um dos casos as pessoas poderiam ter sido curadas não torna o sofrimento maior, se considerarmos que elas não teriam essa informação. Em outras palavras, o sofrimento causado por determinada condição não aumenta ou diminui baseado no fato de que tal condição poderia ter

sido evitada. Novamente, de acordo com o cenário do autor, devemos desconsiderar situações onde a pessoa saberia da possibilidade de evitar tal condição. Consideraremos, portanto, apenas o sofrimento da condição em si. Para Parfit, um dos grupos precisaria ter uma reivindicação mais forte para que houvesse diferença entre ambos os casos, mas sua percepção sugere que não há. Ao considerar o sofrimento relacionado ao número total de pessoas que existirão anualmente com a limitação, Parfit entende não haver diferença moral entre qual programa médico escolher (Parfit, 1987, p. 369).

Cabe pontuarmos que mesmo no caso trazido por Parfit, talvez seja possível identificarmos alguma diferença. O primeiro programa implica em aumentar o bem-estar de alguém que já existe, o segundo, de certo modo, implica em criar a existência de alguém com um nível de bem-estar maior. Talvez haja aqui a distinção entre tornar as pessoas felizes e criar pessoas felizes. Jan Narveson sugere tal distinção ao fazer a seguinte alegação: “Somos a favor de fazer as pessoas felizes, mas neutros em relação a criar pessoas felizes” (*We are in favor of making people happy, but neutral about making happy people*) (Narveson, 1973, p. 80, tradução nossa). Ao considerarmos a distinção entre tornar alguém feliz e trazer à existência alguém feliz, o primeiro programa médico poderia ter um apelo maior por se tratar de fazer pessoas que já existem alcançar um bem-estar maior. Existe um grupo de pessoas que existirá independente de qual programa escolhermos, mas, se escolhermos o segundo programa, essas pessoas terão um bem-estar bem mais baixo, pois viverão com determinada doença. Se escolhermos o primeiro programa, seremos capazes de aumentar o bem-estar dessas pessoas que existirão independentemente de qual programa seja escolhido. Diferentemente, o segundo programa médico, por sua vez, apelaria para a ideia de criar pessoas com bem-estar alto. Nesse caso, existe um segundo grupo de pessoas que ao escolher o primeiro programa, existirá e viverá com essa doença. Caso a escolha seja o segundo programa, esse segundo grupo de pessoas será substituído por um outro grupo de pessoas, esse sim, sem a doença. Em outras palavras, ele não iria diminuir o sofrimento através de um aumento no bem-estar de pessoas que existem. O que ele faria, na verdade, é impedir a existência de pessoas com sofrimento. Em troca, causaria a existência de pessoas, que de outro modo não existiriam, que teriam um nível de bem-estar maior. Contudo, de acordo com Narveson, seríamos neutros em

relação a este tipo de obrigatoriedade, isto é, o de causar a existência de pessoas felizes.

Em todo caso, o próprio Parfit, posteriormente, identificou a rejeição por parte de alguns autores em relação à visão da não-diferença (Parfit, 2017, p. 123-124). Para alguns dos autores que recusam a visão da não-diferença, ainda faz sentido adotar algum princípio variante de *person-affecting*. Para outros autores que recusam a visão da não-diferença, haveria algo que Parfit (2011, p. 219, tradução nossa) chama de visão de duas-camadas. De acordo com tal visão:

Embora sempre tenhamos razões para não fazer com que vidas futuras sejam menos dignas de serem vividas, essas razões seriam mais fracas se, por essas vidas serem vividas por pessoas diferentes, esses atos não fossem piores para nenhuma dessas pessoas.

No caso da visão de duas-camadas, haveria uma relação de grau no que se refere à relevância moral envolvida em casos de escolha com mesmas pessoas e casos de escolha com pessoas diferentes. Entre os dois tipos de casos, encontramos uma diferença no modo como visões de *person-affecting* podem capturar o problema. De acordo com Parfit, a visão de *person-affecting* pode ser sintetizada da seguinte forma: “Será pior se as pessoas forem afetadas de maneira negativa” (Parfit, 1987, p. 370, tradução nossa).

Para Parfit, ao considerar o uso do princípio da beneficência em casos de não-identidade, seria mais eficiente adotar o princípio Q no lugar de alguma visão de *person-affecting*. A razão para isso é que Q consegue entender que algo é ruim mesmo que não seja ruim para ninguém em específico. *Person-affecting*, por outro lado, propõe que para algo ser ruim, as pessoas precisam ser afetadas de maneira negativa. Enquanto *person-affecting* afirmaria que o caso do esgotamento menor não é pior para ninguém, Q permitiria determinar o erro, justamente por não levar em consideração as pessoas afetadas e adotar uma postura impessoal (Parfit, 1987, p. 369-371).

O caso dos dois programas médicos demonstra aquilo que o autor considera um problema em visões de *person-affecting*, o hábito de fazer distinções onde não é necessário. Parfit acredita que tais visões são similares a afirmações do tipo: “é errado escravizar pessoas brancas” (Parfit, 1987, p. 370, tradução nossa). O autor entende que a distinção feita por essas visões é tão desnecessária quanto

afirmações desse gênero. Parfit entende que precisa de uma teoria que não se baseie em princípios de *person-affecting*, visto que tais princípios não conseguem responder corretamente nos casos de não-identidade. Sua teoria precisará explicar o porquê de algo ser ruim tanto em casos em que podemos considerar como as pessoas são afetadas, quanto em casos em que não podemos fazer esse tipo de consideração. Em outras palavras, a teoria de Parfit pode implicar que algo é ruim por ser ruim para alguém e, nessas situações, sua teoria concordará com princípios de *person-affecting*. Contudo, essa não será a explicação do porque algo é ruim. Assim, a relevância não está em se algo é ruim para uma pessoa específica, mas sim se é ruim de maneira geral. Ao considerarmos Q, se uma vida humana que existe é pior do que outra que poderia existir, então isso é ruim. Não é necessário considerar se é ruim para alguém específico. Ao não fazer distinção, Q consegue responder melhor os casos como o de esgotamento menor, diferente de *person-affecting*, que produziria a resposta errada. O objetivo de Parfit ao comparar o princípio Q e princípios que envolvem *person-affecting* é determinar a compreensão de como um princípio da beneficência poderá ser aplicado em casos de não-identidade. A função de tal princípio é fundamentar a razão moral para beneficiar outras pessoas e evitar causar sofrimento a elas, mesmo em casos em que o apelo aos direitos pode não ser suficiente (Parfit, 1987, p. 371).

O caso de Ruth trazido por Parfit, permite compreender de maneira mais clara a função do princípio da beneficência. Ruth possui uma doença congênita que mata apenas homens. Se ela investir em fertilização *in vitro*, ela pode garantir que terá uma filha que não morrerá da mesma doença que ela tem. No entanto, Ruth prefere poupar seu dinheiro e assumir o risco. Como resultado, nasce um menino que morrerá dessa doença. Segundo Parfit, poderíamos apelar para algum direito do menino, como, por exemplo, o direito a uma vida plena. Uma primeira objeção é referente à possibilidade de ele abrir mão de um direito à vida plena, já que sua vida, apesar de tudo, ainda vale a pena ser vivida. No entanto, esse caso permitiria uma segunda objeção, relacionada ao apelo para os efeitos que ocorreriam sobre uma outra criança que Ruth poderia ter concebido e que nasceria sem o risco de morrer da doença da qual Ruth é portadora. De acordo com a segunda objeção, não levaríamos em consideração apenas o direito do menino que nasceu, consideraríamos, também, o bem-estar de maneira geral. Digo que é o bem-estar de maneira geral, pois a segunda objeção considera tanto o bem-estar do menino que

nasceu quanto o bem-estar de uma outra criança que poderia ter nascido ao invés do menino. Um princípio impessoal permite avaliar o bem-estar das duas crianças (o menino que nasceu e a criança possível) e sugerir, ao considerar o resultado geral, o que seria a ação mais correta, ou seja, qual criança deveria existir. Diferentemente, um princípio de *person-affecting* não conseguiria aplicar o princípio da beneficência no caso de Ruth, visto que sua escolha não teria sido pior para ninguém (Parfit, 1987, p. 375-376).

Ainda assim, como Parfit constatou, muitas pessoas ainda preferem adotar visões de *person-affecting*. Suas estratégias são as mais variadas possíveis. Na seção 1.3, vimos que Fiona Woollard adota uma visão de *person-affecting* e sugere a possibilidade de falarmos de prejuízo sem precisar fazer alguma espécie de comparação do gênero “pior que” (Woollard, 2012). A dificuldade, na proposta de Woollard, é sustentar a noção de prejuízo separada da ideia de comparação. Na seção 2.3, apresentamos uma perspectiva abordada por Meyer que adota uma visão de *person-affecting* relacionada aos direitos. Contudo, como vimos em Boonin (2008, p. 138-142), pode haver certa resistência em aceitarmos uma visão desse gênero. De acordo com Gustaf Arrhenius (2009, p. 308-309), muitas das tentativas de adotar uma visão de *person-affecting* encontram dificuldades próprias ou acabam por ser semelhantes demais a algum princípio impessoal. Contudo, podemos considerar outras duas maneiras de lidar com a não-identidade, sem ter de abrir mão de uma visão de *person-affecting*. Uma maneira é adotada por Boonin, e a outra por Parfit. Começemos por Boonin.

Segundo Boonin, a solução para o PN-I envolveria aceitarmos a sua conclusão. Tal postura poderia gerar problemas, mas seriam menos complexos do que os problemas que surgem em outras tentativas de lidar com a não-identidade. Boonin identifica cinco premissas que geralmente são atacadas no PN-I. Sua proposta consiste em demonstrar, inicialmente, a dificuldade de superar o PN-I através da negação de suas premissas. Em contrapartida, sua ideia é aceitar a conclusão gerada pelas premissas. Se aceitamos a conclusão, não precisamos, necessariamente, negar alguma visão de *person-affecting*. Teremos apenas uma conclusão difícil de aceitar, mas, ainda assim, menos problemática do que as questões que surgem ao tentar negá-la. Para Boonin, o problema surge devido uma confusão que fazemos em relação à *de re* e *de dicto* (Boonin, 2008, p. 145).

De re e *de dicto* são duas formas diferentes de interpretar um enunciado. O sentido *de dicto* considera todo o conteúdo de uma afirmação sem levar em conta características específicas sobre a coisa da qual é falada. O sentido *de re*, diferentemente, consideraria as características específicas sobre a coisa da qual é falada. Podemos dizer, por exemplo, que o colega de João no ensino médio será o aluno mais inteligente da escola. O sentido *de re* leva em consideração a identidade específica daquilo que estamos falando, no caso, o colega de João. Portanto, de acordo com o sentido *de re*, João possui um colega com uma identidade específica, tal que esse colega, por acaso, é o aluno mais inteligente da escola. O sentido *de dicto* considera o enunciado como um todo e ignora a identidade específica daquilo que estamos falando, no caso, o colega de João. Portanto, de acordo com o sentido *de dicto*, o colega de João será, necessariamente, qualquer sujeito que preencher a característica de ser o aluno mais inteligente da escola. Enquanto *de re* sugere uma identidade específica da qual falamos alguma coisa (falamos que o colega é o aluno mais inteligente), o sentido *de dicto* considera o enunciado como uma informação completa a qual a identidade será qualquer uma que satisfaça o enunciado. Boonin fornece a seguinte explicação para a diferença entre *de re/de dicto*:

A afirmação de que Wilma quer se casar com o homem mais alto de Bedrock, por exemplo, pode significar duas coisas diferentes: que há um homem específico que Wilma deseja se casar, que por acaso é o homem mais alto de Bedrock (a interpretação de *re*), ou que ela quer se casar com qualquer homem que satisfaça a descrição "o homem mais alto de Bedrock" (a interpretação de *dicto*) (Boonin, 2014, p. 31, tradução nossa).

Segundo Boonin, nossa dificuldade com o PN-I é causada por uma confusão que ocorre ao lidarmos com a distinção *de re/de dicto*. Podemos aproveitar o caso de Ruth para aplicar a distinção *de re/de dicto* em situação de não-identidade. No sentido *de re*, diríamos que Ruth é a razão pela qual seu filho, que possui uma identidade determinada, é portador de uma doença que irá matá-lo, ao invés de não ser portador de tal doença. No sentido *de dicto*, diríamos que Ruth é a razão pela qual a pessoa que preenche a descrição de "seu filho" é um sujeito portador de uma doença que irá matá-lo ao invés de ser outro sujeito que não é portador dessa doença. Sabemos que o sentido *de re* é falso no caso de Ruth. Não havia uma criança com identidade determinada que poderia não ter a doença ao invés de ter. Pelo contrário, apenas o sentido *de dicto* pode ser adotado no caso de Ruth, visto

que ao formular o enunciado de que o filho de Ruth é portador de uma doença, a sugestão é de que o indivíduo que será filho de Ruth é aquele que possui tal doença ao invés de um outro indivíduo que não possui. A questão gira, justamente, em torno do modo como lidamos com o sentido *de dicto*. De acordo com Boonin, a interpretação *de dicto* nos sugere que Ruth é responsável por seu filho existir com uma doença que irá matá-lo ao invés de não existir. Contudo, ao não deixarmos claro a distinção *de re/de dicto*, podemos deslizar para uma interpretação que sugira, simplesmente, que Ruth é responsável por seu filho existir com uma doença que irá matá-lo (Boonin, 2008, p. 147).

A proposta de Boonin é sugerir que se não fizéssemos tal confusão, não haveria dificuldade alguma com o denominado PN-I. Quando confundimos *de re* com *de dicto*, estamos sujeitos a cair na ambiguidade de *de dicto* e interpretar a informação de maneira equivocada. Em outras palavras, *de dicto* nos levaria a uma interpretação errada da situação, a qual assume que Ruth teria prejudicado seu filho. Pois entenderíamos que seu filho existe com uma identidade determinada e Ruth fez algo que causou a doença nele, que diferentemente, não causaria caso ela não fizesse nada. Caso não houvesse a confusão, aceitaríamos a conclusão gerada pelo PN-I e alegaríamos que Ruth não agiu errado (*wrong*) em relação ao seu filho. Ao lermos a situação sem a ambiguidade de *de dicto*, seríamos capazes de assumir que Ruth não prejudica seu filho de forma alguma. Pois entenderíamos que Ruth não causou a doença em seu filho, ela apenas teve um filho que teria a doença ao invés de ter outro filho que não teria. Segundo Boonin, dessa forma haveria uma dissolução em torno dos problemas gerados pela PN-I. Afim de testar sua hipótese, Boonin elabora dois casos. O objetivo é apresentar dois casos semelhantes às questões de não-identidade e mostrar que neles, ao não confundirmos *de re* com *de dicto*, não temos dificuldades em lidar com a conclusão. Por extensão, se somos capazes de aceitar a conclusão desses dois casos semelhantes por não confundirmos *de re* com *de dicto*, então também seríamos capazes de aceitar a conclusão alcançada nos casos de PN-I. Assim, ao aceitarmos a conclusão desses casos, sua hipótese sobre a razão pela qual negamos o PN-I ganharia mais força (Boonin, 2008, p. 147).

O primeiro caso seria de um homem, Fred, que só poderia salvar um dentre dois meninos que estão se afogando. O mais próximo dele possui alguma deficiência visual e o mais distante não. Por conveniência, ele escolhe salvar o

menino com deficiência visual (Boonin, 2008, p. 148). De acordo com Boonin, o caso pode ser entendido como semelhante aos casos que geralmente abordamos enquanto falamos de não-identidade. Vamos comparar com Ruth: tanto Fred quanto Ruth precisam escolher uma de duas opções; tanto no caso de Fred quanto no caso de Ruth, vai existir apenas uma de duas crianças após a escolha; tanto no caso de Fred quanto no caso de Ruth, a criança que estará viva depois da escolha será a com menos bem-estar.

Se entendemos que Fred não agiu de modo errado, então a hipótese de Boonin ganha força. Mas é possível identificarmos uma diferença relevante entre o caso de Fred e o de Ruth. O caso de Fred é sobre vidas já existentes. Protegê-las de prejuízos ou elevar o seu bem-estar envolve uma dinâmica diferente do caso de Ruth, que lida com vidas que ainda não existem. No caso de Ruth, falamos de criar uma vida com mais bem-estar do que outra. É possível que as obrigações morais no caso de Ruth sejam diferentes, pelo menos em grau, das obrigações morais no caso de Fred. Em outras palavras, podemos entender que Fred possui o dever de salvar pelo menos uma das crianças. Mas não precisamos assumir que Ruth possui o dever de ter um filho.

Boonin elabora um segundo exemplo. Neste, Barney conseguiria salvar apenas uma de duas mulheres que estão se afogando. Sabe-se que ambas tiveram relação sexual com seus respectivos parceiros e a concepção, por não ser instantânea, ocorrerá dentro de uma hora em cada uma delas. Sabemos que a mulher mais perto de Barney irá conceber uma criança com alguma deficiência visual, e a mais distante dele conceberá uma criança sem qualquer tipo de limitação visual. Por conveniência, Barney decide salvar a mulher mais próxima. A consequência agora é que a criança que existirá possuirá alguma deficiência visual (Boonin, 2008, p. 151).

A diferença entre o exemplo de Barney e o de Fred é que no caso de Barney, falamos de pessoas que ainda não existem. Em teoria, o caso de Barney consegue se aproximar mais dos problemas que geralmente são abordados ao falar de não-identidade. De acordo com Boonin, se aceitarmos que Barney não agiu de modo errado, então sua hipótese ganharia força. Contudo, acredito que também haveria um problema nesse exemplo. Vejamos: Barney é, efetivamente, parte necessária da razão pela qual a criança com deficiência visual irá nascer ao invés da criança sem nenhum tipo de deficiência visual. No entanto, Barney não é parte da razão pela qual

a criança possui tal deficiência. Os problemas que surgem no caso da não-identidade geralmente implicam que a causa daquilo que normalmente buscaríamos evitar é, também, parte da causa da existência de alguém. Podemos observar o caso de Ruth: ao escolher não fazer a fertilização, Ruth possibilitou tanto o nascimento quanto o risco de esse nascimento ser de uma pessoa que poderia desenvolver tal doença.

Um exemplo mais claro pode ser identificado nas políticas de esgotamento maior ou menor. Ao escolhermos a política de esgotamento, seja o maior ou o menor, frente à política de conservação, geramos duas consequências relacionadas. Nós, enquanto pessoas que escolhemos a política de esgotamento, somos parte necessária para a causa do pouco bem-estar da geração futura, visto que é justamente a política de esgotamento que causará esse pouco bem-estar. Ao mesmo tempo, somos parte necessária para a causa da existência da geração futura com a identidade que se materializou, visto que é justamente a política de esgotamento que causará sua existência. O PN-I, de maneira mais clara, surge quando a causa do sofrimento da pessoa é também a causa da existência dessa pessoa. No caso de Barney, ele é parte da causa da existência, mas não é a causa da deficiência visual. Assim, acredito que os dois exemplos trazidos por Boonin não se assemelham adequadamente aos casos de não-identidade como os tratados por Parfit. A consequência, é que acredito que a hipótese de Boonin não ganhou força com esses exemplos.

Parfit adota, no artigo de 2017, uma versão de *person-affecting* chamada *wide dual person-affecting principle*: “Um dos dois resultados seria, de certa forma, melhor se esse resultado beneficiasse mais pessoas em conjunto, e, de outra forma, melhor se esse resultado beneficiasse mais cada pessoa” (Parfit, 2017, p. 157, tradução nossa). Trata-se de juntar um princípio amplo coletivo de *person-affecting* com um princípio amplo individual de *person-affecting*. Enquanto o princípio coletivo sugere que um resultado é melhor baseado na quantidade de pessoas afetadas pelo benefício, o individual defende que o resultado é ainda melhor ao levar em consideração a quantidade de bem-estar que cada indivíduo teria (Parfit, 2017, p. 153). Segundo Parfit, a vantagem desse princípio é que ele poderia responder ao PN-I sem cair em algumas conclusões repugnantes, justamente por levar em consideração o bem-estar das pessoas envolvidas a partir de uma noção de *person-affecting* (Parfit, 2017, p. 156). De maneira resumida, o melhor resultado é aquele

que vai gerar pessoas com mais bem-estar individualmente, mais do que o resultado que possua maior número de pessoas com bem-estar no total, mas com um bem-estar individual menor. Na perspectiva de Parfit, entre um mundo A com cem milhões de pessoas com um nível de bem-estar 100 e um mundo B com duzentos milhões de pessoas com um nível de bem-estar 75, o melhor resultado é o mundo A. Mesmo que o mundo B possua mais pessoas com bem-estar e que a soma total de bem-estar no mundo B seja maior do que no mundo A, o bem-estar individual no mundo A é maior.

Mas tal princípio também gera algumas estranhezas. No começo do artigo, Parfit sugere o seguinte cenário hipotético: descobrimos como viver por mil anos, mas, em compensação, seremos incapazes de ter filhos (Parfit, 2017, p. 118-119). Se escolhermos viver por mil anos, após nossa existência, a humanidade acaba. Seria errado aceitarmos isso? Segundo Parfit, seria errado aceitarmos, pois, esse resultado tornaria as coisas “muito menos boas para nós do que a sobrevivência da humanidade seria para muitas pessoas no futuro” (Parfit, 2017, p. 130-131, tradução nossa). No entanto, se considerarmos o princípio amplo que Parfit adota, encontraremos um problema. Por mais que, no sentido coletivo, a continuidade da humanidade produza um bem-estar infinitamente maior do que o que poderia ser vivenciado pela última geração que viveria mil anos, o sentido individual pode ser inverso. O bem-estar individual de cada sujeito que viveria por mil anos nesse cenário poderia ser infinitamente maior do que o bem-estar individual de cada sujeito que poderia existir na continuação da humanidade¹¹. Diferentemente do que Parfit sustenta, se adotarmos seu princípio amplo dual, seria possível respondermos que o correto é vivermos por mil anos, mesmo que com isso, a humanidade acabe (Parfit, 2017, p. 130-131).

Essas tentativas de lidar com o PN-I sem precisar abrir mão de alguma visão de *person-affecting* demonstram a complexidade do problema. Nossas concepções morais não conseguem lidar de maneira consistente com o problema gerado pela não-identidade. Acredito que as duas formas apresentadas demonstram que ainda existem dificuldades a serem superadas se quisermos manter alguma perspectiva

¹¹ Tomei a liberdade de associar duração da vida a bem-estar para poder acompanhar a mecânica aplicada por Parfit ao longo de boa parte do artigo ao comparar anos de vida em diferentes cenários (Parfit, 2017, p. 141-150).

de *person-affecting*. Talvez essa seja uma boa razão para justificarmos o uso de algum princípio impessoal nos casos de PN-I.

Com o objetivo de elaborar como Parfit trata os casos de não-identidade, contextualizamos sua teoria acerca da identidade pessoal. Após, vimos como questões de ética populacional podem gerar, ao falarmos de gerações futuras, problemas de não-identidade. Sugerimos algumas dificuldades que princípios baseados em direitos poderiam encontrar ao lidar com o PN-I. Na última parte do capítulo, consideramos a aplicabilidade de princípios de *person-affecting* e de princípios impessoais ao tratarmos de não-identidade. Aparentemente, adotar um princípio impessoal como o princípio Q junto com algum princípio que apele aos direitos pode ser suficiente ao falarmos de casos de escolhas com pessoas diferentes. No entanto, existem ainda casos de escolhas com números diferentes de pessoas. Esses casos são ainda mais complexos (Parfit, 2017, p. 120). O objetivo do capítulo três desta dissertação é avaliar se o princípio impessoal junto com algum princípio que apele aos direitos pode ser suficiente nos casos de escolhas com números diferentes de pessoas da mesma forma que é suficiente nos casos de escolhas com pessoas diferentes. Perceberemos, contudo, que os casos de escolhas com números diferentes de pessoas podem gerar complicações novas para o princípio impessoal sugerido por Parfit.

3 ESCOLHAS COM NÚMEROS DIFERENTES

No segundo capítulo desta dissertação, apresentei algumas questões que podem surgir quando consideramos o PN-I. As questões apresentadas foram pensadas, sobretudo, em casos com o mesmo número de pessoas. No presente capítulo, discutirei algumas questões que podem ocorrer quando consideramos casos com números diferentes de pessoas. Por mais que o princípio Q, proposto por Derek Parfit (1987), seja suficiente em casos com o mesmo número de pessoas, ele teria duas dificuldades latentes. A primeira dificuldade, segundo Parfit, diz respeito à estranheza que o princípio provoca em nós. Em outras palavras, o princípio Q não nos parece tão familiar. A razão para isso é a distância entre o princípio Q (princípio impessoal) e um princípio de *person-affecting*. A segunda dificuldade diz respeito à insuficiência do princípio Q em casos com números diferentes de pessoas. As questões que serão apresentadas neste capítulo decorrem da tentativa de Parfit de elaborar um princípio que fundamente o princípio Q de forma mais familiar e que dê conta dos casos com números diferentes de pessoas.

Parfit apresenta diferentes questões relacionados aos casos com números diferentes. No entanto, abordarei apenas duas dessas questões: a CR (*Repugnant Conclusion*) e a mera adição (*Mere Addition*). Ambas as questões suscitam diversas dificuldades e podem ser examinadas a partir de uma vasta gama de princípios. Apresentarei apenas dois desses princípios analisados por Parfit: o PTI (*Impersonal Total Principle*) e o PMI (*Impersonal Average Principle*).

Na seção 3.1, apresentarei o PTI e uma de suas variações. Farei a exposição da CR com o objetivo de demonstrar a maneira pela qual chegamos a ela. Trarei, ainda, duas tentativas de superação da CR. A primeira diz respeito à estrutura e continuidade do argumento (*continuum arguments*), apresentada por Ruth Chang (2022). A segunda tentativa suscita uma discussão acerca do que seriam “vidas que valem a pena serem vividas”. Apresentarei o argumento de Roberto Fumagalli (2023), que propõe uma dissolução da CR a partir da ausência de definição sobre aquilo que seria “vida que vale a pena ser vivida”.

Na seção 3.2, abordarei em maior detalhe o PMI e pelo menos uma de suas variações. Além de apresentar esse princípio, trarei uma das justificativas de Parfit para que o abandonemos. Abordarei, novamente, o princípio *wide dual person-*

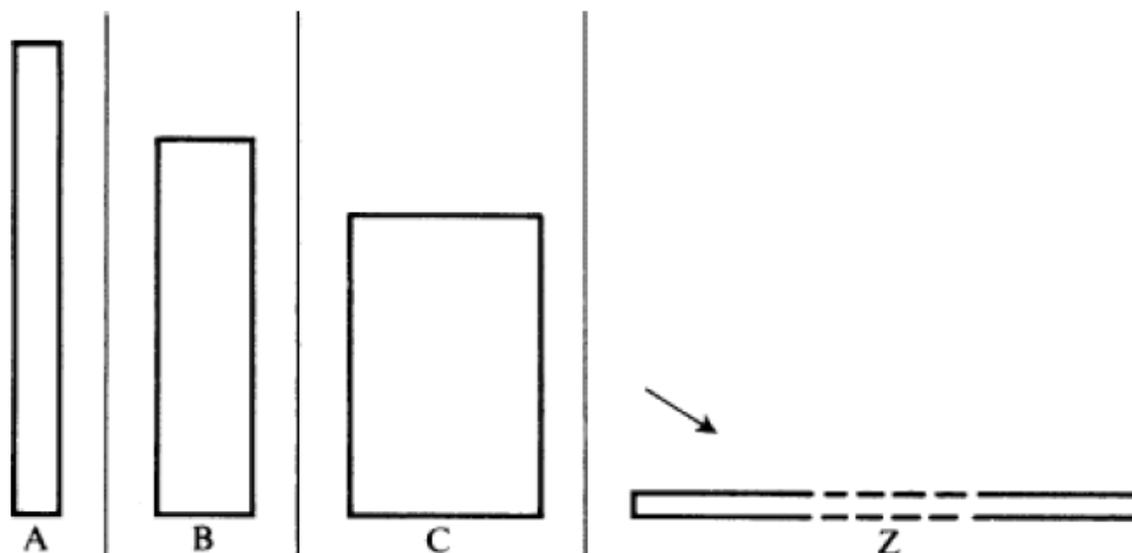
affecting, apresentado na seção 2.4. Contudo, o objetivo, neste caso, será identificar nele um possível avanço em relação ao PMI.

A seção 3.3 será dedicada ao tema da mera adição. A primeira etapa consiste em apresentar a definição de mera adição proposta por Parfit. Após essa introdução à temática, trarei para a discussão dois dos paradoxos suscitados pela mera adição. O primeiro paradoxo trata de um conflito entre três afirmações. Além do paradoxo, apresentarei a visão elitista (*elitist view*), que Parfit recusa. Posteriormente, abordarei o segundo paradoxo, que desencadeia a nova CR. Por fim, trarei uma discussão proposta por Larry Temkin (2022) acerca da ideia de transitividade em casos como o da mera adição.

3.1 Conclusão repugnante

Os casos de números diferentes de pessoas podem ser pensados de diversas maneiras. De modo geral, podemos conceber apenas dois resultados possíveis, em que cada resultado tem um número diferente de pessoas e, segundo Parfit, somos capazes de determinar o caráter de ser bom (*goodness*) ou o caráter de ser ruim (*badness*) relativo a cada um. Contudo, é importante compreender que o caráter de ser bom ou o caráter de ser ruim aos quais nos referimos nesses casos nem sempre correspondem a algo bom ou ruim no sentido moral que atribuímos a ações ou agentes. No primeiro momento, basta sermos capazes de compreender o resultado em si, como algo bom ou ruim, em algum sentido que tenha relevância moral, mesmo que não seja a relevância atribuída aos agentes e às ações. Segundo Parfit, existe algum sentido moral nessa bondade/maldade atribuída ao resultado assim como a morte de milhões de pessoas provocada por um terremoto é ruim sob um ponto de vista moral (Parfit, 1987, p. 430). Consideremos a figura 4:

Figura 4 – Conclusão repugnante



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 388).

A figura acima apresenta quatro resultados possíveis. Em cada resultado, há um grupo de pessoas representado por um retângulo. A largura do retângulo simboliza a quantidade de pessoas que existiriam caso ocorra aquele resultado. A altura do retângulo simboliza o nível de bem-estar de cada uma das pessoas que existiriam naquele resultado. Para simplificar essa parte da discussão, Parfit desconsidera a existência de desigualdade em cada cenário. Cenários que envolvam desigualdades serão abordados em discussões posteriores. Portanto, podemos assumir que, em cada resultado, todas as pessoas daquele resultado possuem o mesmo nível de bem-estar ou “o que quer que torne a vida digna de ser vivida” (*whatever makes life worth living*). Nesse primeiro momento, podemos nos concentrar apenas em A e B. As pessoas em B estão piores do que as pessoas em A. O nível de bem-estar delas é aproximadamente $\frac{3}{4}$ do nível de bem-estar das pessoas em A. Contudo, B possui o dobro de pessoas em comparação com A. Se tivéssemos de dizer qual resultado é melhor entre A e B, qual escolheríamos? O fato de as pessoas em B estarem piores do que as pessoas em A pode ser superado em termos de bem-estar pelo fato de B possuir o dobro de pessoas em comparação com A?

Um dos princípios trazidos por Parfit para responder tal questionamento é o PTI, que afirma o seguinte: “Se todas as outras coisas forem iguais, o melhor desfecho é aquele em que haveria a maior quantidade de felicidade — a maior soma líquida de felicidade menos sofrimento” (Parfit, 1987, p. 387, tradução nossa).

Segundo o PTI, ao considerarmos a soma total de bem-estar, B seria o melhor resultado possível. Chegamos a tal conclusão pois B possui o dobro de pessoas em comparação com A, com o nível de bem-estar acima da metade do nível das pessoas em A. Para exemplificar, podemos dizer que existe apenas uma pessoa em A e que seu nível de bem-estar é de 100. Por outro lado, existe duas pessoas em B, cada uma com o nível 76 de bem-estar. Ao somarmos o bem-estar total de ambos os resultados, teríamos 100 em A e 152 em B. B seria, portanto, o melhor resultado possível.

Segundo Parfit, o princípio usado para considerar as questões entre gerações nas quais existem resultados com números diferentes de pessoas não deveria depender de alguma visão de *person-affecting*. A razão é levemente semelhante aos casos abordados com o mesmo número de pessoas. Podemos observar isso em discussões como a do crescimento populacional. Cada geração pode se questionar se deveria ou não manter um crescimento populacional. Tal questionamento se faz necessário quando existe a percepção de que, a longo prazo, a constante relativa à preservação do crescimento populacional pode gerar um resultado indesejável, de maneira geral, para as gerações futuras. No entanto, para a geração presente, que faz esse questionamento, e para algumas gerações posteriores, o melhor resultado sempre será a manutenção desse crescimento populacional. Seria do interesse da geração presente (que faz esse questionamento), pois os efeitos positivos no curto prazo, produzidos pelo crescimento populacional, aumentariam o bem-estar dela. Seria do interesse de gerações posteriores, pois elas deveriam suas existências a esse crescimento populacional. Em outras palavras, o crescimento populacional não seria pior (*worse*) para ninguém. A partir de tais considerações, um princípio impessoal, como o PTI, parece mais atraente para a discussão (Parfit, 1987, p. 383-384).

No entanto, Parfit chega a elaborar uma versão de princípio total que traz consigo a visão de *person-affecting*. De acordo com o *Wide Total Person-affecting Principle*, no sentido total amplo, é “pior para as pessoas” se: “o benefício líquido total concedido às pessoas-X pela ocorrência de X for menor que o benefício líquido total concedido às pessoas-Y pela ocorrência de Y” (Parfit, 1987, p. 396, tradução nossa). Esse princípio considera o modo como as pessoas serão afetadas por nossas ações. Contudo, é ainda mais relevante destacarmos que uma das afirmações feitas por esse princípio envolve a ideia de que, se uma pessoa é levada

a existir e tem uma vida digna de ser vivida, então essa pessoa é beneficiada por essa ação. Tal afirmação, ao ser considerada em casos com números diferentes de pessoas, tende a gerar respostas complicadas (Parfit, 1987, p. 396). Contudo, a resposta que esse princípio gera para a questão feita anteriormente, referente a A e B, é semelhante à resposta dada pelo PTI. Por essa razão, escolho dar continuidade unicamente a partir da perspectiva do PTI.

Segundo o PTI, a quantidade total de bem-estar, ou daquilo que torna a vida digna de ser vivida, é o que deve ser levado em consideração no momento de decidirmos o melhor resultado possível. Contudo, a adoção desse princípio pode nos levar a conclusões nada agradáveis. B é melhor do que A, visto que possui uma quantidade total de bem-estar maior. Podemos agora considerar B e C. Assim como no caso anterior, C possui o dobro de pessoas que B, e, assim como no caso anterior, as pessoas em C possuem um nível de bem-estar maior do que a metade do nível de bem-estar das pessoas em B. Da mesma forma que concluímos que B é melhor do que A, somos levados a concluir que C é melhor do que B. Se C é melhor do que B e B é melhor do que A, somos levados a concluir que C é melhor do que A. O problema ocorre quando damos continuidade, de maneira sucessiva, numa sequência de resultados, a qual encontra seu fim no resultado Z. A lógica proposta entre os resultados anteriores se repete até chegarmos a um cenário onde há um número gigantesco de pessoas com o nível de bem-estar extremamente baixo. Essas pessoas ainda teriam vidas que valem a pena ser vividas, mesmo que sejam vidas muito próximas do ponto em que não valeria a pena viver. O resultado Z, apesar de ter pessoas com um nível muito baixo de bem-estar, seria um resultado melhor do que A, devido ao imenso número de pessoas que existem nele. A título de imagem ilustrativa, podemos pensar que uma garrafa cheia de leite teria menos leite do que milhões de garrafas, cada uma com apenas uma gota de leite (Parfit, 1987, p. 388).

A conclusão à qual chegamos é conhecida como CR (conclusão repugnante). Parfit define CR nos seguintes termos:

A conclusão repugnante: para qualquer população possível de pelo menos dez bilhões de pessoas, todas com uma qualidade de vida muito alta, deve existir alguma população imaginável muito maior cuja existência, se todas as outras coisas forem iguais, seria melhor, mesmo que seus membros tenham vidas que mal valham a pena ser vividas (Parfit, 1987, p. 388, tradução nossa).

Segundo Parfit, a CR é, por si mesma, repugnante. A conclusão sugere que o PTI nos levaria a reduzir o bem-estar das pessoas. Se entendemos que o PTI é uma variação do princípio de beneficência, seria necessário encontrar uma versão diferente, que não conduza à CR. Para Parfit, a maneira adequada de evitarmos a CR estaria associada a algum princípio de beneficência, não precisaríamos recorrer a qualquer outra parte da moralidade, como o direito, por exemplo, para evitar tal conclusão (Parfit, 1987, p. 390). Ao longo do tempo, diversas abordagens para lidar com a CR foram propostas. Apresentarei a seguir duas delas. Escolhi essas duas por acreditar que ambas permitem compreensões distintas sobre o que poderia estar envolvido na CR.

A primeira tentativa de resolução da CR tende a considerá-la como uma espécie de argumento de continuidade. Isto é, um argumento contraintuitivo que ocorre ao longo de uma estrutura de continuidade que relaciona diferentes itens. Segundo Chang, de maneira geral, um argumento de continuidade como a CR pode ser formulado através das seguintes etapas:

1. Primeiramente, devemos considerar um item (resultado A) a ser avaliado com base em dois fatores (nível de bem-estar e número de pessoas);
2. Devemos em seguida elencar um próximo item (resultado B) que deve estar em uma relação transitiva (melhor que) com o item anterior. Faremos uma leve diminuição do primeiro fator (nível de bem-estar) e um aumento considerável no segundo (número de pessoas). Repetiremos esse processo ao longo de uma cadeia contínua de itens que se relacionam de maneira transitiva com o item anterior. Em cada etapa, diminuiremos um pouco o primeiro fator e aumentaremos consideravelmente o segundo;
3. Devido à transitividade da relação (melhor que), o último item (Z) está relacionado ao primeiro (A). Contudo, nos parece claro que não existe essa relação entre ambos (CR).

A CR parece produzir uma uniformidade entre os itens na qual não parece haver distinção entre um e outro. Haveria uma continuidade entre um item e seu predecessor sem que houvesse uma diferença significativa entre eles. Ao dizer que não existe diferença significativa entre eles, Chang sugere não haver uma diferença que pudesse romper com a relação transitiva entre os itens, essa é a razão pela qual

podemos partir de um extremo como o resultado A ao outro, como o resultado Z (Chang, 2022, p. 15-16).

A ideia é avaliar a estrutura do argumento de continuidade com o objetivo de encontrar algum ponto ou zona na qual ocorreria uma ruptura do argumento. Caso haja essa ruptura, haveria o indicativo de problema na estrutura do argumento. Uma parte na qual deixaria de haver a continuidade necessária para ele. Dito de forma mais específica, caso haja essa ruptura, não é verdade que chegaríamos na CR como consequência de adotarmos um princípio como o PTI. Existem diversas formas de tentar superar a CR através dessa análise da estrutura do argumento de continuidade (Chang, 2022, p. 16 e 19). Contudo, podemos considerar apenas a tentativa de superar a CR através da compreensão de lexicalidade (*lexicality*). Ou seja, haveria algum ponto ao longo do argumento em que um item é lexicalmente superior em relação aos seus sucessores. Lexicalidade, no âmbito da CR, pode ser entendida como um ponto em que o nível de bem-estar das pessoas é tal que qualquer diminuição nele tornará o resultado pior, independentemente de qual seja o aumento no número de pessoas que irão existir (Chang, 2022, p. 28).

Podemos retomar a ideia de limiar de bem-estar, apresentada no capítulo dois, para compreender melhor o que seria essa lexicalidade. Assim, poderíamos dizer que o resultado no qual a vida das pessoas se encontra acima de um determinado limiar de bem-estar é lexicalmente melhor do que o resultado no qual a vida das pessoas se encontra abaixo desse determinado limiar de bem-estar. Uma superioridade lexical determina uma grandeza que, embora possa ser comparada, é de outra ordem. Neste exemplo proposto, quando afirmamos que um resultado acima de determinado limiar de bem-estar é lexicalmente superior ao abaixo do limiar, nossa afirmação sugere que o primeiro resultado será superior independentemente de qual seja o segundo.

O problema inicial que podemos encontrar na aplicação da lexicalidade em casos como a CR decorre da improvável superioridade de um ponto no argumento em relação aos seus sucessores. Quando pensamos num argumento de continuidade, tendemos a considerar mudanças graduais muito pequenas em um dos fatores e extremamente grandes no outro. É difícil aceitar que mudanças nesses moldes podem caracterizar uma superioridade lexical. Contudo, poderíamos encontrar em Parfit uma defesa da aplicação da lexicalidade para superar a CR. Essa defesa traria uma distinção entre uma comparabilidade precisa e uma

imprecisa. Uma comparabilidade precisa possibilita a comensurabilidade de todos os itens, diferente de uma comparabilidade imprecisa. Isto é, a comparabilidade precisa possibilita a determinação de uma medida comum entre os itens (Chang, 2022, p. 28).

Parfit determina a comparabilidade precisa como um modelo linear. Haveria uma linha e o posicionamento de cada item ocuparia um lugar preciso nessa linha. Quando comparamos dois itens nesse modelo linear, sugerimos que um dos itens se encontra em um ponto mais alto dessa linha em relação ao outro. Contudo, haveria casos de comparações imprecisas. Esses casos sugerem uma comparação entre dois itens com grandes diferenças qualitativas, mas que ainda poderiam ser comparados. O exemplo trazido por Parfit leva em consideração Einstein e Bach. Talvez não faça sentido, num primeiro momento, uma pergunta sobre qual desses dois foi mais genial. Não parece haver uma relação entre um artista e um cientista que possibilite responder essa pergunta. Contudo, segundo Parfit, seríamos capazes de admitir que Bach foi mais genial do que diversos cientistas ruins, assim como Einstein foi mais genial do que diversos artistas ruins. Nesses casos, quando temos a sensação de que um item (Einstein) é claramente superior do que o outro (artistas ruins), não apenas somos capazes de comparar, como também, não parece haver a necessidade de afirmar que se trata de uma comparação imprecisa. Da mesma forma, poderíamos fazer uma comparação entre Bach e Einstein, mas nesse caso, haveria a necessidade de constatar que se trata de uma comparação imprecisa. Diríamos, por exemplo, que entre Bach e Einstein, ambos são “imprecisamente igualmente” (*imprecisely equally*) geniais (Parfit, 2016, p. 114-115).

A ideia segundo a qual dois itens poderiam ser igualmente bons, ainda que imprecisamente, ou “estar em um mesmo patamar” (*on a par with*) possibilita uma comparação imprecisa. A comparação imprecisa diz respeito a uma comparação possível de se fazer entre itens que possuem certas diferenças qualitativas. Por mais que possamos comparar esses itens, sua comparação não é capaz de determinar com exatidão a relação entre um item e outro. Em alguns casos, será claro a superioridade de um item em relação ao outro. Em outros, contudo, essa relação não será clara. Ao dizermos que Bach e Einstein são imprecisamente igualmente geniais, não assumimos que sejam exatamente iguais, pode ser que haja uma superioridade de um deles, mesmo que não fossemos capazes de determiná-la. No caso da CR, poderíamos propor a existência de uma zona na continuidade de

seu argumento na qual haveria relações de entre itens que se encontram no mesmo patamar mas possuem apenas uma comparabilidade imprecisa entre si. Em outras palavras, entre dois dos resultados possíveis, digamos, resultado R e resultado S, nenhum deles seria precisamente pior ou melhor do que o outro (Temkin, 2022, p. 166-167). Após distinguir comparabilidade precisa de imprecisa, Parfit busca afirmar que haveria, na verdade, uma comparabilidade imprecisa no argumento da CR. Ou seja, vidas com um nível muito alto de bem-estar não podem ser comparadas de maneira precisa com um número muito maior de vidas que possuem um nível de bem-estar muito menor. Por fim, Parfit propõe que haveria a lexicalidade no argumento de continuidade da CR, porém, essa lexicalidade estaria relacionada a uma comparabilidade imprecisa. Na continuidade do argumento da CR, teríamos uma zona composta de comparabilidades imprecisas. Haveria uma relação de lexicalidade entre os itens dessas comparações imprecisas. Em algum ponto do argumento, teríamos um resultado que é lexicalmente melhor do que todos os seus sucessores. Ser lexicalmente melhor significa que não importa o aumento no número de pessoas que existiria, os resultados seguintes não podem ser melhores do que esse. Contudo, essa lexicalidade é possível pois, nesse ponto do argumento, nos referimos a resultados que são qualitativamente diferentes, os quais possuem uma comparabilidade imprecisa (Parfit, 2016, p. 126-127; Chang, 2022, p. 29-30).

A compreensão de que haveria uma comparabilidade imprecisa na CR possibilita a ideia de haver relação de lexicalidade entre os resultados. Essa relação promoveria uma ruptura na continuidade do argumento que leva à CR. Contudo, Chang entende que essa solução ainda é limitada e funcionaria apenas em alguns casos. A lexicalidade proposta por Parfit parece ser eficiente apenas em casos nos quais haveria uma grande diferença entre um item e outro, assim como a comparação entre vidas com níveis bem altos de bem-estar e vidas com níveis bem abaixo. Poderíamos, no entanto, pensar em casos nos quais a diferença entre um item e outro é suficientemente pequena. Por um lado, teríamos uma pessoa com um nível de bem-estar extremamente alto, consideremos que seja dez mil. Por outro lado, teríamos dez pessoas, ambas com o nível de bem-estar quase tão alto quanto o do resultado anterior, digamos que seja dez mil menos um. Seria muito difícil negar que o aumento no número de pessoas não compensa a mínima diminuição no nível de bem-estar. Em casos como esse, nos quais a diferença entre um item e outro é

muito sutil, pode ser difícil afirmar uma relação de lexicalidade. A consequência é que ainda haveriam casos nos quais chegaríamos na CR (Chang, 2022, p. 30-31).

A segunda tentativa de superação da CR envolve a noção de vida que vale a pena ser vivida. Segundo Fumagalli, a discussão em torno da CR leva em consideração algo como vidas que valem a pena viver. Contudo, não parece haver uma definição clara do que seriam essas vidas, seja na obra de Parfit, seja nas contribuições de autores que tentam negar a CR. Fumagalli defende que a discussão sobre a CR contém inúmeras ambiguidades provocadas pela ausência de tal definição. Essa ausência de clareza sobre o que seriam essas vidas e os níveis correspondentes a elas dificultaria a definição do que seria a CR e em que momento nossa discussão seria realmente sobre ela. Para ir além, nem mesmo saberíamos se ela é realmente repugnante (Fumagalli, 2023, p. 1-2).

Cada autor tende a atribuir uma significação diferente a essas vidas quando contribui para o debate sobre a CR. Segundo Fumagalli, alguns autores fazem alusão ao que seria "a melhor coisa na vida", outros entendem que a contribuição de uma vida com determinado nível de bem-estar para a população será menor conforme o tamanho dessa população. Haveria ainda outras teorias que promovem uma afirmação acerca do que seriam as vidas que valem a pena. Com tantos valores diferentes atribuídos a essas vidas, surge uma dificuldade na definição de quando haveria um equívoco na interpretação da CR ou de quando seria possível chegar a um acordo substancial sobre a solução da CR. Se cada autor entende de maneira diferente o que é uma vida que vale a pena, talvez não sejamos capazes de perceber quando haveria um desacordo ou um mero equívoco (Fumagalli, 2023, p. 4 e 8).

Podemos concordar que existem diferentes teorias que, ao discutir a CR, tendem a elaborar uma afirmação sobre vidas que valem a pena viver e seus níveis. Um exemplo já abordado neste estudo é a ideia de limiar de bem-estar. Meyer chega a determinar um limiar de bem-estar com base em um padrão sufficientista forte. De acordo com esse padrão, haveria uma prioridade para beneficiar as pessoas quanto mais baixo estiverem do limiar e seria mais importante beneficiar o maior número de pessoas possível, sem haver uma obrigatoriedade entre aquelas que estão abaixo do limiar ou uma obrigatoriedade entre aquelas que estão acima dele. Ao determinar um limiar de bem-estar, Meyer propõe um nível de bem-estar relacionado à vida das pessoas (Meyer, 2023, p. 73-74). Contudo, é importante destacar que o argumento

do limiar de bem-estar se baseia em uma noção de direito e não conduz à CR, visto que sua função é, principalmente, sugerir um dever perfeito (qual resultado não escolher).

Em relação a Parfit, realmente parece não haver clareza na definição do que seriam essas vidas que valem a pena viver. De modo geral, podemos associar a ideia de vidas que valem a pena viver à qualidade dessas vidas, de modo que, quanto maior a qualidade de vida, mais valerá a pena viver essa vida (Parfit, 1987, p. 357-358; Parfit, 2013, p. 147). Parfit propõe um nível ruim, no qual a vida da pessoa seria extremamente limitada. Nesse nível, por mais que a vida da pessoa valesse a pena ser vivida, seria melhor que ela não tivesse existido. Esse nível considera uma vida realmente restrita (*restricted*), com limitações severas. Contudo, apesar de ser melhor que essa pessoa não existisse, Parfit reconhece a possibilidade de sua vida ainda valer a pena ser vivida (Parfit, 1987, p. 433).

A definição de vida que vale a pena viver parece ser realmente vaga. Isso nos leva a concordar com Fumagalli na compreensão de que essa falta de definição produz ambiguidades que prejudicam o debate sobre a CR, a ponto de se cogitar sua dissolução. Contudo, diferentemente de Fumagalli, acredito que a imprecisão na definição do que seriam vidas que valem a pena viver não implica, necessariamente, na impossibilidade de haver uma CR. Pelo contrário, essa constatação pode evidenciar que as dificuldades são ainda maiores, pois adiciona uma nova questão a ser discutida. Porém, embora essa imprecisão seja uma nova questão, parece razoável afirmar que podemos compreender, de alguma forma, o que está em jogo na discussão sobre a CR, mesmo que a definição do que seriam vidas que valem a pena viver ainda seja rudimentar. Existe a possibilidade de entendermos a ideia de bem-estar e de qualidade de vida num sentido amplo, com o objetivo de não delimitar desnecessariamente o escopo da discussão. Assim, podemos entender que quando nos referimos a uma vida que vale a pena ser vivida, levamos em consideração o modo como podemos entender o seu nível de bem-estar. Em outras palavras, se sua qualidade de vida é positiva, negativa ou neutra. Talvez, para a discussão proposta, ter uma noção aberta do quão bom ou ruim a vida da pessoa é possa ser suficiente (Arrhenius, 2000, p. 6 e 15).

Existem ainda muitas outras tentativas de superação da CR, cada uma busca uma forma diferente de resolver o problema. Contudo, não podemos deixar de observar que a CR ocorre como resultado de adotarmos o PTI. Existe pelo menos

um princípio alternativo a esse que possivelmente não nos levaria à CR. Na próxima seção, abordaremos esse princípio.

3.2 Princípio da média impessoal

A CR ocorre, nesse primeiro momento, como a consequência de adotarmos um princípio total. O princípio total apresentado por Parfit atribui certa prioridade para a quantidade total de bem-estar. De certo modo, podemos entender que estaria em jogo no argumento da CR a distinção entre dois fatores bidirecionais que podem contribuir para o valor final de cada resultado: qualidade e quantidade. Eles são bidirecionais porque, em cada comparação, um fator favorece um resultado enquanto o outro favorece o outro resultado. Entre A e B, o fator qualidade favorece A e o fator quantidade favorece B (Chang, 2022, p. 18). Ao se questionar se a maior quantidade em B pode superar a maior qualidade em A, Parfit coloca em questão qual dos dois fatores seria mais relevante. Quando escolhemos o PTI, atribuímos a maior relevância para a quantidade (Parfit, 2013, p. 147).

Existem diferentes abordagens possíveis ao tratarmos da distinção entre qualidade e quantidade. Ao elaborar alguns caminhos possíveis, Parfit assume duas afirmações como válidas: a primeira é que a qualidade sempre tem valor; a segunda é que a quantidade possui um valor limitado. Quando assumimos que a qualidade sempre tem valor, compreendemos que, em qualquer circunstância, será pior se houver menos qualidade ou um nível menor de bem-estar. Em relação à quantidade limitada, alguns sentidos diferentes podem ser elaborados. Em um sentido, a quantidade pode ter um limite superior (*upper limit*), ou seja, se uma população for demasiadamente grande, não conseguiríamos aumentar o bem-estar através da quantidade. O número de pessoas estaria num ponto no qual, aumentar ele ainda mais seria irrelevante. Em tais circunstâncias, só conseguiríamos melhorar o resultado com um aumento na qualidade do bem-estar. Nesse sentido, o limite superior no qual a quantidade não pode mais contribuir para o valor do resultado é determinado pelo ponto no qual a qualidade se encontra. Se a qualidade aumenta, esse limite superior também aumenta (Parfit, 1987, p. 403-405). Contudo, haveria também um sentido no qual a quantidade é limitada em relação a um nível mínimo. Ou seja, nesse sentido, o aumento da quantidade de vidas não produz valor se a qualidade da vida dessas pessoas estiver abaixo de um determinado nível. Por mais

que a vida dessas pessoas possa valer a pena ser vivida, a existência delas não tornaria o resultado melhor (Parfit, 1987, p. 412).

O modo e o grau com o qual essas duas ideias, a de que qualidade tem sempre valor e a quantidade tem valor limitado, se relacionam pode produzir diferentes visões e abordagens para lidar com questões como as envolvidas na CR. O PTI considera a afirmação extrema a favor da quantidade, uma segunda afirmação extrema poderia atribuir um valor apenas para a qualidade (Parfit, 1987, p. 405). Uma versão dessa segunda afirmação é encontrada no PMI. Esse princípio sugere que o melhor resultado é aquele no qual a vida das pessoas é, na média, melhor. Se trouxermos para a CR, diríamos que o resultado melhor é aquele no qual o nível de bem-estar das pessoas é, na média, mais alto. O PMI responderia que o resultado A é melhor do que o resultado B, visto que, em A, a qualidade da vida das pessoas é maior do que em B. Como consequência, o PMI não nos leva até a CR. A versão neutra desse princípio considera tanto as pessoas que existem quanto as pessoas que existirão após a ação ou o resultado. Essa consideração é importante, pois poderíamos assumir que, para aumentar a média, basta eliminar da existência todas as pessoas que estão com a qualidade de vida mais baixa. Essa média, contudo, ao considerar um formato neutro, parece levar em consideração não apenas as pessoas que existem e as que irão existir, mas também as pessoas que existiram. A consequência é que o cálculo dessa média pode se tornar ainda mais complexo. O PMI, no modo como é elaborado por Parfit, assume uma postura impessoal, pois não leva em consideração nenhuma visão de *person-affecting*. Dito de outro modo, o PMI não assume que as pessoas seriam beneficiadas ou não ao existirem nem leva em consideração o modo como as pessoas serão afetadas (Parfit, 1987, p. 386).

Parfit propõe uma elaboração do PMI com uma visão de *person-affecting*. Segundo o *Wide Average Person-affecting Principle*, no sentido da média ampla, é “pior para as pessoas” se: “O benefício líquido médio por pessoa dado às pessoas-X pela ocorrência de X seria menor do que o benefício líquido médio por pessoa dado às pessoas-Y pela ocorrência de Y” (Parfit, 1987, p. 396, tradução nossa). Assim como o *Wide Total Person-affecting Principle*, esse princípio também leva em consideração o modo como as pessoas serão afetadas. Além disso, ele também assume que causar a existência de pessoas que possuem vidas que valem a pena serem vividas pode beneficiar. Podemos nos questionar se o PMI é melhor do que a

sua versão de *person-affecting*. A resposta para isso pode surgir pela constatação de que, diferentemente do PMI, o *Wide Average Person-affecting Principle* seria capaz de nos conduzir para a CR.

Parfit faz tal constatação ao propor uma pequena mudança no modo como os resultados são dispostos. Ao invés de considerarmos a existência dos resultados A, B, C... Z de maneira isolada, passaríamos a considerar uma mudança de A para B, de B para C... de Y para Z. Para ilustrar esse ponto, Parfit atribui valores exatos aos resultados com o intuito de simplificar. Assim, o nível de bem-estar em A seria 100 e o nível de bem-estar em B seria 76. Se fizéssemos uma mudança de A para B, as pessoas que existem em A e que passariam a existir em B sofreriam uma diminuição de 24 em seus níveis de bem-estar ($100 - 76 = 24$). Enquanto isso, as pessoas extras que passariam a existir em B ganhariam um nível de bem-estar de 76, pois haveria a consideração de que causar a existência pode beneficiar. Assim, a mudança de A para B daria um aumento médio de bem-estar de 26. Em outras palavras, ao considerar a perda de bem-estar por parte das pessoas que existiam em A e continuaram existindo em B, e considerar o ganho de bem-estar por parte das pessoas que antes não existiam, mas que passaram a existir em B, concluiríamos que houve um ganho médio no bem-estar de 26. Para chegarmos a essa conclusão, primeiro subtraímos a diminuição que as pessoas em A sofreriam (24) do ganho que as pessoas extras em B teriam (76). Após, dividiríamos o resultado (52) dessa conta pelo número de itens representados nela, que no caso é 2: a perda das pessoas que existiam em A (24) e as pessoas extras que existem apenas em B (76). Se $(76 - 24) / 2 = 26$ for verdade, então a mudança de A para B daria a cada pessoa em B um ganho médio no bem-estar de 26. Diferentemente, não fazer a mudança de A para B daria a cada pessoa em A um ganho médio no bem-estar de 24, visto que essas pessoas, ao invés de cair para 76, se manteriam em 100. Nesse exemplo, o *Wide Average Person-affecting Principle* responderia que mudar para B seria o melhor. De forma semelhante, diria que mudar para C poderia ser melhor. Tal continuidade nos levaria, novamente, para a CR. O PMI não considera o modo como as pessoas são afetadas, nem considera as perdas e ganhos que as pessoas específicas teriam numa mudança de A para B. Ele levaria em conta apenas a média a ser considerada em cada resultado, o que evitaria a CR (Parfit, 1987, p. 399 e 527).

Contudo, apesar de o PMI não conduzir à CR, Parfit entende que não deveríamos adotar tal princípio. Assim como o PTI, o PMI também encontra algumas dificuldades. Parte delas decorre do modo como a média é considerada de maneira absoluta. Devido ao peso atribuído à qualidade, o PMI implica em conclusões bem difíceis de aceitar, que parecem ser, pelo menos em algum sentido, absurdas. Para exemplificar, Parfit apresenta dois resultados: em um primeiro mundo existiria apenas duas pessoas com um nível de bem-estar extremamente alto (Adão e Eva). Essas duas pessoas não existiriam no segundo mundo; ao invés delas, haveria um bilhão de outras pessoas, todas elas com o nível de bem-estar quase tão alto quanto o das duas pessoas no primeiro mundo. Ao considerarmos o PMI, seríamos forçados a concluir que o primeiro mundo, composto apenas por duas pessoas, é o melhor deles. Com o objetivo de ir além, Parfit propõe uma variação na qual o segundo mundo é composto por essas mesmas duas pessoas que existem no primeiro mundo, com esse mesmo nível de bem-estar e, em adição, haveria um bilhão de pessoas com o nível de bem-estar quase tão alto quanto o dessas duas pessoas. Mesmo nessa variação, o primeiro mundo, composto apenas pelas duas pessoas, ainda seria o melhor resultado, visto que a média de bem-estar nele seria mais alta. Podemos pensar em uma forma de tornar essa afirmação ainda mais difícil de aceitar. Basta que, para isso, apliquemos uma lógica de exatidão, assim como Parfit faz em momentos anteriores. No primeiro mundo, temos Adão e Eva, ambos com um nível de bem-estar de 100. No segundo mundo, também temos Adão e Eva, no entanto, o nível de bem-estar deles é ainda maior, é de 102. Em adição, temos um bilhão de pessoas, todas com um nível de bem-estar de 96. Embora as pessoas extras no segundo mundo tenham um nível alto de bem-estar e Adão e Eva tenham um nível ainda mais alto no segundo mundo do que teriam no primeiro, o PMI nos leva a afirmar que o primeiro mundo é melhor. A razão para isso é que a média no nível de bem-estar no primeiro mundo é de 100, enquanto no segundo mundo é de 99 ($(102 + 96) / 2 = 99$). Segundo Parfit, tal afirmação parece bastante improvável (Parfit, 1987, p. 420-421).

O principal problema do PMI, segundo Parfit, está relacionado ao modo como determinaríamos o valor de cada resultado. Podemos pensar nessa questão no processo de decisão de possíveis pais. Se eles levarem em consideração o PMI na hora de ter um filho, precisariam saber se esse filho diminuiria a média do nível de bem-estar geral. Essa consideração pode ocorrer de duas formas. Na primeira

forma, se no futuro distante a vida das pessoas tiver um nível extremamente alto de bem-estar, por mais que o filho que o casal teria hoje possuísse um nível alto de bem-estar, seria melhor que eles não o tivessem. Nesse momento, engravidar diminuiria a média de bem-estar. Uma segunda forma pela qual essa consideração pode ocorrer seria ao considerar o passado. Se no Egito antigo todas as pessoas possuíam um nível de bem-estar extremamente alto, cada pessoa que passou a nascer desde então, caso não tenha esse mesmo nível de bem-estar, tornou o mundo pior, por diminuir a média do bem-estar geral. Não precisamos fazer essa consideração apenas em diferentes momentos. Um casal que leva em consideração o PMI, ao decidir se terá ou não um filho, precisaria saber se seu filho aumentaria ou diminuiria a média de bem-estar geral de sua geração. Ou seja, por mais que o possível filho tenha um nível alto de bem-estar, se as outras pessoas tiverem níveis ainda mais altos, será pior se ele nascer (Parfit, 1987, p. 421-422).

Parfit entende que o PMI representa a afirmação extrema da qualidade. Ao excluir qualquer consideração sobre a quantidade, o PMI também se torna inadequado. Seria necessário um princípio capaz de equilibrar, de alguma forma, tanto o valor da qualidade quanto o da quantidade (Parfit, 1987, p. 405). Na seção 2.4 eu abordei um princípio elaborado por Parfit em 2017, o *wide dual person-affecting principle*. Esse princípio é a junção de um princípio coletivo e um princípio individual, ambos com características de *person-affecting*. Acredito que podemos enxergar nesse princípio um esforço de Parfit de apresentar ambas as afirmações, sobre qualidade e quantidade, de maneira mais equilibrada. O princípio coletivo inserido no *wide dual person-affecting principle* leva em consideração uma afirmação acerca da quantidade de bem-estar. Diferentemente, o princípio individual leva em consideração uma afirmação acerca da qualidade de bem-estar (Parfit, 2017, p. 153).

É possível que esse princípio evite a CR e não leve a conclusões absurdas como as geradas pelo PMI. Contudo, permaneceriam algumas dificuldades. Na seção 2.4, pontuei que esse princípio poderia gerar algumas afirmações difíceis de aceitar, como, por exemplo, aceitar o fim da humanidade. Essa conclusão ocorre devido ao peso maior atribuído à qualidade. Poderíamos encontrar, ainda, dificuldades relacionadas ao peso atribuído à quantidade. Embora o princípio sugira que uma grande perda na qualidade não pode ser superada por um imenso ganho na quantidade, Parfit não determina até que ponto essa afirmação se sustenta.

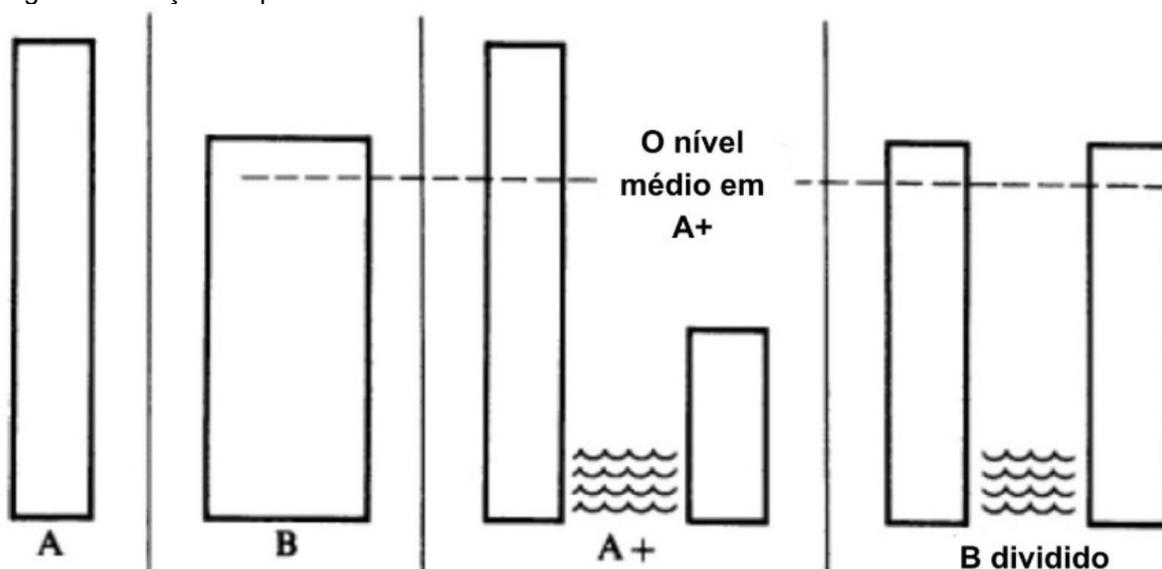
Segundo Parfit, mesmo ao adotar esse princípio, poderíamos atribuir um peso significativo para afirmações acerca do valor da quantidade. Caso fizéssemos isso, poderíamos cair novamente na CR (Parfit, 2017, p. 157).

A discussão sobre qualidade e quantidade levanta muitos outros temas. A forma adequada de abordar questões que envolvem esses dois fatores ainda pode ser desconhecida. Vimos que uma afirmação extrema sobre qualidade pode não ser o caminho correto. Além disso, vimos pelo menos uma tentativa de alinhar qualidade e quantidade, a qual também enfrenta dificuldades. Contudo, uma afirmação que priorize a quantidade nos leva à CR. Se a prioridade atribuída à quantidade sempre nos conduz à CR, parece claro que precisamos encontrar uma forma mais adequada de afirmar o valor da qualidade. Na próxima seção, discutiremos alguns outros pontos em torno da qualidade, que estão relacionados à ideia de mera adição.

3.3 Questões acerca da mera adição

As afirmações sobre qualidade suscitam diferentes questões. Na seção anterior, observamos algumas dessas questões ao considerarmos princípios que atribuem mais valor para a média. Nesta seção, ainda abordaremos o tema da qualidade. Não trataremos apenas da qualidade relacionada ao PMI, mas também de alguns outros tópicos que podem surgir. Inicialmente, podemos considerar a seguinte figura:

Figura 5 – Adição simples



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 419).

Na figura 5 temos, em parte, uma situação semelhante à encontrada na figura 4. Temos o A na mesma situação que antes, com igual número de pessoas e nível de bem-estar. Semelhantemente, temos o B na mesma situação de antes, com o dobro de pessoas que encontramos em A e o nível de bem-estar superior à metade do que encontramos em A. Contudo, não temos nem o resultado C nem o resultado Z. Temos agora os resultados A+ e B Dividido. A+ possui dois grupos de pessoas: o primeiro é exatamente igual ao grupo encontrado em A, com o mesmo nível de bem-estar e o mesmo número de pessoas; o segundo grupo, chamado de pessoas extras (*extra people*), também possui o mesmo número de pessoas que encontramos em A, porém, o nível de bem-estar é consideravelmente inferior. Nenhum dos dois grupos possui conhecimento acerca da existência do outro ou da desigualdade entre eles. Essa desigualdade não pode ser removida e nem é fruto de injustiça social. O resultado B Dividido também possui dois grupos separados. Ambos os grupos possuem o mesmo número de pessoas que o grupo em A, porém, o nível de bem-estar de ambos os grupos é o mesmo que o nível de bem-estar do grupo do resultado B. Assim como em A+, nenhum dos grupos em B Dividido sabe da existência do outro (Parfit, 1987, p. 419). Inicialmente, devemos prestar atenção em A+. O que ocorre nesse resultado é o que Parfit define como mera adição. Eis a sua definição: “Mera adição ocorre quando, em um de dois resultados, existem pessoas extras que: (I) têm vidas que valem a pena ser vividas; (II) que não afetam mais ninguém; (III) e cuja existência não envolve injustiça social” (Parfit, 1987, p. 420, tradução nossa).

O grupo extra em A+ corresponde à ideia de mera adição proposta por Parfit. Por considerar a mera adição, Parfit compreende que A+ é mais uma maneira pela qual podemos identificar que o PMI erra. O PMI entende que a média do nível de bem-estar em A+ é a menor dentre os resultados propostos, segue-se que ele seria o pior resultado dentre os demais. Contudo, a diminuição da média ocasionada pela mera adição não deveria ser moralmente relevante. As pessoas extras não afetam o grupo existente, e suas vidas valem a pena ser vividas. Para afirmar que A+ é pior do que A em termos de média, seria necessário dizer que o primeiro grupo ficou pior por causa da existência das pessoas extras. Tal afirmação parece falsa. Se o primeiro grupo de A+ não é afetado de forma alguma pela existência das pessoas extras, como seria possível afirmar que ele ficou pior? Para afirmar que essa

diminuição na média é moralmente relevante, seria necessário defender que não é bom a existência de pessoas extras, se o nível de bem-estar dessas pessoas não for tão alto quanto o das pessoas que já existem. Mesmo que as vidas dessas pessoas extras valessem a pena ser vividas e que elas não afetassem de forma alguma as pessoas que já existem. Por uma razão semelhante, Parfit defende que não deveríamos considerar a desigualdade ocasionada por mera adição como algo negativo. A maneira pela qual poderíamos acabar com essa desigualdade envolveria escolher o cenário onde essas pessoas deixam de existir. Isso é diferente de fazer com que as pessoas que existem fiquem melhores. Diferentemente da segunda maneira, a primeira não seria moralmente relevante. Assim, a desigualdade ocasionada por mera adição não tornaria A+ pior, assim como a diminuição da média ocasionada por mera adição também não tornaria A+ pior (Parfit, 1987, p. 424-425).

A mera adição não suscita apenas dificuldades relacionadas a princípios como o PMI, pois diversas questões afloram quando a consideramos. Dentre elas, podemos apresentar o primeiro paradoxo da mera adição proposto por Parfit. O paradoxo se desenvolve inicialmente ao compararmos A+ com B Dividido. Segundo Parfit, B Dividido pode ser considerado melhor que A+ sob diversos aspectos. Se considerarmos um princípio de igualdade, B Dividido seria melhor por apresentar maior igualdade do que A+. Sob um princípio de beneficência, B Dividido também seria melhor, pois o ganho do grupo menos favorecido em B Dividido superaria a perda do grupo mais favorecido em A+. Por fim, se considerarmos um princípio como o PMI, B Dividido também seria melhor que A+, visto que o nível médio de bem-estar em B Dividido é superior ao de A+ (Parfit, 1987, p. 425-426). Devemos constatar que se trata de um caso que envolve o mesmo número de pessoas. Quando princípios como igualdade e média são aplicados nesses casos, não precisamos levar em consideração a ideia de mera adição, pois na comparação entre A+ e B Dividido não há discussão sobre pessoas adicionais. Assim, podemos concluir que, sob certos aspectos, B Dividido é melhor do que A+.

A afirmação inversa parece mais complicada de sustentar. Para defender que A+ é melhor do que B Dividido, seria necessário adotar alguma visão elitista. De acordo com esse tipo de visão, o mais importante é o bem-estar do grupo mais favorecido. Seria uma espécie de *maximax*, segundo o qual se prioriza a manutenção ou a elevação do nível de bem-estar do grupo mais favorecido. Isso significa que A+ seria considerado melhor do que B Dividido porque o grupo mais

favorecido em A+ apresenta um nível de bem-estar superior ao do grupo mais favorecido em B Dividido. Esse grupo mais favorecido em A+ estaria acima de um patamar incomparável aos grupos abaixo dele. Tal visão elitista implica que seria possível fazermos uma redistribuição em A+, desde que o grupo mais favorecido não caísse abaixo de determinado nível superior de bem-estar. Segundo Parfit, dificilmente sustentaríamos tal posição. Assim, precisamos admitir que B Dividido é melhor do que A+. Se B Dividido é melhor do que A+ e B Dividido é equivalente a B, então B é melhor do que A+ (Parfit, 1987, p. 427-428).

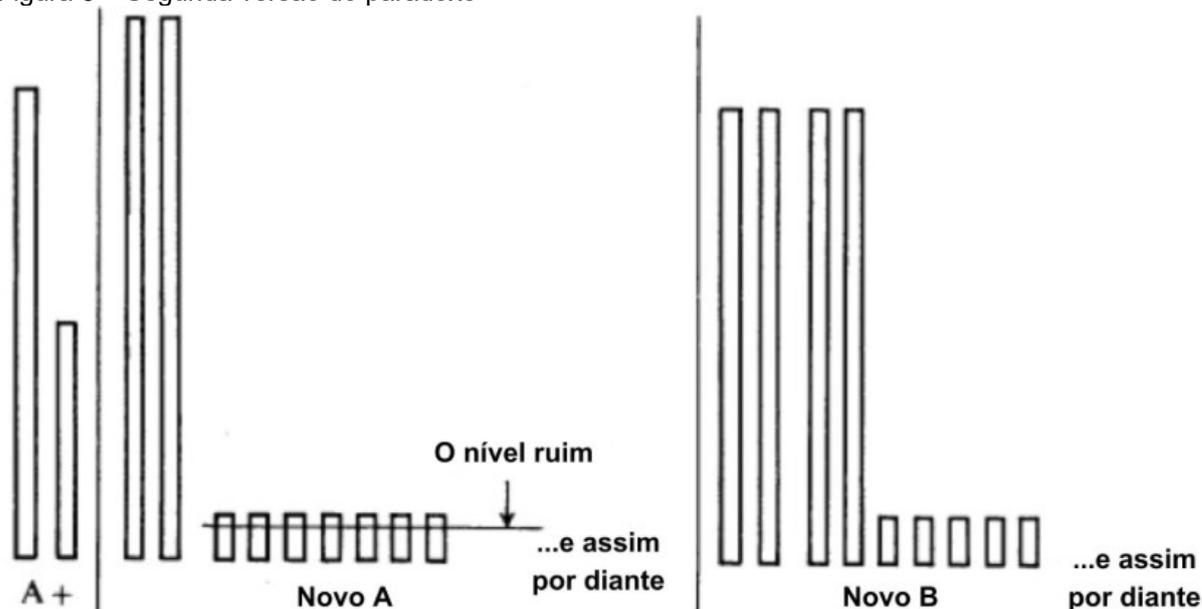
A próxima comparação que poderíamos fazer é entre A+ e A. A ideia seria afirmar que A+ é pior do que A. A mera adição implica que a desigualdade e a redução do nível médio de bem-estar em A+, comparado à A, não são moralmente relevantes. A existência das pessoas adicionais não prejudica o grupo mais favorecido em A+. Se admitirmos que causar a existência pode beneficiar, então A+ é melhor do que A. Caso contrário, talvez não seja possível afirmar que A+ seja melhor do que A. Contudo, a existência das pessoas adicionais não afeta negativamente o grupo mais favorecido em A+, e a vida dessas pessoas merece ser vivida. Assim, A+ não é pior do que A (Parfit, 1987, p. 428-429).

Pode ser importante observar que essa última afirmação não nos direciona para a CR. A relação “não é pior que” não implica que seja “pelo menos tão bom quanto”. Por exemplo, poderíamos dizer que determinada peça de teatro não é pior do que um filme específico e, ainda assim, afirmar que outra peça é melhor do que a primeira, sem concluir que essa segunda peça seja melhor ou pior do que o filme em questão. Além disso, a relação “não pior que” não implica uma relação transitiva. “Não pior que” pode ser usado para fazer comparações aproximadas, nas quais haveria apenas uma relação de mesmo patamar, ainda que imprecisa entre dois itens. Se “não pior que” não é uma relação transitiva, a CR não é uma consequência necessária (Parfit, 1987, p. 431).

Contudo, embora não sejamos forçados a aceitar a CR, ainda haveria um problema como consequência das comparações feitas. Por um lado, não somos capazes de negar que B seja melhor do que A+. Por outro, não conseguimos afirmar que A+ é pior do que A. O paradoxo se concretiza ao compararmos B com A. Essa última comparação implica uma contradição. Ao atribuir maior relevância à qualidade, parece evidente que B é pior do que A. No entanto, aceitamos que B é melhor do que A+ e também que A+ não é pior do que A. B não pode ser pior do que

algo que não é melhor do que A. Somos, portanto, forçados a concluir que B simultaneamente é e não é pior do que A (Parfit, 1987, p. 426). Essa contradição não constitui o único paradoxo causado pela mera adição. Podemos encontrar um segundo paradoxo ao observarmos a seguinte imagem:

Figura 6 – Segunda versão do paradoxo



Fonte: Adaptado de Parfit (1987, p. 434).

Ao compararmos o Novo A com A+, teremos algumas formas de afirmar que o Novo A é melhor do que A+. Os dois grupos mais favorecidos em Novo A possuem níveis de bem-estar superiores em comparação com os dois grupos de A+. Além disso, a desigualdade que existia entre os dois grupos de A+ não existe em Novo A. Embora em Novo A exista desigualdade, essa desigualdade é produzida pela mera adição de pessoas extras, portanto, tal desigualdade não seria moralmente relevante. Podemos entender que Novo A é melhor do que A+ tanto por beneficência quanto por igualdade. É possível que, ao cogitar o quão baixo é o nível de bem-estar das pessoas extras em Novo A, não admitíssemos que Novo A seja melhor do que A+. No entanto, não poderíamos afirmar que Novo A é pior do que A+ (Parfit, 1987, p. 434-435). Ainda assim, a vida das pessoas extras, por mais que valha a pena ser vivida, está muito próxima do que seria considerado um nível ruim. Esse nível diz respeito a vidas que seriam extremamente restritas. Mesmo que admitíssemos que essas vidas valem a pena ser vividas, precisaríamos admitir que seria melhor se elas não existissem. A existência dessas vidas é ruim em si, mesmo que, para a pessoa,

a vida valha a pena. Parfit determina esse nível ruim como um ponto acima do qual não poderíamos afirmar honestamente que seria melhor que aquela vida não existisse. Assim, as vidas extras em Novo A possuem níveis de bem-estar extremamente baixos, porém, ainda estariam acima do nível ruim (Parfit, 1987, p. 433).

A próxima comparação que podemos fazer é entre Novo B e Novo A. A comparação entre esses dois é similar à comparação entre A+ e B (na figura 5). Ainda haveria desigualdade em Novo B, contudo, ela seria menor em comparação com a desigualdade existente em Novo A. Por outro lado, o ganho que dois grupos desfavorecidos obtiveram foi maior do que a perda dos dois grupos mais favorecidos. Tal afirmação sugere que, no sentido de beneficência, Novo B é melhor do que Novo A. Para afirmar que Novo A é melhor do que Novo B, seria necessário adotar uma visão elitista. Caso rejeitemos tal visão, concluiremos que Novo B é melhor do que Novo A. Podemos aplicar essa mesma lógica ao longo de todo esse Novo Alfabeto, de modo que poderíamos relacionar um Novo C com o Novo B da mesma maneira que relacionamos Novo B com Novo A (Parfit, 1987, p. 435). Se aceitarmos que Novo A é melhor do que A+, tal raciocínio nos levaria para a nova CR:

No primeiro de dois possíveis resultados, haveria dois grupos de dez bilhões de pessoas. Um grupo teria uma qualidade de vida muito superior à de qualquer vida real já vivida. Embora este grupo tenha uma parcela maior de recursos, ele está, inevitavelmente, em pior situação do que o outro grupo. O outro grupo teria uma qualidade de vida ainda mais alta. No segundo possível resultado, haveria um número enorme de pessoas, cuja qualidade de vida estaria pouco acima do Nível Ruim. Entre esses dois resultados, o segundo seria melhor (Parfit, 1987, p. 436).

Parfit entende que a nova conclusão repugnante (NCR) é ligeiramente melhor do que a CR. A sequência Novo Alfabeto culmina em Novo Z, o qual apresentaria um nível de bem-estar ligeiramente superior do que aquele que encontramos em Z. No entanto, a NCR continua repugnante. Devemos observar que a NCR é formulada a partir de uma perspectiva na qual Novo A é considerado melhor do que A+. Parfit enfatiza que, se negarmos tal afirmação e, em seu lugar, afirmarmos que Novo A não é pior do que A+, teríamos uma versão mais fraca da NCR, na qual o segundo resultado não é pior do que o primeiro (Parfit, 1987, p. 436-437).

Por mais que haja diferenças entre NCR e CR, ambas são bastante complicadas de serem refutadas. Contudo, como foi abordado na seção 3.1, existem diferentes tentativas e caminhos para isso. Algumas dessas tentativas envolvem a discussão acerca da transitividade presente na relação que conecta todos os itens na cadeia que conduz até a CR. A discussão em torno da mera adição e de seus paradoxos evidencia um pouco mais a importância da transitividade para a construção da CR. Entendemos que uma relação é transitiva quando, dada a existência dessa relação entre o item₁ e o item₂, e entre o item₂ e o item₃, ela também deve existir entre o item₁ e o item₃. Um exemplo de relação transitiva é a ideia de “mais alto que”: se eu disser que o ator Hugh Laurie é mais alto que o filósofo Immanuel Kant e, em seguida, disser que o personagem Batman é mais alto do que o ator Hugh Laurie, precisarei admitir que o personagem Batman é mais alto do que o filósofo Immanuel Kant. É importante notar que o único fator relevante para essa comparação é a altura dos indivíduos. A altura é um fator que possibilita uma comparabilidade precisa, visto que pode ser estabelecida a partir de um modelo linear, no qual podemos colocar um item em um ponto do modelo e outro item em um ponto mais alto do modelo (Parfit, 2016, p. 114). A comparabilidade precisa permite, com maior segurança, identificar quando há uma relação transitiva. Se aceitamos que “mais alto que” é uma relação transitiva, então somos forçados a admitir a última afirmação, a de que Batman é mais alto do que Immanuel Kant. Temkin define o axioma da transitividade da seguinte forma: “Para quaisquer três resultados, p, q e r, se, considerando todos os aspectos, p for melhor do que q, e, considerando todos os aspectos, q for melhor do que r, então, considerando todos os aspectos, p é (deve ser) melhor do que r” (Temkin, 2022, p. 165, tradução nossa).

Contudo, nem toda relação é transitiva. A relação “vence” pode não ser transitiva. Posso afirmar que pedra vence tesoura e, em seguida, afirmar que tesoura vence papel. Isso não implica que pedra vença papel. Da mesma forma, posso afirmar que José gosta de Juliana e Juliana gosta de João e não sou forçado a dizer que José gosta de João. Pelo contrário, é improvável que José goste de João. A relação “gostar de” não é uma relação transitiva, o fato de essa relação existir entre o item₁ e o item₂, e entre o item₂ e o item₃, não implica logicamente que ela exista entre o item₁ e o item₃ (Temkin, 2022, p. 167).

Existe, ainda, a possibilidade de uma relação transitiva ser falsa. Isso pode ocorrer ao assumirmos que duas relações distintas são transitivas. Posso afirmar

que Batman é melhor herói que Hugh Laurie; a relação presente nesse caso é “melhor herói que”. Em seguida, posso afirmar que Hugh Laurie é melhor ator que Immanuel Kant, a relação nesse caso seria “melhor ator que”. Ainda que Immanuel Kant fosse ator e herói, eu não seria forçado a afirmar que Batman é melhor herói do que Immanuel Kant. Afirmer, como consequência, que Batman é melhor herói do que Immanuel Kant seria equivalente a adotar uma relação transitiva falsa. A razão disso é que a relação “melhor ator que” é substancialmente distinta da relação “melhor herói que” (Temkin, 2022, p. 167-168). Considerações sobre uma relação transitiva falsa podem ser usadas para contestar a CR, visto que, ao não existir tal relação transitiva, não seríamos levados a admitir a CR.

Contudo, a discussão sobre mera adição permite considerações acerca de outros tópicos que não dizem respeito, necessariamente, à CR. Segundo Temkin, os paradoxos da mera adição sugerem que alguns dos princípios que consideramos plausíveis e relevantes para avaliar a bondade de um resultado possuem uma estrutura essencialmente comparativa. Além disso, esses princípios apoiariam uma visão essencialmente comparativa da bondade dos resultados. Isto é, tais princípios não seriam capazes de nos informar a bondade inerente de cada resultado (Temkin, 2022, p. 174). O princípio de Pareto (*Pareto Principle*) é um bom exemplo dessa problemática. Temkin (2022, p. 163) propõe uma definição específica para o princípio de Pareto (PP) ao aplicá-lo nos casos de não identidade:

Se, em qualquer um de dois resultados, exatamente as mesmas pessoas existissem, então, se todos em um dos resultados estivessem pelo menos tão bem (ou tivessem pelo menos a mesma qualidade de vida) quanto todos no outro resultado, e, além disso, pelo menos uma pessoa no primeiro resultado estivesse melhor (ou tivesse uma qualidade de vida superior) do que estaria no segundo resultado, então o primeiro resultado seria melhor do que o segundo.

O PP não pode fornecer informações a respeito da bondade inerente de A+. Provavelmente, ele também não seria relevante para fazer afirmações sobre a comparação entre A+ e A, visto que não trataríamos apenas das mesmas pessoas. No entanto, ele poderia ser relevante para fazer considerações sobre A+ e B ou B Dividido. Por possuir uma estrutura essencialmente comparativa, o PP pode não ser adequado para fazer afirmações sobre a própria natureza do resultado, assim como relações transitivas como “melhor que” também podem ser limitadas nesse aspecto.

Tal limitação pode acarretar o risco de o princípio atribuir um valor incorreto ao resultado, visto que o valor será dependente do outro resultado com o qual ele será comparado (Temkin, 2022, p. 171-172).

Segundo Temkin, as questões suscitadas pelo tema da mera adição sugerem a necessidade de revisar alguns dos princípios que usamos ao determinar a bondade moralmente relevante de cada resultado. Por um lado, Temkin cogita que nem sempre será o caso de um resultado possuir bondade inerente; por outro, entende que alguns princípios possuem estrutura comparativa que impossibilita determinar a bondade inerente de um resultado (Temkin, 2022, p. 173-174). Por sua vez, Parfit entende haver a possibilidade de existir uma bondade inerente em muitos dos resultados que são discutidos num sentido moralmente relevante. Além disso, Parfit concorda que determinados princípios seriam comparativos, porém, ele acredita haver princípios que não adotem essa estrutura. Parfit apresenta um princípio que considera capaz de fazer afirmações sobre a bondade intrínseca (*intrinsic goodness*) de um resultado. Ele apresenta o princípio amplo (*wide principle*): “Um dos dois resultados seria, de certa forma, pior se esse resultado fosse menos bom para as pessoas, ao beneficiar as pessoas menos do que o outro resultado teria beneficiado” (Parfit, 2017, p. 139, tradução nossa). Segundo Parfit, o princípio amplo seria capaz de determinar a bondade intrínseca de diferentes resultados. Ao aplicar tal princípio, seríamos capazes de avaliar como o resultado seria bom ou ruim para as pessoas. A ideia é que um resultado seria intrinsecamente ruim se ele beneficiasse as pessoas menos do que o outro resultado beneficiaria. Nessa parte do texto, Parfit contrapõe *intrinsic* a *essentially comparative* e entende que o princípio amplo não seria comparativo. Contudo, essa afirmação soa estranha. Ao dizer que o resultado é pior se beneficiar menos do que o outro resultado teria beneficiado, invocamos, de alguma forma, alguma noção comparativa. Se for o caso, ao contrário do que Parfit afirma, o princípio amplo poderia ter alguma estrutura comparativa (Parfit, 2017, p. 139-140).

Por fim, não podemos deixar de notar que a discussão acerca da natureza da bondade dos resultados e da estrutura dos princípios, suscitada pela ideia de mera adição, pode trazer *insights* valiosos para as discussões normativas. De modo geral, não apenas a mera adição, mas também a CR possibilita discussões significativas para o campo da ética populacional.

Neste capítulo abordamos o PTI e a CR na seção 3.1. Apresentei duas formas de tentar superar a CR, uma que busca encontrar uma falha na estrutura do argumento de continuidade da CR e outra que sugere a necessidade de dissolvermos a CR devido à falta de exatidão na definição de vida que vale a pena ser vivida. Em seguida, apresentei a distinção entre qualidade e quantidade e fiz uma breve exposição sobre o PMI e sua variação de *person-affecting*. Concluímos o capítulo com a apresentação da mera adição e de dois de seus paradoxos. Fizemos ainda um apontamento para a questão sobre relação transitiva, presente na mera adição e na CR, e sobre a estrutura essencialmente comparativa de alguns princípios usados em discussões normativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão proposta para essa dissertação era se a apresentação feita por Parfit em *Reasons and Persons* a respeito do PN-I e dos paradoxos derivados dele, como a CR e a mera adição, ainda constituem objetos de análise relevantes. Nesse sentido, a questão era saber se teríamos encontrado soluções adequadas para os problemas. No caso contrário, se eles ainda constituíam objeto importante para a análise filosófica. Como objetivo, propus uma análise da parte quatro de *Reasons and Persons*. Além disso, propus avaliar como é possível haver questões que desafiam nossas teorias morais e se o PN-I pode ser caracterizado dessa forma. Por fim, busquei apresentar algumas das possíveis soluções para o PN-I e a CR, com o objetivo de avaliar se ainda haveria a necessidade de discutirmos tais problemas.

Para atender tal questão, comecei pela caracterização do PN-I como uma questão que desafia nossas teorias morais. Primeiramente elaborei como é possível compreender que questões novas podem desafiar nossas teorias morais. Posteriormente, apresentei o campo da justiça entre gerações e suas diferentes formas de abordagem. Tal apresentação permitiu considerar alguns dos contextos nos quais podemos encontrar o PN-I. De tal modo, poderíamos averiguar se o PN-I consistiria em um exemplo de questão que desafia nossas teorias morais.

Em relação às possíveis soluções propostas para o PN-I, trabalhei ao longo dos capítulos 2 e 3 toda a quarta parte de *Reasons and Persons*. Ao longo desse processo, considerei algumas das tentativas de solução do PN-I. Apresentei uma elaboração da ideia de prejuízo sem precisar falar de qualquer noção comparativa do tipo “pior que”. Posteriormente, apresentei uma forma de propor teorias de direito como forma suficiente de lidar com os casos de não-identidade. Também trouxe maneiras de lidar com o PN-I sem abrir mão de visões de *person-affecting*. Caso qualquer uma dessas abordagens se mostrasse adequada, haveria indícios de que Parfit teria errado no modo como apresentou o PN-I, o que poderia diminuir sua relevância para o campo filosófico mais recente. No entanto, ao que tudo indica, tais abordagens não se mostraram plenamente satisfatórias.

Na última etapa, apresentei algumas soluções para os paradoxos propostos. Trouxe duas maneiras de tentar solucionar a CR. A primeira lida com a ideia de lexicalidade, a segunda sugere abandonarmos a discussão em torno da CR visto que ela carece de definições precisas que não foram satisfeitas, como a definição do

que seria uma vida que vale a pena ser vivida. Apresentei uma tentativa de conciliar quantidade e qualidade em um princípio de *person-affecting*, como forma de lidar com o PN-I sem ser conduzido à CR. Ambas as tentativas de solução, caso entendidas como satisfatórias, justificariam um motivo para não precisarmos mais lidar com esses paradoxos. Contudo, como visto, elas podem não ser plenamente suficientes ou, pelo menos, podem não superar completamente todas as formas de aparição desses paradoxos. Por fim, apresentei uma discussão acerca das relações transitivas e da possível estrutura essencialmente comparativa de alguns dos princípios morais que usamos. Tal discussão parece apontar para a necessidade de novas investigações não apenas relacionadas ao PN-I e seus paradoxos, mas também, para os próprios princípios morais que usamos.

Ao partirmos das conclusões alcançadas, a pesquisa sugere que o PN-I, da maneira como foi apresentado por Parfit, permanece um tema relevante e fundamental para a investigação filosófica. O PN-I constitui um tema que desafia nossas teorias morais mais tradicionais e, ao que tudo indica, seus paradoxos podem não ter sido solucionados até o momento. A razão para isso parte da noção de que não parece haver um consenso geral em relação às soluções propostas por parte dos autores. Se, por um lado, o PN-I pode não ter sido solucionado e constitui um desafio para nossas teorias morais, por outro, a discussão em torno dele permite contribuições importantes para o desenvolvimento de um arcabouço teórico necessário para demais questões morais.

Acredito que ao avaliar as tentativas de superação do PN-I e de seus paradoxos, pudemos observar como essa discussão promove *insights* valiosos. Durante a dissertação, foi possível uma determinação mais clara sobre o que estaria em jogo em casos de não-identidade. Essa determinação ocorreu ao abordarmos os exemplos trazidos por Boonin (2008). Também foi possível uma maior compreensão acerca da DT2, e com isso, uma elaboração de uma possível DT3, ainda mais completa. Além disso, contrastar o posicionamento de diferentes autores possibilitou uma compreensão mais ampla e rica das questões morais envolvidas no PN-I.

Acredito que a presente dissertação se coloca como uma opção dentre as poucas disponíveis em português para se compreender o pensamento de Parfit em relação ao PN-I.

Muitos outros autores poderiam ser abordados e com eles suas teorias. Além disso, existem muitas outras tentativas de solução para os problemas propostos por

Parfit. A própria parte quatro de *Reasons and Persons* (Parfit, 1987) permite diversas outras discussões. Contudo, são discussões que talvez não coubessem nesse primeiro momento de análise. Por um lado, poderia tornar a discussão menos clara, ao trazer diversos elementos diferentes que podem não dialogar tão bem entre si. Por outro, demandaria análises que teriam como pressuposto essa primeira análise feita. Isto é, entendi que seria necessário avaliar, primeiramente, se o modo como Parfit propôs o PN-I ainda consistiria numa discussão relevante para o campo moral mais recente. Convém agora aprofundarmos o debate em torno de outros temas que podem não ter sido tão explorados. Um caminho de investigação possível pode ser a partir da noção de estrutura essencialmente comparativa que alguns princípios demonstram ter. Outra forma de dar continuidade a essa pesquisa pode ser através da análise de como outras teorias morais podem lidar com o PN-I, como por exemplo, teorias contratualistas.

Por fim, entendo que o PN-I se mostra um verdadeiro desafio para nossas teorias morais. Não significa que devemos abandonar as teorias que não são capazes de responder a ele ou focarmos apenas no PN-I e deixarmos de lado outras questões prementes no campo da ética populacional. Há, efetivamente, muitos outros temas que podem e devem ser discutidos. Contudo, por mais que as tentativas de solucionar o PN-I não tenham se mostrado plenamente satisfatórias, elas produzem *insights* valiosos que podem refinar nossas percepções morais ainda mais. Se for o caso, o debate em torno do PN-I tende a ser útil não apenas para o desenvolvimento do pensamento filosófico, mas também para as demais questões morais que podem surgir.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Marcelo de. Apresentação. *In*: MEYER, Lukas. **Justiça intergeracional: por que devemos nos preocupar com as gerações futuras e as gerações passadas?** Trad. J. Michel-Muniz. Revisão Marcelo de Araujo. Florianópolis: NéfipOnline Publicações/UFSC, 2023. p. 8–15.

ARAUJO, Marcelo de. **Novas tecnologias e dilemas éticos: inteligência artificial, genética e a ética do aprimoramento humano.** Curitiba: Kotter Editorial, 2022.

ARAUJO, Marcelo de. The ethics of genetic cognitive enhancement: gene editing or embryo selection? **Philosophies**, Paris, v. 5, n. 3, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies5030020>. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2409-9287/5/3/20>. Acesso em: 4 out. 2024.

ARAUJO, Marcelo de; FIOR, Pedro. History repeats itself. Next time as tragedy: the ethics of climate adaptation for the overshoot generation. **SSRN**, Nova York, 2024. DOI: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4862217>. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4862217. Acesso em: 7 out. 2024.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

ARRHENIUS, Gustaf. Can the person affecting restriction solve the problems in population ethics? *In*: ROBERTS, Melinda A.; WASSERMAN, David T. (ed.). **Harming future persons: ethics, genetics and the nonidentity problem.** Nova York: Springer, 2009. p. 289-316.

ARRHENIUS, Gustaf. **Future generations: a challenge for moral theory.** 2000. 223 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Uppsala University, Uppsala, 2000.

ARRHENIUS, Gustaf *et al.* (ed.) **The Oxford handbook of population ethics.** Nova York: Oxford University Press, 2022.

ATTAS, Daniel. A transgenerational difference principle. *In*: GOSSERIES, Axel; MEYER, Lukas (ed.). **Intergenerational justice.** Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 189-218.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação.** São Paulo: Editor Victor Civita, 1974.

BOONIN, David. How to solve the non-identity problem. **Public affairs quarterly**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 127-157, 2008.

BOONIN, David. **The non-identity problem and the ethics of future people.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

CHANG, Ruth. How not to avoid the repugnant conclusion. *In*: ARRHENIUS, Gustaf *et al.* (ed.). **The Oxford handbook of population ethics**. Oxford: University Press, 2022. p. 15-37.

DADALTO, Luciana; MASCARENHAS, Igor de Lucena; MATOS, Ana Carla Harmatiuk. Salvem também os idosos: etarismo e a alocação de recursos na realidade brasileira de combate à COVID. **Civilistica.com**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2020. Disponível em: <https://civilistica.emnuvens.com.br/redc/article/view/547>. Acesso em: 17 out. 2024.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos seguido de “envelhecer e morrer”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

FEINBERG, Joel. **Harm to others: the moral limits of the criminal law**. v. 1. Nova York: Oxford University Press, 1984.

FRANKENA, William K. **Ética**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FUMAGALLI, Roberto. A dissolution of the repugnant conclusion. **Journal of Applied Philosophy**, Oxford, v. 41, n. 1, p. 85-105, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1111/japp.12675>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/japp.12675>. Acesso em: 11 dez. 2024.

GARDINER, Stephen M. **A perfect moral storm: the ethical tragedy of climate change**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GARDINER, Stephen M.; OBST, Arthur R. **Dialogues on climate justice**. Nova York: Routledge, 2023.

GAUTHIER, David. **Morals by agreement**. Nova York: Oxford University Press, 1986.

GOSSERIES, Axel. As teorias de justiça entre as gerações. **Revista de Estudos Universitários**, Sorocaba, SP, v. 34, n. 1, p. 33-55, 2008.

GOSSERIES, Axel. Historical emissions and free-riding. **Ethical Perspectives**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 36-60, 2004. DOI: 10.2143/EP.11.1.504779. Disponível em: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=article.php&id=504779&journal_code=EP. Acesso em: 17 out. 2024.

GOSSERIES, Axel. **Pensar a justiça entre as gerações: do caso Perruche à reforma das pensões**. Coimbra: Almedina, 2015.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2011.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KOLSTAD, Charles *et al.* Social, economic and ethical concepts and methods. *In*: EDENHOFER, Ottmar *et al.* (ed.). **Climate change 2014**: mitigation of climate change. Nova York: Cambridge University Press, 2014. p. 207-282.

KRIPKE, Saul A. **Naming and necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

MEYER, Lukas. **Justiça intergeracional**: por que devemos nos preocupar com as gerações futuras e as gerações passadas? Florianópolis: NéfipOnline, 2023.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade e a sujeição das mulheres**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2017.

MOELLENDORF, Darrel. **Mobilizing hope**: climate change and global poverty. Nova York: Oxford University Press, 2022.

MOURA, Alda Abrahão Falad de; FREITAS, Eduarda Rezende. Etarismo no transporte público urbano: uma realidade? **Estudos Interdisciplinares sobre o envelhecimento**, Porto Alegre, v. 28, 2023. DOI: <https://doi.org/10.22456/2316-2171.132273>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/RevEnvelhecer/article/view/132273>. Acesso em: 17 out. 2024.

NARVESON, Jan. Moral problems of population. **The Monist**, Oxford, v. 57, n. 1, p. 62-86, 1973.

PARFIT, Derek. Can we avoid the repugnant conclusion? **Theoria**, Lund, v. 82, n. 2, p. 110-127, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1111/theo.12097>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/theo.12097>. Acesso em: 11 dez. 2024.

PARFIT, Derek. Future people, the non-identity problem, and *person-affecting* principles. **Philosophy and Public Affairs**, Baltimore, v. 45, n. 2, p. 118-157, 2017.

PARFIT, Derek. **On what matters**. v. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PARFIT, Derek. Overpopulation and the quality of life. *In*: VALENTIN, Muresan; SHUNZO, Majima (ed.). **Applied ethics**: perspectives from Romania. Hokkaido: Hokkaido University, 2013. p. 145-164.

PARFIT, Derek. Personal identity. **The Philosophical Review**, Durham, v. 80, n. 1, p. 3-27, 1971.

PARFIT, Derek. **Reasons and persons**. Nova York: Oxford University Press, 1987.

PARFIT, Derek. Rights, interests and possible people. *In*: GOROVITZ, Samuel *et al.* (ed.). **Moral problems in medicine**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976. p. 369-375.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia da moral**. 4. ed. Barueri, SP: Manole, 2006.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

SHUE, Henry. **The pivotal generation: why we have a moral responsibility to slow climate change right now**. Princeton: Princeton University Press, 2021.

SIDGWICK, Henry. **The methods of ethics**. Londres: Macmillan and co., 1874.

STAR Trek. Direção: J. J. Abrams. [S. l.]: Paramount Pictures, 2009. 1 vídeo (2h 7m). Disponível em: www.netflix.com.br. Acesso em: 4 out. 2024.

TEMKIN, Larry S. Lessons to be learned from the mere addition paradox. *In*: ARRHENIUS, Gustaf *et al.* (ed.). **The Oxford handbook of population ethics**. Oxford: University Press, 2022. p. 161-180.

WETZEL, Linda. Types and tokens. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford encyclopedia of philosophy**. Stanford: Stanford University, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>. Acesso em: 21 out. 2024.

WILLISTON, Byron. **The ethics of climate change: an introduction**. 2. ed. Nova York: Routledge, 2024.

WOODWARD, James. The non-identity problem. **Ethics**, Chicago, v. 96, n. 4, p. 804-831, jul. 1986.

WOOLLARD, Fiona. Have we solved the non-identity problem? **Ethic Theory and Moral Practice**, [S. l.], v. 15, p. 677-690, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10677-012-9359-2>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10677-012-9359-2>. Acesso em: 7 out. 2024.

ZUBER, Stéphane *et al.* What should we agree on about the repugnant conclusion? **Utilitas**, [S. l.], v. 33, p. 379-383, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/S095382082100011X>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/utilitas/article/what-should-we-agree-on-about-the-repugnant-conclusion/EB52C686BAFEF490CE37043A0A3DD075>. Acesso em: 10 dez. 2024.