

# JUSTIÇA INTERGERACIONAL

LUKAS MEYER

# Justiça Intergeracional

# Justiça Intergeracional

Por que devemos nos preocupar com as gerações  
futuras e as gerações passadas?

Lukas Meyer

*Tradução de Jordan Michel-Muniz*

*Revisão e prefácio de Marcelo de Araújo*

NéfiOnline  
Florianópolis  
2023

**Universidade Federal de Santa Catarina**

Reitor: Irineu Manoel de Souza

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Milene Consenso Tonetto

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Coordenador: Vilmar Debona

**NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política**

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

**Corpo Editorial da**  
*Néfi***online**  
Alessandro Pinzani  
Aylton Barbieri Durão  
Diego Kosbiau Trevisan  
Darlei Dall’Agnol  
Delamar Dutra  
Denilson Luís Werle  
Franciele Petry  
Janyne Sattler  
Maria de Lourdes Borges  
Milene Tonetto  
Vilmar Debona

Amandine Catala  
Amaro Fleck  
Cristina Foroni Consani  
Felipe Gonçalves Silva  
Fernando Costa Mattos  
Fred Rauscher  
Joel T. Klein  
Jorge Sell  
Luiz Repa  
Maria Clara Dias  
Monique Hulshof  
Nathalie Bressiani  
Nunzio Ali  
Nuria Sánchez Madrid  
Nythamar Oliveira  
Robson dos Santos  
Rúrion Melo  
Thomas Mertens  
Yara Frateschi

**Conselho Editorial**

Alberto Pirni

## NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário - Trindade - Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia - UFSC

CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: Eduardo de Borba

Foto: Alessandro Pinzani

Diagramação e Editoração: Eduardo de Borba e Alessandro Pinzani

© Meyer, Lukas H. Intergenerational Justice, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

M612j Meyer, Lukas

Justiça intergeracional [recurso eletrônico] : por que devemos nos preocupar com as gerações futuras e as gerações passadas? / Lukas Meyer ; tradução de Jordan Michel-Muniz ; revisão e prefácio de Marcelo de Araújo. – Florianópolis : NéfiOnline, 2023.

149 p.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-994761-7-4

1. Filosofia política. 2. Política social. 3. Ética. I. Michel-Muniz, Jordan. Araújo, Marcelo de. II. Título.

CDU: 32.001.1

Elaborada pela bibliotecária Dirce Maris Nunes da Silva – CRB 14/333



Licença de uso Creative Commons

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

## Sumário

Sumário .....	6
Prefácio (Marcelo de Araújo) .....	8
Agradecimentos .....	16
Introdução.....	17
1. Como relações intergeracionais diferem de relações entre contemporâneos.....	19
2. Direitos das pessoas futuras face às pessoas atualmente vivas .....	30
2.1 Dúvidas sobre a possibilidade de pessoas futuras terem direitos.....	31
2.2 Um direito à não-existência? .....	34
3. Nenhum direito sobre nossas decisões devido à contingência de pessoas futuras? .....	41
3.1 Respostas ao “Problema da não-identidade” .....	41
3.2 Prejudicar uma pessoa do futuro fazendo com que ela exista.....	48
3.3 Devemos trazer à existência as melhores pessoas? .....	54
3.4 A visão da não-diferença de Derek Parfit e a noção disjuntiva de prejuízo .....	58
4. Como especificar o limiar .....	66
4.1 Especificando o limiar por meio de considerações igualitárias .....	67
4.2 Especificando o limiar por meio do raciocínio prioritista .....	69
4.3 Especificando o limiar como um padrão sufficientista ....	72
4.4 O princípio da poupança justa de Rawls .....	77

4.5 Limites de uma descrição baseada em direitos: deveres com respeito ao futuro.....	82
5. O significado da afronta ( <i>wrongdoing</i> ) passada .....	87
5.1 O problema da não-identidade e reivindicações de compensação .....	87
5.2 Superando injustiças históricas .....	94
5.3 Deveres subsistentes.....	97
5.4 Executando atos de compensação simbólica ao satisfazer um dever subsistente para com as vítimas mortas .....	104
6. Conclusão .....	111
Referências .....	114

# Prefácio

Marcelo de Araujo

É possível perceber, nas discussões atuais de ética e de filosofia política no Brasil, um interesse crescente – e inteiramente justificado – por temas como, por exemplo, justiça social, igualdade de gênero, igualdade racial, e justiça internacional, para mencionar apenas alguns tópicos frequentemente abordados no debate filosófico acerca de questões normativas. Estranhamente, porém, a discussão sobre questões de justiça intergeracional parece ter atraído relativamente menos atenção da comunidade filosófica brasileira. O livro de Lukas H. Meyer, *Justiça Intergeracional: Por que devemos nos preocupar com as gerações futuras e gerações passadas?*, vem agora contribuir para o preenchimento desta lacuna.

A discussão sobre questões de justiça social, ou sobre igualdade de gênero, ou sobre igualdade racial, ou ainda sobre justiça internacional inevitavelmente envolve a pergunta sobre o que umas pessoas devem às outras por uma questão de justiça. Quais princípios normativos devem, por exemplo, guiar o Estado na elaboração de políticas para a promoção da justiça social? Questões semelhantes emergem no debate sobre o que os Estados mais ricos, por uma questão de justiça, devem aos Estados mais pobres; ou o que o Estado e a sociedade civil de modo geral devem a grupos que foram tradicionalmente vítimas de discriminação e opressão. O que muitas pessoas parecem não perceber, no entanto, é que questões de justiça como essas também podem ser levantadas no que diz respeito à relação entre gerações: o que a geração atual, por uma questão de justiça, deve às *gerações passadas*; e o que ela deve também, por uma questão de justiça, às *gerações futuras*? É dessas questões que Meyer se ocupa neste livro.

Meyer tem como mérito conseguir aliar rara precisão conceitual a um notável domínio sobre a literatura filosófica em torno



da discussão contemporânea sobre justiça intergeracional. Isso permite a leitoras e leitores brasileiros não apenas entrar em contato com as principais posições e controvérsias discutidas no debate filosófico sobre justiça intergeracional, mas também ter uma visão abrangente acerca das principais publicações em torno desse tema.

Questões de justiça intergeracional abarcam dois tipos distintos de relação: a relação da geração atual com as gerações futuras, por um lado, bem como a relação da geração atual com as gerações passadas, por outro. Tanto em um caso como no outro é possível constatar um tipo de assimetria que não encontramos em outros domínios da justiça. Países mais pobres podem, por exemplo, protestar, ou mesmo se unir entre si na tentativa de forçar os países mais ricos a aderir a princípios de justiça internacional. De modo análogo, segmentos da população menos favorecidos economicamente podem protestar contra desigualdades sociais ou mesmo lutar por reformas institucionais. No entanto, não há nada que as próximas gerações, que ainda nem sequer existem, possam fazer para forçar a geração atual a agir em benefício das pessoas que viverão no futuro. E por razões análogas, não há nada que as gerações passadas, que já nem vivem mais, possam fazer para exigir da geração atual respeito relativamente às pessoas que viveram no passado. Ainda assim, parece intuitivamente não problemática a constatação de que devemos alguma forma de respeito, por exemplo, “à memória” das gerações passadas. Reconhecemos também como intuitivamente não problemática a suposição de que a geração atual tem a obrigação de não legar às próximas gerações um ambiente inadequado à vida humana. O problema, porém, é que tão logo tentamos articular de modo mais sistemático essas intuições, na expectativa de elaborarmos princípios razoáveis e refletidos de justiça intergeracional, uma série de dificuldades, ou mesmo paradoxos, parecem emergir. Em seu livro, Meyer examina várias dessas dificuldades.

Uma dificuldade, por exemplo, diz respeito ao conceito de *direito*, ao qual frequentemente recorremos em debates sobre questões de justiça. Pessoas que já morreram continuam tendo direitos

relativamente às pessoas que estão vivas? Pessoas que ainda não nasceram, mas que existirão no futuro, já podem ser consideradas sujeito de direitos pelas pessoas que vivem atualmente? Estes são exemplos de questões que rapidamente vêm à tona ao tratarmos do problema da justiça no âmbito da relação entre gerações. Que os seres humanos hoje existentes têm direitos, isso ninguém negaria, mas que pessoas que já morreram, ou que ainda nem sequer nasceram, possam também ser consideradas sujeito de direitos, isso parece não ser igualmente intuitivo.

Outra dificuldade importante, no contexto da discussão sobre justiça intergeracional, diz respeito ao papel que o conceito de *prejuízo* (tomado aqui como equivalente a *harm* em inglês) desempenha em nossas reflexões acerca de questões de justiça. Frequentemente, associamos a perpetração de injustiças a diferentes tipos de prejuízo, infligidos contra as pessoas que foram injustiçadas. É injusto, por exemplo, que os homens no Brasil, em média, tenham um salário superior ao salário que as mulheres recebem ao desempenhar as mesmas funções. Isso, poderíamos dizer, gera um tipo de prejuízo para as mulheres. No entanto, não é imediatamente claro se, ou em que medida, poderíamos transferir para o domínio específico da justiça intergeracional as mesmas intuições que temos acerca do papel que os conceitos de direito e de prejuízo desempenham em nossas considerações sobre, por exemplo, questões de justiça social, ou de justiça internacional, ou de igualdade de gênero.

Essas dificuldades se tornam especialmente prementes ao nos depararmos com um problema filosófico que Derek Parfit denominou o “problema da não-identidade” (Parfit, 1984). Parfit pode não ter sido o primeiro filósofo a ter se ocupado desse problema – Thomas Schwartz, por exemplo, viu com clareza a questão alguns anos antes (Schwartz, 1978) –, mas Parfit foi certamente um dos filósofos que mais intensamente se ocupou desse tema. Enquanto as pessoas que vivem no presente ou viveram no passado têm (ou tiveram) uma identidade determinada, as pessoas que viverão no futuro não têm ainda uma identidade determinada. Podemos adotar no presente políticas que

podem ser benéficas ou, conforme o caso, deletérias para as pessoas que viverão no futuro. O problema, no entanto, é que essas políticas, adotadas no presente, terão não apenas consequências positivas ou, conforme o caso, negativas sobre o bem-estar das pessoas que existirão no futuro, elas terão também consequências sobre *quem* existirá, e em que *número* as pessoas existirão. Consideremos, por exemplo, dois diferentes cenários para o Brasil dos próximos vinte anos: um cenário otimista e um cenário pessimista.

No cenário otimista, o governo brasileiro adota uma política austera para combater o desmatamento na Amazônia e para mitigar as emissões dos gases do efeito estufa. Chamemos essas políticas de “políticas de sustentabilidade”. Neste cenário, por conta de contingências que, em larga medida, fogem ao controle das pessoas, muitos homens e mulheres se conhecerão e terão filhos e filhas que, muito provavelmente, viverão em um ambiente bem diferente do ambiente previsto para um cenário em que políticas de sustentabilidade não são implementadas. Seus filhos e filhas, ao nascerem e crescerem, adquirem identidades específicas, ou seja: estas não são pessoas meramente possíveis, mas pessoas de fato, com nomes próprios, preferências pessoais, projetos de vida, interrelações afetivas, características genéticas individuais etc. Mas reparem que é importante notar aqui o seguinte: as políticas de sustentabilidade não apenas contribuíram para que *essas pessoas específicas* pudessem viver num cenário mais promissor para a vida humana, as políticas de sustentabilidade contribuíram também para que *essas pessoas específicas*, filhos e filhas das pessoas que se conheceram mais ou menos por acaso durante um período de vinte anos, viessem a existir. Ou seja: sem as contingências criadas pelas políticas de sustentabilidade, muitos casais não teriam sequer se conhecido e, por isso, aquelas pessoas específicas que passaram a existir no cenário otimista, com as identidades que têm, jamais teriam existido sem as políticas de sustentabilidade. Vejamos agora o que ocorre no cenário pessimista.

No cenário pessimista, o governo Brasileiro suspende todas as medidas para proteção da Região Amazônica e se recusa a participar de

esforços internacionais para mitigação de gases do efeito estufa. Chamemos essas políticas de “políticas de esgotamento”. Neste cenário, muitos homens e mulheres se conhecerão e terão filhos e filhas que, provavelmente, viverão em um ambiente inóspito para a vida humana, bem diferente do ambiente que teria se materializado se políticas de esgotamento não tivessem sido adotadas. Seria intuitivo agora supormos que as pessoas que passaram a existir neste cenário inóspito *sofreram algum tipo de prejuízo*, resultante das políticas de esgotamento. Mas isto seria um engano – e é justamente esse engano (uma espécie de paradoxo) que o “problema da não-identidade” põe em relevo.

As pessoas que passaram a existir no ambiente inóspito, resultante das políticas de esgotamento, não são as *mesmas pessoas* que existiriam se as políticas de sustentabilidade tivessem sido implementadas. As pessoas que passaram a existir no ambiente inóspito existem porque seus pais e mães se conheceram, em larga medida por acaso, durante os anos de degradação ambiental. É praticamente impossível que os mesmos homens e as mesmas mulheres, que se conheceram durante os anos da política de esgotamento, e depois tiveram tais filhos e filhas, resultantes de tais óvulos específicos e de tais espermatozoides específicos, teriam igualmente se conhecido e tido os mesmos filhos e filhas, resultantes dos mesmos óvulos e dos mesmos espermatozoides, se políticas de sustentabilidade tivessem sido implementadas. Ou seja: a identidade das pessoas e o número de pessoas muda conforme sejam implementadas políticas de sustentabilidade ou, conforme o caso, políticas de esgotamento. Embora seja intuitivo supormos que as políticas ambientais que levaram à materialização do cenário pessimista tenham causado um prejuízo para as pessoas que passaram a existir no cenário inóspito, fato é que *essas pessoas específicas*, que agora vivem no cenário inóspito, jamais teriam existido se, alternativamente, as condições do cenário otimista tivessem se materializado. O paradoxo aqui consiste na constatação de que ao mesmo tempo que parece intuitivo supormos que a política de degradação ambiental tenha sido prejudicial para a geração futura, as pessoas que de fato passaram a existir no cenário inóspito não foram

prejudicadas, pois elas simplesmente jamais teriam nascido se um outro tipo de política ambiental tivesse sido implementada.

O problema da não-identidade, no entanto, como Meyer mostra no livro, de modo algum nos obriga a concluir que a geração atual não possa cometer graves injustiças contra as gerações futuras, ou que as gerações futuras jamais terão razão para acreditar que foram vítimas de injustiças cometidas pela nossa geração atual. O problema da não-identidade representa uma dificuldade que outros domínios da justiça não têm de enfrentar, mas disso não se segue que o problema não tenha solução, como Meyer aptamente mostra nas páginas a seguir.

Não é minha intenção aqui, porém, antecipar ou resumir o modo como Meyer examina esses problemas. Minha intenção é apenas destacar a relevância e a atualidade do debate sobre justiça intergeracional para a compreensão de uma série de questões prementes de nosso tempo – questões que vão desde o exame, por exemplo, de “injustiças históricas”, cometidas por pessoas do passado, mas que se fazem presentes ainda nos dias de hoje (injustiças, por exemplo, contra populações de pessoas afrodescendentes no Brasil do século XIX), até questões sobre mudanças climáticas e as obrigações que a geração atual tem de garantir a estabilidade do clima ao longo das próximas décadas, para o benefício das pessoas que existirão no futuro (quem quer que venham a ser essas pessoas do futuro). No que se refere mais especificamente ao debate sobre mudanças climáticas e justiça intergeracional, convém ainda sublinhar a reputação internacional de Meyer nessa área e a sua colaboração, por exemplo, para o relatório do IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) de 2014 como um dos poucos filósofos a ter integrado o painel (Kolstad *et al.*, 2014). Além disso, cumpre salientar que as contribuições de Meyer para o debate filosófico sobre justiça intergeracional já tiveram repercussão em outros países da América Latina (Truccone-Borgogno, 2017). Com a publicação de seu livro em português, leitores e leitoras brasileiras têm agora também a oportunidade de refletir sobre questões de justiça intergeracional à luz da obra de um dos filósofos que mais vem se destacando na investigação sobre o tema.

Por fim, eu gostaria de chamar atenção para algumas escolhas que a equipe de tradução teve de fazer para ser tão fidedigna quanto possível ao texto original em inglês. A palavra *harm* aparece com frequência no texto original e seria natural traduzi-la por *dano*. A dificuldade, porém, é que a palavra *harm* ora é utilizada como substantivo, ora como verbo. Não há em português, porém, um verbo correlato exato para o substantivo *dano* que pudesse ser utilizado no texto sem causar confusão. Podemos causar um *dano* a uma pessoa quando, por exemplo, a ofendemos (podemos falar aqui em *danos morais*), mas disso não se segue que, com o *dano*, a pessoa tenha sido danificada. Para garantir a correlação terminológica, tal como ocorre no texto em inglês, a opção proposta foi traduzir o substantivo *harm* por *prejuízo*, que teria então como verbo correlato *prejudicar*. Com isso, torna-se possível também traduzir o adjetivo *harmful* por *prejudicial*. Outra dificuldade terminológica diz respeito à utilização da palavra *wrong* e seus derivados: *wronged*, *wrongful*, *wrongfully*, *wrongless* (cf. e.g. Feinberg, 1990). A solução proposta aqui consistiu em utilizar a palavra da língua portuguesa *afronta* e seus respectivos derivados, ou seja: *afrontado*, *afrontoso*, *afrontosamente*, *sem afrontar*. O tradutor e os editores estão cientes de que a palavra *afronta* (e as palavras dela derivadas) tem uma gama de conotações que não coincide exatamente com a gama de conotações que a palavra *wrong* (e as palavras dela derivadas) possui. O mesmo se aplica à palavra *prejuízo*. É por essa razão que se optou em deixar entre parênteses as palavras originais em inglês sempre que os termos correspondentes aparecem no texto em português.

### Referências

Feinberg, Joel. (1990) “**Legal moralism and non-grievance evils**”. In *The Moral Limits of the Criminal Law. 4: Harmless Wrongdoing*. New York: Oxford University Press, 3–38.

Kolstad C., K. Urama, J. Broome, A. Bruvoll, M. Cariño Olvera, D. Fullerton, C. Gollier, W. M. Hanemann, R. Hassan, F. Jotzo, M. R.

Khan, Lukas Meyer, L. Mundaca (2014) “**Social, economic and ethical concepts and methods**”. In: *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. (eds.) Edenhofer, O., R. Pichs-Madruga, Y. Sokona et al. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207–282.

Parfit, Derek. (1984) “**The non-identity problem**”. In *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, pp. 351–390.

Schwartz, T. (1978) “**Obligations to posterity**”. In R.I. Siroka and B. Barry (eds.) *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 3–13.

Truccone-Borgogno, Santiago (ed.) (2017) *Justiça Intergeneracional: Ensayos desde el Pensamiento de Lukas H. Meyer*. Santiago Córdoba (Argentina): Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

No contexto da América Latina, Santiago Truccone-Borgogno (Universidade de Graz, Áustria) publicou extensivamente sobre justiça intergeracional, tanto em espanhol quanto em inglês. Outros pesquisadores de destaque nessa área, no contexto da América Latina, incluem, por exemplo, Cristian Dimitriu (Universidade Torcuato di Tella, Argentina), Daniel Loewe (Universidade Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile), Claudio Santander Martínez (Pontificia Universidade Católica, Santiago, Chile), Julio Montero (Universidade de Buenos Aires, Argentina). Agradeço a Romina Rekers (Universidade de Graz, Áustria) e Santiago Truccone-Borgogno pela referência à produção desses autores.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Thomas Pogge pelos seus comentários detalhados e pelas suas críticas às várias redações deste texto. Agradeço também a Brian Barry e David Heyd. Rachel Brown, que editou a versão inglesa do texto, melhorou em vários sentidos a apresentação de meus argumentos. Gostaria de agradecer também Brian Bix, Tony Daniel e Barbara Reiter.

Pelos seus comentários detalhados e extremamente úteis à versão de 2008 do texto gostaria de agradecer a Thomas Pogge, James Nickel, Michael Edward Ravvin e Dominic Roser.

Pranay Sanklecha apresentou sugestões muito úteis para a versão de 2015 do texto. Gostaria de agradecer também a Tim Waligore, Naemi Dubbels e, particularmente, Kiley Host. Agradeço a um parecerista anônimo pelos comentários e pelas sugestões que ajudaram a melhorar e tornar mais claro o texto.



## Introdução

As considerações de justiça aplicam-se às relações intergeracionais, isto é, às relações entre não contemporâneos? Se nós seguirmos um entendimento amplo de justiça (ver Mill, 1863, cap. 5), tal é o caso se gerações futuras ou passadas podem ser vistas como detentoras de reivindicações ou de direitos legítimos<sup>1</sup> contra as gerações atuais, as quais por sua vez têm deveres correlatos com as gerações futuras e passadas. Uma das reivindicações legítimas das gerações futuras face às gerações atuais parece ser uma reivindicação de justiça distributiva: dependendo do entendimento dos princípios relevantes de justiça distributiva a serem aplicados, se há um conflito de interesses intergeracional, as gerações atuais podem ser obrigadas por considerações de justiça a não seguir políticas que imponham uma distribuição intergeracional injusta de custos e benefícios.

Esse livro focará primariamente em duas questões: em primeiro lugar, se as gerações atuais podem ter deveres limitantes,<sup>2</sup> por força de considerações de justiça, relativamente a gerações passadas e futuras; e, em segundo lugar, se outras

---

1 A seguir, falarei de direitos morais em vez de reivindicações legítimas, mas isso não é relevante, contanto que se entenda que ter uma reivindicação legítima implica outra pessoa ou pessoas terem o dever correlato de responder à reivindicação.

2 *Nota do tradutor:* Optei por manter a ênfase da expressão inglesa *duty-bound* ao traduzir porque, como se verá, para Meyer as gerações atuais *devem* aceitar *limitações* no uso dos recursos atualmente disponíveis.

considerações morais deveriam guiar aqueles que vivem atualmente em suas respectivas relações tanto com as pessoas do passado quanto com as futuras. Quanto à primeira questão, o texto indicará que as gerações atuais têm deveres de justiça para com as pessoas futuras, mas não com as do passado. Quanto à segunda questão, o texto indicará que as gerações atuais também têm deveres morais adicionais (deveres que não se baseiam em direitos correlatos) para com as pessoas futuras, bem como deveres morais para com pessoas do passado, devido, em parte, aos direitos que essas pessoas tiveram enquanto viviam. O livro defenderá ainda a relevância duradoura de injustiças passadas em termos do que é devido aos descendentes das vítimas diretas de injustiças. Essas são teses controversas, como se verá na discussão.

Debates sobre o que devemos às pessoas futuras remontam aos tempos antigos (Auerbach, 1995, p. 27-35), e a filosofia antiga nos oferece insights para a ética intergeracional (Lane, 2012). Contribuições importantes dentro da tradição utilitarista incluem a análise do *status* moral de futuros seres sencientes (ver, e.g., Sidgwick, 1907, p. 414), da poupança ideal (Ramsey, 1928; ver também Daasgupta 2019) e de obrigações de reprodução (Narveson, 1967, ver seção 2.2). No contexto de uma teoria da justiça devemos a John Rawls (ver seção 4.4) a primeira abordagem sistemática de obrigações para com as pessoas futuras. O trabalho de Derek Parfit definiu os problemas de como podemos e devemos nos relacionar com as pessoas futuras (ver especialmente a seção 3).

# 1. Como relações intergeracionais diferem de relações entre contemporâneos

Aparentemente, considerações de justiça não se aplicam às relações intergeracionais, pois há uma falta de reciprocidade direta entre gerações de pessoas que não são contemporâneas. Entre os não contemporâneos, não há cooperação mútua e não existe algo similar a trocas (ver Barry, 1989b, p. 189-203; Barry, 1991, p. 231-234; Heyd, 2009a, p. 167-176; mas ver Gosseries, 2009; Mazor, 2010; Brandstedt, 2015, para concepções de reciprocidade indireta e transgeracional que não requerem que o contribuidor inicial esteja entre os beneficiários finais). Esse fato acerca das relações entre o presente e o passado distante ou gerações futuras está intimamente relacionado a uma segunda característica das relações intergeracionais: a assimetria permanente nas relações de poder entre as pessoas vivas e aquelas que viverão no futuro.

Primeiramente, pode-se dizer que as gerações atuais exercem poder sobre as gerações futuras (distante) quando, por exemplo, elas criam condições que tornam custoso para as gerações futuras decidirem não dar continuidade a projetos das gerações atuais. Desse modo, as gerações atuais efetivamente manipulam os interesses de gerações futuras e podem alcançar com êxito o resultado pretendido de ter seus projetos continuados. As gerações futuras distante não podem exercer tal influência sobre as pessoas atualmente vivas e, neste sentido, a

relação de poder entre as gerações atuais e gerações futuras distante é radicalmente assimétrica: pessoas futuras distante nem mesmo têm o *potencial* para exercer tal poder sobre as pessoas atualmente vivas. Analogamente, pessoas atualmente vivas não podem exercer influência sobre pessoas do passado (Barry, 1977, p. 243-44; Barry, 1989b, p. 189).

Em segundo lugar, a geração atual pode não apenas influenciar a conduta de pessoas futuras, ao afetar seus desejos e circunstâncias, mas também pode exercer poder obstruindo interesses de gerações futuras. A geração atual pode, por exemplo, adotar uma política de recursos naturais com consequências negativas a longo prazo. Nesse caso, a geração atual impõe às gerações futuras o risco de ter suas opções reduzidas a um nível inadequado – a não ser, é claro, que as gerações futuras tenham à sua disposição tecnologias que lhes permitam adaptar-se às circunstâncias, e possam arcar com custos dessas tecnologias (Barry, 1999; Beckerman, 1999). Por outro lado, pessoas do futuro distante não podem afetar de forma alguma o valor das vidas das pessoas que vivem atualmente, pelo menos enquanto essas estiverem vivas. Ainda assim, tais pessoas futuras podem, não obstante, ser consideradas capazes de refrear os interesses ou mesmo afrontar (*wrong*)<sup>1</sup> as pessoas atuais ou do passado, na medida em que as duas últimas têm, ou tinham, interesses relativos a estados de coisas póstumas do futuro. Da mesma maneira, as pessoas atualmente vivas podem estar moralmente subordinadas a restrições no que se refere às suas ações relacionadas a pessoas que viveram em um passado distante (ver

---

1 *Nota do tradutor e dos curadores:* Optamos por traduzir *to harm* e *harm* com prejudicar e prejuízo e *to wrong* e *wrong* com afrontar e afronta, para deixar claro a ilegitimidade e injustiça implícitas neste último tipo de atos.

seção 5.3). Essas relações de poder são bastante diferentes daquelas entre contemporâneas, que são relativamente fluidas e sujeitas a mudanças.

Em terceiro lugar, as pessoas atualmente vivas podem afetar a própria existência de pessoas futuras (independentemente de se existirão ou não pessoas no futuro), o número de pessoas futuras<sup>2</sup> (quantas pessoas existirão no futuro) e a identidade das pessoas futuras (quem existirá). Resumindo: a existência, número e identidade específica das pessoas futuras dependem das (são contingentes relativamente às) decisões e ações das pessoas atualmente vivas. Pode-se conceber uma decisão tomada pelas gerações atuais que resulte no fim da vida humana; há uma longa tradição de política populacional institucionalizada cujo objetivo é controlar o tamanho das gerações futuras; e, de maneira mais prosaica, um casal pode certamente decidir se quer ou não ter filhos. Além disso, muitas das nossas decisões têm efeitos

---

2 Nota do tradutor: Frequentemente é melhor traduzir *number(s)* como *quantidade*, em vez de *número(s)*, até porque Parfit contrapõe esse aspecto à noção de *qualidade*, ligada à identidade da(s) pessoa(s). Como diz Parfit em *Reasons and persons* (1984, p. 413): “Nós negamos que somente a quantidade tenha valor. Na nossa teoria a qualidade também tem valor”. Parfit fala em *quantidade* ao formalizar alguns princípios, como os da *conclusão repugnante* e da *conclusão absurda*, e aí parece estabelecer uma diferença sutil entre *número* como simples contagem e *quantidade* como contagem associada a alguma valoração qualitativa. Ao perguntar “qual o valor da quantidade”, ele defende que “[a] *quantidade* relevante deve ser, assim como a soma da felicidade, uma função tanto do *número* dessas vidas quanto da sua *qualidade*” (Parfit, 1984, p. 387, grifos meus). Note-se que isso também ocorre nas formulações usuais do princípio utilitarista, conforme se faça referência a substantivos contáveis ou incontáveis: “[...] proporcionar a maior quantidade de prazer ao maior número de pessoas”. Por fim, não existem obras de Parfit em nosso idioma, apenas versão em espanhol (*Razones y personas*, tradução de Mariano Rodríguez González. Madrid: Antonio Machado Libros, 2014), que manteve o uso de *número*, em vez de *quantidade*. Assim, preservei tão literalmente quanto possível o emprego diferenciado dos dois termos.

indiretos sobre quantas pessoas viverão e quem elas serão, pois muitas de nossas decisões afetam quem conhece quem, e quem decide ter filhos com quem. Para explicar essas “escolhas de pessoas diferentes” (“*different people choices*”), Parfit adota uma concepção de identidade genética no que se refere ao problema identidade pessoal: a identidade de uma pessoa é, pelo menos em parte, constituída pelo seu DNA, que ela tem como resultado de um óvulo ter sido fertilizado por este ou aquele espermatozóide no momento de sua geração. Nossas ações, portanto, têm um efeito sobre a identidade genética das pessoas futuras, pois elas influenciam quais pares de células particulares darão origem às pessoas futuras – e qualquer ação que afete as escolhas reprodutivas das pessoas, direta ou indiretamente, fará isso. Muitas de nossas ações têm um efeito indireto sobre quando as pessoas futuras serão concebidas. Se decidirmos entre duas políticas de longo prazo em relação ao uso de recursos naturais, por exemplo, sabemos que, dependendo de qual escolhermos, diferentes pessoas futuras (e muito provavelmente também um número diferente de pessoas) virão a existir. Por exemplo: a constatação da Comissão Europeia de que mais de um milhão de bebês podem ter sido produzidos como resultado do Programa Erasmus (Esquema de Ação da Comunidade Europeia para a Mobilidade de Estudantes Universitários, com a participação de mais de três milhões de estudantes, desde 1987), a maioria dos quais provavelmente não existiria sem que pelo menos um dos progenitores participasse do Programa (Comissão Europeia, 2014, p. 130-131).

Em contrapartida, quando nós tomamos decisões que afetam nossos contemporâneos, não enfrentamos escolhas de pessoas diferentes. Nossas decisões podem afetar sua existência apenas no que diz respeito à sua sobrevivência; seu número,

apenas em relação a quantos sobrevivem; sua identidade, apenas no sentido de que podemos estar em posição de alterar suas condições de vida, caráter e autocompreensão. É claro que não podemos afetar o número nem a identidade das gerações do passado.

Por fim, nosso conhecimento do futuro é limitado. Embora possamos conhecer as identidades particulares das pessoas existentes tanto no passado quanto atualmente, de modo geral não estamos em posição de nos referir a pessoas futuras especificamente identificáveis. Não é que todas as previsões quanto ao futuro diminuam em certeza a alguma taxa constante (ver Cowen e Parfit, 1992, p. 148). Na verdade, muitas previsões são mais prováveis de serem verdadeiras em relação ao futuro mais distante que para o mais imediato. Por exemplo, a previsão de que alguma política terá mudado ou de que certos recursos terão se esgotado é mais provável de ser verdadeira no futuro distante. No entanto, não podemos saber as identidades específicas de pessoas num futuro distante. Nossa falta de conhecimento certo do futuro também significa que muitas vezes estaremos em posição de saber, no máximo, apenas a probabilidade de consequências normativamente relevantes de políticas alternativas de longo prazo. A questão então é como avaliar a imposição de diversos riscos de violações de direitos (ver, e.g., McCarthy, 1997; Oberdiek, 2012; Perry, 2014).

Essas diferenças das relações entre nós e nossas relações com gerações subsequentes ou prévias dão origem a uma série de problemas normativos importantes. Entre eles estão os seguintes: o primeiro diz respeito ao significado normativo do fato imutável de que pessoas do futuro distante, bem como pessoas falecidas, não têm sequer o potencial de exercer poder sobre pessoas atualmente vivas. De acordo com a Teoria da Vontade, para uma

pessoa ter um direito face a outra pessoa é preciso que a primeira seja capaz de exercer seus direitos com relação à conduta da segunda (Hart, 1955, p. 183-184; Hart, 1982, p. 183; Wellman, 1995, p. 91-92; Steiner, 1994, p. 59-73). Assim, a imutável assimetria de poder entre não-contemporâneos excluirá a possibilidade de pessoas futuras não contemporâneas e pessoas falecidas serem portadoras de reivindicações de direitos contra pessoas atualmente vivas (Steiner, 1983; Steiner, 1994, p. 249-61; Fabre, 2001; ver também Ackerman, 1980, p. 70-75). Consequentemente, para proponentes da Teoria da Vontade, considerações de justiça (tal como se entende neste livro) não se aplicam a relações intergeracionais. Em nossas discussões a seguir, assumiremos com os proponentes da Teoria dos Direitos Baseada no Interesse (ou simplesmente Teoria do Interesse) (*Interest Theory of Rights*) (Raz, 1984; Raz, 1986, p. 166-188; Raz, 1994, p. 45-51; Kramer, 1998, p. 60-101) que ser capaz de exercer seus direitos – para exigir ou renunciar à aplicação de um direito – não é suficiente nem necessário para que alguém seja portador do direito. De acordo com a Teoria do Interesse, para uma pessoa realmente deter um direito, o direito, quando real, necessariamente preserva um ou mais dos interesses da pessoa (Kramer, 1998, p. 62). Em termos do entendimento de justiça que o livro pressupõe, vamos assumir que para uma pessoa ter uma reivindicação válida de justiça face a outra pessoa (que se encontra sob deveres correlatos) não depende de ela ser capaz de prejudicar ou beneficiar a outra pessoa (Barry, 1989b, caps. 4-6; Buchanan, 1990; mas ver Gauthier, 1986; Heyd, 2009a; Hiskes, 2009, p. 9). O livro como um todo irá explorar a validade das considerações de justiça para a avaliação normativa de vários aspectos das relações intergeracionais.



O segundo problema diz respeito ao significado normativo da contingência de pessoas futuras quanto a decisões e ações das pessoas atualmente vivas. Se – e na medida em que – a existência, identidade, ou número de pessoas futuras dependem de decisões e ações presentes, até que ponto se pode dizer que as primeiras são prejudicadas pelas últimas? Além disso, as pessoas atualmente existentes, ao tomar tais decisões, podem ser guiadas pelos interesses das pessoas futuras? Essas são as perguntas que subjazem ao denominado “Problema-da-não-identidade” (ver seções 3 e 4).

Terceiro, nosso conhecimento limitado do futuro significa também que, na melhor das hipóteses, muitas vezes estaremos em posição de saber somente a probabilidade de consequências normativamente relevantes de políticas alternativas de longo prazo. Como devemos nos relacionar com pessoas que viverão no futuro em condições de risco e incerteza? Visto que na melhor das hipóteses sabemos apenas a probabilidade das consequências variáveis de políticas alternativas, como devemos avaliar a imposição de riscos distintos e a provável ou incerta provisão de benefícios para as pessoas futuras?<sup>3</sup> Quarto, é possível prejudicarmos pessoas do passado, e nós temos deveres para com elas? (ver a seção 5). Quinto, que motivação poderíamos ter para cumprir nossos deveres para com

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Birnbacher (1988, p. 140-72; 175-79); A noção de Jonas (1979, p. 63-64) de uma “*Heuristik der Furcht*” (heurística do medo). Outra questão é se temos motivos para ignorar o futuro no sentido de ignorar o bem-estar de pessoas do futuro. Ver, por exemplo, Cowen e Parfit (1992); Broome (1994).

as pessoas futuras, visto que não conhecemos suas identidades individuais nem suas preferências particulares?<sup>4</sup>

O livro focará no segundo e quarto problemas, pois são de importância central para a compreensão da própria possibilidade de justiça intergeracional. Ao discutir tais questões é preciso ter clareza sobre quem (ou o que) pode ser considerado. De acordo com a denominada perspectiva da pessoa-específica-afetada (*person-affecting view*),<sup>5</sup> um ato pode ser afrontoso (*wrong*) apenas se esse ato prejudica (*harm*), ou prejudicará, ou se pode esperar que prejudique uma pessoa que existe ou existirá (ver especialmente Parfit, 1984, p. 363; 295-396; Heyd, 1992 e 2014, p. 2-3; Boonin, 2008; Roberts, 2013). No contexto da justiça intergeracional, avaliamos como uma pessoa futura é afetada pelas ações de pessoas atualmente vivas e, em particular, quando essas ações estão entre as condições necessárias para a própria existência, identidade e número de pessoas futuras. O livro investiga se deveres de justiça intergeracional podem ser entendidos com base no que se pode chamar de uma perspectiva fraca da pessoa-específica-afetada (*weak person-affecting view*): as respostas às perguntas sobre se uma pessoa futura será prejudicada (*harmed*) ou afrontada (*wronged*) por ter sido trazida à existência sob certas condições não podem depender nem de uma

---

4 Em parte devido a essas características, bem como à imutável assimetria nas relações de poder entre pessoas atualmente vivas e gerações do futuro distante, a adequação das pessoas vivas às suas obrigações para com pessoas do futuro distante provavelmente será menos confiável. Ver Birnbacher (2008).

5 *Nota do tradutor:* Parfit utiliza o termo "*person-affecting*" para decisões que afetam pessoas específicas, por oposição a razões impessoais ("*impersonal reasons*"). Muitas decisões que são tomadas hoje afetarão a vida de pessoas futuras, mas essas não são pessoas específicas, que tenham uma identidade sua própria. Por isso, optamos por traduzir "*person-affecting view*" como "perspectiva da pessoa-específica-afetada".

comparação com o estado em que a pessoa estaria se não tivesse sido trazida à existência, isto é, com a pessoa que nunca existiu, nem de uma comparação com o quão prósperas outras pessoas estariam se as pessoas atualmente vivas agissem de modo diferente. Pessoas nunca existentes e potencialmente existentes não contam; apenas contam as pessoas que realmente existem em algum momento.

Essa perspectiva fraca da pessoa-específica-afetada contrasta com uma perspectiva forte da pessoa-específica-afetada (*strong person-affecting view*), segundo a qual um ato ou ação prejudica uma pessoa apenas se essa mesma pessoa estiver em pior situação do que estaria naquele momento. Tanto a perspectiva fraca quanto a forte das pessoas afetadas diferem de visões impessoais, segundo as quais o valor dos estados de coisas não é redutível aos seus efeitos sobre os interesses de pessoas reais. As pessoas atualmente vivas devem escolher criar um estado de coisas em que mais valores moralmente relevantes serão realizados, independentemente de quem são as pessoas que viverão. Muitos teóricos afirmam que uma compreensão plausível da ética intergeracional deve ser impessoal ou deve combinar considerações sobre a pessoa-específica-afetada com a impessoal (ver especialmente Harris, 1992, p. 94-5; Singer, 1998; Buchanan *et al.*, 2000, p. 249; Harman, 2004, p. 101-2; McBrayer, 2008, p. 304; Holtug, 2009, p. 71-92; McMahan, 2009, p. 49-68; Temkin, 2012, p. 313-62; Williams e Harris, 2014, p. 347; interpretação de Heyd acerca de Parfit, 2011, em Heyd, 2014). As diferenças entre as perspectivas da pessoa-específica-afetada e a impessoal virão à tona nas seções 2.2 e 3 sobre deveres intergeracionais, que refletem o que é devido às pessoas futuras como uma questão de justiça, e também na seção 4.5, quanto aos limites de uma consideração baseada em direitos na ética intergeracional.

Este livro discute e defende uma interpretação da justiça intergeracional que pode ser caracterizada por dois conjuntos de reivindicações, descritos a seguir. Primeiro, no que se refere à relação entre pessoas atualmente vivas e pessoas futuras, as seguintes proposições são discutidas (seções 2-4): a dependência (ou contingência) do número e da identidade específica das pessoas futuras quanto às nossas decisões não importa quando o que está em questão é o nosso potencial para prejudicar os interesses das pessoas futuras e para violar seus direitos; considerações de justiça, nomeadamente as reivindicações de direitos de bem-estar das pessoas futuras face às pessoas atualmente vivas, podem guiar-nos na escolha entre políticas de longo prazo; tais considerações também podem orientar os pais potenciais a decidir se devem rever sua escolha de conceber levando em conta os filhos que assim gerariam (seções 2-3); a justiça intergeracional refletirá, ao menos em parte, uma concepção *suficientista*<sup>6</sup> (*sufficientarian*) de justiça (seção 4); preocupações importantes relativamente às gerações futuras, compartilhadas por muitas pessoas, não podem ser entendidas como deveres de justiça face às pessoas futuras; em vez disso, elas se baseiam na compreensão do significado ético de nos vermos como membros de uma ordem política e comunidade transgeracionais (seção 4.5).

Segundo, com respeito às relações entre pessoas atualmente vivas e pessoas do passado, investigaremos as seguintes reivindicações (seção 5): pessoas atualmente vivas podem ser vistas

---

<sup>6</sup> *Nota do tradutor:* Traduzo *sufficientarian* como *suficientista*, e *sufficientarianism* como *suficientismo*, por sugestão de Darlei Dall’Agnol, a quem agradeço pela ajuda. Pela semelhança dos sufixos, traduzo *prioritarian* como *prioritista*, e *prioritarianism* como *prioritismo*.

como sendo negativamente afetadas por injustiças históricas, mesmo que essas injustiças estejam entre as condições necessárias à sua própria existência e identidade; supondo que seja possível reparar a injustiça, precisaremos investigar se – e em que medida – ela ocorreu em qualquer caso dado; mesmo se defendermos a visão de que o problema da não-identidade exclui a possibilidade de pessoas atualmente vivas serem vítimas indiretas de injustiças do passado, ou que a injustiça histórica em consideração foi afastada, pessoas atualmente vivas podem estar sob deveres remanescentes para com as vítimas falecidas devido às afrontas (*wrongs*) cometidas contra elas (por outros) no passado.

## 2. Direitos das pessoas futuras face às pessoas atualmente vivas

Na perspectiva da pessoa-específica-afetada, pessoas futuras importam se – e na medida em que – elas têm interesses, reivindicações justas, ou direitos face às pessoas atualmente vivas. Alguns filósofos negam que isso possa jamais ser o caso. Além de um argumento que reflete o ‘Problema-da-não-identidade’, podemos distinguir ao menos quatro outros argumentos que apoiam a negação da possibilidade de pessoas futuras terem direitos frente a nós. O primeiro argumento é baseado no fato de que pessoas futuras viverão no futuro. De acordo com o segundo argumento, para pessoas futuras terem direitos frente a nós, teríamos de lhes atribuir um direito de existência. Terceiro, nossa situação epistêmica não permite que nos relacionemos com pessoas futuras como indivíduos. E na seção 1 também investigamos um quarto argumento, segundo o qual não se pode dizer que pessoas futuras tenham direitos face às pessoas atualmente vivas, uma vez que aquelas não podem reivindicar tais direitos contra essas e, *a fortiori*, não podem impor sanções às pessoas atualmente vivas pelo não cumprimento dos seus deveres correspondentes. Como será mostrado, esse argumento pressupõe o que é claramente uma afirmação controversa sobre as condições necessárias para ser titular de um direito.

Esperamos remover essas dúvidas céticas antes de nos voltarmos para uma discussão sobre a relevância da contingência das pessoas futuras – assunto que, sob o título de “Problema da não-identidade” tem estado no centro de grande parte da

investigação filosófica sobre os fundamentos da justiça intergeracional (seções 3-4.3). Introduziremos essa questão central abordando uma crítica específica à perspectiva da pessoa-específica-afetada no contexto da justiça intergeracional (seção 2.2): alguns argumentaram que uma perspectiva da pessoa-específica-afetada não consegue explicar a crença largamente difundida segundo a qual pessoas têm o direito de não serem trazidas à existência se a pessoa em potencial não atingir um nível suficientemente bom (ou decente) de bem-estar.

## **2.1 Dúvidas sobre a possibilidade de pessoas futuras terem direitos**

Em primeiro lugar, alguns filósofos negaram que pessoas futuras possam ter direitos (ou reivindicações justas), simplesmente com base no fato de que viverão no futuro. Considere a seguinte afirmação: “Gerações futuras, por definição, não existem atualmente. Portanto, elas não podem ser atualmente detentoras ou sujeitos de qualquer coisa, incluindo direitos” (De George, 1981, p. 161; ver também Macklin, 1981, p. 151-2; Beckerman e Pasek, 2001, p. 14-23; Herstein, 2009, p. 1180-2). No entanto, afirmar que podemos atualmente violar os direitos das pessoas futuras não significa afirmar que as pessoas futuras tenham atualmente direitos (não obstante, ver Partridge, 1990, p. 54-5, que sugere que pessoas futuras têm direitos no presente). Essa implicação seria válida apenas se fosse concedido que direitos atualmente existentes por si só limitam a ação presente. Mas podemos presumir com segurança, primeiro, que pessoas futuras serão detentoras de direitos no futuro; segundo, que os direitos que elas têm serão determinados pelos interesses que então terão;

e, terceiro, que nossas ações e políticas atuais podem afetar seus interesses. Se podemos violar direitos de uma pessoa ao frustrar severamente seus interesses, e se podemos frustrar severamente tais interesses de pessoas futuras, nós podemos violar seus direitos futuros (ver Hoerster, 1991, p. 98-102). Assim, sua existência futura é em si insuficiente para embasar a alegação de que não podemos violar agora os direitos de pessoas futuras.

Em segundo lugar, não estamos comprometidos com a afirmação de que, se nós somos atualmente capazes de violar direitos de gerações futuras, são seus direitos à existência que violamos. Visto ser implausível que *qualquer pessoa* tenha um direito à existência enquanto tal, é implausível que pessoas futuras tenham direito à existência. Ademais, quando impedimos a existência de alguém, não prejudicamos os hipotéticos interesses desse sujeito em potencial. Assim, afirmar que pessoas futuras reais têm direitos face às pessoas atualmente vivas não nos compele a alegar que pessoas futuras possíveis têm um direito à existência.

Mas será que, apesar disso, nossas ações atuais estariam submetidas a restrições impostas (*constrained*) por direitos das gerações futuras, direitos estes que se baseiam em outros interesses que não o interesse à existência como tal, interesses como subsistência etc.? Isso é possível somente se ao atribuir direitos às pessoas não nos obrigamos a fazer referência a pessoas individuais (Herstein, 2009, p. 1180-2). Contudo, em terceiro lugar, a falta de conhecimento específico das pessoas futuras como indivíduos não representa um obstáculo para lhes atribuirmos direitos de bem-estar, como o direito à subsistência.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ver a seção 4 para uma interpretação sufficientista (*sufficientarian*) dos direitos de bem-estar de pessoas do futuro face às pessoas atualmente vivas.



Quando consideramos qual política de recursos naturais as pessoas atualmente vivas devem adotar, não podemos de modo algum ser guiados por obrigações para com pessoas concretas (geneticamente identificáveis) vivendo no futuro (distante). Desse fato, entretanto, não se segue que não tenhamos quaisquer obrigações para com pessoas futuras. Tudo o que se segue é que tais obrigações não dependem da identidade *particular* das pessoas futuras. Em vez disso, tais obrigações seriam baseadas no fato de que as pessoas futuras são seres humanos; isto é, elas compartilham propriedades do ser humano que permitem e exigem que nos relacionemos moralmente com elas como nossos semelhantes. Ao avaliar uma política de recursos naturais, podemos seguramente presumir que haverá no futuro pessoas a quem devemos obrigações como seres humanos – por exemplo, a obrigação de proteger seus interesses de ter meios de subsistência. Também podemos prever com alguma precisão os efeitos de nossas ações atuais nos meios de subsistência das gerações futuras. Assim, se decidirmos esgotar ao invés de conservar os recursos, isso com toda probabilidade terá impactos adversos sobre os direitos das pessoas futuras à subsistência (à vida, saúde, alimentação, água e habitação), ao desenvolvimento e à autodeterminação. Em outras palavras, as consequências em princípio evitáveis de uma política de esgotamento (IPCC 2014, p. 10-7) impõem pesados riscos às pessoas futuras na medida em que aumentam significativamente a probabilidade de violação de diversos direitos humanos básicos das pessoas futuras (ver, por exemplo, Caney, 2010). Se há direitos de subsistência, desenvolvimento e autodeterminação baseados apenas na humanidade, então aquelas pessoas que existirão sob nossas políticas de esgotamento têm mais probabilidade de terem tais direitos violados do que aquelas que existirão sob nossas políticas

de conservação (assumindo aqui ser constante o número de pessoas futuras). Esta seria uma consideração baseada em direitos para não escolhermos uma política de esgotamento. Como será mostrado na seção 3, a alegação de que considerações de direitos podem nos guiar na escolha entre políticas ou ações que têm impacto na composição da população humana do futuro baseia-se numa noção de prejuízo que não depende de uma comparação do estado da pessoa supostamente prejudicada com um estado contrafactual dessa pessoa caso a ação prejudicial não tivesse ocorrido.

## **2.2 Um direito à não-existência?**

Seria possível alegarmos que as crianças em potencial têm um interesse em que seus pais não ajam de uma forma que possa levar ao seu nascimento naquelas circunstâncias em que os pais estão em posição de saber que a vida da criança, caso ela nasça, estará abaixo de algum limiar relevante de bem-estar? (Sobre a importância da noção de um nível de limiar de bem-estar, ver abaixo seções 3 e 4.) John Stuart Mill endossa a ideia de um dever procriativo de não trazer uma pessoa à existência a menos que a pessoa tenha “pelo menos as chances normais de uma existência desejável” (ver Mill, 1859, p. 301-4). Trata-se de uma crença amplamente difundida aquela segundo a qual sob certas circunstâncias os possíveis pais devem se abster de procriar devido à previsível condição desafortunada da criança em potencial. Os antinatalistas sustentam que essas condições valem de modo geral (ver, por exemplo, Schopenhauer, 1851, vol. 2, ch. XII, § 149; Cioran, 1978, p. 117; Horstmann, 1983, p. 99-101). Mais recentemente, por exemplo, David Benatar (2006, especialmente

cap. 2) argumentou que o nascimento de uma nova pessoa sempre acarreta um prejuízo não trivial a essa pessoa e, portanto, devemos nos abster de procriar.

Desde a publicação do artigo seminal de Narveson, “Utilitarismo e novas gerações” (Narveson, 1967; ver também Narveson, 1973), muitos contribuíram para o debate sobre se uma perspectiva da pessoa-específica-afetada pode explicar a assimetria de nossos deveres procriativos (Parfit, 1976; Feinberg, 1984, p. 101, e 1986; Mulgan, 2006, cap. 6; Rivera-López, 2009). A assimetria alegada é a seguinte: embora possíveis pais não tenham qualquer obrigação de procriar em função de consideração pelos interesses de possíveis filhos futuros, eles têm a obrigação de não gerar filhos que levarão vidas miseráveis.

Alguns argumentaram que a crença em tal assimetria é incompatível com a perspectiva da pessoa-específica-afetada e, mais particularmente, com a alegação de que não se pode dizer que pessoas possíveis têm, relativamente a nós, o direito à existência.<sup>8</sup> Neste ponto é útil distinguir entre o raciocínio dos pais em potencial que envolve um *possível* filho futuro e o raciocínio que envolve *seu* filho futuro (ver Govier, 1979, p. 111). Por exemplo, ao decidir não procriar de forma alguma, as pessoas não prejudicam as crianças que elas poderiam ter trazido à existência (ver seção 2.1), visto que estes são indivíduos meramente possíveis. Assim, uma boa parte do raciocínio sobre

---

8 Ver Heyd (1992), caps. 1 e 4. Se é ou não verdade que que pessoas do futuro têm direito à não-existência sob certas circunstâncias, essa é a questão central de casos de “vida afrontosa” (*wrongful life*), que devem ser distinguidos de casos de “nascimento afrontoso” e “gravidez afrontosa”. Os dois últimos dizem respeito aos interesses dos *pais* em não dar à luz um filho defeituoso e em não ter uma gravidez indesejada, respectivamente. Casos de “vida afrontosa” referem-se aos interesses de *crianças* em não nascer sob certas circunstâncias.

ter ou não um filho deve considerar os interesses daqueles que já estão vivos; são as vidas das pessoas reais que seriam afetadas pela existência ou não da criança (ver Heyd, 1992, p. 96-7; Roberts, 2009, seção 2). Contudo, pessoas podem fazer escolhas sobre a procriação com base no bem-estar de seu futuro filho; isto é, o bem-estar desse indivíduo ainda não existente influiria em seu raciocínio. Quando pais potenciais decidem a favor de ter um filho e então descobrem que essa criança, caso nascesse, teria uma vida que ficaria abaixo de certo limiar de bem-estar, eles devem considerar os efeitos de suas ações sobre *seu filho*, e podem muito bem decidir não ter o filho no final das contas.<sup>9</sup>

Objecções à visão de assimetria apresentadas acima referem-se, em particular, à alegação de que, após ter tomado a decisão de ter filhos, os possíveis pais deveriam revisar sua decisão relacionada ao(s) seu(s) filho(s) em potencial quando souberem que o(s) possíveis futuro(s) filho(s) teria(m) uma vida abaixo do limiar pertinente. Por que os pais, nessas circunstâncias, deveriam revisar sua decisão de ter filhos por força de consideração pelas crianças? A razão é que eles prejudicariam a criança em potencial e, portanto, presumivelmente,<sup>10</sup> agiriam afrontosamente (*wrongly*) relativamente a elas. Aqui, prejudicar seu filho em potencial significaria infligir uma afronta (*wrong*) contra ele. Quando pais potenciais descobrem que seu filho teria uma vida inferior ao limiar pertinente, eles devem abster-se de o ter, pois ao trazer a

---

9 Para saber como compreender o limiar relevante, consultar a seção 4 abaixo. Para definir esse limiar não precisamos comparar o valor de tal vida com o da inexistência (ver notas 20-21 e o texto que as acompanha).

10 Está além do escopo deste livro elaborar uma interpretação de prejuízo que especifique as condições necessárias e suficientes de prejuízo afrontoso (*wrongful harming*). Ver Feinberg (nota 22, abaixo).

criança à existência eles causariam prejuízo a ela. Ao provocar a existência da criança eles podem prejudicar essa criança.

Esta alegação tendo sido vista como incompatível com a perspectiva da pessoa-específica-afetada (ver Heyd, 1992, p. 102, 105-6, 241-2). Na seção 3 serão distinguidas duas noções de prejuízo. A primeira apoia-se na comparação do estado real de uma pessoa com um estado contrafactual (ou histórico) da mesma pessoa. A segunda não se apoia em tal comparação. Ambas as noções de prejuízo requerem que perguntemos: para quem é pior a ação? Entretanto, embora se possam entender ambas as noções como refletindo a perspectiva da pessoa-específica-afetada, conforme especificado acima (seção 1), só a primeira preenche as condições mais fortes da “exigência de dois estados” de Parfit ou a “exigência de melhor ou pior para a mesma pessoa”: “nós somente beneficiamos ou prejudicamos uma pessoa se fizermos com que ela fique em uma situação melhor ou pior do que ela, do contrário, teria ficado naquele momento.” (Parfit, 1984, p. 487). A contingência de pessoas futuras com frequência significará que a mesma pessoa não poderia vir a existir – ou provavelmente não viria a existir – como resultado de dois atos ou ações alternativas (ver a seção 3.1 abaixo). Como será mostrado na seção 3.2 abaixo, ao aplicar a segunda noção, não temos que comparar o valor da vida abaixo de algum limiar com a não-existência (ou com o quão bem outra pessoa ou pessoas estariam) para sermos capazes de alegar que podemos causar prejuízo a uma pessoa ao fazer com que ela exista.

Assumindo que a pessoa possa ser considerada prejudicada (*harmed*), por que ela teria sido afrontada (*wronged*) ao ser trazida à existência, se a pessoa tiver uma vida digna de ser vivida? Se especificarmos o limiar em termos de direitos, poderíamos pensar que a pessoa renunciaria a qualquer direito

que fosse violado ao ser trazida à existência, já que se pode presumir que a pessoa preferiria viver a jamais vir a existir. Então, podemos acreditar que trazer à existência uma pessoa cuja vida vale a pena ser vivida, mas abaixo do limiar, é um caso de “prejudicar sem afrontar” (*wrongless harm-doing*), se considerarmos a questão nos termos da pessoa-específica-afetada (ver Harris, 1992, p. 94-6; Williams e Harris, 2014, p. 347-8).

O fato presumido de que a pessoa claramente renunciaria a seu direito não resolve a questão de saber se ela foi afrontada (*wronged*) ao ser trazida à existência (Harman, 2004, p. 89-101; Liberto, 2014, p. 79-80). Uma pessoa pode ter uma queixa legítima por ter sido trazida à existência, embora ela não deseje que a ação não tivesse ocorrido, embora ela (a mesma pessoa) não pudesse estar na situação de não ter sido afrontada (*wronged*) (mas ver Heyd, 2014, p. 4-5), e muito embora ela desfrute de uma vida digna de ser vivida.

A alegação de que trazer à existência uma pessoa em um estado prejudicial, segundo certo limiar, é afrontoso (*wrong*), implica que essa pessoa está numa situação pior do que deveria estar. Que essa pessoa tenha uma vida que valha a pena não é razão suficiente para permitir trazer a pessoa à existência num estado prejudicial abaixo do limiar. O fundamento dessa explicação não depende de uma comparação com o quão bem a pessoa ou outras pessoas estariam se nos abstivéssemos de trazer a pessoa à existência ou agíssemos de forma diferente (mas ver Harman, 2004, p. 101-2; McBrayer, 2008, p. 304; Woollard, 2012). A razão entendida em termos da pessoa-específica-afetada não reflete a visão de que a pessoa estaria melhor se ela jamais viesse a existir, ou a visão de que deveríamos trazer à existência outra pessoa cuja vida estaria acima do limiar, ou da visão de que devemos maximizar o número de pessoas com vidas acima do

limiar. Em vez disso, se tivermos uma escolha entre trazer à existência uma pessoa com uma vida que vale a pena ser vivida, mas abaixo do limiar, e trazer à existência uma pessoa com uma vida que vale a pena ser vivida, no limiar, ou acima dele, a razão se opõe à primeira escolha, mas não se manifesta a favor de efetuar esta última.

Notemos que também se pode defender a assimetria de nossos deveres procriativos a partir de uma visão impessoal, segundo a qual o valor dos estados de coisas não é redutível ao modo como esses estados afetam os interesses das pessoas. A partir de uma visão impessoal, não é necessário sustentar que os pais potenciais devam abster-se de procriar *por consideração pelos filhos que teriam*. Com base nessa visão, duas interpretações alternativas da assimetria de nossos deveres de procriação têm sido discutidas na literatura. Poder-se-ia adotar uma versão de consequencialismo negativo e argumentar que o universo seria melhor se as gerações atuais fossem guiadas por um critério de ação correta que exige que elas priorizem a prevenção do sofrimento em vez da criação do bem e da felicidade (ver Heyd, 1992, p. 59-60, para problemas com essa posição). Alternativamente, uma abordagem impessoal poderia argumentar que temos um dever *prima facie* de promover a felicidade geral criando novas pessoas afortunadas (*new well off people*) – dever esse que, entretanto, pode ser mais facilmente ignorado que o dever de não causar prejuízo (*harm*). As implicações paradoxais da última visão foram notoriamente exploradas por Derek Parfit.<sup>11</sup>

---

11 Parfit (1984), parte IV, e especialmente cap. 17; ver as contribuições em Ryberg e Tännsjö (2004); e o artigo sobre a *conclusão repugnante*, na Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/repugnant-conclusion/>>.





### 3. Nenhum direito sobre nossas decisões devido à contingência de pessoas futuras?

A principal fonte de ceticismo relativo à própria possibilidade de pessoas futuras terem direito a bem-estar face àquelas atualmente vivas repousa na contingência das pessoas futuras quanto às decisões e ações das pessoas atualmente vivas. Sabemos, é claro, que quando prejudicamos interesses de pessoas futuras e violamos seus direitos, pessoas específicas são prejudicadas. Mas a decisão que tomamos vale como uma condição necessária à própria existência desse conjunto de pessoas genética e numericamente específico, em algum momento futuro. O chamado ‘Problema-da-não-identidade’ pressupõe esse fato e o interpreta como um desafio à própria possibilidade da justiça intergeracional.

#### 3.1 Respostas ao “Problema da não-identidade”

Considere uma política de fazer uso intensivo e extensivo de recursos exauríveis com o intuito de aumentar o bem-estar das pessoas atualmente vivas. Se a política for criticada por prejudicar (*harming*) pessoas futuras, com base no fato de que ela previsivelmente piorará suas condições de vida e, assim, provavelmente violará seus direitos de bem-estar, um defensor da política poderia replicar dizendo: muitas, senão mesmo todas<sup>12</sup> as

---

<sup>12</sup> Vale ressaltar que existem, plausivelmente, pelo menos algumas pessoas do futuro cuja existência e identidade são totalmente independentes de nossas

nossas ações, têm efeitos (indiretos) não só sobre as condições de vida, mas também sobre a configuração das pessoas futuras, isto é, sobre o número, a existência e a identidade das pessoas futuras. Isso também é verdade para ações que supostamente prejudicam (*harm*) pessoas futuras. Se a não-realização da ação supostamente prejudicial tivesse resultado no fato de a pessoa supostamente prejudicada (*harmed*) não tivesse vindo a existir, então não se pode dizer que essa pessoa foi prejudicada (*harmed*) por essa ação – ou, pelo menos, de acordo com o entendimento comum de prejuízo (*harm*) (ver Meyer, 2003, p. 147-9, 155-8, para discussão detalhada).

O entendimento comum é amparado por uma noção diacrônica de prejuízo (*harm*) e uma noção que requer uma comparação subjuntiva com um patamar histórico (doravante denominada noção subjuntivo-histórica de prejuízo (*harm*)).<sup>13</sup> Tanto a noção diacrônica de prejuízo quanto a subjuntivo-histórica requerem que a existência da pessoa ou das pessoas prejudicadas *qua* indivíduos seja independente do ato ou da

---

ações (embora essa afirmação possa ser implausível no caso de escolhas de políticas públicas). Por exemplo, alguém agora prepara uma armadilha que poderia causar prejuízos a algumas pessoas do futuro. Realizar a ação pode prejudicar a integridade física de pessoas do futuro que viverão de forma bastante independente desse que efetuou a ação, e assim a contingência da existência de pessoas do futuro quanto às ações presentes não pode de forma alguma isentar essa ação particular de condenação moral. Muitas contribuições relativas ao que devemos às pessoas do futuro concentram-se no que Parfit chama de “escolhas das mesmas pessoas” (1984, p. 355-6), *i.e.*, situações de decisão tais que assumimos que a existência, identidade e quantidade das pessoas do futuro não são contingentes quanto às nossas decisões.

<sup>13</sup> Para as distinções, ver Parfit (1984, p. 487-90); Woodward (1986, p. 818); Morreim (1988, p. 23); Fishkin (1991); Fishkin (1992, p. 63-4); Shiffrin (1999). Para a formulação dessas noções de prejuízo, ver Pogge (2003).

política que causa prejuízo. Na noção diacrônica de prejuízo a seguinte fórmula é válida:

(I) (diacrônica) Uma ação (ou inação)<sup>14</sup> no momento  $t_1$  prejudica alguém somente se o agente fizer com que (permitir) essa pessoa fique em uma situação pior em algum momento posterior<sup>15</sup>  $t_2$  do que a pessoa estava antes de  $t_1$ .

Na noção subjuntivo-histórica de prejuízo, a correspondente condição necessária para causar prejuízo é:

(II) (subjuntivo-histórica) Uma ação (ou inação) no momento  $t_1$  prejudica alguém somente se o agente fizer (ou permitir) que essa pessoa fique pior em algum momento posterior a  $t_2$  do que a pessoa estaria em  $t_2$  se o agente não interagisse com (ou agisse em relação a) essa pessoa de qualquer forma.<sup>16</sup>

---

14 Para uma defesa da visão de que certos tipos de inação, nomeadamente as omissões, podem ser prejudiciais, ver, e.g., Feinberg (1984, cap. 4) e Birnbacher (1995, caps. 3-5).

15 A formulação pode ser enganosa ao sugerir que por  $t_2$  nos referimos a um momento da vida de uma pessoa. Em vez disso, as noções de prejuízo conforme distinguidas neste livro devem ser entendidas como permitindo diferentes interpretações da unidade relevante de bem-estar (por exemplo, a vida da pessoa afetada como um todo ou períodos futuros da vida dela). Para discussões sobre como interpretar e medir o bem-estar das pessoas, ver Griffin (1986, parte I); Hurka (1993, cap. 6); Scanlon (1998, cap. 3).

16 “Agisse em relação a essa pessoa” serve para incluir o ato que causa a existência dessa pessoa. É difícil interpretar tais atos como *interações*. Preferimos “se não tivéssemos interagido com (ou agido em relação a) essa pessoa” à expressão de David Gauthier (1986, p. 203-5), “em nossa ausência”. Ambas as formulações são problemáticas e está além do escopo deste livro discutir detalhadamente seus respectivos problemas. O próprio Gauthier aponta que sua formulação encontra dificuldade em lidar com situações em que uma pessoa tenha assumido determinado papel social, e.g., o papel de salva-vidas que é, em parte, definido por deveres positivos face aos outros. Se uma pessoa assume tal papel, sua “ausência” em uma situação em que ela é obrigada a intervir pode piorar a situação dos outros (*ibid.*, 205). Para a formulação que preferimos, parece plausível sugerir que assumir tal papel constitui uma “interação” da pessoa então vinculada ao dever com aqueles a

Ao considerar indivíduos do futuro como indivíduos possíveis, tanto a noção diacrônica quanto a subjuntivo-histórica de prejuízo excluem a possibilidade de pessoas atuais prejudicarem pessoas futuras, pois as pessoas (futuras) cujos interesses e direitos eles são obrigados a respeitar não estão em um estado particular de bem-estar no momento em que tomam sua decisão – elas não existem, naquele momento. Mas de acordo com (I), a menos que possamos afirmar que a pessoa está em um determinado estado de bem-estar no momento de nossa decisão, ou seja, em  $t_1$ , não podemos dizer que a pessoa estará numa situação pior em  $t_2$  devido à nossa decisão em  $t_1$ . E o mesmo com (II): a menos que possamos afirmar que existe uma pessoa específica que estaria melhor em  $t_2$  do que essa pessoa realmente está em  $t_2$ , se não tivéssemos agido em relação a essa pessoa, essa noção de prejuízo não faz sentido.

Adotar as noções diacrônica ou subjuntivo-histórica de prejuízo exclui a possibilidade de prejudicarmos pessoas futuras quando escolhemos entre políticas de longo prazo com consequências significativamente diferentes para a qualidade de vida das pessoas futuras. Com respeito às pessoas cuja existência depende da ação presumivelmente prejudicial, elas não podem estar em situação pior (ou, de fato, melhor) devido a essa ação do que estariam se ela não tivesse sido efetuada. Pois, nesse caso, elas não teriam existido.

Podemos distinguir quatro respostas principais para o “Problema da não-identidade”, assim entendido (compare Boonin, 2008, p. 134 ss.; Page, 2008; Heyd, 2009b; Roberts, 2013; Wrigley, 2012, p. 178): Em primeiro lugar, alguns filósofos

---

quem ela está vinculada no que diz respeito a cumprir os deveres associados ao seu papel.

defendem a visão de que pessoas futuras cuja existência depende das ações das pessoas atualmente vivas não podem ter direitos face às ações dessas últimas pessoas (ver Schwartz, 1978; cf. Adams, 1979; Kavka, 1982; Parfit, 1984, parte IV; Boonin, 2008; Roberts, 2009). Em segundo lugar, outros argumentam que pessoas atualmente vivas podem violar os direitos das pessoas futuras, mesmo que as primeiras não possam prejudicar as últimas (ver Kumar, 2003). Nesse caso, pessoas futuras não podem ter direitos de bem-estar face às pessoas atualmente vivas, na medida em que violar os direitos de bem-estar implica impedir ou prejudicar os interesses dos detentores de direitos. Terceiro, podemos tentar restringir o significado prático do problema da não-identidade limitando as ações relevantes àquelas condições que são não apenas prováveis, mas de fato necessárias à existência da pessoa interessada.<sup>17</sup>

Por fim, alguns buscaram contornar o problema da não-identidade sugerindo uma noção alternativa de prejuízo que não é afetada pelo problema da não-identidade, a chamada ‘Concepção de limiar de prejuízo’ (*Threshold Conception of Harm*) (Hanser, 1990, 2009; McMahan, 1998; Shiffrin, 1999; Meyer,

---

17 Ver Roberts (1998) - Uma leitura probabilística e uma leitura necessária da contingência das pessoas do futuro sobre nossas ações podem ser diferenciadas (ver a “Declaração da dependência do tempo”, de Parfit (1984, p. 351-2) e, desse modo, o escopo do problema da não-identidade. Conforme a leitura necessária, importa que a mesma pessoa ou pessoas pudessem ter existido se não tivéssemos efetuado o ato ou política. Se é de fato provável ou improvável que tenha ocorrido, não importa. Segundo a leitura probabilística, se isso fosse extremamente improvável e a probabilidade fosse próxima de zero, é razoável sustentar que a mesma pessoa não teria existido. Essa última visão pode ser atribuída a Parfit (1984, p. 352). Para discussão de se importa normativamente que pessoas geneticamente idênticas possam surgir por atos diferentes e sob circunstâncias diferentes, ver Simmons (1995, p. 178-9); Roberts (1998, seções 3.4 e 3.5); Gosseries (2004, cap. II).

2003, 2009; Harman, 2004, 2009; Rivera-López, 2009). A resposta ao ‘Problema da não-identidade’ baseada na concepção de limiar (*threshold conception*) é diferente de modo relevante de outras respostas (tais como as criticadas por Heyd, em 2009b). A resposta de limiar (*threshold response*) pode ser entendida como sendo da pessoa-específica-afetada em sentido fraco (ver seção 1 acima): embora o fato de a pessoa estar sendo prejudicada, segundo a noção de limiar (*threshold notion*), não implique que a mesma pessoa esteja em pior situação do que ela estaria naquele momento, implica, de fato, que essa pessoa está em situação pior do que deveria. Devemos isso à pessoa, quando ela vier à existência, que ela não esteja em um estado prejudicado (ver a seção 2.2 acima). Tal entendimento é significativamente diferente de um entendimento impessoal, de acordo com o qual o universo é um lugar melhor quando não inclui pessoas em um estado prejudicado, como aferido pela noção de limiar (*threshold notion*)s (mas ver Wrigley, 2012, p. 178).

A noção de limiar (*threshold notion*) substitui a condição necessária:

(III) (limiar) Uma ação (ou inação) no momento  $t_1$  prejudica uma pessoa somente se o agente desse modo faz (permite) que essa pessoa venha à existência em um estado abaixo do limiar ou se a pessoa já existente fica em um estado abaixo do limiar; ademais, somente se essa pessoa não fosse estar no estado prejudicado caso o agente não tivesse interagido com (ou agido em relação a) essa pessoa de forma alguma; e, além disso, somente se o agente, caso não possa evitar causar prejuízo nesse sentido, não minimizar o prejuízo.

De acordo com tal noção de limiar de prejuízo, uma ação prejudica uma pessoa somente se, como uma consequência dessa ação, a pessoa (então existente) cai abaixo de um limiar definido

normativamente (ver McMahan, 1998, p. 223-9; Shiffrin, 1999). Essa noção de limiar não é afetada pelo problema da não-identidade, pois aqui a constatação de prejuízo não exige que a pessoa que está abaixo do limiar estivesse em uma condição melhor que a situação que teria obtido na ausência da ação prejudicial. Assim, pode-se dizer que pessoas futuras são prejudicadas pelas ações de pessoas atualmente vivas mesmo se tais ações estão entre as condições necessárias à existência, identidade ou número de pessoas futuras. Essa noção de prejuízo limita o significado prático do problema da não-identidade em diferentes graus, dependendo de como o limiar é definido substancialmente (ver seção 4 abaixo).

Ambas as alegações debatidas acima (nas seções 1 e 2, *passim*), a saber:

- 1) primeiro, que considerações que contemplam os direitos de bem-estar das pessoas futuras face às pessoas atuais podem orientar estas últimas na escolha de políticas de longo prazo, e,
- 2) segundo, que considerações acerca dos direitos das pessoas de não serem trazidas à existência se é provável que elas não alcançarão certo nível de bem-estar podem orientar os pais potenciais na decisão de não conceber, em consideração aos filhos que de outra forma teriam,

podem ser lidas como se baseando em uma noção de limiar (*threshold notion*) de prejuízo.

A adoção das noções diacrônicas ou subjuntivo-históricas de prejuízo, ou de ambas, exclui a possibilidade de prejudicarmos pessoas futuras quando escolhemos entre políticas de longo prazo com conseqüências significativamente diferentes para a qualidade de vida das pessoas futuras. Mas se adotarmos a

noção de limiar de prejuízo em (III), pode-se dizer que pessoas futuras são afrontadas (*wronged*) por nossa escolha de uma política que as prejudica, não obstante o fato de que a existência de pessoas específicas que seriam prejudicadas seja causalmente dependente de nossa decisão de seguir tal política.<sup>18</sup>

### 3.2 Prejudicar uma pessoa do futuro fazendo com que ela exista

A noção de limiar de prejuízo também é crucial para entender a segunda alegação em páuta. Pode-se mostrar que, conforme distinguido acima, as três noções de prejuízo (seção 3.1) têm pressuposições diferentes quando são usadas para explicar a alegação de que, ao trazer à existência uma criança, podemos causar-lhe prejuízo. Considere as seguintes afirmações:

(a) Uma pessoa viva pode estar numa situação pior do que tal pessoa estava antes de ser concebida.

(b) Qualquer vida vivida por um ser humano é comensurável com a não-existência.

(c) Podemos dizer de uma pessoa que ela não existia antes da sua concepção.

(d) Podemos estabelecer um padrão geral de bem-estar de tal modo que violamos um dever para com uma pessoa quando fazemos essa pessoa cair abaixo do padrão especificado, ou quando falhamos em fazer essa pessoa alcançar o padrão.

---

<sup>18</sup> É por isso que esse tipo de noção de prejuízo também é chamado de independente da identidade. Veja Fishkin (1991); Fishkin (1992, p. 63-4).



Sucintamente, a situação é a seguinte: dependendo de qual noção de prejuízo é usada, a alegação de que os pais prejudicaram seu filho ao trazê-lo à existência pressupõe um conjunto diferente de suposições ((a) - (d)): conforme explicado abaixo, a noção (I) nos compromete com (a), (b), (c); a noção (II) nos compromete com (b) e (c); e a noção (III) nos compromete com (c) e (d). As proposições (a) e (b) serão apresentadas como, no mínimo, implausíveis. Dado que é só a terceira noção de prejuízo que, quando aplicada a decisões procriativas, não pressupõe (a) ou (b), essa noção parece mais apta a explicar a alegação de que podemos causar prejuízo a uma criança ao trazê-la à existência.

Todas as três noções pressupõem a suposição (c). Afirmar que uma pessoa prejudica outra pessoa ao trazê-la à existência pressupõe que trazer alguém à existência é algo que acontece a essa pessoa no momento em que ela vem a existir.

Quando usado para explicar a alegação de que podemos causar prejuízo a uma pessoa trazendo tal pessoa à existência, (I) pressupõe a suposição (a). Mas atribuir um estado de bem-estar a um óvulo antes da sua fertilização por um espermatozóide não parece fazer sentido. Neste caso, porém, (I) é inaplicável ao contexto em questão.

(II) pressupõe (b). Ao alegar que, ao trazer uma pessoa à existência, fazemos com que essa pessoa fique em situação pior do que estaria naquele momento – isso é, se a pessoa nunca tivesse vindo a existir – contamos com a possibilidade de fazer uma comparação intrapessoal entre os valores da não existência (no sentido de “nunca existir”)<sup>19</sup> e a vida de uma pessoa. Contudo, de

---

<sup>19</sup> Isso é assumir que comparar o estado atual de bem-estar de uma pessoa existente com o estado dessa pessoa se ela não tivesse sido concebida é

uma perspectiva da pessoa-específica-afetada tal comparação é difícil, se não impossível, como David Heyd apontou: “a comparação entre vida e não-existência é bloqueada por duas considerações: a falta de valor da não-existência como tal e a impossibilidade de atribuir seu suposto valor a sujeitos individuais. As duas considerações estão intimamente ligadas: uma das razões para negar valor à não-existência *de* pessoas é o próprio fato de que ele não pode ser acoplado às pessoas” (Heyd, 1992, p. 37, 113). Embora retrospectivamente uma pessoa possa preferir não ter sido trazida à existência, isso não significa que essa pessoa estaria melhor se ela nunca tivesse vindo a existir (mas ver Roberts, 1998, p. 151, e Meacham, 2012, p. 262, atribuindo valor nulo a nunca ter existido; para uma discussão ver Broome, 1999; Parsons, 2002; Arrhenius, 2003; e Holtug, 2004). Para não haver dúvida, como observamos acima, podemos atribuir a uma pessoa existente o estado de “não-existência antes da concepção”, assim como podemos atribuir a tal pessoa o estado de “ter deixado de existir”. Isso não significa, porém, que nunca existir em qualquer sentido seja um (des)valor dessa pessoa.

Quanto a isso, a morte parece ser diferente de nunca existir. Pode-se entender a vida como um projeto contínuo que é formado por projetos mais específicos, que são em parte definidos por metas e cuja conclusão demanda tempo (ver Nagel, 1979, p. 8-9; para uma discussão ver Scheffler, 2013, *Lecture 3*). Se a vida de uma pessoa for encurtada, isso pode ser contrário aos interesses dessa pessoa. Com a morte, a pessoa é impedida de viabilizar seus projetos. No que tange à realização desses projetos,

---

comparar o estado atual de uma pessoa existente com o “nunca existir” dessa pessoa.

pode não haver mais ninguém em posição de ocupar o lugar dessa pessoa. Dizer isso não exige que comparemos o valor do estado de estar morto com o valor de continuar a existir para a pessoa. Em vez disso, a “questão é se, caso não tivesse morrido, caso tivesse vivido mais, sua sobrevivência teria sido boa para ela” (Raz, 2001, p. 85; ver McMahan, 2002, parte 2). Por outro lado, o fato de que empreender certos projetos faz minha vida valer a pena para mim não significa que seria necessariamente indesejável para mim nunca ter tido a chance de formar a ideia de quaisquer projetos significativos, a saber, de modo absoluto nunca ter sido trazido à existência. “Nunca existir” não é (des)valoroso para ninguém.<sup>20</sup>

O prejuízo (III) baseia-se na ideia de que temos um dever geral para com as pessoas de não as deixar em situação pior do que deveriam estar. Podemos fazer – por meio de nossas ações e omissões – com que uma pessoa fique em situação pior do que *essa* pessoa tem o direito (*is entitled*) de estar. Essa noção de prejuízo depende, *inter alia*, de sermos capazes de especificar um padrão sobre aquilo a que qualquer pessoa tem direito (d). Ao sustentar que as pessoas devem evitar ter filhos por consideração pelos filhos, quando se pode esperar que os filhos tenham uma vida que fique abaixo do limiar relevante, contamos com nossa capacidade de definir o que significa estar em um estado abaixo do limiar relevante e de aferir quando vidas estão nesse estado. Se fazemos essas suposições, podemos então usar essa noção de prejuízo para explicar a alegação de que “ao trazer uma pessoa à existência podemos causar prejuízo a essa pessoa”, sem ter que enfrentar as dificuldades éticas peculiares discutidas nos

---

<sup>20</sup> Como comparar o valor da não existência pré-natal com a morte para uma pessoa viva é uma questão diferente. Veja Kamm (1993, p. 36); Raz (2001, p. 90-2).

parágrafos precedentes. Ao aplicar essa noção de prejuízo nós comparamos os valores de “ter uma vida suficientemente boa” e “ter uma vida que fica abaixo do limiar relevante”. Comparar esses valores não apresenta dificuldades especiais, seja intrapessoal ou interpessoalmente.

Prejudicar uma pessoa por trazê-la à existência é claramente um caso especial. Quando aplicadas a esse caso, noções de prejuízo “comparativas em relação à mesma pessoa” (das quais I e II são exemplares) pressupõem (a) ou (b) ou ambas, que vimos serem duvidosas, se não equivocadas.<sup>21</sup> Agora, no momento em que os pais potenciais consideram se devem rever sua decisão de trazer à existência uma criança, não há nenhum sujeito titular do direito de não ser trazido à existência em um estado inferior ao limiar de prejuízo (ou do assim chamado direito à não existência). Mas de acordo com (III) isso não significa que os pais não possam agir à luz do interesse por parte de seu filho

---

21 Feinberg (1984, p. 102) sugere que a inaplicabilidade da noção (II) exclui a “responsabilidade criminal por ‘concepção afrontosa’”. De acordo com Feinberg, no contexto da lei penal, “prejudicar alguém” deve pressupor piorar a condição de uma pessoa, *i.e.*, obstruir os interesses de uma pessoa. Assim, Feinberg não considera nossa noção (III) uma noção de prejuízo a ser aplicada ao delimitar a responsabilidade criminal. Porém na sua análise a criança afetada em casos de vida afrontosa subiu uma “afronta” (*ibid.* e p. 34-5) por ter sido privada de seus “direitos de nascimento” (*ibid.*, p. 99) e “os progenitores afrontosos [...] deveriam [...] ser tratados como civilmente responsáveis por indenizar a criança” (*ibid.*, p. 102). Feinberg (1990, p. 327), propõe “uma exceção categórica clara” à sua interpretação (liberal) da lei penal para “concepções mal-intencionadas ou imprudentes”, *i.e.*, casos nos quais uma criança “nasce com deficiência grave e permanente – embora não uma tão grave que a criança preferiria até mesmo a não existência” (p. 325) – e os pais poderiam facilmente ter evitado ter um filho com deficiência. Feinberg sugere que tais casos “*podem*, em princípio, ser legitimamente proscritos pela lei penal, embora não prejudiquem ninguém no sentido exigido pelo princípio do prejuízo” (p. 327). Ver (*ibid.*, p. 27-33).

potencial em nunca existir: se a criança nascesse teria uma vida abaixo do limiar relevante. O sujeito do prejuízo é a pessoa quando ela é trazida à existência em um estado de prejuízo. Que ela não estaria em situação pior ou melhor do que poderia ter estado é irrelevante para determinar que ela está ou estará prejudicada num estado abaixo do limiar.

Nas circunstâncias em que trazer uma pessoa à existência causa-lhe prejuízo no sentido especificado, o direito à não-existência é violado quando, simplesmente, a pessoa é de fato trazida à existência. Aqui a única forma em que os pais potenciais podem evitar violar o direito é se assegurando de que a pessoa que seria portadora do direito de modo algum venha a existir. Assim, a única maneira pela qual os pais potenciais podem respeitar o direito é excluindo a possibilidade de tal direito se tornar real.

Por certo, o suposto direito à não-existência está aberto à objeção de que a pessoa não pode ser considerada afrontada (*wronged*) por ter sido trazida à existência quando a pessoa está prejudicada em um estado abaixo do limiar e tem uma vida que vale a pena ser vivida (para a discussão da objeção ver seção 2.2, acima). Com frequência as razões encampadas no direito à não-existência provavelmente não serão decisivas para nossas escolhas procriativas ou de políticas populacionais. Se tivermos uma escolha entre trazer à existência uma pessoa com uma vida digna de ser vivida, mas abaixo do limiar, e trazer à existência uma pessoa com uma vida digna de ser vivida acima ou no limiar, as razões que refletem o direito à não existência depõem contra a primeira alternativa, mas não a favor de efetivar a última. Se tivermos que escolher entre duas políticas, as quais levarão a vidas futuras abaixo do limiar, há uma série de questões adicionais, tais como se as razões podem diferir em força em função do estado particular em que a pessoa se encontra (avaliada, por exemplo, em

termos de quantos de seus direitos básicos ela não pode ou não será capaz de realizar) e dependendo do número de pessoas cujos direitos à não existência são violados (ver seção 3.3 abaixo).

Não temos que pensar no direito à não-existência como uma limitação absoluta às escolhas procriativas das pessoas ou às escolhas políticas que afetam a composição de uma população do futuro. Em vez disso, o direito à não-existência deve ser considerado na avaliação comparativa consequencialista de tais opções (cf. Sen, 1982). É pouco provável que o direito à não-existência seja o único direito a ser tomado em consideração quando escolhermos entre várias políticas populacionais. Assim, que uma política conduza a vidas futuras abaixo do limiar, por si só não faz com que seja provável que a política seja moralmente proibida.

### **3.3 Devemos trazer à existência as melhores pessoas?**

O prejuízo (III) não sustenta a tese segundo a qual se uma pessoa tivesse o potencial para ter uma vida suficientemente boa, mas, ao mesmo tempo, pudesse ser trazida à existência em seu lugar uma outra pessoa que teria uma vida ainda melhor, então há uma obrigação de trazer à existência a segunda criança no lugar da primeira; o prejuízo (III) também não sustenta, ao nível da tomada de decisão coletiva, a tese análoga: as gerações atuais não

têm nenhuma obrigação de trazer à existência, entre as possíveis pessoas futuras, apenas aquelas cujas vidas seriam ótimas.

Para ilustrar isso, considere o seguinte exemplo:<sup>22</sup> uma mulher sabe que se ela conceber um bebê agora, por causa de uma doença específica que ela tem, a criança terá certa ligeira deficiência, mas terá uma vida acima do limiar relevante de bem-estar – supondo que nenhuma condição marginalmente incapacitante levará a uma vida abaixo do limiar relevante (mas ver Harris, 1992, p. 88-9). Felizmente, existe um tratamento contra essa doença que permitiria, posteriormente, à mulher de conceber uma criança perfeitamente saudável. O tratamento dura três meses. Não há, pois, uma maneira de essa criança em *particular* poder nascer sem ter tal deficiência. Pode-se dizer que a mulher deve à sua criança o adiamento de sua concepção até que tenha sido tratada da doença? Pela visão delineada aqui, não se pode dizer que ela deve isso à sua criança para que ela não a prejudique (Woodward, 1986, p. 815, nota 12; Woodward, 1987, p. 808-9). No entanto, ela pode ter boas razões para receber o tratamento médico e conceber mais tarde. Essas razões refletirão os interesses dela e de seu parceiro, bem como os interesses de outras pessoas presentes e futuras (cf. seção 2.2). Tais interesses podem ser suficientemente importantes para dar origem a uma obrigação por parte dos pais. Então, podemos ter a obrigação de não trazer à existência pessoas cujas vidas, embora ainda acima do limiar mínimo de dignidade, valham menos a pena ser vividas que as vidas de outras que poderíamos trazer à existência em circunstâncias diferentes, mas essas obrigações não são baseadas em considerações de prejuízo às futuras crianças em questão –

---

<sup>22</sup> Essa é uma variante do exemplo de Derek Parfit da “The 14-Year-Old Girl”. Ver Parfit (1984, p. 358 e 364).

assumindo aqui e na discussão a seguir que podemos realizar efetivamente os cálculos e ponderações relevantes.

Para sustentar a tese segundo a qual os pais *realmente* devem a seu filho em potencial trazer à existência o possível filho que, entre as opções disponíveis para eles, goze do mais alto nível de bem-estar, teremos que confiar numa noção diferente de prejuízo – a saber, uma noção de prejuízo que se baseia na comparação do estado de uma pessoa com o estado contrafactual de outra pessoa que poderia ter sido trazida à existência em vez dela:

(pessoa diferente subjuntiva) (*subjunctive-different-person*)

Tendo trazido à existência uma pessoa em um momento  $t_1$ , o agente desse modo prejudica alguém somente se o agente fizer com que essa pessoa fique numa situação pior em algum momento posterior  $t_2$  do que outra pessoa (ver nota 16) – cuja existência, em vez disso, o agente poderia haver originado – teria estado em  $t_2$  se o agente tivesse agido de modo diferente.<sup>23</sup>

Os pais potenciais podem gerar mais ou menos pessoas (uma criança, gêmeos, trigêmeos etc.) dependendo das suas decisões. As decisões relativas às políticas de longo prazo provavelmente terão um impacto no tamanho da população do futuro (ver seção 2). Assim, pelo menos quando desejamos apoiar uma reivindicação análoga no nível coletivo, teremos que permitir números diferentes também:

---

<sup>23</sup> Ver a “reivindicação da qualidade do mesmo número” (same number quality claim), de Parfit (princípio Q) em Parfit (1984, p. 360); Kavka (1982, p. 98–99).



(pessoas diferentes subjuntivas) (*subjunctive-different-persons*) Tendo trazido uma pessoa à existência em um momento  $t_1$ , o agente desse modo prejudica alguém somente se o agente fizer com que essa pessoa fique pior em algum momento posterior  $t_2$  do que outras pessoas (ver nota 15) – cuja existência, em vez disso, o agente poderia haver originado – teriam estado em  $t_2$  (na média ou individualmente em termos absolutos) se o agente tivesse agido de modo diferente.

Se seguirmos a noção de prejuízo da(s) pessoa(s) diferente(s) subjuntiva(s), uma pessoa cuja qualidade de vida está acima do limiar relevante de bem-estar será considerada prejudicada se houver um possível estado de coisas no qual essa pessoa não teria existido, mas outra pessoa ou outras pessoas teriam existido e essa última pessoa ou pessoas teriam atingido uma qualidade de vida ainda maior (na média ou individualmente em termos absolutos). Mas de acordo com a perspectiva da pessoa-específica-afetada e da perspectiva da pessoa supostamente prejudicada, a comparação da vida dessa pessoa e o estado de coisas contrafactual em que essa pessoa nunca poderia ter existido, mas outra ou outras pessoas existiriam, não faz sentido. Não podemos atribuir o suposto valor da não existência a sujeitos individuais.<sup>24</sup>

Em resumo: é no mínimo difícil (se não impossível) entender por que uma pessoa deve ser considerada prejudicada se a pessoa não pode ser considerada prejudicada nem de acordo com as noções de prejuízo subjuntivo-histórica (II), diacrônica (I),

---

<sup>24</sup> Ver notas 19-21 e o texto a elas associado.

ou de limiar (III).<sup>25</sup> Isso não quer dizer que não possamos ter motivos próprios de pessoas-específicas-afetadas para preferir um futuro com pessoas que têm vidas muito acima do limiar relevante de bem-estar a um futuro com pessoas cujas vidas são menos boas, mas suficientemente boas, pontos aos quais retornaremos (ver seção 4.5 abaixo). A seguir nos voltamos para a questão de como devemos entender as noções de prejuízo (I-III), como distinguidas à luz da assim chamada ‘Visão da não-diferença’.

### 3.4 A visão da não-diferença de Derek Parfit e a noção disjuntiva de prejuízo

Derek Parfit introduziu a ‘Visão da não-diferença’ (*No-Difference View*): em relação a como devemos agir, considerando todas as coisas, não faz diferença (prática ou teórica) se o tamanho e a composição das gerações futuras dependem de nossa decisão atual. Até que ponto podemos defender tal visão dependerá de como entendemos a relação entre as noções de prejuízo, conforme as distinções da seção 3.1: aqui delinearíamos duas visões de como entender essas noções de prejuízo e investigar a questão de em que medida essas duas visões alternativas sustentam a “visão da não-diferença” de Parfit. De acordo com nossa primeira visão, deve-se escolher entre a noção de prejuízo do “limiar único” e a “subjuntivo-histórica única”: para afirmar que considerações de direitos podem guiar-nos na escolha entre políticas de longo prazo teremos que adotar uma dessas noções de prejuízo, como especificativas das condições necessárias de

---

<sup>25</sup> Mesmo que se aceitasse o entendimento de prejuízo da pessoa diferente subjuntiva (IV) para casos de mesmo número, isso não forneceria uma solução para os casos de números diferentes. Ver Parfit (1984, parte IV).

prejuízo; ao fazer isso, temos de negar que a outra noção especifica as condições necessárias (ou suficientes) de prejuízo. Conforme a segunda visão, a noção de limiar e a noção subjuntivo-histórica de prejuízo podem ser combinadas.

De acordo com essa “noção disjuntiva”, a condição necessária para causar prejuízo é a disjunção das condições para causar prejuízo estabelecida pelas noções de prejuízo em (II) e (III). Esta é a proposta: em vez de interpretar os relatos de prejuízo em (II) e (III) como fornecendo condições necessárias alternativas para causar prejuízo, podemos assumir que essas duas noções fornecem alternativas para uma condição necessária para causar prejuízo. Essa noção disjuntiva de prejuízo substitui ainda uma quarta condição necessária do que significa prejudicar alguém:

(IV) (disjuntiva) Uma ação (ou inação) no momento  $t_1$  prejudica alguém somente se (como em III) o agente faz (deixa) essa pessoa estar em um estado abaixo do limiar e, caso o agente não possa evitar provocar prejuízo nesse sentido, não minimiza o prejuízo;<sup>26</sup> ou (como em II) o agente faz essa pessoa ficar pior em algum momento posterior  $t_2$  do que a pessoa estaria em  $t_2$  se o agente não tivesse em absoluto interagido com tal pessoa.

---

<sup>26</sup> Ademais, somente se essa pessoa não estivesse no estado prejudicado se o agente não tivesse interagido com (ou agido em relação a) essa pessoa de modo algum; e, além disso, se o agente não puder evitar provocar prejuízo em tal sentido, não minimizar o prejuízo (ver a noção de limiar de prejuízo conforme apresentada acima na seção 3.1).

Como indicado à frente (seção 4 e, em particular, na 4.3), se o agente não puder evitar causar prejuízo que deixa abaixo do limiar, ele ou ela deveria minimizar o prejuízo de acordo com uma avaliação prioritarista (*prioritarian*) das alternativas disponíveis para o(a) agente. [Nota do tradutor: o *prioritismo* sustenta que se avalia a benignidade de um resultado pelo bem-estar geral de todos os indivíduos, colocando ênfase em favorecer àqueles que estão em pior situação.]

Evidentemente, deveríamos preferir a noção disjuntiva à visão subjuntivo-histórica única, segundo a qual a noção subjuntivo-histórica de prejuízo especifica as condições necessárias de prejuízo (enquanto a noção de limiar em (III) não especifica nem condições necessárias, nem suficientes). A noção disjuntiva é compatível com a tese deste livro, que se apoia em nosso emprego de uma noção de limiar de prejuízo na qual as noções subjuntivo-histórica e diacrônica não se aplicam.<sup>27</sup> Alguns autores também sustentam que estar em situação pior do que a mesma pessoa estava ou estaria não é uma condição necessária para o prejuízo quando a identidade da pessoa é independente da ação prejudicial (Hanser, 1990; Shiffrin, 1999; Harman, 2004, p.

---

27 Favor observar três pontos: primeiro, ao descrever a noção disjuntiva é supérfluo considerar a noção diacrônica (I). Quando a noção subjuntivo-histórica (II) é aplicável, a noção (I) é igualmente aplicável; a noção diacrônica (I) é aplicável quando as considerações contrafactuais não cumprem nenhum papel na aplicação da noção (II).

Em segundo lugar, não só nosso (IV), como exposto acima, atende a tal requisito. Qualquer noção disjuntiva que implique a noção de prejuízo em (III) como uma condição necessária para causar prejuízo preencherá tal requisito. Thomas Pogge sugeriu-me um entendimento da noção disjuntiva que prioriza a noção de prejuízo subjuntivo-histórica: (IV\*) tendo agido de certa maneira (ou tendo desistido de agir daquela maneira) em um momento  $t_1$ , nós então prejudicamos alguém somente se (II) fizemos essa pessoa ficar pior em algum momento posterior  $t_2$  do que a pessoa estaria em  $t_2$  se não tivéssemos de modo algum interagido com ela; ou esse teste é inaplicável e (III) fazemos essa pessoa ficar em um estado de bem-estar abaixo do limiar e, se não pudermos evitar causar prejuízo nesse sentido, não minimizamos os prejuízos. Para discussão, ver notas 29 e 32.

Terceiro, é importante assinalar que há outras razões para preferir a disjuntiva à noção única. A noção disjuntiva é compatível com o entendimento central de prejuízo e compensação, nos termos em que essas noções normalmente são entendidas no direito civil. Em casos que não envolvem o problema da não-identidade, e nos quais o ato lesivo reduz o bem-estar da vítima a um nível ainda superior ao limiar, a noção comparativa de prejuízo proporciona o padrão relevante para a reparação e compensação.

98-101; Woollard, 2012, p. 681-3; mas ver Roberts, 2009, p. 19-20). Devemos preferir a noção disjuntiva à noção de limiar única, segundo a qual a condição de limiar é uma condição necessária de prejuízo? A vantagem da noção disjuntiva é que essa visão de prejuízo permite que nos apoiemos na noção subjuntivo-histórica de prejuízo sempre que ela é aplicável, isto é, quando prejudicarmos uma pessoa existente. Nesses casos, a noção de prejuízo em (II) fornece-nos o que muitos consideram uma descrição direta do prejuízo provocado.

Considere o tipo de caso em que podemos agir de maneira a reduzir o bem-estar de uma pessoa que vive acima de qualquer limiar plausivelmente concebido. No entanto, diminuiremos o bem-estar da pessoa a um nível ainda claramente acima do limiar. Por exemplo, alguém invade a garagem de uma mansão e rouba o conversível novo enquanto o proprietário abastado está na sua cobertura na cidade. É pouco provável que tal roubo faça o bem-estar da pessoa rica cair abaixo de qualquer limiar de prejuízo plausivelmente concebido, e assim, conforme (III), não a prejudica. Isso parece implausível. Normalmente, tal caso é entendido como um caso no qual a pessoa afetada é claramente prejudicada. De maneira mais geral, a objeção é que a concepção de limiar é pouco inclusiva ao interpretar quais atos consideramos prejudiciais.

A visão limite única por si só não nos fornece uma resposta a essa objeção, já que uma especificação substantiva plausível de uma noção de limiar (ver seção 4.3, abaixo) não incluirá uma preocupação com o bem-estar daqueles acima do limiar. Assim, ao responder à objeção, teríamos que acrescentar uma obrigação adicional. Por exemplo, poderíamos apelar à obrigação adicional de minimizar prejuízos a outras pessoas: a obrigação requer que não façamos outra pessoa cair a um nível

inferior de bem-estar, independentemente do nível de bem-estar que a pessoa já atinge. O que conta como um nível menor de bem-estar pode ser medido pelo limiar especificado.

Por outro lado, a noção disjuntiva permite-nos tomar apoio na noção de prejuízo em (II). Isso nos proporciona uma consideração direta dos prejuízos causados. Assim, a noção disjuntiva não aceita a objeção do modo formulado. Contudo, enquanto a visão de limiar único pode ser vista como sendo totalmente compatível com a visão da não-diferença (*No-Difference View*) de Parfit, a noção disjuntiva de prejuízo levanta por si mesma questões difíceis de interpretar.

Parfit ilustra a visão da não-diferença considerando dois programas médicos (Parfit, 1984, p. 367). Em cada caso, certa condição rara pode ser transmitida de mãe para filho. Um envolve testes durante a gravidez. Se o teste resultar positivo, os fetos são tratados para a condição rara. O outro envolve testes antes da concepção. Mulheres que testem positivo como portadoras da condição rara são orientadas a adiar a concepção por pelo menos dois meses e a se submeter a um tratamento (não prejudicial) após o qual a condição desaparecerá. Os fundos disponíveis podem ser gastos num ou noutro programa, devendo-se cancelar um deles. Supondo que ambos os programas tenham efeitos equivalentes sobre os pais, que as condições levem à mesma deficiência nas crianças, e que os dois programas alcançarão taxas de sucesso semelhantes, os programas diferem somente quanto a afetar pessoas reais (teste na gravidez) ou pessoas potenciais (teste antes da concepção). A visão da não-diferença (prática) diz: a razão para evitar prejuízos a possíveis pessoas futuras (aquelas que poderiam ser concebidas) é tão forte quanto a razão para evitar prejuízos a pessoas reais (aquelas já concebidas que se desenvolverão no devido tempo a partir de fetos já existentes). No exemplo de Parfit

os dois programas médicos são igualmente dignos e não faz diferença moral qual é cancelado.

A noção disjuntiva de prejuízo, compreendida dessa forma, é compatível com a visão da não-diferença? Não podemos aqui discutir as implicações da noção disjuntiva em seus detalhes. Primeiro, podemos observar que tanto a noção subjuntivo-histórica de prejuízo quanto a de limiar podem ser usadas para interpretar muitos casos básicos de prejuízo. Isso equivale a dizer que ambos os conjuntos de condições especificados pelas duas noções de prejuízo serão possivelmente satisfeitos em muitos casos em que a maioria das pessoas concorda que houve prejuízo – pelo menos sob concepções plausíveis das duas noções de prejuízo. Segundo, nos casos em que não se satisfazem todos os conjuntos de condições, ainda constatamos que foi provocado prejuízo, a saber, desde que pelo menos um conjunto de condições seja satisfeito. Se a noção de limiar de prejuízo se aplica, verificamos que houve prejuízo. A noção disjuntiva implica que cancelar ambos os testes provoca prejuízo.

Todavia, a noção disjuntiva não implica que não faça diferença prática qual teste cancelamos. Uma interpretação plausível da noção disjuntiva pode ser a seguinte: satisfazer ambos os conjuntos de condições fornece uma razão para desaprovar a ação proposta; se ambos os conjuntos de condições são satisfeitos, a objeção é presumivelmente mais forte do que quando for satisfeito apenas um conjunto de condições.<sup>28</sup> De acordo com esse

---

<sup>28</sup> De acordo com (IV\*) (ver nota 27), pode-se obter apenas um conjunto de condições (como especificado em cada interpretação de prejuízo). (IV\*) pode implicar também que faz uma diferença moral qual teste cancelamos: pode muito bem fazer uma diferença moral que razão temos para desaprovar o cancelamento de qualquer dos testes. Entretanto, (IV\*) não nos dará duas razões para contestar o cancelamento do teste na gravidez. Assim, não

entendimento da noção disjuntiva, e assumindo que, no exemplo de Parfit dos dois programas médicos, as crianças sofrerão uma desvantagem severa, se elas ou suas mães não forem tratadas, a objeção ao cancelamento do teste na gravidez é mais forte do que a objeção de cancelar o programa de teste antes da concepção. Visto que a deficiência é severa, as crianças ficarão abaixo do limiar e a noção de limiar de prejuízo provê igual motivo para desaprovar o cancelamento de qualquer um dos programas. Mas se o teste na gravidez for cancelado isso será pior para as crianças que não são tratadas – aplica-se a noção subjuntivo-histórica de prejuízo. A noção subjuntivo-histórica de prejuízo não fornece, entretanto, uma razão para contestar o cancelamento de testes antes da concepção. As crianças que nascerão deficientes nunca teriam existido se houvesse testes antes da concepção.<sup>29</sup> Então, tal entendimento da noção disjuntiva pode não ser compatível com a visão da não-diferença. Uma compreensão alternativa negaria que onde são aplicáveis ambas as noções de prejuízo, a objeção ao ato prejudicial é fortalecida. Se isso reforça a objeção e, nesse caso, o quanto mais, é uma questão para pesquisa futura (ver Woollard, 2012, p. 684-9).

---

poderíamos interpretar a suposta diferença em termos de existirem duas razões para desaprovar o cancelamento do teste na gravidez e só uma razão para contestar o cancelamento do teste antes da concepção.

**29** Considera-se aqui que no contexto de tomar uma decisão sobre tratar ou não os fetos, os fetos são pessoas reais do futuro (ver seção 2). Em outras palavras, o tratamento dos fetos não terá efeitos constitutivos como poderia ser induzido por intervenções genéticas após a concepção. Para a exequibilidade de tal cirurgia e terapia genética após a concepção e suas implicações para interpretar alegações de vida afrontosa (*wrongful life claims*), ver Buchanan, Brock, Daniels e Wikler (2000, p. 6 e cap. 6). Se o teste na gravidez levar a uma intervenção após a concepção que tem efeitos constitutivos, os dois programas médicos de Parfit tornam-se indistinguíveis no que tange à aplicabilidade da noção comparativa de prejuízo.



A interpretação do limiar único de prejuízo também é compatível com uma segunda e mais forte compreensão da visão da não-diferença: não há diferença *teórica* em prejudicar futuras pessoas potenciais e prejudicar pessoas reais, uma vez que exatamente as mesmas razões são contra prejudicar ambos os grupos.<sup>30</sup> A noção disjuntiva é claramente incompatível com o entendimento teórico da visão da não-diferença. Segundo a noção disjuntiva, com frequência não seria verdade que as mesmas razões valem contra prejudicar qualquer um desses grupos. Quando nos opomos ao prejuízo a pessoas reais, muitas vezes teremos razões adicionais que refletem o fato de a noção subjuntivo-histórica de prejuízo ser aplicável.<sup>31</sup>

---

30 Para a distinção e uma discussão dessas duas versões da visão da não diferença (*No-Difference View*), ver Woodward (1986, seções II e III); Parfit (1986, p. 856–9).

31 Note-se que (IV\*) (ver nota 27) também é incompatível com a interpretação teórica da visão da não diferença: de acordo com (IV\*) nós temos razões diferentes (mas não adicionais) para contestar o prejuízo a pessoas reais.

## 4. Como especificar o limiar

As considerações supracitadas parecem sugerir uma especificação do limiar relevante como um padrão *suficientista* (*sufficientarian*) definido em termos de condições não comparativas absolutas (Shiffrin, 1999, p. 123-4; McMahan, 1998, p. 223-9; Page, 2006, esp. p. 90-5, 170-3; Meyer e Roser, 2009, p. 226-43; Huseby, 2012). Seria possível sustentar uma visão unitária do limiar segundo a qual o mesmo limiar seria aplicável a todas as decisões.<sup>32</sup> Ainda que sustentássemos que a mesma lista de direitos seja atribuível a todas as pessoas (onde e quando quer que vivessem), por exemplo, aqueles que se destinam a proteger as capacidades básicas dos seres humanos, o que esses direitos verão

---

<sup>32</sup> Frequentemente considera-se um caso especial saber se nós infligimos de forma afrontosa (*wrongfully*) prejuízos não comparativos (*non-comparative harms*) a uma pessoa por trazer tal pessoa à existência, para o qual um limiar particularmente baixo é relevante: causamos tal prejuízo trazendo uma pessoa à existência somente se o potencial de desenvolvimento pós-natal dessa pessoa e sua expectativa de vida são drasticamente reduzidos (Kavka, 1982, p. 105-6) e, especialmente, se a pessoa vivencia sofrimento (Harris, 1991, p. 65-6; Schöne-Seifert e Krüger, 1993, p. 257-8; Merkel, 2001). No entanto, Shiffrin (1999) sugere que trazer pessoas à existência é censurável *prima facie*, independentemente da identidade particular da pessoa (e para uma visão semelhante, ver Benatar, 2006): uma vez que fazer com que alguém exista sempre faz com que a pessoa tenha interesses que serão frustrados, e desde que a frustração de alguns desses interesses é atribuível ao ato que causou a existência da pessoa, fazer com que uma pessoa exista sempre inflige alguns prejuízos não comparativos. No entendimento dela isso é condenável porque a pessoa não pode consentir, e tais prejuízos não são necessários para prevenir um prejuízo maior. Se isso viola o direito da pessoa e tal fato não pode ser contrabalançado ou justificado pelos bens que a pessoa também é levada a ter, então é censurável ter causado a existência da pessoa.

a ser refletirá as condições contemporâneas sociais, econômicas e culturais (ver, por exemplo, Sen, 1984; Nussbaum, 2000, p. 132-3; Page, 2006, p. 71-5).

#### 4.1 Especificando o limiar por meio de considerações igualitárias

Especificar o padrão atribuindo direitos mínimos iguais às pessoas é apenas uma interpretação possível do limiar. Em vez disso, podemos querer definir o limiar partindo de razões igualitárias. Com base nessas razões, contestaremos as desigualdades, pois razões igualitárias permitem-nos entender as diferenças relativas entre os estados das pessoas como algo “que em si deve ser eliminado ou reduzido” (Scanlon, 2005, p. 6). Considerações igualitárias que tratam das diferenças relativas entre pessoas podem ajudar a especificar o padrão pelo menos de dois modos. Podemos sustentar que a posição das pessoas em relação a seus contemporâneos é (extrínseca ou intrinsecamente) importante<sup>33</sup> e que a noção de limiar de prejuízo deve refletir, digamos, o nível médio de bem-estar que as pessoas atingem – ou que pessoas futuras alcançarão: quanto maior o nível médio de bem-estar, mais alto deve ser fixado o nível do limiar de prejuízo. De acordo com uma interpretação de tal compreensão igualitária, pessoas atualmente existentes prejudicam pessoas futuras ao fazê-las

---

<sup>33</sup> Esse poderia ser o caso desde que a igualdade tem valor intrínseco. Para discussão, ver Marmor (2003); Steiner (2003); e a resposta de Raz (2003). Ver também Gosepath (2004, p. 454-63); Holtug e Lippert-Rasmussen (2007) e o verbete sobre igualdade {<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/equality/>} na Stanford Encyclopedia of Philosophy).

atingir um nível (muito) inferior de bem-estar que o de seus próprios contemporâneos (Sher, 1979, p. 389). Além disso, ou alternativamente, podemos sustentar que o nível do limiar deve refletir, digamos, o nível médio de bem-estar das gerações presentes, de cujas decisões dependem a existência, identidade e bem-estar das pessoas futuras. De acordo com tal interpretação as pessoas atualmente existentes prejudicam pessoas futuras ao fazer com que atinjam um nível (muito) mais baixo de bem-estar do que elas próprias desfrutavam (ver, por exemplo, Barry, 1999). De qualquer maneira, mesmo que considerações igualitárias que refletem uma preocupação com as diferenças relativas entre as pessoas possam contribuir para a especificação do limiar, um limiar plausível não se baseará em tal preocupação, mas refletirá primariamente uma preocupação com o nível absoluto de bem-estar das pessoas. Do contrário – essa é uma implicação da primeira interpretação – qualquer nível de bem-estar seria considerado justificado contanto que todas as pessoas futuras estejam em situação igualmente pior. Isso pressupõe atribuir valor intrínseco exclusivamente à igualdade – uma visão implausível.<sup>34</sup> Ademais, definir o limiar padrão de bem-estar das pessoas futuras como o nível de bem-estar alcançado pelas pessoas atualmente vivas (seja ele qual for) é menos que plausível, a menos que atribuíssemos valor intrínseco exclusivamente à assim entendida igualdade intergeracional (ver Marmor, 2003; Steiner, 2003; Raz,

---

34 A assim chamada objeção do nivelamento por baixo é a mais conhecida objeção ao igualitarismo de valor monístico. Para uma análise e discussão recentes, ver Lippert-Rasmussen (2007). Um igualitarismo de valor monístico também terá implicações inaceitáveis quando aplicado a contemporâneos: o estado de coisas em que todos têm vidas que mal valem a pena viver deve ser preferido a um em que todos têm vidas boas ou muito boas, mas alguns estão em situação melhor que outros.

2003; Gosepath, 2004, p. 454-63; e Holtug e Lippert-Rasmussen, 2007). Essa visão negaria que pessoas atualmente vivas possam encontrar-se sob um dever positivo de justiça de poupar para pessoas futuras, de modo que elas atinjam um nível suficientista (*sufficientarian*) de bem-estar.<sup>35</sup>

#### 4.2 Especificando o limiar por meio do raciocínio prioritarista

Segundo a *perspectiva da prioridade* (*priority view*) (Parfit, 1997, p. 213), a igualdade como tal não importa. Desse modo, ela não está aberta a objeções contra sustentar ser a igualdade um valor intrínseco. Uma versão plausível da perspectiva da prioridade é a seguinte:

*Perspectiva da prioridade:* beneficiar pessoas é tão mais importante quanto pior for a situação da pessoa a quem se destinam os benefícios, quanto mais pessoas forem beneficiadas e maiores forem os benefícios em questão.

A perspectiva da prioridade tem uma tendência embutida para a igualdade, pois a visão aceita a seguinte condição igualitária: se X está pior do que Y, temos pelo menos uma razão *prima facie* para promover o bem-estar de X em vez de Y (a menos que existam condições sob as quais a única ou melhor forma de ampliar o bem-estar de X é aumentando o bem-estar de Y, ou condições sob as quais promover o bem-estar de X tem como efeito ampliar o bem-estar de Y). Mesmo que prioritistas não

---

<sup>35</sup> Ver abaixo a seção 4.4 sobre o princípio de poupança de Rawls (*Rawls' savings principle*). Rawls (2001, p. 159) propõe um dever positivo de economizar “para possibilitar as condições necessárias para estabelecer e preservar uma estrutura básica justa ao longo do tempo”.

vejam nada intrinsecamente ruim nas diferenças sociais, econômicas ou de outro tipo, sua perspectiva da prioridade é uma visão indiretamente igualitária. Nessa medida, ela é corretamente descrita como igualitarismo não-relacional.

Podemos querer basear-nos, digamos, numa versão prioritarista do utilitarismo para especificar o limiar de prejuízo. Nessa interpretação, as pessoas futuras se encontram em um estado prejudicial a menos que estejam tão bem quanto requer uma visão prioritarista. Entretanto, especificar o limiar de prejuízo com tal visão prioritarista tem implicações mais implausíveis, mesmo se ela estiver associada à perspectiva da pessoa-específica-afetada. Em primeiro lugar, é provável que tal visão defina apenas um resultado ideal para as ações das pessoas; pessoas que não atingissem esse resultado teriam de ser vistas como prejudicando outros. Assim, a maioria das ações das pessoas seriam consideradas como prejudiciais para outros. Em segundo lugar, isso implica uma versão da chamada “conclusão repugnante” de Derek Parfit (ver Parfit, 1984, parte IV, e cap. 17; ver também Ryberg e Tännsjö, 2004 e o verbete da Stanford Encyclopedia of Philosophy sobre a “conclusão repugnante”).<sup>36</sup> Dado, em primeiro lugar, o grande número de pessoas futuras cujo nível de bem-estar pode ser afetado pelas decisões e ações das pessoas atualmente vivas e, segundo, considerando que o número de pessoas futuras depende em parte das decisões e ações das pessoas atualmente vivas, a perspectiva da prioridade pode fazer exigências descabidas às pessoas atualmente vivas. Quão isso é provável dependerá também do peso que damos à prioridade dos mais desvantajados (*worse-off*) que se encontram em uma

---

36 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/repugnant-conclusion/>.

condição (muito) grave. De acordo com tal visão prioritista, ao avaliar opções alternativas teremos que pesar as reivindicações por melhorias, bem como levar em consideração o tamanho do benefício e o número de beneficiários; se o número de pessoas futuras for suficientemente grande, teríamos que escolher então a opção que melhora seu bem-estar, mesmo que suas reivindicações de melhorias no bem-estar sejam fracas e os benefícios que recebem sejam pequenos. Se o número de pessoas futuras for suficientemente grande, as pessoas atualmente vivas podem muito bem ter a obrigação de melhorar o bem-estar delas, mesmo que ao cumprir essa obrigação percam grande parte de seu próprio bem-estar e que as melhorias no bem-estar das pessoas futuras sejam pequenas ou até triviais (ver Meyer e Roser, 2009, p. 233-5). É claro que a perspectiva da prioridade não terá essa implicação se todas as pessoas futuras gozarem de níveis de bem-estar mais elevados que o de todas as pessoas atualmente vivas, ou da maioria delas.

Assim, parece plausível rejeitar a ideia de que a perspectiva da prioridade como tal especifica o limiar relevante de prejuízo intergeracional. Em vez disso, a perspectiva da prioridade pode ser vista, antes, como especificando o que devemos fazer de maneira ideal em termos de moralidade. No entanto, pode-se pensar que pessoas (futuras) não serão prejudicadas se as pessoas atualmente vivas fizerem menos que isso. Pode ser admissível produzir um resultado inferior ao ideal. O resultado abaixo do ideal não pode ser considerado prejudicial para as pessoas futuras. Contudo, tal visão depende de sermos capazes de especificar o limiar relevante de prejuízo intergeracional de uma maneira diferente. Para esse propósito voltamos-nos agora às interpretações *sufficientarian* do limiar.

### 4.3 Especificando o limiar como um padrão suficientista

Uma concepção suficientista de justiça também defende que a igualdade como tal não importa (Frankfurt, 1987). E o suficientismo também tem embutida uma tendência à igualdade. No entanto, a tendência é restrita do seguinte modo: beneficiar a pessoa X é mais importante que beneficiar a pessoa Y, se X estiver abaixo do limiar e se Y estiver em melhor situação que X. Num nível baixo de bem-estar, a igualdade é de valor derivado. Em outras palavras, no que se refere à melhoria da posição dos menos favorecidos, o suficientismo abraça uma tese tanto negativa quanto positiva: abaixo do limiar a perspectiva da prioridade é válida (essa sendo a tese positiva), acima do limiar a melhoria da posição dos menos favorecidos não é uma preocupação particular (sendo essa a tese negativa) (ver Benbaji, 2005; Brown, 2005; Casal, 2007, p. 297-8; para discussão crítica dessa caracterização ver esp. Casal, 2007, e Shields, 2012).

Podemos distinguir entre interpretações fracas e fortes do suficientismo (ver Crisp, 2003; Benbaji, 2006). Segundo o suficientismo fraco, a prioridade a ser dada às pessoas abaixo do limiar diminui para zero no limiar. Entretanto, como na visão da prioridade, a posição de suficientismo fraco também pode fazer demandas descabidas às pessoas atualmente vivas (a menos que todas as pessoas futuras desfrutassem de níveis de bem-estar superiores aos de todas ou da maioria das pessoas atualmente vivas). Pois, mesmo que atribuamos um peso particular à melhoria do bem-estar das pessoas abaixo do limiar, podemos ser capazes de fazer mais bem (no total) beneficiando muito mais pessoas que



já estão em boa situação – isto é, se, como parece plausível, dermos algum peso ao bem-estar de pessoas acima do limiar.<sup>37</sup>

A posição do suficientismo forte, entretanto, difere do suficientismo fraco em como ele interpreta a prioridade das pessoas abaixo do limiar. O suficientismo forte atribui uma prioridade significativa àqueles cujo bem-estar está logo abaixo do limiar (enquanto de acordo com o suficientismo fraco essa prioridade diminui para zero no limiar). Versões de suficientismo são tão mais fortes quanto maior a prioridade que atribuem àqueles logo abaixo do limiar. Com um limiar de prioridade absoluta ou lexical o suficientismo forte também rejeita a visão de que sempre é mais importante – abaixo ou acima do limiar – beneficiar pessoas quanto mais pessoas sejam beneficiadas e maiores os benefícios em questão. Isso impede a implicação de demandas descabidas às pessoas atualmente vivas, conforme discutido (embora as demandas possam ser impossíveis de satisfazer). Nesse sentido, uma versão plausível do *suficientismo forte* pode ser caracterizada como segue:

*Suficientismo forte*: primeiro, ao grupo de pessoas cuja melhoria de bem-estar tem prioridade absoluta ou lexical pertencem aqueles cujo nível de bem-estar está abaixo do limiar; beneficiar pessoas abaixo do limiar é tão mais importante quanto pior elas estão. Segundo, e além disso, quer no grupo daqueles abaixo ou no daqueles acima do limiar, importa mais beneficiar pessoas quanto mais pessoas estiverem sendo beneficiadas e

---

37 Comparar com penúltimo parágrafo da subseção 4.2. Isso pode ser uma implicação tanto da visão da prioridade quanto da posição do suficientismo fraco, mesmo se a quantidade de pessoas a ser considerada for fixa; assim, podem surgir situações que envolvem apenas contemporâneos, conforme apontado por Casal (2007, p. 319-20) para a visão da prioridade; e ver Mulgan (2006, p. 66-79).

quanto maior o benefício em questão, impedindo-se compromissos entre pessoas acima e abaixo do limiar.

Richard Arneson e outros (Arneson, 1999 e 2000; Roemer, 2004; e ver Casal, 2007, esp. p. 312-8) opuseram-se aos limiares, em especial aos que indicam uma prioridade absoluta – como é característico da posição do suficientismo forte – com base na constatação de que não podemos evitar uma especificação arbitrária de tais limiares de prioridade (mas ver Crisp, 2003, p. 757-8; Benbaji, 2006, p. 324-6) e, ainda, que tais limiares são incompatíveis com a continuidade de nossas convicções distributivas (isto é, que todos eles podem ser consideradas por meio de um princípio de distribuição) (mas ver Crisp, 2003, p. 753-7; Benbaji, 2006, p. 332-44; Page, 2007, p. 16-8; Dorsey, 2008; Huseby, 2010, p. 180-2; Freiman, 2012, p. 30-3; Shields, 2012, p. 111-5; e sobre ambas as objeções, ver Sher, 2014, caps. 8 e 9). Para os fins da presente discussão, assumiremos que alguém poderia justificar um limiar de prioridade conforme especificado pelo suficientismo forte.<sup>38</sup> Se assim for, as objeções quanto à

---

<sup>38</sup> A abordagem mais promissora para justificar um limiar de prioridade pode ser vista em confiar na distinção entre necessidades e (meros) desejos. Aqui, um breve esboço do argumento pode bastar (ver também Benbaji (2005, p. 324-26): se a pessoa X tem necessidade de algo (precisa de algo) que a pessoa Y deseja ter, mas não necessita, então, *prima facie*, devemos atender às necessidades da pessoa X. Mas como distinguimos entre necessidades e meros desejos? Se uma necessidade merece a prioridade moral indicada depende inteiramente de se a pessoa necessitada não estaria em boa situação caso não se atendesse a necessidade em questão. Assim, uma interpretação do significado moral das necessidades sugere o compromisso com uma linha moralmente privilegiada da prioridade do bem-estar. Se a pessoa X tem a necessidade de algo que a pessoa Y deseja ter, mas não precisa – no sentido de que a pessoa X não estaria em boa situação se sua necessidade não fosse atendida, mas a pessoa Y ainda estaria bem se seu desejo não fosse satisfeito –, então atender a necessidade da pessoa X é *prima facie* mais importante que satisfazer o desejo de Y. Claro, teríamos que defender o argumento esboçado

especificação do limiar nos termos da concepção prioritarista e da concepção baseada na noção de que a igualdade tem valor intrínseco apresentam uma razão particular para sustentar que a especificação do limiar deve ser fundamentada por uma compreensão sufficientista de justiça, ao menos nas relações intergeracionais.

Ao definir o limiar relevante de prejuízo também nos podemos apoiar em considerações que refletem o significado de diferenças relativas entre pessoas futuras ou as que pertencem a gerações diferentes, incluindo as pessoas atualmente vivas. Considerações características da perspectiva da prioridade também podem ser reconhecidas como relevantes para a especificação do limiar de prejuízo. Contudo, é implausível sustentar a visão de que podemos definir o padrão relevante como refletindo razões baseadas unicamente na ponderação igualitária ou prioritarista de reivindicações de melhorias de bem-estar. Definir um limiar de bem-estar de acordo com o qual tanto as pessoas atualmente vivas como as pessoas futuras são capazes de alcançar um limiar sufficientista permite-nos evitar as implicações implausíveis das alternativas igualitárias e prioritaristas, quando tomamos essas últimas para definir limiares de prejuízo: primeiro, evitar ou reduzir diferenças não deve levar a um estado de coisas no qual as pessoas estão em pior situação do que deveriam estar. Segundo, as reivindicações contra pessoas atualmente vivas são descabidas se, ao cumpri-las, as pessoas atualmente vivas obtiverem melhorias mínimas ou mesmo triviais no bem-estar das pessoas futuras, mas elas próprias sofrendo perdas, fazendo com que caiam abaixo de um nível plausível de limiar de bem-estar.

---

contra bom número de objeções. Além disso, teríamos que mostrar que o argumento justificaria um limiar substancial que tem prioridade absoluta.

Isso não quer dizer que seja inadmissível que pessoas optem por procriar quando assegurar um nível de limiar de bem-estar para seus filhos potenciais exigirá que elas sacrifiquem seu próprio bem-estar a tal ponto que elas próprias não gozarão de um nível de limiar de bem-estar. Em vez disso, em contextos de tomada de decisão onde pessoas atualmente vivas relacionam-se com pessoas futuras que existirão (e em grande número), independentemente do que elas decidam fazer, as pessoas atualmente vivas não prejudicam pessoas futuras ao garantirem um nível limiar de bem-estar para si, mesmo que pudessem melhorar ainda mais o bem-estar das pessoas futuras. É: em tais contextos de tomada de decisão não se pode dizer que as pessoas atualmente vivas têm uma obrigação de sacrificar seu próprio bem-estar de tal modo que cairão abaixo do limiar padrão de bem-estar, para assim garantir às pessoas futuras um bem-estar para além do padrão.

Se essas objeções contra uma especificação igualitária e prioritista do limiar de prejuízo são válidas, temos razões particulares para interpretar a justiça intergeracional de acordo com um limiar suficientista. Ao mesmo tempo, as razões para uma compreensão suficientista da justiça intergeracional não são igualmente relevantes para as relações entre os contemporâneos – não importa se pensamos nesses contemporâneos simplesmente como pessoas onde quer que elas vivam, ou como membros de uma sociedade liberal bem-ordenada, ou como se vê em diferentes unidades políticas básicas. Pois as razões refletem características particulares das relações intergeracionais: o problema da não-identidade simplesmente não surge nas relações entre contemporâneos. O problema também não surge entre entidades jurídicas transgeracionais institucionalizadas, tais como os povos ou Estados de Rawls, entendidos como sujeitos de direito

internacional público. Além disso, as objeções à concepção prioritarista e à concepção baseada na noção de que a igualdade tem valor intrínseco refletem, em parte, características particulares das relações intergeracionais: a conclusão repugnante, enquanto implicação da perspectiva da prioridade, pressupõe que tanto o número quanto a identidade das pessoas futuras dependem das decisões das pessoas atualmente vivas; um grande número de pessoas futuras leva a demandas descabidas sobre as pessoas atualmente vivas – essa também é uma implicação da visão da prioridade. Mais ainda, podemos exigir das pessoas atualmente vivas que elas poupem concretamente para as pessoas futuras somente no contexto de relações intergeracionais. Assim, as razões específicas para uma compreensão sufficientista da justiça intergeracional são, ao menos em parte, ligadas às características particulares das relações intergeracionais, e não são relevantes para a compreensão da justiça global ou da noção de justiça que se mantém entre membros contemporâneos de sociedades bem-ordenadas.<sup>39</sup>

#### 4.4 O princípio da poupança justa de Rawls

---

<sup>39</sup> Quanto à noção de sociedades bem-ordenadas (liberais), ver Rawls (2001, p. 8-9), e Rawls (1999, parte I). – É uma questão diferente se as razões frequentemente citadas para uma compreensão sufficientista da justiça global (ver [verbebe \[https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/international-justice/\]](https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/international-justice/) sobre justiça distributiva internacional) são relevantes para um entendimento das relações intergeracionais e se elas de fato falam mais fortemente em nome de uma concepção sufficientista das relações intergeracionais do que em prol de tal concepção das relações internacionais.

John Rawls foi o primeiro a desenvolver uma descrição sistemática das obrigações para com pessoas futuras como um elemento central de uma teoria da justiça (Rawls, 1971; 1999, especialmente a seção 44; Rawls, 1993, p. 274; Rawls, 2001, especialmente as seções 49.2 e 3). Rawls propõe um princípio de “poupança justa”.<sup>40</sup> Rawls não discute o problema da não-identidade e na maioria das suas discussões ele presume que o número de pessoas futuras é constante.<sup>41</sup> Não obstante, seu princípio da poupança justa pode ser interpretado para prover uma compreensão substantiva particularmente sensível (e, certamente, a mais proeminente) do suficientismo (*sufficientarianism*) intergeracional. Ele pode ser entendido como uma interpretação de uma noção de limiar de prejuízo nas escolhas de números diferentes (ver também Reiman, 2007; Attas, 2009).

---

40 Bem antes de Rawls, Frank Ramsey desenvolveu um modelo para determinar a poupança ótima no quadro conceitual do utilitarismo (Ramsey, 1928; ver também Dasgupta 2019), ignorando considerações distributivas. Seguindo Sidgwick (1907, p. 414), Ramsey (1928, p. 261), assim como Rawls (1971, p. 263) e Parfit (1984, apêndice F) rejeitam o que se denomina “desconto de tempo puro” (*pure time discounting*), isto é, dar menos peso ao bem-estar ou às reivindicações legítimas de pessoas futuras apenas porque elas vivem no futuro. Uma questão persistente em economia é como se comparam empréstimos e impostos para financiar políticas públicas em termos dos encargos impostos às gerações futuras (ver, por exemplo, Pigou, 1920, cap. IX; Viner, 1920; Mishan, 1963). Dispositivos para proteger os interesses de bem-estar das gerações futuras têm existido desde os tempos antigos (Auerbach, 1995, p. 27-35; Wissowa, 1937, vol. XI; 2011; 2014; 2021).

41 Mas ver Rawls (edição revisada, 1999, p. 140-41). Rawls já alude a uma compreensão suficientista ao alegar que não só as partes na posição original racionalmente prefeririam a utilidade média ao princípio clássico (maximização da soma), mas que “concordariam com algum tipo de piso para manter o bem-estar médio” (*ibid.*, p. 141).

Rawls especifica o limiar suficientista relevante para definir as obrigações de justiça das pessoas atualmente vivas face às pessoas futuras: “as condições necessárias para estabelecer e preservar uma estrutura básica justa ao longo do tempo” (Rawls, 2001, p. 159; sobre a estrutura básica como campo de aplicação de um princípio suficientista ver também Freiman, 2012, p. 33-7). Rawls distingue dois estágios de desenvolvimento da sociedade para a aplicação de seu princípio da poupança justa. Pessoas atualmente vivas têm uma razão baseada na justiça para poupar para as pessoas futuras somente se tal economia for necessária para permitir às pessoas futuras alcançar o limiar suficientista, conforme especificado. Isso é conhecido como o estágio de acumulação. Uma vez que as instituições justas estejam firmemente estabelecidas – isso é conhecido como o estágio do estado estável (*steady-state stage*) – a justiça não exige que as pessoas poupem para pessoas futuras. Em vez disso, elas devem fazer o que for necessário para permitir que as pessoas futuras continuem a viver sob instituições justas. Rawls também sustenta que nesse segundo estágio as pessoas deveriam deixar aos seus descendentes pelo menos o equivalente ao que receberam da geração precedente (ver Gosseries, 2001, para uma análise comparativa do princípio substantivo de Rawls). Essa reivindicação adicional pode ser apoiada pela ideia de uma presunção a favor da igualdade (ver Sidgwick, 1907, p. 379-80, e o verbete sobre igualdade da Stanford Encyclopedia of Philosophy)<sup>42</sup> e pelas considerações delineadas na próxima seção (seção 4.5).

Como é característico do trabalho de Rawls, ele apresenta o princípio da poupança justa como resultado de uma decisão obtida na situação de decisão contratualista (hipotética e

---

42 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/equality/> .

não histórica) da posição original. Quem são as pessoas na posição original? Rawls considera uma posição original em que cada geração está representada. No entanto, como as relações assim concebidas entre os contratantes não são caracterizadas pelas “circunstâncias de justiça” (Rawls, 1971, parágrafo 22), a questão da justiça como Rawls a entende não se manifesta: não podemos cooperar com as gerações anteriores e, enquanto as gerações anteriores podem beneficiar-nos ou prejudicar-nos, não podemos beneficiá-las ou prejudicá-las (ver seção 1).<sup>43</sup> Em vez disso, portanto, Rawls ajusta a interpretação da posição original (momento presente da entrada) para o contexto intergeracional (Rawls, 1993, p. 274; Rawls, 2001, parágrafo 25.2). Os contratantes sabem que pertencem a uma geração, mas o véu da ignorância os cega em relação à questão de qual é a geração particular à qual eles pertencem (ver Gardiner, 2009, esp. p. 97-116, e Heyd, 2009a, esp. p. 170-6, para uma análise comparativa sobre as teorias contratualistas poderem ser estendidas ao tema das relações intergeracionais). A partir da posição original os contratantes determinam uma taxa de poupança justa.

Embora as circunstâncias da justiça claramente vigorem entre contemporâneos, os contratantes não podem saber se as gerações anteriores pouparam para eles. Por que então deveriam concordar em economizar para as gerações futuras? Em *Uma teoria da justiça* Rawls estipula “um pressuposto motivacional”, segundo o qual os contratantes preocupam-se com seus descendentes de tal modo que desejarão concordar em poupar para seus sucessores

---

<sup>43</sup> Rawls (1971, p. 291). Para uma crítica dessa alegação, ver Gosseries (2001, p. 318-9). Para uma crítica da afirmação relacionada de Rawls, a saber, que o princípio da diferença é inaplicável no contexto transnacional (Rawls, 1999, p. 113-20, ver Pogge, 1994, especialmente p. 211-4).



- independentemente de se as gerações anteriores pouparam para eles. Em *Liberalismo político* Rawls remove esse pressuposto motivacional. Ele agora compreende o não cumprimento pelas gerações anteriores de um princípio de poupança justa como um problema de teoria não ideal.<sup>44</sup> A posição original, no entanto, pertence à teoria ideal: assume-se o cumprimento estrito de quaisquer princípios que foram pactuados (Rawls, 1971, p. 144-5). Rawls introduz problemas de conformidade parcial e não conformidade apenas no nível da teoria não ideal (Rawls, 1971, cap. IV). Conforme essa compreensão da teoria ideal, Rawls assume que as gerações são mutuamente desinteressadas. Ele leva os contratantes a concordar com um princípio de poupança “sujeito à condição adicional de que eles devem querer que todas as gerações anteriores o tenham seguido”. Rawls continua: “Assim, o princípio correto é aquele no qual os membros de qualquer geração (e assim todas as gerações) adotariam como um que sua geração deve seguir e como o princípio que eles gostariam que as gerações anteriores tivessem seguido (e que seguiriam gerações posteriores), não importa o quão recuado (ou avançado) no tempo” (Rawls, 1993, p. 274; Rawls, 2001, p. 160). O princípio da poupança justa assim pactuado é considerado obrigatório para todas as gerações anteriores e futuras.<sup>45</sup>

---

44 Rawls (1993, p. 274, nota 12). Para críticas à sua proposta em (1971), ver Hubin (1976/77, p. 70-83); English (1977, p. 91-104); Heyd (1992, p. 41-51).

45 Rawls não discute a questão de se, e de que modo, o princípio da poupança justa pode ser sensível ao número de pessoas que viverão no futuro - no entanto, quantas pessoas viverão no futuro parece claramente ser importante para determinar quanto devemos economizar. Ver Heyd (1992, p. 47); Dasgupta (1994); Casal e Williams (1995); Barry (1999, p. 107-11); Gosseries (2001, 330-3). O princípio da poupança justa poderia ser sensível indiretamente ao número de pessoas do futuro: seria no mínimo injusto escolher aqueles futuros subseqüentes em que existam mais pessoas do que

#### 4.5 Limites de uma descrição baseada em direitos: deveres com respeito ao futuro

Até aqui, este livro defendeu a interpretação da justiça intergeracional em termos de uma concepção para a qual um limiar suficientista é de importância central. O argumento é, em parte, uma resposta ao problema da não-identidade. Uma interpretação suficientista da noção de limiar de prejuízo (juntamente com uma concepção adequada de afronta (*wrongdoing*)) propicia-nos uma compreensão plausível do que é devido às pessoas futuras: o fato de que a existência de pessoas futuras é condicionada por nossas decisões presentes não importa, onde o que está em questão é nossa capacidade de prejudicar os interesses de pessoas futuras e de violar seus direitos. Ao empregar uma noção de prejuízo não comparativa, podem-se justificar os deveres da geração atual de não violar os direitos das gerações futuras de não serem prejudicadas. Por conseguinte, as considerações baseadas em direitos podem não só amparar “escolhas das mesmas pessoas” (“*same people choices*”), mas se aplicarão também aos dois tipos de “escolhas de pessoas diferentes” (“*different people choices*”) que Parfit distingue, a saber, “escolhas do mesmo número” (“*same number choices*”) (a mesma quantidade de pessoas futuras viverá, independentemente das

---

recursos para instituições justas. Por não discutir a relevância do número de pessoas do futuro para a especificação da taxa de poupança justa, Rawls pode ser melhor compreendido como tendo colocado o problema da não-identidade entre parênteses. Tampouco Rawls abordou a questão de como deveríamos responder ao impacto das gerações passadas não terem poupado em taxa justa. Ver Dasgupta (1994, p. 107-8).

atuais escolhas), e “escolhas de diferentes números” (“*different number choices*”) (uma quantidade diferente de pessoas futuras viverá dependendo das escolhas que fizermos agora) (Parfit, 1984, p. 355-6). Assim, o suficientismo intergeracional permite-nos especificar as considerações de justiça relevantes para decisões relativas às políticas populacionais: pessoas futuras têm direitos face a nós, que refletem considerações de justiça conforme especificado pelo suficientismo intergeracional. Nossos deveres correlatos definem uma estrutura normativa para a maioria das nossas decisões referentes a pessoas futuras, incluindo aquelas que têm impacto sobre seu número e identidade.

Contudo, tal ordenamento não fornece uma teoria moral completa das relações intergeracionais e, especialmente, não no contexto de decisões acerca da existência, número e identidade de pessoas futuras. Há preocupações com as pessoas futuras compartilhadas por muitos de nós que não podem ser solucionadas por considerações baseadas em direitos (Jonas, 1979; Heyd, 1994 e 2009a; De-Shalit, 1995, cap. 1; Meyer, 1997; Thompson, 2009; Sanklecha, 2013, partes 3 e 4; Scheffler, 2013, p. 60-3, 72-73, 80-1). Em primeiro lugar, muitos de nós acreditamos que em qualquer caso é importante que haja pessoas futuras. No entanto, um suficientismo intergeracional da pessoa afetada (*person-affecting intergenerational sufficientarianism*) será responsável pela assimetria de nossos deveres procriativos (ver seção 2.2): por um lado, pais potenciais devem se abster de procriar em consideração à(s) criança(s) que teriam se a vida de seu(s) filho(s) fosse ficar abaixo do limiar suficientista relevante.<sup>46</sup> Por outro lado, as pessoas não têm obrigação de procriar em consideração aos interesses de possíveis crianças futuras. Pessoas

---

46 Ver nota 33 acima.

potenciais não têm o direito de ser trazidas à existência (e não temos a obrigação correlata de procriar). Em segundo lugar, muitos de nós acreditamos que as pessoas futuras deveriam ter uma vida bem acima do nível de bem-estar especificado por uma noção de limiar de prejuízo.<sup>47</sup> Em parte, isso reflete uma terceira preocupação que muitos têm: pessoas futuras devem ser capazes de compartilhar (ao menos em alguns aspectos) o modo de vida particular das pessoas atualmente vivas. Mas, presumivelmente, as pessoas atualmente vivas não violam os direitos das pessoas futuras se falham em suprir seu modo de vida para elas. Assim, não podemos preferir um futuro em que todas as pessoas têm vidas muito acima do nível de um limiar de suficiência a um futuro sem pessoas com base em considerações de direitos das pessoas futuras.<sup>48</sup>

Essa insuficiência nas considerações de direitos que orientam nossas escolhas referentes às pessoas futuras não se restringe às nossas escolhas quanto às políticas populacionais. Isso será óbvio sempre que estivermos escolhendo entre assegurar condições de vida suficientemente boas para pessoas futuras reais e assegurar condições sob as quais pessoas futuras reais serão capazes de viver vidas acima do nível do limiar suficientista. Por

---

47 Contudo, isso dependerá do conteúdo substantivo da concepção de prejuízo não comparativa. Pode-se sustentar a visão de que as preocupações das pessoas atualmente vivas com o bem-estar das pessoas do futuro reais são inteiramente captadas pelo conteúdo substantivo da concepção de prejuízo não comparativa. Mas ver a seção 4.

48 Não excluo a possibilidade de pessoas terem alguma obrigação de procriar em consideração aos interesses de pessoas reais (atualmente vivas ou futuras). Reconhecidamente, também, é difícil imaginar que poderíamos estar em uma posição em que nos relacionemos com a vida futura na Terra simplesmente como uma questão de nossa escolha procriativa, sem levar em conta interesses de pessoas reais do futuro. Uma razão é que até hoje em muitos casos, se não na maioria deles, a procriação não é consequência de escolha.

exemplo, supondo que pessoas futuras tenham certos direitos de bem-estar relativamente a nós, há considerações baseadas nos direitos das pessoas futuras que nos proíbem de escolher uma política de esgotamento. Porém, tais considerações podem até ser insuficientes para orientar nossa escolha entre políticas de conservação alternativas que têm consequências diferentes quanto à qualidade de vida que pessoas futuras podem esperar gozar.

Evidentemente as considerações baseadas nos direitos das pessoas futuras não podem, ou não podem plenamente, responder por todas as preocupações que possamos ter com pessoas futuras. Quais considerações, além das baseadas em direitos, podem guiar-nos em nossas relações com pessoas futuras? Foi sugerido que preocupações amplamente compartilhadas sobre a continuação da vida humana na Terra em um alto nível de bem-estar podem, ao menos em parte, ser explicadas por uma obrigação para com as pessoas futuras que não têm correlativos nos direitos das pessoas futuras face às pessoas atuais. Tal obrigação reflete essas preocupações largamente compartilhadas acerca das pessoas futuras que não podem ser explicadas por considerações baseadas em direitos. A obrigação pode ser descrita nos seguintes moldes (Baier, 1981; Meyer, 2005, caps. 4 e 5; Thompson, 2009): aqueles atualmente vivos devem respeito a bens altamente valiosos que lhes legaram seus antepassados, bem como às mais distantes pessoas futuras, e também devem respeito aos altamente valiosos projetos voltados para o futuro de seus contemporâneos. Dever tal respeito origina uma obrigação geral, a saber, que as pessoas atuais não devem deliberadamente destruir os bens herdados nem as condições que são essenciais à busca pelas pessoas de projetos orientados para o futuro. Em outras palavras, tal respeito origina uma obrigação geral de não destruir

intencionalmente as práticas sociais das quais depende a possibilidade de as pessoas engajarem-se em projetos voltados ao futuro. Conquanto as pessoas futuras façam parte das beneficiárias, a obrigação é devida às pessoas presentes e passadas (ver também a seção 5).

## 5. O significado da afronta (*wrongdoing*) passada

A justiça intergeracional refere-se às relações entre gerações. Até aqui, tratamos principalmente das relações entre as pessoas atualmente vivas e as pessoas futuras. Esta seção discute as três questões que têm sido centrais para a investigação filosófica das relações entre as pessoas do passado e as atualmente vivas, e para compreender o significado do que ocorreu no passado (e, em particular, de afrontas (*wrongs*) do passado) para reivindicações de justiça de pessoas atualmente vivas (e de pessoas futuras): primeiro, como pessoas atualmente vivas podem ser vistas como negativamente afetadas por injustiças históricas? Segundo, pode o efeito continuado de afrontas (*wrongs*) passados vir a ser legitimado quando as circunstâncias mudam? E, terceiro, precisamos abordar a questão do *status* moral das pessoas falecidas e, em particular, de vítimas mortas da injustiça.

### 5.1 O problema da não-identidade e reivindicações de compensação

Em relação a ações prejudiciais sofridas por vítimas no passado – por mão de perpetradores do passado – o problema da não-identidade origina a seguinte questão geral: como podem hoje os indivíduos ter uma reivindicação justa de compensação devido ao que foi feito a outros no passado, quando os demandantes

(potenciais) poderiam não existir hoje se pessoas do passado não tivessem sofrido tais prejuízos (Morris, 1984; Kumar e Silver, 2004; Kershner, 2004, p. 70-75; Meyer, 2004b e 2013)? O problema da não-identidade surge com respeito a vários entendimentos específicos sobre como justificar reivindicações de compensação histórica. Aqui discutimos reivindicações justas de pessoas atualmente vivas à compensação histórica baseada numa relação causal entre injustiças do passado e o prejuízo hoje sofrido por elas. A ligação causal pode ser constituída pelo menos de duas formas: o prejuízo sofrido pelas vítimas no passado nas mãos de perpetradores do passado provoca prejuízo adicional às pessoas atualmente vivas; ou as atividades prejudiciais de perpetradores no passado prejudicaram pessoas atualmente vivas bem como as vítimas no passado. Nas seções 5.3-4, investigamos a questão de se a compensação pode ser devida a vítimas do passado. Dar benefícios a descendentes atualmente vivos pode ser considerado compensação apropriada pelos prejuízos que as vítimas no passado sofreram nas mãos de perpetradores no passado.

Por exemplo, afro-americanos cujos ancestrais foram submetidos às terríveis injustiças de terem sido raptados na África, e escravizados em seguida, têm uma demanda justa por compensação?<sup>49</sup> Ponhamos de lado uma série de questões especificamente legais referentes, por exemplo, ao estatuto das prescrições e responsabilizações. Suponhamos também que

---

49 Para as reivindicações de descendentes de escravos nos EUA, ver, por exemplo, Bedau (1972); Boxill (1992); Brooks (1999, partes 6 e 7); Soyinka (1999, p. 44-69); Fullinwider (2000); Lyons (2004b); Miller e Kumar (2007). Para uma análise da relevância da injustiça histórica para reivindicações de grupos por autodeterminação ou autonomia política, ver, por exemplo, Buchanan (1991); Brilmayer (1991); Thompson (1990); Kymlicka (1999); Gans (2001); Miller e Kumar (2007).



algumas vezes é possível identificar com certeza descendentes diretos de escravos. Considere-se o caso de Robert, que foi identificado como uma dessas pessoas (ver Fishkin, 1991, p. 91-93). As pessoas podem reivindicar compensação pelos prejuízos que sofreram. Como descendente de escravos, podemos afirmar que Robert tenha sido prejudicado devido às injustiças sofridas por seus ancestrais? Primeiro, considere-se brevemente a noção de prejuízo subjuntivo-histórica em (II) (ver seção 3.1). De acordo com essa interpretação de prejuízo, pode-se ver uma pessoa como plenamente compensada por um ato ou política (ou evento)<sup>50</sup> quando ela está em situação tão boa quanto estaria se o ato não tivesse sido executado. Conforme essa interpretação de prejuízo, não é o caso de Robert ter sido prejudicado por seus ancestrais terem sido raptados e escravizados. Se seus ancestrais não tivessem sido sequestrados e escravizados, Robert não existiria hoje. Sua existência depende do fato de que a cadeia genealógica não foi quebrada em nenhum ponto. Consequentemente, o rapto inicial na África, o transporte para a América e a escravidão de seus ancestrais são de qualquer modo condições necessárias para que Robert tenha vindo a existir. Ele não estaria em melhor situação se seus ancestrais não tivessem sido gravemente afrontados (*wronged*). Assim, não podemos confiar nessa interpretação de prejuízo e nas interpretações de compensação que a acompanham ao alegar que Robert foi prejudicado e deveria ser compensado; o estado de coisas exigido sob tal interpretação implica a não existência do demandante de compensação.<sup>51</sup>

---

50 As pessoas podem ser prejudicadas por eventos, digamos, por uma catástrofe natural. O raciocínio seguinte aplica-se quando tal evento ocorre antes que a pessoa que faz o pedido de indenização devido ao evento venha a existir.

51 Também não podemos depender da noção diacrônica em (II). Ela pressupõe que podemos atribuir um estado de bem-estar ao descendente no momento

Podemos responder de múltiplas maneiras a essa afirmação. Como sugere nossa discussão nas seções 3 e 4, podemos admitir uma noção de prejuízo independente da identidade, além da noção comum de prejuízo dependente da identidade. Considere-se a noção de limiar de prejuízo em (III). Sob tal interpretação de prejuízo, pode-se entender que uma pessoa foi totalmente compensada por um ato ou política (ou evento) se essa pessoa não ficar abaixo do padrão especificado. Conforme tal interpretação, Robert pode ser prejudicado porque seus ancestrais foram raptados e escravizados. Se Robert foi prejudicado devido ao modo como seus ancestrais foram tratados depende de se a forma como foram tratados levou Robert a ficar abaixo do padrão de bem-estar especificado. Entretanto, por isso ser verdade no caso de Robert, dá-se um vínculo causal entre as injustiças passadas e seu estado *atual* de bem-estar. Empregar essa interpretação de prejuízo e sua correspondente interpretação de compensação requer uma avaliação progressista (*forward-looking*) do que os outros deveriam fazer hoje em termos de fornecer compensação por injustiças passadas.<sup>52</sup> Quando analisamos

---

em que seu ou sua ancestral estão subindo afronta. Contudo, afro-americanos atualmente vivos podem muito bem ter reivindicações justas de indenização baseadas na noção subjuntivo-histórica de prejuízo, devido ao prejuízo feito a eles ou a seus ancestrais mais recentes. Ver a análise de Lyons da discriminação contínua contra afro-americanos em Lyons (2004a).

52 A relevância e importância da avaliação progressista da significação normativa de afrontas do passado foi enfatizada, por exemplo, por Lyons (1977); Waldron (1992b); Ackerman (1992, p. 72-3); Ackerman (1997). Para uma teoria da justiça que baseia nossas obrigações em raciocínios retrospectivos, ver Nozick (1974, p. 152-3). A teoria apoia-se em um raciocínio contrafactual. Para crítica, ver Lyons (1977); Sher (1981); Waldron (1992b). Por razões somente epistêmicas Nozick (1974, p. 231) propõe o princípio da diferença de Rawls – um princípio progressista, que especifica como o futuro deveria ser – como uma “regra geral básica para retificar” a injustiça histórica.

reivindicações históricas com base em tal noção de limiar de prejuízo, a relevância normativa atual das afrontas (*wrongs*) do passado dependerá de sua pertinência causal para o bem-estar das gerações atualmente vivas (e as futuras). Cumprir nossos deveres para com ambas pode muito bem exigir compensação pelas consequências originadas do fato de seus antepassados terem subido afrontas graves. O fato de que seus antepassados subiram afrontas, contudo, por si só não ampara hoje reivindicações justas de compensação por parte de seus descendentes. Assim, de acordo com a noção disjuntiva de prejuízo (IV), conforme acima discutida (seção 4), as gerações atuais podem ter obrigações de compensar aqueles que sofrem atualmente prejuízos resultantes do impacto duradouro das injustiças vividas por seus antepassados, mesmo que os motivos para lhes conferir compensação sejam diferentes das razões (e, possivelmente, tenham menor peso (ver seção 4.2)) para compensar pessoas cujas identidades não são dependentes dos (ou não são alteradas pelos) atos prejudiciais.

No entanto, o problema da não-identidade é de pequena importância prática ao examinar a validade dos direitos à compensação ou ressarcimento devido a injustiças mais recentes do passado. Primeiro, o problema da não-identidade não surge em relação às vítimas que sobrevivem às afrontas (*wrongs*). O prejuízo feito às vítimas sobreviventes pode ser entendido conforme a compreensão comum de prejuízo: as afrontas (*wrongdoing*) do passado fizeram essas pessoas ficar em situação

---

Essa ideia não enfrenta o problema da inaplicabilidade de uma noção de prejuízo não comparativa, conforme debatido no texto. Para interpretações alternativas *impessoais* de como o passado importa normativamente, ver Vallentyne (1988); Hill (1990/91); Feldman (1997, caps. 1, 4).

pior do que estariam na ausência desse ato ou política. Tais indivíduos deveriam ser plenamente compensados pelo prejuízo causado a eles se for o caso de como resultado da compensação realizada eles ficarem tão bem como estariam se a política não tivesse sido efetuada.

Em segundo lugar, considere-se o caso de pessoas que foram expulsas de forma afrontosa (*wrongfully*) de sua terra natal e não receberam compensação pelas afrontas (*wrongs*) infligidas a elas. Para seus descendentes pode muito bem ser verdade que eles não existiriam se seus pais e avós (ou bisavós) não tivessem sido expulsos. Entretanto, pode-se dizer que os descendentes são vítimas da afronta suplementar de seus pais não terem recebido compensação pelas afrontas infligidas a eles. Pode-se dizer que os descendentes individuais foram prejudicados desde a concepção ou nascimento pela falta de compensação suficiente para seus pais (Sher, 2005; e ver Butt, 2006, Cohen, 2008 e Herstein, 2008). Novamente, o prejuízo feito a eles pode ser entendido conforme o entendimento comum de prejuízo: se esses organismos que têm a obrigação de prover compensação à primeira geração de pessoas deslocadas não cumprirem (integralmente) suas obrigações, eles prejudicam assim os descendentes da primeira geração de pessoas deslocadas, deixando tais descendentes em situação pior do que de outra forma estariam – isto é, se uma compensação (suficiente) tivesse sido fornecida à primeira geração. Essa linha de argumentação pode ser estendida à segunda, terceira, quarta gerações etc.: a geração X de pessoas deslocadas seria plenamente compensada pelos prejuízos causados a elas se for o caso de que como resultado da compensação efetuada as pessoas da geração X encontram-se em situação tão boa quanto estariam as pessoas dessa geração se a primeira geração de pessoas deslocadas tivesse recebido a compensação a que tinha direito. Embora seja claro

que entendidas de tal modo as reivindicações das gerações posteriores por compensação não precisam enfrentar o problema da não-identidade (Sher, 2005), o que é devido a elas dependerá de quão bem se entende a relevância contrafactual ao determinar o valor da compensação devida. Aqui não discutimos o problema intrincado de como compreender melhor o contrafactual relevante (cf. Sher, 1979, 1981).

No entanto, a maioria concorda que a legitimidade das reivindicações por compensação, feitas pelas pessoas, pode depender de suas ações (ou inações) e do impacto que essas têm sobre seu bem-estar. Pois tais ações (ou inações) podem ser atribuídas normativamente às pessoas somente na medida em que elas tomam a decisão de agir (ou de não agir). Então a força da reclamação por compensação das gerações posteriores – pelo fracasso em prover compensação suficiente à primeira geração que sofreu o prejuízo inicial – pode esmorecer com o tempo. Quanto mais o bem-estar dos descendentes pode ser atribuído a ações ou omissões pelas quais eles próprios ou membros das gerações intermediárias são responsáveis, tanto menos o estado de coisas hipotético que seria atingido se as vítimas diretas tivessem recebido uma compensação adequada é relevante<sup>53</sup> para a resolução das reivindicações das vítimas indiretas (Sher, 1981). Mas injustiças históricas podem muito bem ter resultado das distribuições de oportunidades de vida sistemicamente desiguais devido à herança dos benefícios provenientes de injustiças históricas favorecer os descendentes dos perpetradores (ver Butt, 2013).

Teremos de avaliar o significado prático dessas reivindicações em cada caso. Para as reivindicações por

---

53 Supondo que pudéssemos saber qual seria esse estado. Ver Sher (1981).

compensação das primeiras gerações de descendentes de vítimas diretas, é provável que a percepção seja de pouco significado prático. O prejuízo causado a seus ancestrais não é antigo. Assim, a reivindicação de compensação dos descendentes – baseada no prejuízo infligido a eles devido à falha em fornecer compensação adequada pelo prejuízo inicial –provavelmente será forte.

## **5.2 Superando injustiças históricas**

Voltamo-nos agora a uma segunda fonte de dúvidas acerca da validade de reivindicações históricas de reparação. Injustiças cometidas contra pessoas no passado podem não dar azo a demandas por reparação hoje, caso se possa entender que tais reivindicações pressupõem uma interpretação indefensável de direitos de propriedade. Jeremy Waldron (Waldron, 1992a; Waldron, 1992b, p. 27; Waldron, 2002; Waldron, 2003; Waldron, 2004a; Waldron, 2004b, p. 37; Waldron, 2006a; Waldron, 2006b; Waldron, 2007; Quist e Veraart, 2009; ver também Lyons, 1977) argumenta que a visão de que uma vez que adquirimos direitos eles perduram até que os transfiramos ou renunciemos a eles é indefensável, uma vez que há razões de princípio<sup>54</sup> para afirmar que as posses e direitos são sensíveis à passagem do tempo e às mudanças de circunstâncias. De acordo com Waldron, o direito à terra baseia-se na ideia de que tal posse pode ser parte integrante dos planos e projetos de vida das pessoas, como indivíduos e como membros de grupos. Direitos à

---

<sup>54</sup> Aqui não estamos preocupados com razões pragmáticas como, por exemplo, os estatutos da prescrição e a doutrina do usucapião. Ver Marmor (2004, p. 326-9).

terra podem ser importantes para as pessoas serem capazes de concretizar de maneira autônoma bens específicos de seu modo de vida. Quando as circunstâncias mudam o direito pode não mais ser importante nesse sentido ou declinar em seu significado normativo. Por exemplo, o direito dos proprietários originais pode enfraquecer com o tempo se eles forem separados da terra. Tendo sido separado da terra, o direito à terra pode não mais ser importante para os proprietários originais alcançarem de forma autônoma seu modo de vida. Assim, de modo geral, direitos são sensíveis ao contexto circunstancial e são passíveis de prescrição. Como argumenta Waldron, o direito à propriedade é um conjunto de direitos de reivindicação, direitos de liberdade e poderes que são “circunstancialmente sensíveis”.<sup>55</sup>

Ademais, se o direito legítimo é sensível a mudanças contextuais, é possível que o efeito continuado de uma aquisição ilegítima – e, de forma mais geral, de violações injustas de direitos de outros – possa tornar-se legítimo quando as circunstâncias mudam. Esse é o principal argumento de Waldron para a tese de que injustiças históricas podem ser suplantadas (*superseded*).<sup>56</sup> Ele dá um exemplo no qual a violação por um grupo dos direitos legítimos de outro grupo a determinado poço é suplantado por uma catástrofe ecológica, de tal modo que os intrusos adquirem

---

55 Ou, como diz Lyons (1977, p. 370): “os próprios direitos de propriedade, e não só seu exercício ou conteúdo, são relativos às circunstâncias”.

56 Ver Waldron (1992b, p. 24); Waldron (2004, p. 67-71). A tese da superação (*supersession*) refere-se apenas ao efeito continuado de injustiças do passado. Alegar que as injustiças foram superadas não implica que as violações injustas de direitos do passado não foram injustas, nem que não devem mais ser consideradas injustas. Mesmo que certas injustiças sejam superadas podemos muito bem ter obrigações de reconhecer publicamente as afrontas cometidas e de proporcionar, digamos, reparações simbólicas às vítimas. Ver seções 5.3 e 5.4 abaixo.

um direito de compartilhar o que haviam afrontadamente (*wrongly*) começado a usar. Nessas circunstâncias, “eles têm o direito de compartilhar aquele poço. Seu uso [do poço] não conta mais como uma injustiça; agora é de fato parte do que a justiça exige. A injustiça inicial [do primeiro grupo] contra [o segundo] foi superada pelas circunstâncias” (Waldron, 2004a, p. 67). Por essa razão a justiça pode exigir que os proprietários originais da terra compartilhem sua terra com outros, e eles podem ser intimados a compartilhar até com aqueles que se apropriaram injustamente da terra.

Entretanto, ainda que a superação da injustiça seja possível, a alegação de que ela ocorreu em qualquer situação determinada “depende de quais circunstâncias são consideradas moralmente significativas e de como de fato as circunstâncias mudaram” (Waldron, 2004a, p. 67). O argumento para a possibilidade de superação apoia-se num caso hipotético de desastre ecológico, de tal modo que a necessidade de outros fazerem uso dos recursos foi tanto extrema quanto provocada por circunstâncias além do seu controle.

Pode-se duvidar que essas condições sejam plenamente satisfeitas, mesmo em casos da assim chamada injustiça histórica antiga (Patton, 2004, p. 167-71). Quanto a injustiças mais recentes, as condições para sua superação amiúde não serão atendidas (ver Lyons, 2004a, p. 296; Meyer, 2007, p. 301-5).

Waldron propôs a tese de superação em relação aos povos indígenas dos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia, e outros discutiram a ideia nesse contexto (Patton, 2005; Sanderson, 2011; Spinner-Halev, 2012). A tese da superação também foi discutida no contexto de Israel / Palestina (Meisels, 2003, 2009, cap. 2; Meyer, 2004b; Gans, 2008, cap. 4), Fiji (Carens, 2000, cap. 9) e nações das ilhas do Pacífico ameaçadas



pela mudança climática (Nine, 2010). A tese da superação tornou-se influente tanto entre teóricos céticos quanto a reparações de injustiças passadas quanto entre quem defende tal ideia (ver, por exemplo, Kymlicka, 1995, p. 220; Thompson, 2002; Hill, 2002; Wenar, 2006; Nine, 2008; Meyer, 2004a, p. 16-23; Waligore, 2009; Marmor, 2004; Hendrix, 2005; Kolers, 2009, cap. 3; Butt, 2009, p. 145-8).

### 5.3 Deveres subsistentes

Assim, com frequência devemos de fato tentar contrabalançar o impacto negativo das afrontas do passado para o bem-estar das pessoas atuais e futuras. No entanto, tal interpretação da relevância das injustiças do passado é incompleta quando entendida como uma declaração sobre como devemos responder ao fato de que pessoas do passado foram severamente afrontadas (*wronged*). Isso é verdade independentemente de constarmos ou não, num caso particular de injustiça histórica, que pessoas atualmente vivas têm reivindicações válidas de reparações por serem vítimas indiretas de injustiça histórica. Mesmo se sustentássemos a opinião de que o problema da não-identidade exclui a possibilidade de pessoas atualmente vivas serem vítimas (indiretas) de injustiças do passado ou de que a injustiça histórica em questão foi superada, não desejaremos negar que pessoas do passado subiram afrontas. O significado moral das afrontas do passado não reside exclusivamente em seu impacto no bem-estar de pessoas atuais e futuras; em vez disso, o significado das afrontas do passado também pode ser visto no fato de que pessoas do *passado foram* vítimas dessas injustiças. Precisamos investigar a questão do que devemos às vítimas mortas de injustiças do

passado. Conforme esboçado aqui, a interpretação é enganosa ao sugerir que não devemos nada a elas – que, nas palavras de Max Horkheimer, “prejuízos do passado ocorreram no passado e o assunto terminou aí. Os mortos estão verdadeiramente mortos”.<sup>57</sup>

Para muitos, é intuitivamente plausível que as gerações atuais possam ter deveres para com vítimas mortas devido às afrontas cometidas contra elas (por outros) no passado. Se essa intuição pode ser defendida, temos deveres para com as gerações do passado que se baseiam em ações do passado. Isso implicaria que ao menos alguns aspectos da injustiça histórica não podem ser explicados por uma teoria de justiça entre contemporâneos (ou entre contemporâneos e pessoas futuras) historicamente fundamentada.

Atribuir direitos a pessoas mortas pode não parecer problemático se assumirmos que pessoas continuam a existir após sua morte física e que podem ser afetadas por (e afetar) eventos desse mundo. Tais suposições sobre o *status* ontológico de pessoas anteriormente vivas são, porém, pelo menos tão controversas quanto o inverso (ver Mulgan, 1999, p. 54-5). Na discussão a seguir procederemos com a seguinte suposição, que se pode dizer que ocupa um prudente meio-termo entre as visões concorrentes:

(A) ou os falecidos não existem (a1) ou, se eles existem, não há conexão entre eles e os atualmente vivos (a2).

Em outras palavras, assumimos que com a morte de uma pessoa qualquer interação causal entre ela e o mundo físico – como o conhecemos – cessa.

---

57 “Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.” Em uma carta a Walter Benjamin em 1937, como citado por Tiedemann (1983, p. 107).

Admitindo que pessoas mortas não podem ser detentoras de interesses ou direitos e, assim, que as atualmente vivas não podem prejudicar nem afrontar (*wrong*) os mortos, Joel Feinberg e outros discutiram duas interpretações alternativas de prejuízo póstumo. Embora ambas sejam compatíveis com o pressuposto (A), nenhuma dessas posições provê um entendimento satisfatório de prejuízo ou afronta póstumos. De acordo com a primeira interpretação, pode-se dizer que as gerações atuais devem algo aos interesses subsistentes como tais – isto é, aos interesses que as pessoas mortas tinham, enquanto vivas, em relação a estados de coisas póstumas do futuro. Contudo, embora tenhamos razões para nos preocupar com pessoas individuais, não está claro que tenhamos motivos para nos importar com interesses assim entendidos. Conforme a segunda (re)interpretação (ver Feinberg, 1980; Feinberg, 1977, p. 301-2), a importância dos eventos póstumos é plenamente explicada pelo prejuízo que tais eventos provocam a uma pessoa durante sua vida. No entanto, essa interpretação não é uma interpretação de prejuízo póstumo como tal, mas de prejuízo a pessoas vivas que é causado por eventos póstumos. Essa posição tem mostrado ser incompatível com nossa compreensão normal do significado de eventos póstumos (ver Gosseries, 2004, cap. IV, seções 4-5).

Uma quarta posição, a posição dos deveres subsistentes, é compatível com o pressuposto (A) e não se baseia em nenhuma das visões criticadas (ver Wellman, 1995, p. 155-7). A posição dos deveres subsistentes é relevantemente diferente das três posições acima expostas. A ideia de deveres subsistentes não se apoia na alegação de que pessoas falecidas podem ser detentoras de interesses ou direitos (ao contrário da primeira posição), nem na reivindicação de que temos razões para nos preocupar com

interesses que não têm detentores atuais (ao contrário da segunda posição). A posição dos deveres subsistentes não rejeita a noção de que as pessoas atualmente vivas podem ser prejudicadas pelo que para elas são eventos póstumos (por exemplo, quando pessoas ficam sabendo pouco antes de morrer que um projeto com o qual se importam profundamente está fadado ao fracasso). No entanto, a posição dos deveres subsistentes busca responder a uma questão diferente, a saber, se pode ser dito que as gerações atuais devem algo às pessoas mortas e, em particular, àquelas que foram vítimas de injustiças do passado.

De acordo com essa posição, os deveres subsistem à morte do detentor do direito. Embora o detentor do direito não mais exista, as pessoas atualmente vivas podem encontrar-se sob os deveres correlatos. A noção de deveres subsistentes baseia-se na ideia de que as razões para o direito de uma pessoa implicam em razões para um dever correlato ao qual outras pessoas podem estar sujeitas mesmo após a morte do detentor do direito. Se for um direito moral, então esses motivos também incluirão razões sociais gerais que são relevantes não só para o titular do direito, mas também para o(s) detentor(es) do dever subsistente, seus contemporâneos (e pessoas futuras). Por exemplo, todos nós temos motivos para proteger a confiança das pessoas de que as promessas sejam cumpridas e de que as pessoas tenham a reputação que merecem. Os motivos para os deveres subsistentes incluem ainda as razões que são necessárias para evidenciar que uma pessoa específica tinha o direito moral.

A posição em apreço apoia-se nas seguintes teses: alguns direitos são orientados para o futuro, no sentido de impor deveres no futuro. Tais direitos podem impor deveres subsistentes; eles implicam deveres que (também) são obrigatórios após a morte do detentor do direito, se o titular apropriado do dever for

identificado. A seguir, comentaremos essas reivindicações investigando as razões para os deveres subsistentes com a ajuda do exemplo de uma pessoa que deseja estabelecer postumamente um prêmio para as ciências. Chamemos a pessoa de “Alfred Nobel”, embora sem pretender que o exemplo se assemelha a Alfred Nobel, a cujo legado devemos o Prêmio Nobel.

“Um direito implica um dever” significa que uma proposição acerca da validade do direito implica uma proposição de que existe algum dever. Tal implicação baseia-se na alegação de que as razões para o direito contêm (algumas das) razões para o dever. No caso de direitos orientados para o futuro, no sentido indicado, as razões dos direitos das pessoas enquanto vivas são suficientes para manter as pessoas atualmente vivas sob um dever, isto é, um dever subsistente. Quanto aos direitos morais, razões especificamente morais estão entre essas razões. Tais razões visam proteger as condições de uma vida social valiosa, moralmente falando.

Suponhamos que Alfred Nobel guardasse para si o desejo de criar postumamente um prêmio para as ciências. Apesar de ter acumulado a fortuna necessária para tanto, Nobel descuidou de incluir isso no seu testamento. Caminhando em montanhas isoladas com sua amiga Bárbara, Nobel sofre um acidente, e tanto ele quanto Bárbara percebem que ele morrerá antes que possam obter ajuda de alguém. Nobel pede a sua amiga que lhe prometa garantir que se gaste sua fortuna no estabelecimento de um prêmio para as ciências, e que se reconheça seu desejo quanto a isso como se tivesse sido escrito no seu testamento.

Por que Bárbara deveria cumprir a promessa? A força particular da posição em apreço deve ser vista na sua junção do dever subsistente tanto com o direito prévio da pessoa falecida

quanto com essas razões morais gerais que são relevantes para o detentor do dever e seus contemporâneos. Primeiro, as razões específicas que embasam o direito da pessoa que já não existe implicam em razões para a validade do dever subsistente. Alguns dos motivos para uma pessoa atualmente viva submeter-se ao dever para com a pessoa falecida estão implícitos nas razões para atribuir o direito correspondente à pessoa falecida enquanto ela vivia. Também é nesse sentido que nos submetemos aos deveres subsistentes para com a pessoa morta. Por exemplo, o dever subsistente de honrar uma promessa no leito de morte é válido, *inter alia*, em razão de que a promessa foi feita à pessoa falecida – e é por isso que essa última, enquanto viva, tinha um direito moral de a promessa feita a ela ser mantida. Se o dever não é entendido como obrigatório pelo fato, *inter alia*, de que a pessoa morta tinha um direito orientado para o futuro, os deveres subsistentes não poderiam ser diferenciados, por exemplo, de interpretações das promessas no leito de morte segundo as quais o dever de manter a promessa é devido somente aos nossos contemporâneos (e possivelmente às pessoas que vivem no futuro). A posição em análise difere de algumas interpretações consequentialistas de tais casos, ao insistir que um dever subsistente é baseado necessariamente, *inter alia*, nas razões para um direito orientado para o futuro, e que tais razões contêm os motivos específicos para a atribuição do direito prévio à pessoa falecida.<sup>58</sup>

Até agora investigamos um tipo de motivo para uma pessoa manter um dever para com a pessoa falecida. Esses motivos estão implícitos nas razões para atribuir o direito correspondente

---

<sup>58</sup> Partridge (1981a, p. 259-61) discute o exemplo de Alfred Nobel e defende uma interpretação de promessas no leito de morte com regras utilitárias.

à pessoa falecida enquanto vivia. No entanto, e em segundo lugar, há também outras razões. Essas razões são gerais naquilo em que se referem à proteção ou promoção de valores importantes para a qualidade da vida social. No que diz respeito às promessas no leito de morte, estão em jogo a confiança e a proteção contra a traição. Todos nós temos motivos para proteger o proveito de as pessoas confiarem que promessas serão cumpridas. Na medida em que pessoas podem e de fato têm um interesse no futuro estados de coisas póstumas do mundo, e na medida em que defender tais interesses pode ser de grande importância para o bem-estar das pessoas enquanto elas vivem (Meyer, 2005, caps. 4 e 5; Scheffler, 2013, esp. 42-3, 52-3), é importante para as pessoas que os outros se comprometam por promessas ou contratos visando a execução de certas ações após a morte do beneficiário [da promessa ou contrato], e que quando outros tiverem assumido isso, que as pessoas possam estar confiantes em que a promessa será cumprida. Para a execução de tais promessas a confiança é de especial importância, pois o beneficiário não será capaz de determinar se a promessa foi cumprida. Assim, a execução de tais promessas é particularmente subordinada à proteção do proveito que as pessoas têm de confiar em que as promessas serão cumpridas. Ao mesmo tempo, se frequentemente tais promessas não forem cumpridas, isso provavelmente solapará a confiança em que promessas de modo geral sejam cumpridas. O direito da pessoa falecida de que a promessa feita seja cumprida baseia-se em parte nessas razões, entre outras. Embora o direito e a pessoa que é detentora do direito tenham deixado de existir, os motivos morais para honrar ainda são válidos e o dever da pessoa que fez a promessa continua a ser mandatário com base nesses motivos. Como essas razões são razões morais gerais, elas não são relevantes apenas para o titular individual do direito, mas também para

titulares subsistentes do dever correlato e seus contemporâneos. A morte do titular do direito deixa intocadas essas razões morais, e o dever subsistente é baseado em parte nessas razões, em conjunto com as razões que estão implícitas nas razões particulares para atribuir o direito correlato à pessoa falecida enquanto ela vivia. Assim, contemporâneos de uma pessoa sujeita a um dever subsistente têm motivos para impor sanções à pessoa se ela descumprir sua promessa.

Pode-se perguntar se essa interpretação de deveres subsistentes é compatível com o pressuposto de que pessoas mortas não são detentoras de interesses nem de direitos e que elas não podem ser afetadas pelas ações das pessoas atuais. Como aqui esboçada, no mínimo a posição de deveres subsistentes pressupõe a possibilidade de atribuição de propriedades póstumas e, mais particularmente, de sua mudança – uma suposição que tem sido defendida como bem menos problemática (ver Ruben, 1988, p. 223-31).

#### **5.4 Executando atos de compensação simbólica ao satisfazer um dever subsistente para com as vítimas mortas**

A teoria dos deveres subsistentes contribui para a compreensão do significado moral do *fato* de que pessoas do passado *subiram* afrontas graves? Devemos explorar a ideia de que, uma vez que se pode dizer que pessoas (como membros de sociedades duradouras) têm uma obrigação de compensar vítimas indiretas e sobreviventes de injustiças do passado, elas também podem ter simbolicamente uma obrigação de compensar vítimas mortas de injustiças do passado, pessoas que não podem agora ser afetadas por nossas ações.



Como acima defendido, pessoas atualmente vivas podem submeter-se a deveres subsistentes para com pessoas do passado apesar de não podermos mudar o valor de qualquer momento de suas vidas, uma vez que elas não podem ser afetadas pelo que as pessoas fazem após suas mortes, nem podem elas ser consideradas detentoras de interesses ou direitos. Até aqui, o texto discutiu deveres para com pessoas mortas com referência (e variações ligadas) ao exemplo de Alfred Nobel e seu legado. Pessoas atualmente vivas podem agir de formas que constituirão uma violação dos deveres subsistentes sob os quais se encontram, devido aos direitos que a pessoa falecida uma vez teve. Pessoas atualmente vivas têm deveres subsistentes específicos para com as falecidas devido aos seus projetos orientados para o futuro, às promessas que lhes fizemos ou às obrigações contratuais que firmamos com elas. No entanto, nem todas as pessoas têm a oportunidade ou o desejo de ter um impacto específico sobre estados de coisas póstumos. Nem todas as pessoas buscam de modo relevante projetos que são orientados para o futuro, e nem todas as pessoas obrigam os outros a realizar o que para elas são estados de coisas póstumos. Aqui uma sugestão é que as pessoas atualmente vivas podem sujeitar-se a deveres subsistentes para com as pessoas mortas devido ao fato de que elas foram vítimas de injustiças históricas. Visando mostrar que pessoas atualmente vivas podem ficar sob tais deveres, será preciso supor que as pessoas têm geralmente interesses em relação a estados de coisas póstumos. De fato, pode-se geralmente considerar que as pessoas estão interessadas em gozar de uma boa reputação tanto durante a vida quanto postumamente. Quando as pessoas foram violadas em seus direitos, e de modo muito grave, sua reputação póstuma depende de serem publicamente reconhecidas como vítimas dessas afrontas, e de outras pessoas serem identificadas como as

que praticaram as afrontas (ver também Margalit, 2002, caps. 2-4).

Ao reconhecer indivíduos do passado como vítimas de afrontas notórias não podemos alterar seu bem-estar. Tal reconhecimento também não pode ser expresso *vis-à-vis* as vítimas mortas, mas apenas face às pessoas atualmente vivas, à luz de afrontas sofridos por pessoas do passado. Contudo, se é verdade que temos deveres subsistentes para com as vítimas de injustiças históricas do passado, devido às afrontas que sofreram, então nosso cumprimento do dever ao reconhecer publicamente as injustiças do passado que elas sofreram mudará a relação entre nós e as vítimas mortas da injustiça histórica. Será verdade que as vítimas passadas dessas injustiças têm o atributo póstumo de que cumprimos nosso dever subsistente para com elas. Certamente, uma mudança na relação entre uma pessoa existente e uma pessoa morta não efetua uma mudança real para a última. Em vez disso, a mudança relacional baseia-se na modificação real da pessoa que realiza o ato.

Para pessoas atualmente vivas efetuarem o reconhecimento público de pessoas do passado como vítimas de injustiças históricas podem ser necessárias medidas diferentes sob circunstâncias diferentes. Elas podem expressar seu reconhecimento de pessoas do passado como vítimas de afrontas do passado de um modo indireto, ou seja, provendo compensação para aquelas que estão em situação pior do que deveriam devido aos efeitos das injustiças do passado sofridas por seus antepassados, ou concedendo benefícios a pessoas vivas em cujo bem-estar como membros de um grupo supomos que as vítimas mortas de afrontas do passado tinham interesse. O recado de tal compensação pode incluir o reconhecimento de que pessoas do passado foram vítimas de afrontas do passado. Aqui, gostaria de

sugerir que podemos entender os esforços apropriados em memória de vítimas do passado como compensação e reparação simbólicas.

Estabelecer um memorial (*memorial*) é o rumo de ação típico em que se faz o esforço para efetivar o valor simbólico de compensar essas vítimas que não estão mais vivas. Um memorial pode ser um discurso público, um dia no calendário oficial, uma conferência, um espaço público ou monumento – por exemplo, uma escultura ou instalação. Com frequência, esses memoriais têm como objetivo recordar crimes cometidos por membros anteriores em nome de uma sociedade política, cujos membros atualmente vivos agora querem realizar ações de compensação ou reparação simbólica pública por esses crimes para com as vítimas e seus descendentes. Tais atos têm sido realizados desde a década de 1970 na Alemanha, e há evidência de uma conduta internacional de compensação simbólica.<sup>59</sup>

Como podemos entender essa prática de compensação simbólica? Uma interpretação apoia-se na seguinte idéia básica: o valor da compensação real – a retificação ou compensação a que aspiraríamos se ao menos isso fosse possível – é imputado, ainda que parcialmente, ao ato de compensação simbólica (ver Nozick, 1993, caps. 1 e 2). A imputação do valor da compensação real aos atos de compensação simbólica baseia-se, em parte, no valor expressivo dos atos de compensação simbólica. Para aqueles que efetuam atos de compensação simbólica, esses atos tornam

---

<sup>59</sup> Para uma comparação dos memoriais para as vítimas do Shoa na Polônia, Alemanha e Israel, ver Young (1989, p. 1799-811). Ver Winter (1995) para uma interpretação dos memoriais da Primeira Guerra Mundial. É claro que as recordações públicas podem servir para (re)afirmar valores que diferem dos valores que muitas pessoas participantes dos atos de compensação simbólica podem querer expressar. Ver, e.g., Scarre (2014).

possível expressar atitudes para com as vítimas do passado – atitudes que são constitutivas dos atos de compensação. Os atos de compensação simbólica permitem àqueles que os realizam agir de maneira tal que expresse uma compreensão de si mesmos como pessoas que querem, e gostariam, de realizar atos de compensação real se isso fosse possível. Se bem-sucedidos eles terão manifestado firmemente um entendimento de si mesmos como pessoas que concederiam compensação real à pessoa ou pessoas anteriormente vivas, se isso fosse possível. Eles terão expressado também um firme compromisso de prevenir a repetição de tais injustiças.

Atos de compensação simbólica podem assim ser valiosos para quem os pratica, pois agir desse forma ajuda a expressar atitudes importantes para sua autocompreensão e identidade. Os envolvidos entendem a si mesmos como pessoas comprometidas em apoiar as reivindicações justas daqueles que foram lesados e como pessoas prontas a contribuir para o estabelecimento e manutenção de uma sociedade política justa. Essa é uma consequência real de tais atos e pode ser de grande importância para aqueles que os executam.<sup>60</sup>

Entretanto, aqueles que efetuam esses atos não conseguirão alcançar tais consequências se *visam* atingir essas consequências por si mesmas. Realizar um ato de valor simbólico como um meio para provocar certas consequências mudará o caráter do ato e, portanto, as razões que antes de tudo justificam realizar o ato. Não é o caso de que nós viraremos uma pessoa com uma certa identidade simplesmente por realizar um ato que uma pessoa com essa identidade teria efetuado. Embora as recém-

---

<sup>60</sup> Anderson (1993) fornece uma teoria da justificação expressiva e da relação entre a justificação expressiva e a justificação consequencialista.

esboçadas consequências para a autoconsciência possam ser um fator importante para explicar por que uma pessoa age como o faz, ao escolher o que fazer a pessoa não pode por si mesma levar em conta esse tipo de consequência explicitamente, sem de tal modo diminuir ou solapar exatamente esse efeito do seu ato (ver Anderson, 1993, caps. 2 e 4; Raz, 1986, cap. 12).

Atos de compensação simbólica também terão consequências para outras pessoas, particularmente para as vítimas indiretas e sobreviventes de injustiças do passado. Atos de compensação simbólica podem ter consequências para tais pessoas e grupos: o reconhecimento público do sofrimento de pessoas do passado que subiram afrontas por, digamos, uma política genocida, não pode ser separado do reconhecimento daqueles que sobreviveram a essa mesma política e, conseqüentemente, continuam a sofrer, ou daqueles que continuam a sofrer como vítimas indiretas de tal política. Os que realizam atos de compensação simbólica desejarão dar alguma compensação real àqueles que atualmente sofrem em função das mesmas afrontas do passado, para ajudar aqueles que atualmente são vítimas de injustiças similares e para evitar que tais injustiças aconteçam novamente.<sup>61</sup> As razões para atos de compensação simbólica fornecem razões para uma compensação real, quando isso é possível. A compensação simbólica pertence às medidas propensas a ter o efeito de dar às vítimas ou grupos sobreviventes assistência na recuperação ou reconquista da condição de membros e reconhecimento em suas respectivas sociedades, de

---

61 "Nunca mais!" - que também é o título dos relatórios da comissão da verdade da Argentina (1984), do relatório que foi secretamente preparado no Brasil (1985), bem como do relatório uruguaio de organizações não governamentais (1989). Ver Nino (1996, p. 78-82); Weschler (1990, parte I e p. 235).

modo que sejam outra vez capazes de levar vidas em condições de justiça.<sup>62</sup>

Tal como entendida aqui, a compensação simbólica demonstra que podemos reconhecer pessoas do passado como vítimas de injustiças sem pressupor que elas possam ser detentoras atuais de interesses ou direitos. Na medida em que as pessoas geralmente têm um interesse e uma reivindicação justa de desfrutar da reputação que merecem enquanto vivas, e na medida em que as razões para sua reivindicação justa podem obrigar-nos mesmo depois de o detentor do interesse e da reivindicação justa ter deixado de existir, nossa efetivação de atos de compensação simbólica pode ser entendida como cumprindo um dever subsistente para com as pessoas mortas que subiram afrontas no passado, isto é, o dever de lhes restaurar a reputação póstuma que elas merecem.

---

62 Por exemplo, os ciganos (*Roma people*) foram vítimas de um genocídio racialmente motivado cometido pelos nazistas – uma verdade que tem sido negada por muito tempo, resultando em que a maioria das vítimas sobreviventes, bem como os descendentes dos assassinados, fossem excluídos da compensação e reparação.

## 6. Conclusão

As gerações atuais estão sob dois tipos de obrigações de justiça intergeracional: Elas são obrigadas (i) a não violar os direitos das gerações futuras (seção 2), e (ii) (ao menos algumas pessoas atualmente vivas podem muito bem ser obrigadas)<sup>63</sup> a fornecer compensação a contemporâneos em relação a prejuízos que vítimas no passado sofreram nas mãos de perpetradores [de injustiças] no passado (seção 5). Ao usar uma noção de limiar de prejuízo que pode ser entendida como um elemento central de uma concepção suficientista de justiça intergeracional, mas que também poderia ser um elemento de outras compreensões substantivas de justiça intergeracional (seção 4), podemos justificar as conclusões sobre ambos os tipos de deveres das gerações atuais. A noção de limiar de prejuízo pode ser entendida como um elemento constitutivo de uma compreensão complexa de prejuízo (noção disjuntiva) (seção 3 e, em particular, 3.4).

As características especiais de nossas relações com pessoas futuras (distante) – especialmente a falta de conhecimento específico, a impossibilidade de cooperação e a permanente assimetria de influência (seção 1) – não impedem que se atribuam direitos a elas com base em deveres correspondentes que nós

---

<sup>63</sup> Ver, por exemplo, Thompson (2002), que discute as razões para atribuir tal obrigação aos membros atuais de sociedades políticas duradouras (e.g., Estados) cujos membros anteriores perpetraram males notórios em nome da sociedade, com consequências prejudiciais para as pessoas atualmente vivas.

temos (seções 2 e 3). O fato de que afrontas do passado estão entre as condições necessárias para a existência e identidade de pessoas atualmente vivas é compatível com a visão de que essas pessoas têm direitos à compensação devido ao impacto dessas afrontas do passado no seu bem-estar, e que esses direitos podem fundamentar deveres correspondentes devidos por seus contemporâneos (compreensão voltada para o futuro do significado de injustiças do passado) (seção 5.1). Mesmo quando admitimos a possibilidade de o impacto duradouro de injustiças do passado ser justo hoje, a saber, devido a uma mudança de circunstâncias, teremos de investigar até que ponto as condições para tal superação das reivindicações de reparação ou compensação são atendidas em cada caso (seção 5.2).

Considerações de justiça intergeracional baseadas em direitos não só amparam “escolhas das mesmas pessoas” (“*same people choices*”), mas se aplicam também a ambos os tipos de “escolhas de diferentes pessoas” (“*different people choices*”) que Parfit distingue, incluindo o que ele chama de “escolhas de números diferentes” (“*different number choices*”) (seções 2 e 3). No entanto, preocupações amplamente compartilhadas com a continuação da vida humana e com um nível alto de bem-estar não podem ser explicadas unicamente por considerações baseadas em direitos (seção 4.5). Além disso, o significado moral das afrontas do passado não deve ser interpretado somente em termos do impacto dessas injustiças no bem-estar das pessoas atuais e futuras. Se nós admitirmos que as relações intergeracionais não são reguladas exclusivamente por deveres com direitos correlatos, a noção de que podemos ficar sob deveres subsistentes para com as pessoas mortas que não podem ser detentoras de direitos face às pessoas atuais (seções 5.3-4) é compatível com a compreensão progressista (*forward-looking*) do significado da injustiça histórica.



Ademais, a noção de que estamos sob uma obrigação para com pessoas futuras a qual não corresponde qualquer direito de pessoas futuras – isso é, sob a obrigação de não destruir intencionalmente os bens herdados de nossos antepassados, nem as condições que são essenciais à busca pelas pessoas de projetos orientados para o futuro (seção 4.5) – é compatível com a visão de que temos de fato algumas obrigações de justiça intergeracional às quais correspondem os direitos de pessoas futuras.

## Referências

### Coleções editadas

Auerbach, Bruce E., 1995, *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, New York et al.: Peter Lang.

Brown, Peter G., and Douglas MacLean (eds.), 1983, *Energy and the Future*, Totowa: Rowman and Littlefield.

Dobson, Andrew (ed.), 1999, *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability*, Oxford: Oxford University Press.

Fotion, Nick, and Jan C. Heller (eds.), 1997, *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers.

Gosseries, Axel, and Lukas H. Meyer (eds.), 2009, *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Laslett, Peter, and James S. Fishkin (eds.), 1992, *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven and London: Yale University Press.

Meyer, Lukas H. (ed.), 2004a, *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Baden-Baden: Nomos.

Miller, Jon, and Rahul Kumar (eds.), 2007, *Reparations. Interdisciplinary Inquiries*, Oxford: Oxford University Press.

Partridge, Ernest (ed.), 1981, *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, New York: Prometheus Books.

Ryberg, Jesper, and Torbjörn Tännsjö (eds.), 2004, *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers.

Sikora, R.I., and Brian Barry (eds.), 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press.

Wissowa, Georg, et al. (Hg.), 1937, *Real-Enryclopädie der Alterumswissenschaft*, vol. xi, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

### Literatura citada

Ackerman, Bruce A., 1980, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_. 1992, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven: Yale University Press.

Ackerman, Bruce A., 1997, “Temporal Horizons of Justice”, *Journal of Philosophy*, 94: 299–317.

Adams, Robert Merrihew, 1979, “Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil”, *Noûs*, 13: 53–65.

Anderson, Elizabeth, 1993, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Arneson, Richard, 1999, “Egalitarianism and Responsibility”, *Journal of Ethics*, 3: 225–247.

\_\_\_\_\_. 2000, “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, *Ethics*, 110: 339–349.

Arrhenius, Gustaf, 2003, “The person-affecting restriction, comparativism, and the moral status of potential people”, *Ethical Perspectives*, 10: 185–195.

Attas, Daniel, 2009, “A Transgenerational Difference Principle”, in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 189–218.

Baier, Annette, 1981, “The Rights of Past and Future Persons”, in *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Ernest Partridge (ed.), New York: Prometheus Books, 171–183.

Barry, Brian, 1977, “Justice between Generations”, in *Law, Morality and Society. Essays in Honor of H. L. A. Hart*, P.M.S. Hacker and Joseph Raz (eds.), Oxford: Clarendon Press, 268–284.

\_\_\_\_\_. 1989a, *Democracy, Power and Justice: Essays in Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 1989b, *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice, Vol. I*, London: Harvester-Wheatsheaf.

\_\_\_\_\_. 1991, “Justice as Reciprocity”, in *Liberty and Justice: Essays in Political Theory, Vol. 2*, Brian Barry (ed.), Oxford: Clarendon Press, 211–241.

\_\_\_\_\_. 1999, “Sustainability and Intergenerational Justice”, in *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability*, Andrew Dobson (ed.), Oxford: Oxford University Press, 93–117.

Beckerman, Wilfred, 1999, “Sustainable Development and Our Obligations to Future Generations”, in *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability*, Andrew Dobson (ed.), Oxford: Oxford University Press, 71–92.

Beckerman, Wilfred and Joanna Pasek, 2001, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford: Oxford University Press.

Bedau, Hugo Adam, 1972, “Compensatory Justice and the Black Manifesto”, *The Monist*, 56: 20–42.

Benatar, David, 2006, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming Into Existence*, Oxford: Clarendon Press.

Benbaji, Yitzhak, 2005, “The Doctrine of Sufficiency: A Defence”, *Utilitas* 17: 310–332.

\_\_\_\_\_. 2006, “Sufficiency or Priority?”, *European Journal of Philosophy*, 14: 327–348.

Birnbacher, Dieter, 1988, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart: Reclam.

\_\_\_\_\_. 1995, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart: Reclam.

Boonin, David, 2008, “How to Solve the Non-Identity Problem”, *Public Affairs Quarterly*, 22: 129–159.

Boxill, Bernard R., 1984, *Blacks and Social Justice*, Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld; revised edition: Rowman und Littlefield, 1992.

Brandstedt, Eric, 2015, “The Circumstances of Intergenerational Justice”, *Moral Philosophy and Politics* 2: 33–55.

Brilmayer, Lea, 1991, “Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation”, *Yale Journal of International Law*, 16: 177–202.

Brooks, Roy L. (ed.), 1999, *When Sorry Isn't Enough. The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York und London: New York University Press.

Broome, John, 1994, “Discounting the Future”, *Philosophy & Public Affairs*, 23: 128–156.

\_\_\_\_\_. 1999, *Ethics out of Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Campbell, 2005, “Priority or Sufficiency ...or Both?”, *Economics and Philosophy*, 21: 199–220.

Buchanan, Allen, 1990, “Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, 19: 227–252.

\_\_\_\_\_. 1991, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, CO: Westview Press.

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler, 2000, *From Chance to Choice. Genetics & Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Butt, Daniel, 2006, “Nations, Overlapping Generations and Historic Injustice”, *American Philosophical Quarterly*, 43: 357–367.

\_\_\_\_\_. 2009, *Rectifying International Injustice. Principles of Compensation and Restitution Between Nations*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2013, “Inheriting Rights to Reparation: Compensatory Justice and the Passage of Time”, *Ethical Perspectives*, 20: 245–269.

Caney, Simon, 2010, “Climate Change, Human Rights and Moral Thresholds”, in Stephen Humphreys, *Human Rights and Climate Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 69–90.

Carens, Joseph H., 2000, *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press.

Casal, Paula, 2007, “Why Sufficiency Is Not Enough”, *Ethics*, 117: 296–326.

Casal, Paula, and Andrew Williams, 1995, “Rights, Equality and Procreation”, *Analyse und Kritik*, 17: 93–116.

Cioran, E. M., 1978, *Lehre vom Zerfall*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Cohen, Joshua, 2008, “Truth and Public Reason”, *Philosophy & Public Affairs*, 42: 2–42.

Cowen, Tylon and Derek Parfit, 1992, “Against the Social Discount Rate”, in Laslett and Fishkin 1992, 144–161.

Crisp, Roger, 2003, “Equality, Priority, and Compassion”, *Ethics*, 113: 745–763.

Dasgupta, Partha, 1994, “Savings and Fertility”, *Philosophy & Public Affairs*, 23: 99–127.

\_\_\_\_\_. 2019, “Ramsey and Intergenerational Welfare Economics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (accessível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/ramsey-economics/>).

De George, Richard, 1981, “The Environment, Rights, and Future Generations”, in *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Ernest Partridge (ed.), New York: Prometheus Books, 157–166.

De-Shalit, Avner, 1995, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London and New York: Routledge.

DiSilvestro, Russell, 2009, “Reproductive Autonomy, the Non-Identity Problem, and the Non-Person Problem”, *Bioethics*, 23: 59–67.

Dobson, Andrew (ed.), 1999, *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability*, Oxford: Oxford University Press.

Dorsey, Dale, 2008, “Toward a Theory of the Basic Minimum”, *Politics, Philosophy and Economics*, 7: 423–445.

English, Jane, 1977, “Justice Between Generations”, *Philosophical Studies*, 31: 91–104.

European Commission, 2014, *The Erasmus Impact Study. Effects of mobility on the skills and employability of students and the internationalisation of higher education institutions*, available at <http://bookshop.europa.eu>.

Fabre, Cécile, 2001, “The choice-based right to bequeath”, *Analysis*, 61.1: 60–65.

Feinberg, Joel, 1977, “Harm and Self-Interest”, in *Law, Morality and Society. Essays in Honor of H. L. A. Hart*, P.M.S. Hacker and Joseph Raz (eds.), Oxford: Clarendon Press, 284–308.

\_\_\_\_\_. 1980, “The Rights of Animals and Unborn Generations”, in Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1980, 159–84.

\_\_\_\_\_. 1984, *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 1. Harm to Others*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 1986, “Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming”, *Social Philosophy and Policy*, 4: 145–178.

Feldman, Fred, 1997, *Utilitarianism, Hedonism, and Desert*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fishkin, James S., 1991, “Justice between Generations: Compensation, Identity, and Group Membership”,



in *Compensatory Justice*, (Nomos 33), John W. Chapman (ed.), New York and London: NYU Press, 85-96.

\_\_\_\_\_. 1992, "The Limits of Intergenerational Justice", in *Justice between Age Groups and Generations*, Peter Laslett and James S. Fishkin (eds.), New Haven and London: Yale University Press, 62-83.

Frankfurt, Harry, 1987, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics*, 98: 245-269.

Freiman, Christopher, 2012, "Why Poverty Matters Most: Towards a Humanitarian Theory of Social Justice", *Utilitas*, 24: 26-40.

Fullinwider, Robert, 2000, "The Case for Reparations", *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 20/2-3; reprinted in *Reparations for Slavery: A Reader*, Ronald P. Salzberger and Mary Turck (eds.), Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004, 141-162.

Gans, Chaim, 2001, "Historical Rights. The Evaluation of Nationalist Claims to Sovereignty", *Political Theory*, 29: 58-79.

\_\_\_\_\_. 2008, *A just Zionism. On the Morality of the Jewish State*, New York: Oxford University Press.

Gardiner, Stephen M., 2009, "A Contract on Future Generations?", in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 77-118.

Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.

Gosepath, Stefan, 2004, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt: Suhrkamp.

Gosseries, Axel, 2001, “What Do We Owe the Next Generation(s)?”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, 35: 293–354.

\_\_\_\_\_. 2004, *Penser La Justice Entre Les Generations. De L’Affaire Perruche a la Reforme des Retraites*, Paris: Aubier.

\_\_\_\_\_. 2009, “Three Models of Intergenerational Reciprocity”, in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 119–146.

Govier, Trudy, 1979, “What Should We Do About Future People?”, *American Philosophical Quarterly*, 16: 105–113.

Griffin, James, 1986, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford: Clarendon.

Hanser, Matthew, 1990, “Harming Future People”, *Philosophy & Public Affairs*, 19: 47–70.

\_\_\_\_\_. 2009, “Harming and Procreating”, in *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Melinda A Roberts and David T. Wasserman (eds.), Dordrecht: Springer, 179–199.

Harman, Elizabeth, 2004, “Can We Harm and Benefit in Creating?”, *Philosophical Perspectives*, 18: 89–113.

\_\_\_\_\_. 2009, “Harming as Causing Harm”, in *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Melinda A Roberts and David T. Wasserman (eds.), Dordrecht: Springer, 137–154.

Hart, H. L. A., 1955, “Are There Any Natural Rights?”, *The Philosophical Review*, 64: 175–91.

\_\_\_\_\_. 1982, “Legal Rights”, in *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, H. L. A. Hart, Oxford: Clarendon Press, 162–193.

Harris, C. E., 1991, “Aborting Abnormal Fetuses: the Parental Perspective”, *Journal of Applied Philosophy*, 8: 57–68.

Harris, John, 1992, *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford: Oxford University Press.

Hendrix Burke A., 2005, “Memory in Native American Land Claims”, *Political Theory*, 33: 763–85.

Herstein, Ori J., 2008, “Historic Justice and the Non-Identity Problem: The Limitations of the Subsequent-Wrong Solution and towards a New Solution”, *Law and Philosophy*, 27: 505–531.

Herstein, Ori J., 2009, “The Identity and (Legal) Rights of Future Generations”, *The George Washington Law Review*, 777: 1173–1215.

Heyd, David, 1992, *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 2009a “A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations”, in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 167–188.

\_\_\_\_\_. 2009b “The Intractability of the Nonidentity Problem”, in *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and The Nonidentity Problem*, Melinda A. Roberts and David T. Wasserman (eds.), Dordrecht: Springer, 3–25.

\_\_\_\_\_. 2014, “Parfit on the Non-identity Problem, Again”, *Law & Ethics of Human Rights*, 8: 1–20.

Hill, Renee A., 2002, “Compensatory Justice. Over Time and Between Groups”, *Journal of Political Philosophy*, 10: 392–415.

Hill, Thomas E., 1990/91, “The Message of Affirmative Action”, *Social Philosophy & Policy*, 8: 108–29.

Hiskes, Richard, 2009, *The Human Right to a Green Future: Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hoerster, Norbert, 1991, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Frankfurt: Suhrkamp.

Holtug, Nils, 2004, “Person-Affecting Moralities”, in *The Repugnant Conclusion: Essays on Population Ethics*, Jesper Ryberg and Torbjörn Tännsjö (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic.

\_\_\_\_\_. 2009, “Who Cares About Identity”, in *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Melinda A Roberts and David T. Wasserman (eds.), Dordrecht: Springer, 71–92.

Holtug, Nils, and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), 2007, *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Oxford University Press.

Horstmann, Ulrich, 1983, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Wien und Berlin: Medusa.

Hubin, D. Clayton, 1976/77, “Justice and Future Generations”, *Philosophy & Public Affairs*, 6: 70–83.

Huseby, Robert, 2010, “Person-Affecting Moral Theory, Non-Identity and Future People”, *Environmental Values*, 19: 193–210.

\_\_\_\_\_. 2010, “Sufficiency: Restated and Defended”, *Journal of Political Philosophy*, 18: 178–197.

\_\_\_\_\_. 2012, “Sufficiency and Population Ethics”, *Ethical Perspectives*, 19: 187–206.

Hurka, Thomas, 1993, *Perfectionism*, New York, Oxford: Oxford University Press.

IPCC (International Panel on Climate Change), 2014, *Climate Change 2014. Mitigation of Climate Change. Working Group III Contribution to the Fifth Assessment Report of the International Panel on Climate Change*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Jonas, Hans, 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Insel Verlag, trans., 1984, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press.

Kamm, Frances M., 1993, *Morality, Mortality. Vol. 1. Death and Whom to Save from It*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Kavka, Gregory, 1982, “The Paradox of Future Individuals”, *Philosophy & Public Affairs*, 11: 93–112.

Kershnar, Stephen, 2004, *Justice for the Past*, Albany: State University of New York Press.

Kolers, Avery, 2009, *Land, Conflict and Justice. A Political Theory of Territory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kramer, Matthew H., 1998, “Rights Without Trimmings”, in *A Debate over Rights*, Matthew H. Kramer, Nigel E. Simmonds, and Hillel Steiner (eds.), Oxford: Clarendon Press, 7–111.

Kumar, Rahul, 2003, “Who Can Be Wronged?”, *Philosophy & Public Affairs*, 31: 98–118.

Kumar, Rahul, and David Silver, 2004, “The Legacy of Injustice. Wronging the Future, Responsibility for the Past”, in *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos, 145–58.

Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1999, “Theorizing Indigenous Rights” (a review of Anaya (1996)), *University of Toronto Law Review*, 49: 281–93.

Lane, Melissa, 2012, *Eco-Republic: What the Ancients Can Teach Us about Ethics, Virtue, and Sustainable Living*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Laslett, Peter, and James S. Fishkin (eds.), 1992, *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven and London: Yale University Press.

Liberto, Hallie, 2014, “The exploitation solution to the Non-Identity Problem”, *Philosophical Studies*, 167: 73–88.

Lippert-Rasmussen, Kasper, 2007, “The Insignificance of the Distinction Between Telic and Deontic Egalitarianism”, in *Egalitarianism. New Essays on the Nature and Value of Equality*, Nils Holtug and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), Oxford: Oxford University Press, 101–124.

Lyons, David, 1977, “The New Indian Claims and Original Rights to Land”, *Social Theory and Practice*, 4: 249–72; reprinted in *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul and R. Nozick (eds.), Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 355–79.

\_\_\_\_\_. 2004a, “Unfinished Business: Racial Junctures in U.S. History and Their Legacy”, in *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos,

271–98; reprinted in D. Lyons, *Confronting Injustice. Moral History and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 47–84.

\_\_\_\_\_. 2004b, “Corrective Justice, Equal Opportunity, and the Legacy of Slavery and Jim Crow”, *Boston University Law Review*, 84: 1375–1404; reprinted in *Confronting Injustice. Moral History and Political Theory*, David Lyons, Oxford: Oxford University Press, 85–111.

Macklin, Ruth, 1981, “Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights?”, in *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Ernest Partridge (ed.), New York: Prometheus Books, 151–56.

Margalit, Avishai, 2002, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Marmor, Andrei, 2003, “The Intrinsic Quality of Economic Equality”, in *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.), Oxford: Oxford University Press, 127–41.

\_\_\_\_\_. 2004, “Entitlement to Land and the Right to Return. An Embarrassing Challenge for Liberal Zionism”, in *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos, 319–33.

Mazor, Joseph, 2010, “Liberal Justice, Future People, and Natural Resource Conservation”, *Philosophy & Public Affairs*, 38: 380–408.

McBrayer, Justin Patrick, 2008, “Rights, Indirect Harms and the Non-Identity Problem”, *Bioethics*, 22: 299–306.

McCarthy, David, 1997, “Rights, Explanation, and Risks”, *Ethics*, 107: 205–225.

McMahan, Jeff, 1998, “Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist”, in *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, Jules Coleman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 208–47.

\_\_\_\_\_. 2002, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2009, “Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist”, in *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Melinda A Roberts and David T. Wasserman (eds.), Dordrecht: Springer, 49–68.

Meacham, Christopher, J. G., 2012, “Person-affecting views and saturating counterpart relations”, *Philosophical Studies*, 158: 257–287.

Meisels, Tamar, 2003, “Can Corrective Justice Ground Claims to Territory?”, *Journal of Political Philosophy*, 11: 65–88.

\_\_\_\_\_. 2009, *Territorial rights*, 2nd ed., Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Merkel, Reinhard, 2001, “Früheuthanasie”. *Rechtsethische und strafrechtliche Grundlagen ärztlicher Entscheidungen über Leben und Tod in der Neonatalmedizin*, Baden-Baden: Nomos.

Meyer, Lukas H., 1997, “More Than They Have a Right To: Future People and Our Future Oriented Projects”, in *Contingent Future Persons: On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Nick Fotion and Jan C. Heller (eds.), Dordrecht: Kluwer, 137–156.

\_\_\_\_\_. 2003, “Past and Future. The Case for a Threshold Conception of Harm”, in *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Lukas H. Meyer,



Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.), Oxford: Oxford University Press, 143–59.

\_\_\_\_\_. 2004b, “Historical Injustice and the Right to Return”, *Theoretical Inquiries in Law*, 5: 305–15; somewhat revised version reprinted in Eyal Benvenisti, Chaim Gans, and Sari Hanafi (eds.), 2007, *Israel and the Palestinian Refugees*, Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 295–306.

\_\_\_\_\_. 2005, *Historische Gerechtigkeit*, Berlin and New York: de Gruyter, 2005.

\_\_\_\_\_. 2007, “Historical Injustice and the Right to Return”, in *Israel and the Palestinian Refugees*, Eyal Benvenisti, Chaim Gans, and Sari Hanafi (eds.), Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 295–306.

\_\_\_\_\_. 2009, “Intergenerationelle Suffizienzgerechtigkeit”, in *Generationengerechtigkeit: Ordnungsökonomische Konzepte*, Nils Goldschmidt (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 281–322.

\_\_\_\_\_. 2013, “Why Historical Emissions Should Count”, *Chicago Journal of International Law*, 13: 598–614.

Meyer, Lukas H. and Dominic Roser, 2009, “Enough for the Future”, in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 219–248.

Mishan, E. J., 1963, “How to Make a Burden of the Public Debt,” *Journal of Political Economy*, 71(6): 529–542

Mill, John Stuart, 1859, “On Liberty”, in *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. XVIII: Essays on Politics and Society Part I*, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1977.

\_\_\_\_\_. 1863, “Utilitarianism”, in *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X: Essays on Ethics, Religion and Society*, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1969.

Miller, Jon, and Rahul Kumar (eds.), 2007, *Reparations. Interdisciplinary Inquiries*, Oxford: Oxford University Press.

Morreim, E. Haavi, 1988, “The Concept of Harm Reconceived: A Different Look at Wrongful Life”, *Law and Philosophy*, 7: 3–33.

Morris, Christopher W., 1984, “Existential Limits to the Rectification of Past Wrongs”, *American Philosophical Quarterly*, 21: 175–82.

Mulgan, Tim, 1999, “The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy”, *Journal of Political Philosophy*, 7: 52–70.

\_\_\_\_\_. 2006, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*, Oxford: Clarendon Press.

Nagel, Thomas, 1979, “Death”, in *Mortal Questions*, Thomas Nagel, Cambridge: Cambridge University Press, 1–10.

Narveson, Jan, 1967, “Utilitarianism and New Generations”, *Mind*, 76: 62–72.

\_\_\_\_\_. 1973, “Moral Problems of Population”, *Monist*, 57: 62–86.

Nine, Cara, 2008, “Superseding Historic Injustice and Territorial Rights”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 11: 79–87.

\_\_\_\_\_. 2010, “Ecological Refugees, States Borders, and the Lockean Proviso”, *Journal of Applied Philosophy*, 27: 359–375.

Nino, Carlos Santiago, 1996, *Radical Evil on Trial*, New Haven und London: Yale University Press.

Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_. 1993, *The Nature of Rationality*, Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha, 2000, "Aristotle, Politics, and Human Capabilities", *Ethics*, 111: 102-40.

Oberdiek, John, 2012, "The Moral Significance of Risking", *Legal Theory*, 18: 339-356.

Page, Edward, 2006, *Climate Change, Justice and Future Generations*, Cheltenham, UK: Edward Elgar.

\_\_\_\_\_. 2007, "Justice Between Generations: Investigating a Sufficiency Approach", *Journal of Global Ethics*, 3: 3-20.

\_\_\_\_\_. 2008, "Three Problems of Intergenerational Justice", *Intergenerational Justice Review*, 1, 9-12.

Parfit, Derek, 1976, "On Doing the Best for Our Children", in *Ethics and Population*, Michael D. Bayles (ed.), Cambridge: Schenkman, 100-15.

\_\_\_\_\_. 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1986, "Comments", *Ethics*, 96: 832-872.

\_\_\_\_\_. 1997, "Equality and Priority", *Ratio*, 10: 202-221.

Parsons, Josh, 2002, "Axiological Actualism", *Australasian Journal of Philosophy*, 80: 137-147.

Partridge, Ernest (ed.), 1981, *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, New York: Prometheus Books.

\_\_\_\_\_. 1981a, "Posthumous Interests and Posthumous Respect", *Ethics*, 91: 243-64.

\_\_\_\_\_. 1990, “On the Rights of Future People”, in *Upstream/Downstream. Issues in Environmental Ethics*, Donald Scherer (ed.), Philadelphia: Temple University, 40–66.

Patton, Paul, 2004, “Colonization and Historical Injustice. The Australian Experience”, in *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos, 159–72.

\_\_\_\_\_. 2005, “Historic Injustice and the Possibility of Supersession”, *Journal of Intercultural Studies*, 26: 255–66.

Perry, Stephen, 2014, “Torts, Rights, and Risk”, in *Philosophical Foundations of the Law of Torts*, John Oberdiek (ed.), Oxford: Oxford University Press, 38–64.

Pigou, Arthur Cecil, 1920, *The Economics of Welfare*, London: Macmillan.

Pitcher, George, 1984, “The Misfortunes of the Dead”, *American Philosophical Quarterly*, 21: 183–88.

Pogge, Thomas W., 1994, “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy & Public Affairs*, 23: 195–224.

\_\_\_\_\_. 2003, “‘Assisting’ the Global Poor”, in *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Deen K. Chatterjee (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 260–88.

Quist, Kees and Wouter Veraart, 2009, “The Soviet Union Did Not Have a Legal Justice System”, *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 27: 359–375.

Ramsey, F.P., 1928, “A Mathematical Theory of Saving,” *Economic Journal*, 38(4): 543–559.

Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press; second revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2001, *Justice as Fairness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raz, Joseph, 1984, “Legal Rights”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 4: 1-21.

\_\_\_\_\_. 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1994, “Rights and Individual Well-Being”, in *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Joseph Raz, Oxford: Clarendon Press, 44-59.

\_\_\_\_\_. 2001, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2003, “Responses”, in *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.), Oxford: Oxford University Press, 253-73.

Reiman, Jeffrey, 2007, “Being Fair to Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position”, *Philosophy & Public Affairs*, 35: 69-92.

Rivera-López, Eduardo, 2009, “Individual Procreative Responsibility and the Non-Identity Problem”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 90: 336-363.

Roberts, Melinda A., 1998, *Child versus Childmaker. Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*, Lanham: Rowman & Littlefield.

\_\_\_\_\_. 2009, “What Is the Wrong of Wrongful Disability? From Chance to Choice to Harms to Persons”, *Law and Philosophy*, 28: 1–57.

\_\_\_\_\_. 2013, “Nonidentity Problem”, in *The International Encyclopedia of Ethics*, Hugh LaFollette (ed.), Malden, MA: Wiley-Blackwell, 3634–3641.

Roemer, John E., 2004, “Eclectic Distributional Ethics”, *Politics, Philosophy, and Economics*, 3: 267–81.

Ruben, David-Hillel, 1988, “A Puzzle About Posthumous Predication”, *Philosophical Review*, 97: 211–36.

Ryberg, Jesper, and Torbjörn Tännsjö (eds.), 2004, *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer.

Sanderson, Douglas, 2011, “Against Supersession”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 24, 155–182.

Sanklecha, Pranay, 2013, *Climate Change, Theories of Justice, and The Ethics of Ontology*, Doctoral Dissertation, University of Graz, Austria, <http://unipub.uni-graz.at/download/pdf/234255>.

Scanlon, Thomas M., 1998, *What We Owe To Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2005, “When Does Equality Matter?”, in *Political Equality / Politische Gleichheit*, Julian Nida-Rümelin and Wolfgang Thierse (eds.), Essen: Klartext Verlagsgesellschaft, 109–25.

Scarre, Geoffrey, 2014, “Lest We Forget: How and Why We Should Remember the Great War”, *Ethical Perspectives*, 21: 321–344.

Scheffler, Samuel, 2013, *Death and the Afterlife*, Niko Kolodny (ed.), New York: Oxford University Press.

Schöne-Seifert, Bettina, and Lorenz Krüger, 1993, “Humangenetik heute: umstrittene ethische Grundfragen”, in *Humangenetik—Ethische Probleme der Beratung, Diagnostik und Forschung*, Schöne-Seifert and Krüger (eds.), Stuttgart: Gustav Fischer, 253–89.

Schopenhauer, Arthur, 1851, *Parerga und Paralipomena*, Bde 1 and 2, Berlin: A.W. Hayn.

Schwartz, Thomas, 1978, “Obligations to Posterity”, in *Obligations to Future Generations*, R. I. Sikora and Brian Barry (eds.), Philadelphia: Temple University Press, 3–13.

Sen, Amartya K., 1982, “Rights and Agency”, *Philosophy & Public Affairs*, 11: 3–39.

\_\_\_\_\_. 1984, *Resources, Values, and Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sher, George, 1979, “Compensation and Transworld Personal Identity”, *Monist*, 62: 378–91.

\_\_\_\_\_. 1981, “Ancient Wrongs and Modern Rights”, *Philosophy & Public Affairs*, 1: 3–17.

\_\_\_\_\_. 2005, “Transgenerational Compensation”, *Philosophy & Public Affairs*, 33: 181–201.

\_\_\_\_\_. 2014, *Equality for Inegalitarians*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shields, Liam, 2012, “The Prospects for Sufficientarianism”, *Utilitas*, 24: 101-117.

Shiffrin, Sheana, 1999, “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm”, *Legal Theory*, 5: 117-48.

Sidgwick, Henry, 1907, *The Methods of Ethics*, 7th edition, Indianapolis: Hackett, 1981.

Sikora, R.I., and Brian Barry (eds.), 1978, *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press.

Simmons, A. John, 1995, “Historical Rights and Fair Shares”, *Law and Philosophy*, 12: 149-84.

Singer, Pete, 1998, “Possible Preferences”, *Preferences*, Christoph Fehige and Ulla Wessels (eds.), de Gruyter: Berlin, 383-398.

Soyinka, Wole, 1999, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, New York: Oxford University Press.

Spinner-Halev Jeff, 2012, *Enduring Injustice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Steiner, Hillel, 1983, “The Rights of Future Generations”, in *Energy and the Future*, Peter G. Brown and Douglas MacLean (eds.), Totowa: Rowman & Littlefield, 151-165.

\_\_\_\_\_. 1994, *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell Publishers.

\_\_\_\_\_. 2003, “Equality, Incommensurability and Rights”, in *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.), Oxford: Oxford University Press, 119-26.



Temkin, Larry, 2012, *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*, New York: Oxford University Press.

Thompson, Janna, 1990, “Land Rights and Aboriginal Sovereignty”, *Australasian Journal of Philosophy*, 68: 313-29.

\_\_\_\_\_. 2002, *Taking Responsibility for the Past. Reparation and Historical Injustice*, London: Polity.

\_\_\_\_\_. 2009, “Identity and Obligation in a Transgenerational Polity”, in *Intergenerational Justice*, Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 25-49.

Tiedemann, Rolf, 1983, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt: Suhrkamp.

Vallentyne, Peter, 1988, “Teleology, Consequentialism, and the Past”, *Journal of Value Inquiry*, 22: 89-101.

Viner, Jacob. 1920, “Who Paid for the War?,” *Journal of Political Economy*, 28(1): 746-760.

Waldron, Jeremy, 1992a, “Historic injustice: Its remembrance and supersession”, in *Justice, Ethics, and New Zealand Society*, Graham Oddie and Roy W. Perrett (eds.), Auckland: Oxford University Press, 139-70.

\_\_\_\_\_. 1992b, “Superseding Historic Injustice”, *Ethics*, 103: 4-28.

\_\_\_\_\_. 2002, “Redressing Historic Injustice”, *University of Toronto Law Journal*, 52: 135-60.

\_\_\_\_\_. 2003, “Indigeniety? First Peoples and Last Occupancy?”, *New Zealand Journal of Public International Law*, 1: 55-82.

\_\_\_\_\_. 2004a, “Redressing Historical Injustice”, in *Justice in Time: Responding to Historical Injustice*, Lukas H. Meyer (ed.), Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 55–77.

\_\_\_\_\_. 2004b, “Settlement, Return, and the Supersession Thesis”, *Theoretical Inquiries in Law*, 5: 237–68.

\_\_\_\_\_. 2006a, “The Half-Life of Treaties: Waitangi, Rebus Sic Stantibus”, *Otago Law Review*, 11: 161–182.

\_\_\_\_\_. 2006b, “Supersession and Sovereignty. Julius Stone Address”, *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, No. 13–33.

\_\_\_\_\_. 2007, “Why Is Indigeneity Important?”, in *Reparations: Interdisciplinary Inquiries*, Jon Miller and Rahul Kumar (eds.), Oxford, UK: Oxford University Press, 23–42.

Waligore Timothy, 2009, “Cosmopolitan Right, Indigenous Peoples, the Risks of Cultural Interaction?”, *Public Reason. Journal of Political and Moral Philosophy*, 1: 27–56.

Waluchow, W. J., 1986, “Feinberg’s Theory of ‘Preposthumous’ Harm”, *Dialogue*, 25: 727–34.

Wellman, Carl, 1995, *Real Rights*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Wenar, Leif, 2006, “Reparations for the Future”, *Journal of Social Philosophy*, 37: 396–405.

Weschler, Lawrence, 1990, *A Miracle, a Universe. Settling Accounts with Torturers*, Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Nicola Jane and John Harris, 2014, “What is the harm in harmful conception? On threshold harms in non-identity cases”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, 35: 337–351.

Winter, Jay, 1995, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European cultural history*, Cambridge: Cambridge University Press.

Woodward, James, 1986, “The Non-Identity Problem”, *Ethics*, 96: 804-31.

\_\_\_\_\_. 1987, “Reply to Parfit”, *Ethics*, 97: 800-17.

Woollard, Fiona, 2012, “Have We Solved the Non-Identity Problem”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 15: 677-690.

Wrigley, Anthony, 2012, “Harm to Future Persons: Non-Identity Problems and Counterpart Solutions”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 15: 175-190.

Young, James E., 1989, “The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning”, in *Remembering for the Future*, (Volume 1: Jews and Christians During and After the Holocaust), Oxford: Pergamon Press, 1799-811.