# Desafios de Governar para o Futuro

Coordenação
GIOVANNI DAMELE
INÊS CISNEIROS
SOFIA ESTUDANTE

Democracia e Justiça Intergeracional

LÚMUS

# Desafios de Governar para o Futuro

## Democracia e Justiça Intergeracional

Coordenação

GIOVANNI DAMELE

INÊS CISNEIROS

SOFIA ESTUDANTE

Húmus

**Desafios de Governar para o Futuro**
Democracia e Justiça Intergeracional

Coordenadores: Giovanni Damele
Inês Cisneiros
Sofia Estudante

Capa: António Pedro
Paginação: Pedro Panarra

© Edições Húmus, 2024 e Autores

End. Postal: Apartado 7081
4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão
Tel. 926 375 305
E-mail: humus@humus.com.pt
www.edicoeshumus.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V.N. Famalicão
1.ª edição: Dezembro de 2024
Depósito legal: 541706/24
ISBN 978-989-9213-73-9

# Índice

7 Introdução
*Giovanni Damele*

**I. QUESTÕES DE ÉTICA**

17 Capítulo 1 - John Rawls, a regra de ouro e as gerações futuras
*José Gusmão Rodrigues*

35 Capítulo 2 - A intemporalidade da responsabilidade democrática
*Inês Pinheiro*

**II. QUESTÕES DE DEMOCRACIA**

57 Capítulo 3 - Dominação sobre o futuro: Sobre o requisito da intersubjetividade na abordagem republicana à justiça intergeracional.
*Xan Fernando Boullón Tato*

71 Capítulo 4 - Autonomia geracional
*Sofia Estudante*

**III. QUESTÕES DE DESENHO INSTITUCIONAL**

97 Capítulo 5 - O Sufrágio dirigido para o Futuro: A Criação de Círculos Eleitorais Temporais
*André Santos Campos*

129 Capítulo 6 - O Futuro do Tribunal: como a tecnologia permitiria descentralizar a unificação da jurisprudência
*Ramiro de Ávila Peres*

# Introdução

GIOVANNI DAMELE

Uma das críticas mais frequentemente apontadas à democracia – entendida não como um valor em si, mas sim como uma forma de organização política da coletividade – é a de não conseguir ter (e ainda menos concretizar) projetos de amplo alcance e de longo prazo. As dinâmicas eleitorais de seleção das classes dirigentes, conjuntamente com a duração limitada dos mandatos, constituem elementos fundamentais dos sistemas democráticos e, em particular, das democracias liberais contemporâneas. Com efeito, estes mecanismos afiguram-se como essenciais, tanto para garantir a responsabilização (*accountability*) dos governantes, como para evitar abusos de poder e derivas autoritárias (*de jure ou de facto*). Contudo, pouco se compatibilizam com políticas viradas para o futuro, e tendem a fazer com que as classes dirigentes governem com vista a objetivos que raramente ultrapassam a data das sucessivas eleições.

Este tipo de preocupação não é novo. A acusação de governar com base em motivações setoriais, ou – mais diretamente – com base no interesse egoísta da própria classe de governo, tem sido avançada contra a democracia desde os seus primórdios. Os antigos distinguiam entre "democracia" e "demagogia" justamente a partir do critério do governo em prol do bem comum, por um lado, ou do interesse de uma parte ou de quem governa, por outro. A demagogia representaria uma degeneração do governo democrático pois quem governa privilegia o seu interesse privado (a defesa da sua posição de poder) a qualquer outra consideração. O demagogo perverte assim a função positiva

do líder democrático – a de dar forma e concretização aos interesses do *demos* – solicitando os interesses mais imediatos e egoístas em troca de consenso. É fácil reconhecer esta "degeneração" nas derivas mais recentes dos sistemas democráticos (as ditas "derivas populistas"). Contudo, é importante reconhecer que, pelo menos até certo ponto, estas dinâmicas são parte da fisiologia dos regimes democráticos, mais do que fenómenos patológicos. A esta observação, é possível acrescentar uma segunda de ordem mais geral que sublinha não só a resistência à mudança das instituições políticas e das classes de governo – tanto pelo seu potencial prejuízo em termos de consenso quanto pelo carácter intimamente conservador ligado à sua necessária função de estabilização –, mas também à força de inércia dos governados, pouco propensos a mudar o seu modo de viver "e tanto mais", conforme já afirmava Maquiavel, "quando não veem o mal à sua frente" (Maquiavel, 2020, p. 105). O próprio John Locke, nas mesmas páginas em que legitimava, em casos extremos, o direito de resistência, reconhecia ao mesmo tempo que as pessoas não abandonam tão facilmente os seus velhos modos de viver, razão para a qual só em casos excecionais, de atual e prolongada ameaça, podem chegar ao ponto de exigir uma mudança radical (Locke, 1824, p. 472). Assim, de acordo com estas observações, esta força de inércia pode ganhar ainda mais propensão nos regimes democráticos – onde a procura do consenso eleitoral pode favorecer posições de preservação do *status quo* –, os quais se tornariam menos instáveis e mais conservadores daquilo que seríamos levados a crer com base numa suposta volubilidade da massa.

Estas características e estes limites dos governos democráticos têm vindo a ser novamente discutidos, em particular a partir dos anos 70 do século XX, agora em relação à crise ecológica desencadeada pelos fenómenos de degradação ambiental causados pelo consumo excessivo (*overconsumption*) de recursos naturais e, mais recentemente, de crise climática ligada ao aquecimento global (*global warming*). Já em 1972 – com o seu primeiro relatório, significativamente intitulado *Os limites do crescimento* – o Clube de Roma tinha alertado para a probabilidade de um colapso, tanto ao nível ecológico como económico, causado simultaneamente pelo aumento da população mundial e pela exploração massiva dos recursos naturais e das matérias-primas. Os sucessivos relatórios do Clube despertaram um debate teórico em torno da possível crise ambiental, debate que, dos âmbitos da ecologia e da economia, passa rapidamente para o debate filosófico e político. Em âmbito filosófico, vão-se aprofundando e desenvolvendo nessas décadas o debate despertado, depois da Segunda Guerra Mundial e da aplicação da tecnologia ao homicídio de massa

(o *lager* nazi, a bomba atómica), pelo desequilíbrio entre as potencialidades abertas pelo desenvolvimento tecnológico e a consciência dos seus riscos: o "desnível prometeico" entre técnica e ética em que autores como Gunther Anders identificavam o traço característico do mundo contemporâneo. Este "desnível" tem reflexos diretos no âmbito da política. Também neste caso, a um desenvolvimento cada vez mais impetuoso e cada vez mais rápido da tecnologia, não correspondeu, nos anos que nos separam da afirmação, nos países ocidentais, do modelo liberal-democrático, uma correspondente transformação das instituições que permitisse governar tanto este desenvolvimento como as suas consequências para a humanidade e para o meio-ambiente.

Ponto de viragem, nesta discussão, é provavelmente a publicação, em 1979, da obra do filosofo alemão (mas emigrado nos Estados Unidos) Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung* ("O princípio da responsabilidade"). Nesta obra, Jonas recupera, entre outras coisas, o conceito de "ética da responsabilidade" (*Verantwortungsethik*) elaborado por Max Weber e por ele oposto à "ética da convicção" (*Gesinnungsethik*). Enquanto esta última deixa-se guiar pelos "fins últimos", com vista aos quais devem ser avaliadas as consequências (eventualmente negativas) das ações, a primeira assume a responsabilidade pelos resultados previsíveis (aqui e agora) das suas ações. O enorme potencial de transformação do mundo representado pela tecnologia precisa, portanto, afirmava Jonas, de uma nova "ética da responsabilidade", baseada na centralidade do princípio de precaução. Este é condensado por Jonas pela máxima *in dubio pro malo*: perante a incerteza sobre as possíveis consequências de uma invenção ou de um avanço tecnológico (consequências que podem chegar ao ponto de colocar em risco a existência da humanidade como tal), o "princípio da responsabilidade" requer a pressuposição das piores consequências, redobrando assim as cautelas nas fases de experimentação e de aplicação. A posição de Jonas não se apresenta, portanto, como anticientífica ou como portadora de uma desconfiança geral em relação ao desenvolvimento científico e tecnológico. Pede, contudo, uma assunção de responsabilidade suplementar motivada por uma fase inédita na qual a humanidade pode colocar em risco a sua própria existência.

Filósofo de cultura alemã e formado nos estudos sobre o gnosticismo (aluno, como Anders, de Martin Heidegger), Jonas elabora uma posição fortemente marcada por pressuposições metafisicas, fazendo depender o "princípio da responsabilidade" do reconhecimento de um "dever da humanidade a existir". O conceito de "responsabilidade" é assim declinado, por ele, como

responsabilidade em relação aos outros que viverão no futuro, isto é, em relação às próximas gerações e à própria possibilidade de que venham a existir.

O problema das gerações futuras, e da sua voz em capítulo, não é, obviamente, inédito no debate filosófico-político. Governar em nome ou em prol das gerações futuras implica a existência de um contrato social que vincula os cidadãos vindouros, um aspeto particularmente problemático nas democracias-liberais, cuja legitimação remete para o princípio do autogoverno, isto é, a ideia segundo a qual os cidadãos são, ao mesmo tempo, (diretamente) súbditos e (indiretamente) legisladores: súbditos das leis que contribuem a produzir, elegendo os seus representantes nos órgãos do poder legislativo e participando assim no processo de produção das normas das quais são destinatários. Este problema pode ter aspetos paradoxais: uma constituição, como expressão de um pacto social, inclui em si própria uma ideia de estabilidade, de permanência no tempo. Ao mesmo tempo, falando em termos de "justiça intergeracional", parece intuitivamente problemático vincular as gerações futuras a um pacto político em que não participaram e sobre o qual não podem ter voz no capítulo. Não casualmente, portanto, o dilema foi levantado (e debatido) pelos primeiros autores "constitucionalistas" do período das revoluções liberais. Com efeito, autores como Jefferson ou Paine enfrentaram este problema no contexto do debate sobre o processo constituinte americano. Hoje, este problema apresenta-se novamente com uma nova fisionomia teórica, mas também com nova urgência, num contexto em que a qualidade de vida e até a própria existência das gerações futuras é colocada em questão.

Perante este perigo inédito, a democracia continua a ser vista, por muitas razões, como um sistema de governo pouco adaptado aos desafios colocados pela emergência climática e ecológica. Além da porosidade em relação a derivas demagógicas e populistas, com os riscos que já se mencionaram (a não ser que se apresente a oportunidade, para já implausível, de um "populismo ecológico"), e da falta de incentivos à implementação de planos a longo prazo, a vida política das democracias (e, em particular, das democracias constitucionais contemporâneas) caracteriza-se por uma constante tendência para o compromisso. O próprio sistema parlamentar de produção legislativa pode ser descrito como uma espécie de máquina que, uma vez introduzidos os interesses setoriais dos grupos económicos, políticos e sociais representados, processa e produz compromissos (Kelsen, 2013). Todavia, a urgência e a dimensão dos desafios colocados pela emergência climática, a incidência de eventuais políticas "ecológicas" na vida

quotidiana dos cidadãos não parecem deixar muito espaço disponível para uma política de negociações e compromissos.

A literatura mais recente, sobretudo a partir dos anos oitenta do século passado, mas com uma significativa aceleração nas últimas duas décadas, tem vindo a considerar soluções institucionais que possam permitir que a voz das futuras gerações venha a ser (pelo menos em parte) incluída no processo político de decisão. As propostas variam entre formas de representação por procuração (*proxy representation*) que incluem representantes das gerações futuras no processo decisório e legislativo, pelo menos naqueles casos que afetem potencialmente futuros cidadãos (Kavka e Warren, 1983), passando por soluções baseadas no voto múltiplo ou por formas de distribuição diferenciada dos sufrágios – quer atribuindo mais poder eleitoral aos mais novos ou às famílias com filhos, quer reduzindo o poder eleitoral das gerações mais velhas ou distribuindo o poder eleitoral com base na expetativa de vida (Kates, 2015) –, até, finalmente, instituições contra-maioritárias com poder de veto ou de intervenção sobre medidas que envolvam os interesses da gerações futuras (Mank 1996; Agius e Busuttil 1998).

Este livro é fruto do trabalho elaborado pelos autores no âmbito do projeto Democracia Presente para as Gerações Futuras ("*Present Democracy for Future Generations*"), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/FER-FIL/6088/2020) e desenvolvido no Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (IFILNOVA). Nele, abordam-se diferentes temas relacionados com a governação democrática, a sua legitimidade, a voz e os interesses das gerações futuras, adotando pontos de vista abrangentes, quer do ponto de vista teórico (abarcando tradições filosóficas diferentes), quer do ponto de vista disciplinar (cruzando considerações de ordem política, ética e jurídica).

No primeiro capítulo, José Gusmão aborda o problema da justiça intergeracional a partir de uma perspetiva rawlsiana. Com efeito, a partir de um ponto de vista neocontratualista, Rawls introduz um princípio, o da "poupança justa", aplicável ao problema da justiça intergeracional (e à sua aplicação à praxis política dos estados). O autor considera as diferentes interpretações deste princípio e as críticas (em particular, o seu potencial de justificação moral), tentando responder a umas e a outras através do recurso à chamada "regra de ouro".

A partir de um ponto de vista filosoficamente distinto, Inês Pinheiro foca a atenção, com o seu contributo, sobre o ideal democrático e a sua (possível) dimensão intergeracional, indo além de uma conceção meramente procedimental da democracia. Para tanto, e com uma perspetiva mais atenta à história

da filosofia, remonta para a obra de dois "clássicos" como Hans Jonas e Simone Weil, tentando conjugar a moral da responsabilização do primeiro com os conceitos-chave de "enraizamento" e "atenção" da segunda.

Com o terceiro contributo, de Xan Fernando Bullón Tato, passamos de questões de fundamentação ética à análise da democracia como forma de governo. Com referência a um debate "clássico" da filosofia política das últimas décadas do século XX – o debate entre "republicanismo" e "liberalismo" –, o autor aborda o tema da "dominação" das gerações futuras pela presente, argumentando em favor de uma teoria republicana da justiça intergeracional.

O tema da não-dominação é abordado também no contributo sucessivo, de Sofia Estudante, constituindo, juntamente com o ideal da auto-legislação, um elemento fundamental do conceito de autonomia e da sua realização nos sistemas democráticos. No contexto intergeracional, como já se disse, os problemas surgem pela dificuldade de aplicar às gerações futuras a estratégia da representação. A autora parte do argumento da incerteza sobre as posições e os interesses dos cidadãos futuros – frequentemente usado para justificar políticas baseadas no presente – para chegar à conclusão de que há uma razoável certeza sobre a capacidade de as pessoas futuras serem autónomas, isto é, quererem, tanto como as do presente, ter a capacidade de ter voz no capítulo sobre como resolver (coletivamente, em primeiro lugar) os problemas que enfrentam.

Os últimos dois capítulos, finalmente, abordam questões de desenho institucional. O quinto, de André Santos Campos, retoma o tema da representação, mas abordando-o do ponto de vista das possíveis soluções institucionais e, em particular, da reconfiguração do sistema eleitoral de forma temporalmente sensível e orientada para o futuro. O autor sugere a criação de círculos eleitorais de base temporal, de forma a corrigir os desequilíbrios (em termos de representação dos interesses dos cidadãos do futuro) devidos à delimitação meramente territorial. Assim, os círculos eleitorais temporais poderiam ser complementares aos círculos de base territorial, de forma a promover a multitemporalidade do sistema representativo.

O último capítulo, da autoria de Ramiro de Ávila Peres, foca-se no impacto das novas tecnologias de informação e comunicação no sistema judiciário e sobre os seus riscos – inclusive para as futuras gerações – em termos de concentração do poder. Analisando o caso do sistema judicial brasileiro, considera possíveis usos das tecnologias de informação e comunicação para mitigar a incerteza causada pela sobrecarga de jurisprudência sobre os tribunais de

último recurso e, ao mesmo tempo, envolver as instâncias inferiores no processo de uniformização da jurisprudência, garantindo assim maior descentralização e, ao mesmo tempo, menor instabilidade.

Como é possível apreciar, a partir desta pequena introdução, o livro tem a ambição de indicar possíveis pistas para o debate sobre os temas da justiça intergeracional, da rearticulação da democracia com base nas exigências de "governar o futuro" e de representar os interesses das gerações futuras, e dos desafios colocados, aos sistemas políticos e jurídicos, pelas novas tecnologias. Mesmo não sendo (e não podendo ser) exaustivo, este livro constitui, assim, um contributo relevante para um dos debates mais relevantes e urgentes da filosofia política contemporânea.

## Referências

AGIUS, Emmanuel e Salvino Busuttil. 1998. *Future generations and international law.* London: Earthscan

JONAS, Hans. 1985 [1979]. *The Imperative Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.

KATES, Michael. 2015. "Justice, democracy and future generation". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, pp. 508-528, 18:5.

KAVKA, G.S. e Virginia Warren. 1983. "Political Representation for future generations". Em R. Elliot and A. Gare (eds.), *Environmental philosophy*, editado por Robert Elliot e Arran Gare. Milton Keynes: Open University Press.

KELSEN, Hans. 2013 [1920]. *The Essence and Value of Democracy*. Lanham: Rowan & Littlefield.

MANK, Bradford. 1996. "Protecting the Environment for Future Generations: a Proposal for a "Republican" Superagency". *NYU Environmental Law Journal*, pp. 444-516, 5.

LOCKE, John 1824 [1689]. *Two Treatises of Government*. Em *The Works of John Locke in Nine Volumes*. London: Rivington. Vol. IV, pp. 207-485.

MAQUIAVEL, Nicolau 2020 [1531]. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Lisboa: Edições 70.

# I

# QUESTÕES DE ÉTICA

CAPÍTULO 1:

# John Rawls, a regra de ouro e as gerações futuras

JOSÉ GUSMÃO RODRIGUES

## Introdução

John Rawls tem o mérito de ter iniciado o debate filosófico sobre princípios de justiça intergeracional com uma proposta concreta de solução do problema sobre quais são as obrigações que os membros da geração atual numa dada sociedade têm para com os membros de gerações futuras dessa sociedade[1]. A proposta consiste num princípio, o princípio da poupança justa, que determina que cada geração deve poupar para as seguintes de modo «a tornar possíveis as condições necessárias para estabelecer e preservar uma estrutura básica social justa ao longo do tempo» (Rawls, 2003 [2001], p. 225). No entanto, as discussões que o filósofo apresenta sobre o princípio proposto são breves, o que leva a interpretações conflituantes na literatura secundária (Gosseries, 2001; Brandstedt, 2021). Releva ainda, acima de tudo, que a sua justificação do princípio da poupança justa mudou substancialmente entre a primeira e a

1 Como diz o filósofo David Heyd «Rawls foi o primeiro filósofo a considerar este problema sistematicamente» (Heyd, 2008, p. 170). Heyd escreve que Rawls publicou primeiro sobre estes tópicos na edição de 1971 de *Uma Teoria da Justiça*, quando, na realidade, Rawls já tinha publicado sobre este princípio em 1967, escrevendo (tradução minha): «Cada geração transmite à seguinte um equivalente justo em capital real, conforme definido por um princípio de poupança justo, este equivalente é a troca do que é recebido das gerações anteriores e permite às gerações posteriores ter um padrão de vida mais elevado do que seria possível de outra forma» (Rawls, 1967, p. 74).

segunda edição de *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 1999)[2] ), que adiante também designamos apenas por "*Teoria*".

Face a esta discussão da justiça intergeracional, na literatura secundária especializada sobre o tema, é habitual a ideia de que os argumentos morais aduzidos por John Rawls (1971; 1993) a favor de qualquer espécie de princípios de justiça intergeracional, mormente, o princípio da poupança justa, acabam por não constituir justificações adequadas ou decisivas a favor dos mesmos (Wall, 2003; Dirksmeier, 2006; Heyd, 2008). Esta ideia é defendida até mesmo por aqueles que não têm qualquer objeção de princípio relativamente ao emprego de argumentos do tipo contratualista, e, em especial, ao recurso ao aparato da posição original sob o véu da ignorância (Finneron-Burns, 2024; Brandstedt, 2017); mas anda, mais habitualmente, associada à pretensão de que, de facto, teorias do tipo contratualista (Wolff, 1977) são incapazes de proporcionar uma teoria satisfatória sobre as nossas obrigações intergeracionais.

Pretendo aqui discutir essa ideia com algum detalhe e mostrar, no mínimo, que ela é contestável. De facto, acredito que há argumentos razoáveis que, por meio de uma versão apropriada da chamada "regra de ouro", habilitam rawlsianos a resistir aos que duvidam da possibilidade de justiça intergeracional dado os recursos do seu contratualismo. Este capítulo contém uma breve defesa argumentada de uma resposta positiva para o desafio de justificação epistémica de princípios de justiça intergeracional colocado aos rawlsianos. Na primeira secção, exponho as tentativas de Rawls de justificar o princípio da poupança justa e explico porque não são tidas por bem-sucedidas. Na segunda secção, mostro que, arguivelmente, a partir da descrição que Rawls faz da posição original, as partes contratantes já estão comprometidas com uma versão da regra de ouro. Na terceira e última secção, ensaio um argumento a partir da regra de ouro a favor do princípio da poupança justa *prima facie* que acredito ser mais promissor do que os avançados pelo próprio autor.

---

2 Na verdade, parece-me que as duas justificações sempre estiveram em gérmen desde o artigo de 1967, e mesmo na segunda edição da *Teoria da Justiça*, Rawls não elimina todas as referências a todos os elementos da primeira justificação, embora seja claro que agora a acha insuficiente se a considerarmos isoladamente.

## 1. A posição original e a justiça intergeracional

Em *Uma Teoria da Justiça* (1971), Rawls celebremente defende que os princípios da justiça social corretos, que nos permitem aferir a correção da organização política e económica de uma sociedade, são os que seriam escolhidos a partir de um cenário contrafactual por sujeitos racionais e razoáveis[3]. A escolha destes princípios dá-se sob um conjunto de restrições de informação, vulgarmente designados como «véu de ignorância», sendo a mais importante que os sujeitos da escolha dos princípios de organização social não podem saber que posição social específica ocuparão no sistema regido de acordo com esses princípios, assim como não conhecem as suas preferências pessoais, talentos naturais ou disposições afetivas. Deste modo, a chamada «posição original» é a situação hipotética relevante à escolha dos concretos princípios de justiça distributiva para uma sociedade, durante a qual as partes contratantes são racionais e estão numa posição de paridade. Logo, os princípios que resultem dessa escolha são os princípios que é racional seguir de um modo imparcialmente defensável ou, dito de outro modo, são princípios *justos*.

Um dos problemas com que Rawls se defronta é o problema da justiça intergeracional. Expectavelmente, a maior parte da humanidade ainda estará por viver, ou seja, a maior parte das pessoas que venham a existir, vão existir no futuro, quando os cidadãos presentemente existentes já não existirem. Sabendo que somos capazes de exercer imenso poder ou influência nas condições de vida destes cidadãos futuros, várias questões se levantam, nomeadamente: Que limites justos há ao exercício deste poder? Que porção do produto económico é que devemos poupar ou investir em projetos produtivos em

3 Há duas interpretações possíveis sobre os membros que compõem o corpo deliberativo da posição original. A primeira é que são versões contrafactuais idealizadas (idealmente racionais, etc.) de nós, ou melhor, de cidadãos de uma sociedade bem ordenada. A segunda é que são representantes ideais de nós (também idealmente racionais), cuja função é promover os nossos interesses tal qual fossem os cidadãos que representam. Na *Teoria* Rawls é algo ambíguo, mas no *Liberalismo Político* é claro que é a segunda interpretação que Rawls tem em mente, que subscrevo aqui. Nesta interpretação, as partes agem em nosso benefício, sem conhecer as particularidades dos cidadãos que representam, exceto que estes possuem dois poderes ou faculdade morais: uma capacidade para conceção do bem e uma capacidade para o sentido de justiça e um interesse de ordem superior em desenvolver adequadamente essas capacidades. Os representantes são racionais, sendo que daí deriva a normatividade da sua escolha, mas Rawls confessa que não é possível derivar os princípios de justiça da mais pura e estrita racionalidade instrumental, assim sendo os representantes são também razoáveis, são sensíveis a algum tipo de razões morais, ou não estritamente instrumentais, e têm uma disposição para colaborar com outros em termos equitativos.

nome das gerações futuras (e.g. investimentos em tecnologia, infraestrutura, preservação dos recursos naturais)? Que sacrifícios temos de estar dispostos a fazer pelo bem das pessoas futuras? Em que circunstâncias é que é desejável diminuir o consumo das gerações atuais para aumentar o consumo no futuro? Se princípios de justiça são os princípios escolhidos na posição original, como adaptar a posição original para os propósitos de aferir quais os princípios relevantes de justiça intergeracional? Com que base se deve decidir os princípios que determinam os fardos e benefícios que os membros de uma sociedade cuja existência se pode não sobrepor temporalmente devem ter?

Na busca por respostas, podemos referir duas hipóteses de solução, que Rawls afasta por achar que não são um «guia para a intuição»: uma é imaginar uma assembleia de todas as pessoas presentes e pessoas futuras potenciais; outra, é imaginar uma assembleia de todas as pessoas presentes e pessoas futuras que vão efetivamente ser atualizadas[4]. A solução encontrada é imaginar que os representantes de pessoas presentes não sabem a que geração pertencem, embora saibam que pertencem à mesma geração[5]. Munidos desse véu de ignorância intergeracional, a imparcialidade das pessoas que participam (doravante, "os representantes" ou "as partes contratantes") na seleção do princípio a regular as relações entre gerações (o "contrato hipotético") está assegurada. Qual seria então o princípio de justiça escolhido para aferir o que devemos às gerações futuras, se os representantes na posição original não soubessem a que geração os seus representados pertencem? A resposta de Rawls é que devemos escolher um princípio que nos obrigue a poupar para estabelecer e manter instituições justas para as gerações futuras[6]. O princípio de poupança

---

4 Apesar das razões que Rawls apresenta para afastar essas hipóteses não me convencerem, acredito que há outras melhores e, para os fins deste capítulo, o que se pretende é justificar Rawls a partir dos seus pressupostos.

5 Gosseries (2001) sugere um véu de ignorância intergeracional significativamente mais espesso, o que conduz a resultados diferentes: os sujeitos na posição original não sabem a que geração pertencem nem sequer se são membros da mesma geração. Deixo ao leitor considerar esta hipótese e ignoro-a com o mesmo fundamento da nota anterior.

6 Há algumas complicações relativas à formulação do princípio da poupança justa que, por ocuparem muito espaço, aqui não desenvolverei. Com efeito, costumam distinguir-se duas fases ou etapas no princípio de poupança justa: Na primeira etapa, denominada etapa de estabelecimento, a justiça plena ainda não foi alcançada e cada geração é obrigada a poupar a fim de que as vindouras possam atingir instituições justas que assegurem um sistema de cooperação justo que proteja as liberdades fundamentais. Na segunda etapa, denominada etapa de manutenção, a sociedade alcançou instituições justas, portanto, só é obrigada a poupar o suficiente para garantir que estas são preservadas para as gerações subsequentes, sendo que, se estas não tiverem custos de manutenção, a poupança pode ser teoricamente nula (Rawls, 2014 [1999], pp. 134-135).

justa prescreve a poupança adequada para estabelecer e preservar uma sociedade justa, que garanta os direitos de uma democracia constitucional, ao longo do tempo, em que a taxa de poupança de cada geração seja proporcional e ajustada consoante a sua riqueza social e crescimento económico. Embora o autor não o escreva expressamente, uma intuição moral em que se estriba esta escolha é a de que cabe a qualquer sociedade justa valorizar e promover instituições justas: instituições que assegurem aos membros de gerações futuras o mesmo esquema de direitos e liberdades fundamentais de que a geração que inicia o processo de poupança goza. Esta promoção contínua de instituições justas futuras torna a poupança exigível a cada uma das gerações, de modo que o fardo de criar uma sociedade mais justa seja partilhado por todas, de modo proporcional à sua capacidade económica e desafios próprios da época, num verdadeiro esforço de cooperação intergeracional. Para evitar cair numa petição de princípio, a intuição moral, por si só, é insuficiente como argumento para o princípio de poupança justa. Para fundamentar este princípio de modo teoricamente satisfatório, é preciso derivá-lo, ou dar razões independentes a favor deste, a partir da posição original.

A primeira maneira de tentar justificar o princípio da poupança justa, encontrada na edição de 1971 de *Uma Teoria da Justiça*, introduz uma suposição motivacional na posição original: os representantes na posição original preocupam-se pelos seus descendentes, tal como pais se preocupam com os seus filhos[7]. Em virtude dos seus sentimentos e das suas motivações altruístas relativas aos seus descendentes, as partes contratantes adotariam o princípio da poupança justa na posição original, como modo de os proteger. Este raciocínio foi imediatamente identificado como *ad hoc*, uma suposição introduzida sem justificação apenas para permitir a Rawls sustentar um princípio de justiça intergeracional, na receção crítica à obra mencionada (English, 1976; Barry, 1977)[8]. Se, na posição original, ao considerar princípios de justiça *intra*geracionais, não se admite o conhecimento das características psicológicas específicas das partes contratantes – as suas emoções, sentimentos e potenciais motivações altruístas –, porque se haveria de admitir que o amor aos seus

7 Na primeira edição da *Teoria*, Rawls chega a dizer que as partes contratantes na posição original eram chefes de família e sugerir que representavam linhas familiares. Foi perspicaz e justamente criticado neste aspeto pela filósofa política Susan Moller Okin (1989), que notou que representar famílias inteiras na posição original ignora a possibilidade de injustiças socias reproduzidas pela família enquanto instituição ou, pelo menos, torna mais difícil de as corrigir.

8 É, em parte, com base nas críticas e sugestões da filósofa Jane English (1976) que Rawls reconhece o seu erro e desenvolve a outra solução.

descendentes caracterize as partes contratantes na posição original? Pode-se replicar que a preocupação com os descendentes é uma tendência psicológica humana amplamente partilhada. No entanto, essa tendência pode ser contestada quanto mais distante for o descendente, e, em todo o caso, também o são tantas outras tendências psicológicas que Rawls exclui da posição original, como a tendência psicológica para a inveja ao outro. Tão pouco é óbvio que o princípio resultante, introduzindo esta motivação nas partes, seja o princípio da poupança justa e não outro princípio de justiça intergeracional.

No segundo exercício de justificação do princípio da poupança justa, Rawls introduz a condição que os representantes na posição original devem escolher um princípio de poupança de modo que desejem que todas as gerações prévias à geração presente que representam o tenham cumprido (Rawls, 1996 [1993], p. 263)[9]. Como, geralmente, as sucessivas gerações beneficiam de um processo intergeracional de poupança, há uma razão para quererem que as anteriores tenham poupado. Novamente, há quem acuse esta solução de ser *ad hoc*: porque é que as partes na posição original devem poupar sujeitas a esta restrição, que só aparece para resolver o problema de como justificar obrigações aos membros de gerações futuras? Rawls é acusado de introduzir uma condição que não justifica (Mogensen, no prelo). Outro problema consiste na compatibilidade desta condição com uma poupança nula, ou seja, com o não investir nada no futuro. É que, se os representantes da posição original

9 Rawls é confusamente ambíguo neste ponto. Tanto diz que a condição é que devemos selecionar a taxa de poupança como queremos que as gerações anteriores tenham poupado como diz que a condição é que devemos selecionar a taxa de poupança como queremos que todas as gerações poupem (Rawls, 1996 [1993], p. 263). Alguns enunciados de Rawls nesta segunda tentativa soam como aplicações incompletas da regra de ouro, mas Rawls nunca menciona a regra de ouro pelo nome nem discute a literatura sobre esta. Na terceira secção, proponho um argumento baseado na regra de ouro que pode ser considerado uma interpretação mais clara, completa e detalhada desta segunda tentativa. Não fui o primeiro a perceber a semelhança entre algumas formulações da segunda solução de Rawls e a regra de ouro. Assim, Dennis Thompson (2010, pp. 10-11) escreve: «Numa versão posterior da sua teoria, Rawls reintroduz algumas dessas considerações morais na posição original. Para escolher um princípio de poupança justo para as gerações futuras, agora devemos aplicar uma espécie de regra de ouro à poupança: fazer às futuras gerações o que gostaríamos que as gerações passadas fizessem a nós»; Anja Karnein (2022, p. 275) escreve: «Rawls usa a Regra de Ouro de forma indireta: faz às futuras gerações o que gostarias que as gerações passadas fizessem». No entanto, nenhum comentador de Rawls formula explicitamente o argumento, muito menos o avalia, e sequer menciona a investigação que tem sido feita em lógica deôntica e ética sobre a regra de ouro – o que pode explicar porque não distinguem claramente entre a regra de ouro e o requisito de universalidade. Esta é a primeira formulação explícita, pelo menos tanto quanto sei, de um argumento para o princípio da poupança justa recorrendo à regra de ouro.

não sabem se podem estar a representar os membros da primeira geração (que não beneficiam em nada com o processo de poupança intergeracional), podem optar por um princípio que permita a não-poupança. Finalmente, não é nada óbvio, de novo, porque é que, desta condição, teria de resultar especificamente o princípio da poupança justa.

Manifestamente, ambas as tentativas de Rawls, tal qual apresentadas, fracassam no objetivo de defender qualquer nível de poupança para membros das gerações futuras, muito menos estabelecem que esse nível coincidirá com o intervalo que seja compatível com o princípio de poupança justa. Será que, apesar disso, há uma estratégia de justificação melhor, à qual Rawls poderia ter lançado mão? Penso que sim, e que esta estratégia tem a vantagem de beneficiar de uma intuitividade própria para quem reflita sobre ela, mesmo não sendo rawlsiano. A estratégia consiste em tentar fundamentar as nossas obrigações para com pessoas futuras na regra de ouro. A regra de ouro é um princípio moral milenar que, numa das suas versões mais conhecidas, ordena que *devemos fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem a nós, se estivéssemos na sua posição*. O pensamento intuitivo é o de que, numa dada interação, só poderíamos tratar os outros de modo admissível caso também considerássemos esse tratamento admissível se os papéis fossem invertidos. Aplicando esta regra às nossas ações que afetem membros de gerações futuras, só é permissível tratá-las da forma de que também consideremos admissível sermos tratados, se fossemos nós a existir no futuro.

Não será esta a razão por que muita gente tem a intuição moral que temos obrigações fortes para com pessoas futuras, que não existem, mesmo que o custo para as pessoas presentes, que existem, seja elevado? Refletindo, por exemplo, na crise climática, não será o pensamento «se fosse eu uma pessoa futura a sofrer com todas as consequências nefastas para o bem-estar humano que as mudanças climáticas acarretam, não admitiria que pessoas passadas não tivessem empreendido esforços significativos para evitar as mudanças climáticas responsáveis pelo meu sofrimento» que está por detrás da oposição moral de muitas pessoas à ausência de tentativas sérias e eficazes para atenuar os efeitos drásticos e nocivos que a influência humana na atmosfera causa e causará? Estou convencido que sim. Porém, esta convicção moral partilhada por muitos, permanece a um nível intuitivo. Pede-se à filosofia que lhe dê um tratamento teórico mais sistemático e rigoroso, sendo que, no caso específico de um contratualista de tipo rawlsiano, este deverá mostrar porque é legítimo socorrermo-nos dessa regra no contexto da posição original, tarefa que realizarei na próxima secção.

## 2. A regra de ouro na posição original

Nesta secção, argumento que os representantes na posição original, conceptualizados ao modo de Rawls, estão comprometidos com uma versão adequadamente formulada da regra de ouro, por razões independentes de quaisquer disputas em justiça intergeracional. Como referi acima, penso que a regra de ouro, corretamente entendida, é um fundamento adequado das nossas obrigações para com indivíduos futuros e uma via promissora para captar o que parece intuitivo na condição de Rawls de que os membros de cada geração devem poupar (para as vindouras) como desejariam que as precedentes tivessem poupado. Portanto, cabe-me mostrar que a regra de ouro não é um artifício *ad hoc* ou uma premissa introduzida apenas para o efeito de sustentar um princípio de justiça intergeracional e que careça de justificação a partir de pressupostos rawlsianos já previamente aceites ou coerentes com estes. Afinal, seria intelectualmente desonesto ou descuidado da minha parte criticar o carácter *ad hoc* das duas tentativas explicitamente levadas a cabo por Rawls para justificar o princípio de poupança justa (tendo em conta o seu enquadramento teórico), e depois apresentar uma solução a que se pudesse apontar o mesmíssimo defeito.

A minha estratégia argumentativa com o fim de provar que as partes na posição original seguem a regra de ouro nas suas deliberações consiste em mostrar que as partes contratantes racionais e razoáveis na posição original já estão comprometidas com premissas das quais se pode derivar a regra de ouro, em virtude das condições e requisitos que Rawls especificou ao caracterizar a posição original e os seus membros. Na identificação das premissas relevantes, a partir da qual a regra de ouro pode ser derivada, sigo a derivação apresentada por Gensler (2013) de uma versão da regra de ouro a partir de duas normas de consistência e as regras de inferência relevantes da lógica clássica enriquecida com operadores proposicionais deônticos. Assim, na situação hipotética da posição original, os representantes epistemicamente virtuosos de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada estão racionalmente comprometidos com a regra de ouro por força de esta ser uma consequência lógica de princípios que aqueles aceitam.

Gensler apresenta uma derivação dedutivamente válida da regra de ouro a partir de dois outros princípios: o princípio da universalidade (PU) e o princípio da prescritividade (PP). Seja $\phi$ uma qualquer ação e S um dado sujeito, o argumento pode ser representado assim (adaptado de Gensler, 2005 [1985]):

(PU) Se é consistente e pensa que é permissível alguém fazer $\phi$ a S, então pensa que é permissível alguém fazer-lhe $\phi$ em circunstâncias relevantemente semelhantes.

(PP) Se é consistente e pensa que é permissível alguém fazer-lhe $\phi$ em circunstâncias relevantemente semelhantes, então admite a possibilidade de alguém fazer-lhe $\phi$ em circunstâncias relevantemente semelhantes.

(GR) Logo, se é consistente e pensa que é permissível alguém fazer $\phi$ a S, então admite a possibilidade de alguém lhe fazer $\phi$ em circunstâncias relevantemente semelhantes.

Este argumento é um exemplo da forma válida de argumento conhecida como Silogismo Hipotético, que pode ser representado pelo seguinte esquema: $\varphi \rightarrow \psi; \psi \rightarrow \Phi \vdash \varphi \rightarrow \Phi$. Qualquer exemplo de uma forma argumentativa válida constitui um argumento dedutivamente válido. Um argumento dedutivamente válido é um argumento tal que, necessariamente, se as premissas são verdadeiras, a conclusão é verdadeira. Noutras palavras, é inconsistente afirmar as premissas e negar a conclusão. Por estipulação, os representantes na posição original são perfeitamente racionais e, evidentemente, agentes perfeitamente racionais não são inconsistentes. Consequentemente, se as partes contratantes na posição original estão comprometidas com (PU) e (PP), estão comprometidas com uma versão da regra de ouro (GR). Sendo assim, a minha tarefa no resto desta secção é argumentar, a partir de condições que rawlsianos já aceitem ou tenham razões para aceitar, que as partes contratantes estão vinculadas aos princípios (PU) e (PP).

Comecemos com o princípio da universalidade (PU). Este princípio diz-nos que qualquer sujeito racional capaz de fazer juízos morais deve fazer juízos idênticos sobre ações relevantemente semelhantes, sendo que a mera identidade numérica dos indivíduos envolvidos não é um fator moralmente relevante. Será que as partes contratantes na posição original estão comprometidas com (PU)? O princípio da universalidade é um candidato plausível a uma verdade analítica ou, no mínimo, *a priori*, uma verdade evidente a seres racionais que reflitam apropriadamente sobre ela. (PU) segue-se da verdade conceptual ou linguística sobre todo o género de conceitos ou predicados avaliativos – dos quais conceitos ou predicados morais são uma espécie – que *predicados avaliativos devem ser uniformemente aplicados a situações que partilhem todas as suas propriedades gerais*. Por exemplo, seria irracional ou, de algum

modo, infeliz um utente linguístico da língua portuguesa afirmar o predicado nominal «é bela» de uma estátua *a* e, ao mesmo tempo, recusar a sua aplicação, ou negar este predicado de uma estátua *b* que o mesmo falante de português reconhece ser qualitativamente idêntica. Sendo que conceitos morais são uma espécie de conceitos avaliativos, ou predicados morais são um subconjunto de predicados avaliativos, a mesma verdade ou norma de competência conceptual deverá aplicar-se. Um agente racional competente no seu uso de conceitos morais negará que meras diferenças de identidade numérica constituem uma diferença moral, donde resulta que se duas situações são idênticas em todos os seus aspetos qualitativos, então a avaliação moral dessas situações será igual – p.e. seria irracional classificar como *errada* uma ação em que o João tira dinheiro a Sara sem o seu consentimento e não classificar como *errada* uma ação idêntica em todos os aspetos gerais em que a Maria tira o dinheiro a Pedro sem o seu consentimento. Dado que os representantes na posição original são racionais e competentes no seu uso de predicados e conceitos normativos e avaliativos, estes aceitam (PU), não possuindo conjuntos de crenças ou juízos cuja inconsistência decorra de uma falha em observar (PU).

Rawls reconhece explicitamente que o princípio de universalidade decorre de uma condição formal do uso competente do conceito de *correção* e tira as devidas ilações sobre a forma que quaisquer princípios de justiça devem observar:

> «[...] princípios devem ser gerais. Isto é, deve ser possível formulá-los sem recorrer ao que intuitivamente reconheceríamos como nomes próprios ou descrições definidas dissimuladas. Assim, os predicados utilizados na sua apresentação devem expressar propriedades e relações gerais.» (Rawls, 1993 [1971], p. 117).

Isto quer dizer que os princípios que regulam as normas morais devem ser gerais e abstratos, não podem excecionar pessoas particulares ou situações concretas exclusivamente com base na sua identidade numérica ou particularidade. Se pensarmos bem, isto dá-nos outra razão para achar que os representantes na posição original deliberam de acordo com o princípio da universalidade. O tipo de imparcialidade que a posição original incorpora parece exigir este princípio: um agente imparcial faz avaliações semelhantes sobre ações semelhantes, independentemente dos indivíduos envolvidos. Seria uma forma injustificada e arbitrária de parcialidade, incompatível com a procura moralmente desinteressada de princípios de justiça, achar que se

pode introduzir exceções a normas quando estas se aplicam a situações e pessoas em tudo idênticas, a pessoas e situações onde as normas se aplicam sem se invocar uma exceção. Logo, as partes contratantes na posição original estão vinculados ao (PU) na posição original[10].

Depois de ter estabelecido que as partes contratantes estão comprometidas com (PU), a questão que permanece é: Estão as partes na posição original comprometidas com o princípio da prescritividade (PP)? O princípio da prescritividade estabelece uma relação de coerência que devemos manter entre as nossas crenças morais ou convicções éticas e as nossas ações, intenções, emoções e outras atitudes práticas. Agentes morais que obedeçam a esse princípio quando julgam que um certo tipo de ação é permissível devem estar praticamente dispostos a aceitar esse tipo de ação na sua própria vida. Do mesmo modo, se não estão praticamente dispostos a admitir a possibilidade de sofrer um certo tipo de ação nas suas vidas, então não o podem achar permissível. O princípio da prescritividade força-nos a ser coerentes, entendendo coerência não de uma maneira puramente lógica ou sequer meramente epistémica, mas como uma certa harmonia entre as nossas convicções morais e as nossas atitudes práticas. Assim entendido, parece-me que a aceitação de (PP) é uma expressão da integridade conscienciosa e especifica uma verdade ou norma *a priori* sobre a racionalidade prática. *Prima facie*, se formos racionais na nossa conduta, estamos proibidos de ser hipócritas ou de manter na nossa vida um certo modo de duplicidade entre o que pensamos e fazemos. Se pensamos verdadeiramente que um ato não é permissível, então devemos exemplificar uma atitude de oposição e não aceitar esse ato. No sentido inverso, se não nos opomos a uma certa ação e estamos dispostos a admiti-la, então devemos rever a nossa crença na sua não-permissibilidade, ou então, aceitar que padecemos de uma certa forma de irracionalidade prática – não vivemos em harmonia com as nossas convicções morais ponderadas.

A razão principal porque defendo que os representantes na posição original estão comprometidos com (PP) é porque estes são razoáveis, e, arguivelmente, ser razoável no sentido de Rawls implica uma certa integridade ou conscienciosidade. Rawls explicita que agentes razoáveis têm «a vontade de propor e respeitar os termos justos de cooperação» (Rawls, 1996 [1993], p. 71).

---

10 O leitor atento lembrar-se-á que, no seu segundo exercício de justificação do princípio da poupança justa, a partir do contrato hipotético na posição original, Rawls invoca (PU), pelo que este princípio está para lá de qualquer dúvida razoável de ser *ad hoc*.

Por um lado, isto significa que, quando agentes razoáveis fazem uma proposta, esforçam-se para honrar a proposta que fizeram. Por outro lado, Rawls reconhece e dá a devida importância a este aspeto com a condição que impõe na posição original de observância das *exigências de compromisso* (*strains of commitment*); as partes contratantes na posição original não aceitam acordos demasiado onerosos, e rejeitarão qualquer contrato que imponha consequências tão pesadas que seja expectável que o acordado seja incumprido. Este aspeto duplo da razoabilidade como a disposição de honrar as propostas que são feitas e a disposição de não fazer acordos ou promessas que se sabe que dificilmente se irá cumprir, indica que a integridade é uma dimensão ou uma consequência da razoabilidade. Acresce que Rawls ainda vai mais longe quando menciona que a razoabilidade tem o seu fundamento no «desejo básico de sermos capazes de justificar as nossas ações aos outros» (Rawls, 1996 [1993], p. 72). Seria difícil justificar imparcialmente aos outros fazermos certos juízos éticos e expormos as nossas convicções morais e depois não conduzir a própria vida de modo conforme aos juízos que expomos, ser responsável pelo que acreditamos e com o que publicamente nos comprometemos. Se Rawls está correto que os representantes são razoáveis porque estão motivados a agir de modo imparcialmente justificado perante outros, então há uma conexão entre razoabilidade e integridade. Concluo que as partes na posição original aceitam (PP): na medida em que fazem juízos normativos ou entram em acordos, não podem, sendo consistentes, faltar à palavra dada e deixar de ter em conta se, nas vidas dos seus representados, as consequências desses juízos e acordos são interiorizadas por estes.

À parte da razoabilidade, pode-se aventar uma razão adicional para acreditar que as partes na posição original aceitam (PP): o seu sentido de justiça. Esta é a descrição abreviada que Rawls faz do sentido de justiça:

> «[...] qualquer pessoa, a partir de determinada idade e possuindo a capacidade intelectual exigível, desenvolve um sentido de justiça em circunstâncias normais. Adquirimos a capacidade de julgar as coisas como justas ou injustas e de fundamentar tais juízos. Além disso, desejamos normalmente agir de acordo com estas apreciações e contamos com idêntica atitude da parte dos outros.» (Rawls, 1993 [1971], p. 57).

O sentido de justiça é uma capacidade de raciocínio moral. É um poder moral pois faz com que seja possível aos agentes detentores desse poder fazerem

juízos morais, classificarem ações e normas como justas ou injustas, refletirem criticamente acerca dos seus juízos morais, ao avaliarem as razões contra ou a favor desses juízos. Mas, do que está plasmado na passagem citada, retira-se que o sentido de justiça vai para além de uma mera capacidade cognitiva, sendo que também inclui disposições afetivas e volitivas ligadas à ação. Isto é, a faculdade moral em que o sentido de justiça consiste está apropriadamente ligada ao comportamento. Aquele que faz um juízo moral e possui um sentido de justiça, excecionando circunstâncias especiais (p.e. perturbações psicológicas), estará motivado e disposto a conduzir a sua conduta de acordo com o juízo moral que fez. Claro está que seres humanos reais, sujeitos à acrasia, às vezes não agem como pensam que devem, podendo ser afetados por vícios, emoções e outros impulsos. Mas estes fatores não estão presentes na posição original, cujos representantes são moralmente enquadrados. Por isso, quando os representantes na posição original fazem um juízo de justiça, eles aceitam as implicações práticas desse juízo. Ou seja, os representantes na posição original aceitam (PP), na medida em que o que pensam e as ações que estão dispostos a realizar se harmonizam entre si.

Em suma, se o princípio da universalidade é uma norma de racionalidade, o princípio da prescritividade é uma norma de razoabilidade. Os representantes na posição original, sendo racionais e razoáveis, estão vinculados tanto ao princípio da universalidade (PU) quanto ao princípio da prescritividade (PP). A versão da regra de ouro que uso no meu argumento é uma consequência lógica de (UP) e (PP). Então, sob pena de inconsistência lógica, os representantes na OP estão epistemicamente comprometidos com o uso da regra de ouro ao deliberarem sobre quais princípios de justiça adotar, incluindo princípios intergeracionais de justiça. Deste modo, a regra de ouro é vindicada como uma premissa justificada de forma não *ad hoc* no argumento da regra de ouro intergeracional que proponho[11].

---

11 Caso alguém questione por que, se eu estou correto que os representantes na posição original estão comprometidos com a regra de ouro, Rawls nunca sequer mencione a regra de ouro ao longo de *Uma Teoria da Justiça*, ou se dê conta da sua importância, suspeito que a explicação seja dupla: histórica e teórica. Do ponto de vista histórico, a regra de ouro estava associada, na época, ao professor de filosofia moral de Oxford, Richard Hare, e Rawls e Hare tinham uma relação problemática. Em segundo lugar, Hare usou a regra de ouro para derivar uma versão do utilitarismo de regras, sendo que Rawls estava a construir uma alternativa a qualquer tipo de utilitarismo, o que provavelmente o tornou desconfiado em relação à regra de ouro (Hare, 1963). Seja como for, muito do que Rawls diz sob a invocação do valor de reciprocidade pode ser reconstruído usando a regra de ouro, mas uma tarefa dessa monta tem de ser deixada para outra ocasião.

## 3. Um argumento a partir da regra de ouro em defesa do princípio da poupança justa

Nesta secção, admitindo a cogência dos argumentos atrás considerados e que estabelecem que os representantes na posição original deliberam sobre que princípio de justiça intergeracional devem adotar utilizando a regra de ouro, chega a altura de explicitar o argumento que proponho para justificar o princípio da poupança justa. Chamemos *argumento intergeracional da regra de ouro* ao seguinte argumento:

> (P1) Se os representantes na posição original adotam princípios que permitem à geração presente, na medida das suas possibilidades, não poupar para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras, então os representantes na posição original admitem a possibilidade de gerações passadas não terem poupado em circunstâncias semelhantes.
> (P2) Não é o caso que os representantes na posição original admitam que gerações passadas não tenham poupado, na medida das suas possibilidades, para estabelecer instituições justas para a geração presente.
> (C1) Logo, não é o caso que os representantes na posição original adotem princípios que permitem à geração presente não poupar, na medida das suas possibilidades, para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras.

A conclusão do argumento intergeracional da regra de ouro não é exatamente o princípio da poupança justa, porém facilmente este se deduz a partir de premissas e regras de lógica deôntica comummente aceites. Se representantes na posição original não adotam princípios que permitam à geração presente não poupar, na medida das suas possibilidades, para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras, então, assumindo que tudo o que não é proibido é permitido, têm de adotar um princípio ou um conjunto de princípios que proíba a geração presente de não poupar, na medida das suas possibilidades, para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras. Admitindo as equivalências de operadores proposicionais deônticos padrão, algo é proibido se e só se a sua negação é obrigatória. Logo, um princípio que proíba a geração presente de não poupar, dentro das suas possibilidades, para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras, é equivalente a um princípio que obrigue a geração presente a poupar, dentro das suas possibilidades, para

estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras. Como partimos do pressuposto rawlsiano que os princípios de justiça corretos são os princípios adotados pelos representantes de cidadãos na posição original, um princípio de justiça intergeracional correto consiste na consagração da obrigação da geração presente de poupar, dentro das suas possibilidades, para estabelecer e manter instituições justas de gerações futuras.

A questão principal que importa aprofundar nesta secção é se eu consigo defender (P2), pois o argumento é válido e a justificação de (P1) resulta da argumentação da secção anterior. O argumento é válido, pois exemplifica a forma válida de argumento conhecida como *Modus Tollens*, que pode ser representada pelo seguinte esquema: $\varphi \rightarrow \psi; \sim\psi \vdash \sim\varphi$. Num argumento válido, a verdade da conclusão segue-se como consequência lógica da verdade das premissas. Logo, só resta perguntar se as premissas são verdadeiras e persuasivas para um rawlsiano. Relativamente a (P1), na secção precedente, defendi que uma versão da regra de ouro será aceite pelos representantes na posição original a partir de considerações que Rawls já aceita. (P1) é um exemplo da regra de ouro, com as devidas adaptações, logo é justificada a partir das considerações anteriores, assumindo a consistência dos representantes na posição original. Relativamente a (P2), procurarei mostrar que, para além do seu apelo intuitivo, a sua verdade pode ser justificada tanto com fundamento nos interesses representados pelas partes contratantes, como pelo sentido de justiça destas.

A primeira razão que milita a favor de (P2) é constituída pelo forte interesse que os cidadãos racionais e razoáveis têm em defender as suas liberdades fundamentais, incluindo as suas liberdades políticas, fundado nos seus poderes morais, que só são asseguradas sob instituições justas. De acordo com Rawls, os cidadãos, enquanto pessoas morais, têm um interesse prevalecente em fruir de um conjunto apropriado de direitos e liberdades fundamentais – p.e. direito à liberdade de consciência e pensamento, liberdade de associação, liberdades políticas como o direito ao voto, etc. – porque estas liberdades fundamentais são aquelas que são praticamente necessárias para o desenvolvimento adequado e pleno exercício dos poderes morais dos cidadãos – o seu sentido de justiça e a sua capacidade para uma conceção do bem. Em particular, a faculdade moral de formar e prosseguir uma conceção do bem é constituída pela capacidade de formar uma certa visão de mundo, religiosa ou não, regida pelos valores que se mostrem merecedores de promoção, pela capacidade de modificar essa visão do mundo consoante as experiências que temos, e a capacidade

de racionalmente prosseguirmos uma vida humana valiosa de acordo com a visão que adotamos, o que inclui atingir os fins, cultivar relações e disposições de caráter conformes à mundividência adotada. Independentemente da sua conceção do que constitui uma boa vida, da sua mundividência ou cosmovisão, é plausível que, para terem uma expectativa razoável de sucesso neste projeto de atingir a sua conceção de uma boa vida, todos os cidadãos precisam de um grau de proteção elevado num conjunto de liberdades e direitos fundamentais, direitos que não possam ser restringidos ou suspensos por considerações de eficiência, estabilidade e interesse público, em circunstâncias normais. Este interesse não-negociável em assegurar estas liberdades dos seus constituintes levaria os representantes na posição original a rejeitarem a possibilidade de gerações passadas não terem feito quaisquer poupanças com vista ao estabelecimento de um conjunto de instituições justas que garantam estas liberdades, especialmente se o nível de riqueza da sociedade, no tempo dessa geração, lhes permitisse pouparem a um custo comportável para si mesmos.

O segundo argumento que sustenta (P2) é que, como mencionado previamente, os representantes têm um sentido de justiça, ou deliberam necessariamente como se tivessem o sentido de justiça das partes que representam. Como explicado previamente, o sentido de justiça implica que agentes morais detentores desta faculdade moral estão motivados a agir de acordo com os juízos morais que façam. Se cidadãos razoáveis e racionais não vivem numa sociedade com instituições justas, ajuizaram que essas instituições não são plenamente justas, logo esses cidadãos vão estar inclinados a rejeitar o estado presente dessas instituições, e a tentar melhorá-las ou estabelecer instituições superiores do ponto de vista da justiça. Isso apoia (P2), uma vez que, ao rejeitar instituições injustas, eles não aceitariam um contrato que permite que gerações anteriores não se esforcem para melhorar o estado injusto das instituições sob as quais vivem. Desenvolvendo este ponto, é bem sabido que Rawls defende como verdade normativa, epistemicamente acessível através do exercício do nosso sentido de justiça, que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. A defesa recorre a uma analogia: Assim como a verdade é a primeira virtude dos sistemas de pensamento, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais; assim como qualquer sujeito deve rejeitar um pensamento falso, independentemente de outros benefícios que esse pensamento possa trazer, qualquer cidadão deve rejeitar uma instituição social injusta, independentemente de outros benefícios potenciais. Cidadãos de uma sociedade bem ordenada e os seus representantes concordam com esta verdade. De onde resulta

que, sujeitos que vivam sob instituições injustas, ou cuja justiça não esteja assegurada, rejeitariam qualquer acordo ou esquema de poupança intergeracional em que gerações cujas liberdades estão asseguradas não ajudassem a estabelecer ou a manter instituições justas para gerações posteriores.

Concluindo a minha defesa das premissas do argumento apresentado, resta fazer o apontamento que, se o argumento apresentado for sólido, então ao contrário das duas tentativas anteriores de Rawls, é possível resolver o problema da primeira geração. Apesar de não existir nenhuma razão de auto-interesse para os membros da primeira geração aceitarem participar e darem início ao processo de poupança intergeracional, uma vez que não beneficiam de poupanças anteriores, estes estão vinculadas ao princípio de poupança justa pela conjunção de um dever de consistência derivado da regra de ouro e das suas preferências sobre situações hipotéticas fundadas no seu sentido de justiça.

## Conclusão

Dediquei este capítulo a fundamentar a proposta de Rawls sobre a existência de obrigações de justiça para com membros de gerações futuras que sejam nossos concidadãos, nomeadamente a obrigação de pouparmos para promovermos o agregado de instituições que garantem o normal funcionamento da democracia liberal. Uma defesa completa e avaliação da cogência deste argumento exigiria uma formalização mais rigorosa, incluindo uma especificação mais detalhada do raciocínio moral e contrafactual esboçado, e uma consideração mais exaustiva de uma gama ampla de potenciais objeções. No entanto, a minha principal pretensão neste capítulo foi a de mostrar que o argumento da regra de ouro intergeracional delineado constitui um argumento comparativamente promissor para o princípio da poupança justa a partir da posição original relativamente às justificações que Rawls apresentou explicitamente.

## Referências

BARRY, Brian. 1977. "Justice Between Generations". Em: *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A Hart*, editado por P. M. Raz, pp. 268-84. Oxford: Clarendon Press.

BRANDSTEDT, Eric. 2017. "The savings problem in the original position: Assessing and revising a model". *Canadian Journal of Philosophy*, *47*(2), pp. 269-289.

BRANDSTEDT, Eric. 2021. "The Just Savings Principle". Em: *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, editado por Stephen Gardiner. Oxford University Press.

DIERKSMEIER, Claus. 2006. "John Rawls on the Rights of Future Generations". Em: *Handbook on Intergenerational Justice*, editado por Joerg Chet Tremmel, pp. 72–85. Northampton, MA: Edward Elgar.

ENGLISH, Jane. 1977. "Justice Between Generations". *Philosophical Studies*, 31, pp. 91-104.

FINNERON-BURNS, Elizabeth. 2024. *What We Owe to Future People: A Contractualist Account of Intergenerational Ethics.* Oxford University Press.

GENSLER, Harry. 2005 [1985]. "O argumento da regra de ouro contra o aborto". Em: *A ética do aborto: perspectivas e argumentos*, editado por Pedro Galvão. Dinalivro: Lisboa.

GENSLER, Harry. 2013. *Ethics and the Golden Rule*. New York: Routledge.

GOSSERIES, Axel. 2001. "What Do We Owe the Next Generation(s)". *Loyola of Los Angeles Law Review*, *35*(1), Artigo 8.

HARE, Richard Mervyn. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.

HEYD, David. 2008. "A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations". Em: *Intergenerational Justice*, editado por Axel Gosseries e Lukas H. Meyer, pp. 167-188. Oxford University Press.

MOGENSEN, Andreas. (*no prelo*). "Good news for just savings", *Global Priorities Institute*.

OKIN, Moller. 1989. "Justice, Gender, and the Family". *Hypatia*, 8(1), pp. 209-214.

RAWLS, John. 1967. "Distributive justice". Em: *Philosophy, Politics, and Society. Third Series,* editado por Peter Laslett e Walter G. Runciman, pp. 58–82. Oxford, UK: Basil Blackwell.

RAWLS, John. 1993 [1971]. *Uma Teoria da Justiça* (traduzido por Carlos Pinto Correia). Lisboa: Fundamentos.

RAWLS, John. 1996 [1993]. *Liberalismo Político* (traduzido por João Sedas Nunes). Lisboa: Editorial Presença.

RAWLS, John. 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, John. 2014 [1999]. *A Lei dos Povos* (traduzido por Paulo Barcelos). Lisboa: Edições 70.

RAWLS, John. 2003 [2002]. *Justiça como Equidade* (traduzido por Claúdia Berliner). São Paulo: Martins Fontes.

WALL, Steve. 2003. "Just Savings and the Difference Principle". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 116(1), pp. 79-102.

WOLFF, Paul. 1977. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton University Press.

CAPÍTULO 2:

# A intemporalidade da responsabilidade democrática

INÊS PINHEIRO

## Introdução

A democracia, tal como todas as criações humanas, tem duas dimensões constitutivas da sua essência: a real e a ideal. A primeira pertence ao mundo dos factos e consubstancia-se na organização e funcionamento dos regimes democráticos. A segunda pertence ao mundo das ideias, o seu papel é servir-nos como base para a construção da sua contraparte empírica e, *kantianamente*, poderá ainda funcionar como guia e incentivo para a melhoria constante. Em ambos os casos, a literatura indica-nos que a democracia peca por falta de abrangência nas suas perspectivas temporais, isto é, reduz-se ao momento presente. Assim sendo, o cerne deste problema parece residir na forma como pensamos a democracia, o que se reflecte na implementação real desta.

Consequentemente, não é suficiente criarmos mecanismos institucionais para as nossas democracias actuais sem antes verificarmos se a nossa base democrática está pronta para os receber. O nosso objectivo com esta reflexão é propor uma reformulação do ideal democrático de forma a torná-lo intergeracional. O caminho que avançamos contempla não só o conceito teórico-procedimental de democracia, como também, e acima de tudo, a análise sobre os seus valores, pois consideramos que é na junção destas duas componentes que se encontra a essência da democracia que desejamos melhorar.

Neste sentido, ambicionamos apresentar uma perspectiva original sobre a intergeracionalidade democrática, que é guiada pela obrigação moral de

salvaguardar o Ser, isto é, o ser vivo racional que assume a moralidade como objecto último da sua responsabilidade. Para tal, conjugamos a noção de responsabilidade de Hans Jonas[12] com a filosofia da compaixão de Simone Weil[13], graças à qual fortalecemos o imperativo moral da responsabilização através dos conceitos de enraizamento e atenção. Sendo a nossa acção condicionada tanto pela razão como pelos sentimentos, debruçamo-nos ainda sobre o papel que o medo pode desempenhar no reforço dos imperativos que regem as nossas acções, apelando, neste caso, à teoria do liberalismo do medo avançada por Judith Shklar[14], que nos auxilia a defender a ideia de que qualquer democracia deve assumir a necessidade de se controlar a si própria.

Portanto, o fio condutor desta reflexão é a pergunta: *Porque é que uma democracia deve assumir responsabilidades para com o futuro?* Esta é, na verdade, uma dupla questão, pois estão-lhe inerentes dois planos de análise, o individual e o político. De forma a oferecer uma resposta, estruturámos o nosso pensamento em três etapas. Primeiramente, começamos por elaborar sobre a assunção da responsabilidade a longo-prazo, de um ponto de vista fundamentalmente racional. De seguida, abordamos esta mesma problemática segundo a nossa faceta passional, especificamente no que concerne ao papel do medo. Por fim, estudamos a possibilidade de uma democracia adoptar como valor

---

12 Hans Jonas (1903-1993) foi um filósofo alemão de origem judia que, frequentando as Universidades de Freiburg e Marburg, estudou com Edmund Husserl, Martin Heidegger e Rudolf Bultmann. Começou por se dedicar à Gnose na Antiguidade Clássica, lida através das lentes do existencialismo heideggeriano, mas com o advento da II Guerra Mundial passou a questionar as ideias do seu professor, voltando-se para uma filosofia que procurava ultrapassar os limites da modernidade, e da sua interpretação niilista do fenómeno da vida. Numa terceira fase, Jonas tratou das consequências éticas da tecnologia na vida, do que resultou o livro que nos guia nesta reflexão: *O Princípio da Responsabilidade [Das Prinzip Verantwortung]*.

13 Simone Weil (1909-19434) foi uma filósofa francesa singular, que toda a sua vida tomou o partido dos mais fracos e oprimidos. Discípula de Alain (Émile Chartier), formou-se na École Normale Supérieure. A sua vida e pensamento estão de tal forma interligados que por vezes se confundem, tendo permanecido sempre uma pensadora paradoxal e das margens. Ativista, pacifista e mística, Weil manteve-se politicamente ativa ao longo de toda a sua vida, sendo que as suas convicções em torno da verdade, da justiça e da compaixão levaram-na tanto à elite da academia, como à dureza do operariado fabril.

14 Judith Shklar (1928-1992) foi uma teórica política nascida em Riga, na Letónia, que se viu forçada a exilar-se no Canadá e, posteriormente, a emigrar para os EUA, fruto das perseguições nazis. Professora na Universidade de Harvard, os seus textos conjugam uma forte componente de História da Filosofia com obras literárias, combinação essa com base na qual elaborou um pensamento liberal com uma forte preocupação social, acentuada pelas necessidades dos mais vulneráveis. O seu trabalho mais conhecido é aquele no qual nos focamos aqui: o ensaio "O Liberalismo do Medo" (1989), onde detalha a tese de que existe um mal supremo, a crueldade, que deve ser evitada a todo o custo.

estruturante esta responsabilidade a longo-prazo, concluindo que para tal é importante complexificarmos a idealização deste regime.

## 1. A responsabilidade pela vida numa democracia intergeracional

Vivemos num mundo cada vez mais dominado pela presença inexorável da tecnologia, que pertence a um reino distinto do nosso, uma dimensão inanimada e à parte da moral. Todavia, as fronteiras entre a tecnologia e a vida têm vindo a tornar-se cada vez mais esbatidas, de tal forma que agora dificilmente conseguimos existir sem ela. O que se sucede é que a tecnologia pode levar-nos a um crescente desprendimento da realidade, fazendo com que a vida se perca por entre o imediatismo. Sendo a vida um bem em si mesmo, é necessário preservá-la, sendo neste ponto que se torna clara a pertinência da questão: *Como é que a vida se pode tornar num objecto de responsabilidade?*

Para Hans Jonas, a vida é um problema ontológico. Contrariamente ao seu mentor, Martin Heidegger, que abordou a ontologia como a questão da existência humana e da totalidade do Ser[15], até ao ponto em que se torna na questão do *Dasein* (o "Ser-Aí")[16], e segundo o qual este Ser se apresenta como incompreensível e desconcertante, Jonas estende o problema até à natureza. Segundo este, a essência da natureza é o que atribui o Ser à vida,

15 No magnum opus de Heidegger, *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*] (1927), o filósofo levanta uma questão de cariz basilar: "O que significa «existir»?" Esta é, no fundo, uma forma de apresentar aquela que Heidegger designa como sendo a questão do significado do Ser, que serve como pano de fundo da sua filosofia. Neste contexto, a palavra Ser [Sein] é intencionalmente maiusculizada, pois existe uma diferença crucial entre Ser e seres (enquanto entidades), designada por Heidegger como "diferença ontológica" n'*Os Problemas Básicos de Fenomenologia* (1975). A questão do significado do Ser diz respeito àquilo que torna os seres inteligíveis enquanto seres. O Ser é, portanto, este fator diferenciador, sendo importante sublinhar que não é uma entidade metafísica etérea que está acima dos seres, próxima da ideia de uma ordem superior.

16 O *Dasein* é um neologismo introduzido por Heidegger (algo característico dos seus textos), consistindo num conceito da sua filosofia que é particularmente complexo e discutido na literatura secundária. Alguns intérpretes entendem que este é o termo de Heidegger para designar o *modo* distintivo do Ser realizado pelos seres humanos (Brandom, 2002, p. 325). Porém, a leitura predominante aponta para que seja a *entidade* particular que os seres humanos, enquanto tal, são (Haugeland, 2005). De notar que a entidade que está aqui em questão não deve ser entendida como o ser humano biológico, ou a pessoa, mas sim como "*a forma de vida* partilhada pelos membros de uma comunidade" (Ibid., p. 423). Claro está que estas interpretações estão longe de esgotar o debate em torno do *Dasein*, mas auxiliam-nos a clarificar que se trata de um conceito que pretende destacar uma singularidade, no caso de Heidegger, humana.

ou seja, aquilo que a torna uma entidade verdadeiramente única, singular, e que, enquanto tal, deve ser cuidada. O pensamento moderno tecnocientífico é o herdeiro de uma interpretação fatal para a natureza e, portanto, para a vida. Seguindo os românticos alemães e o aviso de Heidegger sobre os perigos da tecnologia, Jonas pretende revalorizar o fenómeno da vida, produzindo uma ética do futuro centrada no respeito pela natureza. No *Princípio da Responsabilidade*, o autor argumenta a favor de um novo imperativo que se deve impor nas nossas mentes mais conscientes do futuro: *Age de forma que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na terra*[17] ( Jonas, 1984, p. 11). Esta ideia radica numa metafísica humanista, que procura defender uma ética que lhe permita preservar-se, mas apenas se os seres humanos tomarem consciência dos perigos que enfrentam. Por detrás desta ética da responsabilidade, está a constatação de que as fronteiras da acção humana se alteraram fruto do aumento do nosso poder, trazido pela tecnologia. Em resultado desta mudança, o alcance das nossas acções alargou-se, tanto espacial como temporalmente, sendo que esta alteração é de tal forma determinante, que passámos a ter a capacidade de, por um lado, influenciar muito mais as condições de vida das gerações futuras, e por outro, chegar mesmo a determinar a sua própria existência de uma maneira irremediável. Estes impactos são concebidos não apenas no sentido de termos, ou não, mais descendentes, por escolha própria, mas acima de tudo por ter surgido a hipótese da aniquilação imediata da vida na Terra, fruto de criações como a bomba nuclear; e da sua deterioração faseada, em resultado de alterações aos ecossistemas que vão para além da cadeia de equilíbrios naturais, e que são diretamente derivadas de práticas humanas nocivas e desmesuradas. É certo que o comportamento de cada geração sempre teve repercussões nas condições de vida das suas sucessoras, mas também é inegável que desde o século XX (que constitui o pináculo de três séculos de progresso científico-tecnológico) passou a haver uma diferença substancial, de dimensões qualitativa e quantitativa, no tipo de impacto que as gerações humanas atualmente exercem sobre o futuro. Foi este o diagnóstico de Hans Jonas, e é esta gradação que o impele a elaborar o seu *Princípio da Responsabilidade*.

17 Tradução nossa.

Houve muitíssimos outros filósofos que refletiram sobre esta matéria segundo uma perspetiva crítica[18], de entre os quais é particularmente ilustrativo destacar as palavras de Hannah Arendt, no início d'*A Condição Humana* (1958):

> «A Terra é a própria quinta-essência da condição humana e, ao que sabemos, a sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. **O artifício humano do mundo separa a existência do homem de todo o ambiente meramente animal; mas a vida em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos**. Recentemente, a ciência tem-se esforçado por tornar "artificial" a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta [...]» (Arendt, 2001 [1958], pp. 12-13)[19].

Tal como Jonas, consideramos que as reivindicações de responsabilidade devem crescer de forma proporcional à magnitude dos nossos feitos, pelo que, do poder sem precedentes que a humanidade agora detém, se conclui que deve haver uma expansão da nossa responsabilidade para a biosfera e para a sobrevivência futura da nossa espécie (Ibid., 138). Não obstante, esta preocupação com a natureza não deixa de ser de cariz antropocêntrica. Tal como Simone Weil escreve, a obrigação é algo que apenas compromete os seres humanos e é incondicional, sendo que «o objeto da obrigação, no campo das coisas humanas, é sempre o ser humano enquanto tal» (Weil, 2014 [1949], p. 12). Neste sentido, e sabendo que «[a] noção de obrigação prima sobre a de direito, que lhe está subordinada e que lhe é relativa» (Ibid., p. 11), pois a sua eficácia depende apenas do seu estabelecimento, e mesmo na hipótese de não ser reconhecida, não perde a plenitude da sua essência[20], não está aqui em causa a ideia de que as gerações futuras, ou a natureza, tenham direitos aos quais devemos dar

---

18 Vejam-se os trabalhos de Heidegger, mas também de Spengler, Jünger, Ortega y Gasset, ou Croce (para uma análise da literatura nesta matéria, consultar: Nacci, 2000).

19 Ênfase nossa.

20 A eficácia de um direito, contrariamente, depende sempre de alguém se sentir obrigado a cumprir algo para com outrem, pelo que é necessário o seu reconhecimento. De notar que na obra O Enraizamento (1949), Weil acrescenta ainda a noção de "necessidades da alma", como constituindo um contra-peso dos direitos. A questão por detrás desta diferenciação de conceitos na filosofia de Weil prende-se com a associação que a filósofa estabelece entre os direitos e a sua dependência da força, por oposição às noções de obrigação e justiça. Para Weil, existem dois tipos de justiça: a natural, que é social e contingente; e a sobrenatural,

resposta, pois estes localizam-se num plano diferente do da obrigação. Assim, defendemos que a obrigação que temos para com todo e qualquer ser humano é o respeito pelo seu Ser, que é uma parte constituinte desta ética da atenção que prima pela compreensão do outro, uma vez que, como Weil escreve: «[o] objecto da obrigação, no campo das coisas humanas, é sempre o ser humano enquanto tal. Há obrigação relativamente a todo o ser humano pelo simples facto de que é um ser humano, sem que tenha de intervir nenhuma outra condição, e mesmo quando o homem considera que não tem qualquer obrigação» (Ibid., p. 12). Adicionalmente, consideramos que a esta acresce, como iremos argumentar com base no imperativo de Jonas, a responsabilidade que temos pela vida, no seu todo.

Tendo o ser humano uma capacidade para a moralidade, e não sendo esta característica apenas mais uma entre outras tantas, mas sim algo que constitui o Ser, e que, numa ótica *kantiana*, deve ser continuamente trabalhada, porque o estado de perfeição moral é inatingível. Isto significa que, em todas as instâncias de responsabilidade pela vida humana, é pela moralidade que nós somos, acima de tudo, responsáveis. A moralidade é, portanto, algo que exponencia o valor do Ser no seu todo, e se transforma no derradeiro propósito da nossa responsabilidade. Em relação a sermos responsáveis, Jonas escreve que «ser, *de facto*, responsável, em dado respeito, por alguém, numa certa altura (independentemente de o reconhecermos, ou não) pertence tão inseparavelmente ao Ser do homem como a sua capacidade *a priori* para isso – tão inseparavelmente, de facto, como este ser uma criatura que fala – e é, portanto, algo a ser incluído na sua definição, se alguém estiver interessado nesta investigação dúbia. Neste sentido, um "dever" é dado, concretamente, com a própria existência do homem; a mera propriedade de ser um sujeito causal envolve, em si, uma obrigação *objectiva* na forma de responsabilidade externa[21]» (Jonas, 1984 [1979], p. 99). A questão que está aqui patente na tese ética de Jonas prende-se com a sua conceção da relação entre liberdade e responsabilidade. De acordo com este filósofo, os seres humanos experienciam a liberdade ao ganharem consciência do facto de que têm poder sobre a realidade, aplicando esse poder através de dois mediadores: o conhecimento e o livre-arbítrio (Ibid., pp. 129-130). Todavia, este cenário complexificou-se com o desenvolvimento

---

que é impessoal e eterna. No seu todo, a moralidade defendida por Weil não assenta nem no Direito (do ponto de vista jurídico), nem nos direitos particulares, mas sim na compaixão.

21 Tradução nossa.

tecnológico, pois este manipula ilusoriamente a liberdade humana com duas falsidades: a omnipotência (que resulta da percepção de que podemos concretizar aquilo que quisermos) e a inocência (sugestionada pelo distanciamento levado a cabo pela tecnologia) (Franzini Tibaldeo, 2015, p. 227).

Ao discorrer sobre esta relação entre liberdade e responsabilidade, Jonas privilegia, moralmente, as acções que assumem a forma da responsabilidade pelo bem-estar de outrem. Assim, uma matéria torna-se nossa porque somos detentores de um poder que tem uma relação causal com essa questão. Neste sentido, «o dependente neste direito imanente torna-se comandante, o poder na sua causalidade transitiva torna-se comprometido, e comprometido na dupla acepção de ser objectivamente responsável pelo que lhe é, então, confiado, *e* afetivamente comprometido através do sentimento que o acompanha, nomeadamente, "sentir-se responsável"» (Jonas, 1984 [1979], p. 92). Para Jonas, este é um axioma ontológico que funciona como uma "lei moral prudencial" sobre a liberdade humana, que assegura auto-disciplina, auto-controlo e auto-limitação no poder que temos (Ibid., pp. 129-130).

Logo, a moralidade leva a que a capacidade de ser responsável se torne no seu próprio objecto, pois ao tê-la estamos moralmente obrigados a perpetuar a sua continuidade. Assim sendo, o valor da existência da humanidade encontra-se na sua essência moral, que, pela sua natureza, encerra em si um potencial para o bem. Como é notório, esta elaboração parte do plano ideal, algo que se torna ainda mais claro ao retomarmos o pensamento de Jonas, que considera que «nós somos, estritamente falando, não responsáveis para com futuros seres humanos individuais, mas para com a *ideia* de Homem, que é de tal forma que exige a presença da sua incorporação no mundo[22]» (Jonas, 1984 [1979], p. 43).

A nossa perspectiva é, portanto, centrada no ser humano. Tal não implica que sucumba a uma visão estreita e enviesada, pelo contrário, consideramos que assumir uma postura marcadamente antagónica ao antropocentrismo pode inclusive ser prejudicial para a defesa de uma democracia intergeracional. Ter uma preocupação política de longo-prazo é essencial; não porque estejamos hoje a braços com um problema ecológico de grande escala, nem porque os seres vivos não humanos, ou mesmo os seres humanos futuros, exerçam sobre nós algum tipo de direitos políticos. A primeira condição é circunstancial, sem dúvida que pode e deve contribuir enquanto incentivo para a acção, mas não enquanto fundamento teórico. É possível, contudo, que possa ser

22 Tradução nossa.

utilizada pela retórica política, algo que abordaremos ao pensar sobre o papel do medo. O segundo constrangimento é ilusoriamente incondicional, pois «a noção de direito, sendo de ordem objectiva, não é dissociável das de existência e realidade. Surge quando a obrigação está no campo dos factos; por conseguinte, implica sempre, em certa medida, que se tomem em conta os estados de facto e as situações particulares» (Weil, 2014 [1949], p. 11). Deste modo, levantar a hipótese da existência de direitos intergeracionais coloca, desde logo, o problema de não existirem ainda as condições futuras que deveríamos ter em conta (pois as previsões não podem substituir a realidade). Acresce que se insere num discurso moralmente questionável, que acaba por apelar excessivamente às emoções.

Toda a vida para além da dos seres humanos presentes, esteja ela na natureza, ou mesmo nos seres humanos futuros – que apesar de não constituírem ainda vida, encerram em si essa esperança e possibilidade –, tem, em última instância, direitos morais, mas apenas na medida em que nós temos uma obrigação moral para com o Ser. São direitos que advêm da nossa relação com aqueles outros, e que apenas surgem quando nós reconhecemos o nosso papel. Trata-se de uma relação desproporcionalmente desigual, na qual os seres vivos não humanos não têm nenhum dever para connosco, pois não se tratando de agentes morais, não se encontram no mesmo plano que nós. Por sua vez, é certo que os seres humanos futuros sê-lo-ão um dia, mas o lapso temporal que os separa de nós faz com que a nossa relação com eles seja preferencialmente hipotética, pelo que a imposição de um imperativo categórico, a existir, tem necessariamente de partir do elemento comum que podemos retirar de nós próprios, o Ser. Neste sentido, o direito que a vida não humana tem parte da nossa responsabilidade para com a sua existência e é, possivelmente, ainda maior do que para com os seres humanos nossos contemporâneos, pois o poder que exercemos sobre aquela é imensamente superior.

Falhar em reconhecer o papel central desempenhado pelos seres humanos pode pôr em risco o fortalecimento da obrigação que temos em assumir as nossas responsabilidades morais, que no contexto de uma democracia intergeracional assumem uma preponderância política. Simone Weil não pensou, especificamente, sobre o problema intergeracional, mas considerou os deveres que temos para com os seres humanos, adoptando uma postura também ela *kantianamente* centrada na ideia do ser humano enquanto um fim em si mesmo, segundo a qual as obrigações «que não dizem respeito a este ou àquele determinado ser humano têm todas por objeto coisas que desempenham,

em relação aos homens, um papel análogo ao da alimentação» (Weil, 2014 [1949], p. 14). N'*A Pessoa e o Sagrado* (1943), Weil critica o conceito de direito como estando dependente da força e apresenta como alternativas a obrigação, à qual já apelámos na nossa argumentação, e a justiça, havendo aqui duas possíveis concepções desta última: a justiça natural, que pertence ao mundo social e, portanto, contingente; e a justiça sobrenatural, aquela que é eterna, logo impessoal. No *Enraizamento* (1949), Weil acrescenta a dimensão das "necessidades da alma" e afasta-se do propósito kantiano da universalização de uma lei moral deduzida da nossa racionalidade. Encontramo-nos, interessantemente, perante uma moralidade da compaixão que envolve obrigações para com os outros que são discerníveis por intermédio da atenção que temos para com estes.

O misticismo de Weil leva-a a privilegiar a ideia sobrenatural de justiça que, mesmo não sendo deste mundo, pode fazer parte deste. Aqui, a base da concepção de justiça não é a racionalidade humana em si mesma, mas sim o desejo e a procura do Bem, que Weil considerava ser partilhado por todos os seres humanos, e que, consequentemente, estará também presente nas gerações vindouras. De facto, esta filósofa francesa chega mesmo a escrever sobre a dimensão temporal das colectividades humanas:

> «[...] pela sua duração, a coletividade entra já no futuro. É alimento não apenas das almas dos vivos, mas também dos que ainda não nasceram, que virão ao mundo nos próximos séculos. [...] [P]ela sua própria duração, a coletividade tem as suas raízes no passado. Ela constitui o único órgão de conservação dos tesouros espirituais reunidos pelos mortos, o único órgão de transmissão mediante o qual os mortos podem falar com os vivos. E a única coisa terrena que tem uma ligação direta com o destino eterno do homem é a glória – transmitida de geração em geração – daqueles que souberam adquirir plena consciência desse destino. Por todas estas razões, pode suceder que a obrigação para com uma coletividade em perigo possa ir até ao sacrifício total. Mas isto não significa que a coletividade esteja acima do ser humano» (Weil, 2014 [1949], p. 15).

As suas palavras revelam-nos um elemento fulcral para a criação de uma democracia intergeracional: a continuidade. Para Weil, é o "destino eterno" do ser humano que é transmitido de geração em geração, pelo que podemos considerar que este justifica as nossas obrigações morais para com todos os seres humanos, e ulteriormente as nossas responsabilidades políticas. Subjacente a

esta concepção está a ideia de enraizamento (*l'enracinement*), cujo objectivo consiste em mudar a forma como os indivíduos entendem e se direccionam relativamente aos valores culturais, e não tanto em mudá-los intrinsecamente. As *raízes* em questão têm uma conotação dúplice para as sociedades humanas: por um lado, simbolizam a vitalidade, por outro, a vulnerabilidade. Deste modo, pensar as raízes das nossas sociedades permite-nos entendê-las na sua complexidade dinâmica e viva, mas também na sua estabilidade e segurança. Sem estas condições, o florescimento, desde logo individual, mas sobretudo colectivo e geracional, não seria possível.

Se incorporarmos este carácter vivo e vulnerável dos colectivos humanos, as fronteiras entre gerações dissipar-se-ão, pois deixa de haver um limite a partir do qual possamos pensar, consciente e honestamente, que o Ser em relação ao qual temos obrigações já não nos diz respeito. Pelo contrário, a nossa obrigação para com os seres humanos é universal e é um elemento unificador da nossa essência. Acresce que a interiorização da vulnerabilidade do colectivo humano contribui para exacerbar o sentimento de medo que é tão forte em nós, reforçando o nosso receio da respectiva perda, pois coloca-nos num cenário de maior abrangência e vastidão. No fundo, se recuperando a ideia de que com maior poder ganhamos também mais responsabilidade, uma correta interpretação do papel do medo neste contexto consiste, para Jonas, na realização de que este deve inspirar a "coragem da responsabilidade", que cuida de um objeto cuja existência depende da capacidade dos seres humanos agirem de forma sábia, resoluta, moderada e circunspecta (Jonas, 1984 [1979], p. 204). Em suma, estamos perante o medo da perda, que aumenta de forma proporcional à nossa crescente responsabilidade por um Ser coletivamente mais vasto.

Não obstante, as *raízes* não representam apenas uma metáfora orgânica, com a qual facilmente se estabelece uma ponte com a noção de responsabilidade de Jonas, tão fortemente influenciada por uma preocupação com o meio ambiente. As *raízes* são aquilo que nos mantém firmes e que nos liga à terra, o que no caso dos seres humanos pode ser entendido como um elo com as condições reais, históricas, sociais e materiais em que vivemos. As *raízes*, portanto, são aquilo que nos leva a pertencer, o que gera em nós um sentimento de identificação que se pode expressar de múltiplas formas, seja pela inserção numa dada comunidade, seja pelo estabelecimento de laços, inclusive temporais, que criam ligações com o nosso passado cultural histórico, ou com algo ainda mais determinante para esta reflexão: a esperança em relação ao futuro. Weil encaminha ideias como estas numa direcção mística que visa a concretização do

desenvolvimento individual em Deus, mas na recuperação que fizemos das suas ideias, para as aplicar a esta reflexão, optámos por substituir a divindade por valores seculares. Vivendo alguns de nós em comunidades organizadas em regimes democráticos, poderemos assumir os valores democráticos como constituindo as nossas raízes. Este experienciar do enraizamento permitir-nos-á desenvolver uma multiplicidade de relações multi-temporais guiadas por estes conceitos.

## 2. O papel do medo numa democracia intergeracional

Na base da metafísica de Jonas encontramos o medo, que é utilizado como estímulo para o conhecimento, através de algo que o filósofo apelida de "heurística do medo," ou seja, um método de procura que leva à descoberta do mesmo medo. De notar, contudo, que a heurística de Jonas apenas se aplica a medos plausíveis ou credíveis, e não a medos arbitrários. De forma a identificar quais seriam os medos que influenciariam as decisões políticas, Jonas concebe a existência de um fórum de especialistas científicos que partilhariam os seus pareceres com os decisores políticos. Com as análises descritivas em mãos, caberia então aos políticos realizarem experiências mentais nas quais imaginariam as consequências sociais e políticas de seguir uma determinada linha de acção. Este processo resultaria numa atitude mais aberta às manifestações de medo, mesmo que em face de previsões meramente conjecturais, uma vez que o medo sentido partiria do receio da perda ou de dano do bem pelo qual somos responsáveis. Este é um medo indissociável da nossa responsabilidade, pois deixar que algo de mau prejudicasse um elemento em relação ao qual temos uma obrigação seria, para Jonas, colocar em causa a própria ideia de Homem. Logo, «a profecia da desgraça é enunciada para evitar a sua concretização», sendo «a derradeira injustiça ridicularizar os "alarmistas" por, afinal de contas, [o resultado] não se ter revelado tão mau» (Jonas, 1984, p. 120).

Esta heurística é, no fundo, uma forma de prevenir a realização dos nossos medos a longo-prazo. Para tal, Jonas apresenta um "princípio de precaução," cujo propósito é orientar as nossas acções quando estamos perante situações de elevado risco e incerteza. Concretizando, caso estejamos perante uma situação na qual a adopção de uma determinada medida coloque como hipótese o surgimento de uma grande catástrofe, então Jonas recomenda que privilegiemos o pior prognóstico em detrimento do melhor, independentemente do pior cenário ser o mais improvável, ou de as outras hipóteses serem todas benignas.

O princípio da precaução é deduzido do imperativo categórico da sua ética da responsabilidade, que nos indica que qualquer que seja a acção que coloca em risco a existência da humanidade, enquanto entidade responsável, deve ser descartada: «[...] temos de nos vergar ao comando para permitir que, em matéria de eventualidades capitais, atribuamos mais peso à ameaça do que à promessa, e para evitar hipóteses apocalípticas, mesmo que nos custe a perda de concretizações escatológicas. É o comando da precaução.[23]» ( Jonas, 1984, p. 32)

Já no plano político, a heurística do medo de Jonas apresenta sérios problemas. Por um lado, e a título de exemplo, acaba por encontrar no totalitarismo soviético uma melhor alternativa para a implementação política da sua teoria do que no sistema capitalista no seu todo. O argumento de Jonas analisa o impacto da produtividade desmesurada, e neste sentido é inquestionável que aponta um problema sério para preocupações a longo-prazo. Jonas estabelece ainda claros paralelos entre democracia e capitalismo por oposição à comparação entre ditadura e comunismo, sendo que, face a esta categorização, opta pelo último.

Por outro lado, e ainda mais preocupante, elabora uma comparação entre a sua teoria da responsabilidade e uma forma de governo paternalista. A metáfora consiste em considerar que a responsabilidade do Estado pelos cidadãos é análoga à dos pais pelos seus filhos, e a comparação parte das seguintes premissas: primeiramente, tanto o Estado como os pais teriam outros seres humanos a seu cuidado; em segundo lugar, ambos zelam pela continuidade, futuro e "totalidade" desses seres. Este é um paralelismo verdadeiramente infeliz e problemático. Parte, desde logo, de um erro de julgamento, pois a relação entre os pais e os seus filhos jamais será comparável à de um Estado com os seus cidadãos. Aliás, assumindo nós uma perspectiva *kantiana* sobre as bases da construção do Estado, consideramos que estabelecer esta comparação é pôr em causa a própria autonomia moral dos cidadãos, e, por conseguinte, o seu direito mais basilar à liberdade – a independência de sermos constrangidos pela escolha de outras pessoas[24]. De facto, tratar os cidadãos como crianças é

23 Tradução nossa.

24 Portanto, numa perspectiva *kantiana*, a liberdade política diz respeito à liberdade individual de acção. Ainda assim, a universalidade da liberdade política prende-se com a liberdade transcendental, pois as escolhas que os seres humanos fazem podem ser escolhas livres, no sentido transcendental, se forem guiadas pela razão. Como a racionalidade é um atributo partilhado por todos os seres humanos, a liberdade de escolha também está ao alcance de todos, pelo que deve ser não só respeitada, como incentivada, o que implicará permitir que esta tenha algum grau de eficácia a determinar acções. Daí que Kant considere a liberdade política como o único direito inato.

assumir que estes são incapazes de avaliar e decidir aquilo que é melhor para si mesmos. Adicionalmente, a própria natureza das duas relações é díspar. A primeira é uma relação natural e emocional na qual as duas partes estão em planos diferentes, ao passo que a segunda é uma construção em que é exercido poder sobre um colectivo do qual os detentores do poder fazem parte. Acresce que um governo paternalista é, necessariamente, de cariz autoritário e põe em risco outras liberdades fundamentais dos indivíduos, como, por exemplo, a liberdade de pensamento, expressão, opinião ou associação. Em salvaguarda, a responsabilidade que os governantes têm nunca poderá ser "total", e muito menos contínua.

Por mais que Jonas não o tenha visto, consideramos que um regime totalitário é uma enorme ameaça à concretização da nossa autonomia moral e coarcta-nos tanto as nossas necessidades físicas como, utilizando uma expressão de Weil, as nossas "necessidades da alma", como sejam a honra, a segurança, ou a verdade. Por conseguinte, qualquer autoritarismo é incompatível com a plena aplicação do imperativo da responsabilidade que apresentámos.

Mas a heurística de Jonas, em si, tem um fundamento que vale a pena aprofundar: o medo. Qual o seu lugar no nosso pensamento, nas nossas democracias e no plano intergeracional? O medo é uma das nossas emoções mais basilares, é aquilo que, em larga medida, nos desperta da inocência da nossa infância e nos força a enfrentar a realidade. Neste sentido, é ainda um dos nossos impulsos mais fortes, ligado à sobrevivência. O medo expressa-se quando estamos em risco, ou quando sentimos essa possibilidade sob a forma de ameaça, e, neste sentido, a sua aplicação ao plano intergeracional acaba por ser relativamente intuitiva: tememos aquilo que pode acontecer no futuro porque nos preocupamos com as gerações vindouras. A justificação para esta preocupação pode ser, logicamente, de matriz meramente biológica, no sentido de procurarmos a continuidade da nossa espécie. Porém, tal não será suficiente para fundamentar a opção por um regime democrático, em detrimento de um autoritário. Daí a necessidade de assegurar a preocupação com o Ser moral, que nos leva a ter atenção para com a vida no seu todo. Se adoptarmos esta postura, viver por si só, independentemente do contexto político e das situações sociais específicas, nunca será condição suficiente para garantir que cumprimos a nossa obrigação, pois uma vida plena encerra em si elementos mais complexos, voláteis e até frágeis, que apenas podem ser assegurados por um regime político no qual consigamos contemplar determinados valores, sejam eles, desde logo, a liberdade e a igualdade, até à educação, segurança, honra, verdade, integridade ou atenção.

Numa outra perspectiva, e seguindo algumas das linhas orientadoras do liberalismo do medo de Judith Shklar[25], o medo faz também parte do domínio político, tanto nos autoritarismos como nas democracias. O que diferencia a sua utilização nestes dois tipos de regime é a manipulação que os Estados fazem da crueldade. Uma democracia incute também, invariavelmente, algum medo, pois o Estado, por definição, coordena um aparelho necessariamente coercivo em determinados contextos. Esta dinâmica é adensada pelo facto de os indivíduos não gozarem de todos os instrumentos necessários para exercerem as suas acções, livres do jugo estatal, desde logo por desconhecimento da integralidade das leis que regem as suas sociedades. Sendo o liberalismo do medo de Shklar uma ideia que se baseia na preocupação em garantir que a crueldade é minimizada em todas as instâncias, com particular destaque para o âmbito estatal, é também um caminho para que um Estado democrático se responsabilize mais a si próprio e assuma como elemento estrutural a necessidade de se autolimitar, lutando para não sucumbir ao uso gratuito da violência, da crueldade e do medo. Mais do que isso, um regime democrático participativo deve também dar aos indivíduos as oportunidades e instrumentos para se informarem e participarem na política, de forma que o medo se torne cada vez mais residual. Um cidadão informado, consciente da necessidade de assumir uma responsabilidade para com as gerações vindouras, expressar-se-á de forma consonante, e um regime democrático, por sua vez, tem a responsabilidade de ouvir e considerar essas manifestações.

Acresce que o pensamento de Shklar olha ainda atentamente para a condição de vítima, os elementos da sociedade mais susceptíveis ao medo e ao sofrimento. A vítima sofre com um acto cruel, com uma determinada injustiça, o que também é passível de ser transposto para o plano intergeracional. Se considerarmos que existe uma obrigação em garantir não apenas a continuidade da Humanidade, mas sim do Ser moral e de toda a vida partilhada no nosso planeta, então, agir de forma a prejudicar a possibilidade desse Ser vindouro se concretizar, trará um conjunto considerável de vítimas futuras, sendo, em larga medida, um acto que podemos considerar como cruel. É dever de uma

25 A ideia por detrás do liberalismo do medo é de que o medo, estando associado ao exercício da crueldade, não é apenas um problema individual mas também social, uma vez que dá origem a uma sociedade amedrontada que impede o indivíduo de ser verdadeiramente livre para determinar a sua própria vida por receio das reacções arbitrárias que daí possam advir. Como têm um potencial de crueldade muito maior do que o indivíduo isolado, as instituições estatais são particularmente perigosas (Shklar, 1989).

democracia intergeracional conter-se nas suas acções e ter em consideração que o longo-alcance das mesmas apela a que tenhamos preocupações de longo-prazo proporcionais.

## 3. Os valores de uma democracia intergeracional

Em relação às dimensões conceptuais e valorativas da democracia, importa esclarecer que adoptamos uma postura intermédia entre uma definição formalista da democracia e uma concepção substancial. Por um lado, entendemos que é necessário ter presente uma noção de democracia de cariz formal e procedimental, pois é esta que engloba de forma mais clara o conjunto de procedimentos específicos que nos permitem alcançar decisões democráticas, e que, eventualmente, poderão incluir mecanismos intergeracionais. Por outro lado, consideramos que a democracia é também um conceito ao qual podemos, e devemos, associar determinados valores, sendo daqui que advém a sua vertente necessariamente substancial.

De forma a ir de encontro a este equilíbrio entre o procedimental e o substancial, começamos por recuperar a ideia de Hans Kelsen de que a diferença entre "forma" e "conteúdo" não é absoluta, pois as liberdades democráticas mais basilares são princípios substantivos, mas não deixam de ser parte integrante do processo democrático. Neste sentido, «deve ser mantido em mente que o antagonismo entre forma e substância, ou entre forma e conteúdo, é apenas relativo, que uma e a mesma coisa podem parecer, de um dado ponto de vista, como forma, e de outro como substância ou conteúdo. Não há, em particular, nenhum princípio objectivo que constitua a diferença entre o valor de um e de outro[26]» (Kelsen, 1955, p. 5).

Há uma grande diversidade de elementos que estão em jogo na construção de um regime democrático, variedade essa que é, no fundo, uma resposta proporcional à nossa realidade. Neste sentido, o diagnóstico trazido por Daniel Innerarity, segundo o qual «a principal ameaça à democracia não é a violência nem a corrupção, ou a ineficiência, mas sim a simplicidade» (Innerarity, 2021, p. 13), acaba por ser consonante com a inclusão da responsabilidade pelo Ser no plano político. Podemos estabelecer pontes entre a complexificação e a responsabilização, desde logo porque aumentar a nossa responsabilidade leva-nos

26 Tradução nossa.

a ter de ter mais fatores em conta nas nossas escolhas, que se tornam cada vez mais colectivas. Adicionalmente, entendemos que ambas as dimensões apontam para uma margem comum, onde encontramos os desafios empíricos que enfrentamos, sejam eles externos (no mundo social e natural) ou internos (no nosso carácter antropológico), isto é, a realidade manifesta-se numa crescente complexificação das nossas vidas e, simultaneamente, vincula-nos a uma responsabilidade cada vez maior. Consideramos, assim, que a democracia é o regime político mais adequado para dar resposta à crescente complexidade da nossa realidade, pois é aquele que tem o potencial de estar mais atento à mudança, não só pela inclusão de um vasto leque de actores políticos e sociais nos seus procedimentos de funcionamento, como também pelos valores constitutivos da sua essência.

Para além dos valores comumente associados aos regimes democráticos, como a liberdade e a igualdade, nas suas múltiplas dimensões e interpretações, uma democracia intergeracional necessita, todavia, de uma base valorativa ainda mais distintiva que tenha a capacidade de nos vincular ética e politicamente à nossa obrigação para com os seres humanos. Logo, trata-se de encontrar um valor que se coadune com o princípio da responsabilidade que aqui desenvolvemos, mas que também contenha em si as características necessárias para contrapor os impulsos mais negativos do medo, como a negação ou o isolamento. Neste sentido, podemos encontrar traços deste elemento no conceito central da ética de Simone Weil: a atenção [*l'attention*].

A atenção requere um esforço consciente, e inclusive árduo, por parte do indivíduo, que culmina numa capacidade de discernimento muito mais aprofundada. É, fundamentalmente, um valor que prima pela preocupação com o outro, esteja este perto ou longe de nós, o que significa que está indelevelmente interligado com a noção do Ser enquanto objecto último da nossa acção, e permite estender o seu alcance até ao longo-prazo. Um aspecto particularmente relevante desta noção é que ao valorizar a atenção, no sentido de Weil, temos em conta a aleatoriedade do acaso [*hasard*] e a sua potencialidade para gerar situações de injustiça, nomeadamente futuras. Cabe-nos a nós identificar este potencial e procurar minorá-lo, pois esta é uma etapa necessária da nossa auto-responsabilização, nomeadamente porque aquilo que constatamos é que em diferentes momentos podemos ser infligidores de crueldade, mesmo que involuntariamente, ao passo que noutros podemos ser nós as vítimas de situações de aflição.

Todavia, a peculiaridade da atenção, e aquilo que lhe atribui o seu valor para uma democracia intergeracional, é que esta não é orientada por uma

vontade, mas sim por um desejo desprovido de objecto. É um "esforço negativo" que nos liberta dos nossos impulsos egoístas (Weil, 2009 [1942]) e nos torna mais receptivos a ver o outro e o que nos rodeia. Numa democracia intergeracional, coloca-se a questão da hierarquização das prioridades, já que em termos práticos torna-se muito difícil abordar várias questões em simultâneo, e ainda mais tratar de dilemas multitemporais de igual modo. Saber como pensar as prioridades torna-se, pois, central e é um problema ao qual, não raras vezes, se responde privilegiando ora o presente, ora o futuro. Porém, uma democracia pretendida a longo-prazo não pode cair neste erro de preterir um tempo em favor do outro, sendo erróneo considerar que a vida futura tem mais valor do que a presente, e igualmente o seu inverso.

O que uma atenção secularizada nos pode demonstrar é a necessidade imperativa de termos em consideração toda a vida: passada, presente e futura, e de encontrar um equilíbrio nos nossos julgamentos que nos permita considerar os vários caminhos de acção, sem nos deixarmos levar pelo egoísmo, algo que em política é tremendamente difícil, mas, ainda assim, não impossível. Recuperando o relativismo kelseniano, pensamos que o valor da atenção está, precisamente, em abrir as nossas perspectivas ao outro, fazendo-o de forma que a atenção nos leve a suspender o nosso pensamento, tornando-o disponível e, portanto, vazio. O nosso conhecimento, as nossas experiências e o nosso desejo não desaparecem, ficam ao alcance da nossa atenção, mas sem a obstruírem. Estamos em espera [*en attente*], sem procurar, mas prontos para receber. O original francês torna muito mais clara esta relação entre a atenção [*l'attention*] e a espera [*attente*], pois Weil identifica um problema numa procura activa, nomeadamente se esta for desesperada: pode levar-nos a contentarmo-nos rapidamente com qualquer resposta, mesmo aquelas que são adulteradas e constituem um perigo maior do que o problema original.

Pensar a atenção desta forma, não entrando na dimensão religiosa e mística para a qual Weil a encaminha, pode constituir um valor para uma democracia intergeracional, porque apela à adopção de uma predisposição que vai contra a nossa natureza egoísta, e que, por isso mesmo, é tão prejudicial para pensamentos de longo-prazo. Não se trata de uma medida prática que possamos implementar nas nossas democracias actuais, é algo mais elementar, é um esforço para enraizarmos nos nossos padrões mentais e culturais a importância de pensar a vida sem constrangimentos temporais, mas sim como um bem em si mesmo. No fundo, adoptar a atenção ao outro como um valor, facilita o acolhimento do princípio da responsabilidade. Sendo a democracia o "governo do povo, pelo povo

e para o povo", há que procurar o que é que numa entidade tão heterogénea e complexa como esta se pode partilhar, de forma que a preocupação intergeracional possa ser expressa por aquele mesmo povo nas instituições democráticas.

## Conclusão

Associar à democracia a responsabilidade e o medo é relacionar uma obrigação e um sentimento a algo artificial. À partida, este pode parecer um exercício inglório, pois a artificialidade não se coaduna com a vida inerente aos dois primeiros elementos. Todavia, há um traço comum a todos: a Humanidade, que actua ora como veículo, ora como criadora, sendo a partir dela que procurámos justificar o nosso argumento em defesa de uma democracia intergeracional. De facto, em larga medida, é a natureza humana que gera o problema do "presentismo" das democracias, mas é também a ela que cabe, necessariamente, contemplar a solução. A dificuldade fora já enunciada por David Hume:

> Não há qualidade na natureza humana que produza mais erros fatais na nossa conduta do que aquela que nos leva a preferir um objecto presente a um objecto distante e remoto e nos faz desejar os objectos mais segundo a sua situação do que segundo o seu valor intrínseco (Hume, 2016, pp. 620-621).

Logo, o dilema não é de agora, pois os seres humanos têm uma tendência natural para preferir o imediato ao futuro, o que é, de facto, revelador da desconfiança mútua que nutrimos uns pelos outros, e do receio que temos de sair prejudicados. Mas Hume apresenta-nos mais do que uma reflexão sobre a natureza humana, apresenta-nos também aquilo que nos deve reger nos nossos julgamentos e acções: o "valor intrínseco." Foi precisamente esta a nossa aposta ao abordar o tópico da democracia intergeracional. Porém, a democracia não tem um valor unívoco. Sendo um regime político no qual é a colectividade humana que desempenha o papel determinante, por excelência, então é também neste conjunto que devemos procurar as linhas orientadoras para a construção política. O esforço é simples e complexo: valorizar o próximo sem perder a nossa individualidade. Para tal, há que demonstrar como a autonomia que nos diferencia é também a base para a assunção de uma responsabilidade individual e partilhada: a obrigação que temos em proteger o Ser, a nossa moralidade, e por conseguinte toda a vida.

Adoptar uma responsabilidade de longo-prazo é uma tarefa não só individual, como também democrática. Fundamentámos as nossas ideias no princípio da responsabilidade de Hans Jonas, que complementámos com a filosofia da compaixão de Simone Weil. Consolidámos desta forma as nossas bases graças aos conceitos de enraizamento e atenção, que procurámos inserir no quadro dos valores democráticos, através de um entendimento mais complexo do que constitui um regime democrático. Optando por conjugar as dimensões racional e emocional do ser humano, contrapusemos a "heurística do medo" de Jonas com a nossa visão *kantiana*, e seguimos Judith Shklar na sua elaboração sobre o papel que o medo desempenha na política, nomeadamente ao sublinhar a importância de um regime democrático se controlar a si próprio.

Em suma, este foi, no seu conjunto, um esforço para apresentar uma concepção de democracia mais completa que, na sua essência, nem sequer necessita de ser especificamente intergeracional, pois é uma obrigação universal e intemporal. Estaremos, portanto, num cenário de responsabilidade individual, colectiva e estatal, no qual todos estes actores estão ligados por um propósito último: a salvaguarda da vida em comum, seja ela passada, presente ou futura.

## Referências

ARENDT, Hannah. 2001 [1958]. *A Condição Humana* (traduzido por Roberto Raposo). Lisboa: Relógio D'Água.

BRANDOM, Robert B.. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HAUGELAND, John. 2005. "Reading Brandom Reading Heidegger." *European Journal of Philosophy* 13, no. 3, pp. 421-428.

HUME, David. 2016. *Tratado da Natureza Humana* (traduzido por Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

INNERARITY, Daniel. 2021. *Uma Teoria da Democracia Complexa – Governar no Século XXI* (traduzido por Francisco Agarez). Lisboa: Ideias de Ler.

JONAS, Hans. 1984 [1979]. *The Imperative of Responsibility – In Search of an Ethics for the Technological Age* (traduzido por Hans Jonas e David Herr). Chicago: The University of Chicago Press.

KELSEN, Hans. 1955. "Foundations of Democracy." *Ethics* 65, no. 1, pp. 1-101.

NACCI, Michela. 2000. *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*. Roma-Bari: Laterza.

SHKLAR, Judith N.. 1989. "The Liberalism of Fear". Em: *Liberalism and the Moral Life*, editado por Nancy Rosenblum, pp. 21-38. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TIBALDEO, Roberto F.. 2015. "The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?" *Ethics in Progress* 6, no. 1, pp. 225-238. DOI:10.14746/eip.2015.1.9

WEIL, Simone. 2009 [1942]. *Espera de Deus* (traduzido por Manuel Maria Barreiros). Lisboa: Assírio & Alvim.

WEIL, Simone. 2014 [1949]. *O Enraizamento – Prelúdio para Uma Declaração dos Deveres para com o Ser Humano* (traduzido por Júlia Ferreira e José Cláudio). Lisboa: Relógio D'Água.

WEIL, Simone. 2022 [1943]. *A Pessoa e o Sagrado: A Pessoa Humana é Sagrada?* (traduzido por Rita Sousa Lopes). Lisboa: Guerra e Paz.

# II

# QUESTÕES DE DEMOCRACIA

CAPÍTULO 3:

# Dominação sobre o futuro: Sobre o requisito da intersubjetividade na abordagem republicana à justiça intergeracional

XAN FERNANDO BOULLÓN TATO

## Introdução

Podem as pessoas do presente dominar as gerações futuras? Alguém que não esteja familiarizado com as abordagens recentes sobre justiça intergeracional ou com a tradição histórica do republicanismo pode ficar intrigado com a simples formulação desta questão. Porém, as discussões sobre as suas possibilidades, desafios e condições estão a crescer em qualidade e quantidade.

As teorias sobre as relações intergeracionais, entendidas aqui como relações entre gerações não-contemporâneas, são relativamente recentes na história do pensamento, e o seu desenvolvimento pode ser atribuído ao surgimento de novos eventos, como as alterações climáticas, ou novas preocupações, como as reparações dos danos provocados pelo colonialismo (Loriaux, 2012). Por sua vez, o republicanismo é uma tradição política antiga que remonta pelo menos à Roma clássica (Lovett e Pettit, 2009). Após um período de hegemonia liberal, o republicanismo viu um renascimento nas últimas décadas (Haakonssen, 2017) e ganhou importância no panorama filosófico contemporâneo.

Porque devemos procurar um ponto de conexão entre ambos? Neste artigo, argumento que uma teoria republicana da justiça intergeracional[27] pode

27 Já se tentou alguma aproximação, mas a partir de um ponto de vista mais amplo. Ver Pinto (2021)

ajudar a simplificar a discussão pública sobre esta questão. Uma vez que o republicanismo se foca na interferência *potencial* e nas estruturas de poder que a permitem, esta perspetiva pode ajudar a resolver alguns dos problemas relacionados com a nossa falta de conhecimento sobre o que acontecerá no futuro, como o *problema da não identidade* (Brännmark, 2015) (Pettit, 2012, p. 184). Como veremos, temos uma capacidade sem precedentes para condicionar o futuro, o que pode implicar certas obrigações para evitarmos uma relação de poder que implique dominação. Uma abordagem focada na capacidade *potencial* de dominação – e não na simples possibilidade de interferência, seja positiva ou negativa –, do presente sobre o futuro, isto é, nas assimetrias de poder, pode ajudar-nos a libertarmo-nos do desafio de prever o futuro com precisão. Ou seja, pode ajudar-nos a focarmo-nos em como agir no presente com uma certa independência em relação ao resultado exato que as nossas ações terão no futuro.[28] Neste artigo, analiso as possibilidades de uma teoria de dominação intergeracional a partir de uma perspetiva republicana, nomeadamente no que diz respeito ao tópico da emergência climática. Primeiro, serão revistas duas abordagens diferentes à dominação nas relações intergeracionais. A primeira, defendida por Ludvig Beckman (2016), sustenta que, sob a concepção republicana, a nossa atual atitude de inação perante a emergência climática não é constitutiva de uma relação de dominação entre nós e as gerações do futuro. Por outro lado, Anja Karnein (2022) defende que certos tipos de inatividade para deter a crise climática implicam dominação intergeracional, nomeadamente aquelas que poderiam levar ao que ela chama de situação "determinante do propósito" (*purpose-determining*).

Na segunda parte, irei argumentar, contra Beckman, que os efeitos da emergência climática devem ser atribuídos a uma ação humana consciente e responsável no presente e, portanto, equivalem à dominação das gerações futuras. Ao fazer isso, seguirei alguns dos argumentos de Karnein, mas discordarei de ambos num aspeto: a intersubjetividade. O meu argumento é que, pelo menos no sentido que importa para o republicanismo, esta não é essencial para identificarmos a existência de fenómenos de dominação intergeracional.

---

28 Isto é, independentemente do facto de, no futuro, ser desenvolvida uma tecnologia hoje desconhecida que resolva os problemas actualmente associados à emergência climática, ou da possibilidade de, apesar de fazermos os possíveis para mitigar as piores consequências da crise, um fenómeno alheio à nossa capacidade – por exemplo, um meteorito – provoque um resultado igualmente indesejável.

Assim, concluirei que permanece o suficiente da ideia de dominação para que esta seja considerada relevante nas relações intergeracionais. No entanto, argumento que a dominação intergeracional se trata de um fenómeno histórico novo, dada a nossa capacidade sem precedentes de determinar as condições no futuro e o nosso grau de consciência dessa capacidade. Este fenómeno tem características específicas, nomeadamente a falta de intersubjetividade, e, portanto, diferentes das que ocorrem nos cenários de dominação intrageracional. Tudo isto nos obriga a assumir responsabilidade perante o futuro e a projetar um desenho institucional para prevenir este tipo de relação de poder desigual entre gerações.

## 1. Como tratar a liberdade republicana num contexto intergeracional

### 1.1. Dominação intergeracional como uma relação institucional

A geração atual possui uma capacidade sem precedentes de influenciar o meio ambiente futuro. Esta é a premissa básica que inicia a reflexão de Beckman, que convida à pergunta: estamos a pôr em causa a liberdade das gerações futuras? Para responder adequadamente, primeiro devemos entender a que concepção de liberdade nos estamos a referir.

Se compreendermos a liberdade como o acesso a opções, somos levados a uma encruzilhada: a ação humana alterará sempre, de alguma forma, o acesso a diversas opções no futuro, tornando, pelo menos nos casos em que as reduza, inevitável a violação da liberdade – assim concebida – das futuras gerações. Mas se observarmos as relações intergeracionais a partir de uma perspetiva relacional, ou seja, focando-nos nas interações entre pessoas, as coisas mudam. Esta é a abordagem republicana, segundo a qual a liberdade é caracterizada pela ausência de dominação. Aqui, uma ideia chave é que a ausência de interferência não é uma condição suficiente, pois o que é relevante é a capacidade de um agente interferir *potencialmente* na liberdade de outrem. Outra intuição importante que caracteriza a não-dominação republicana é que as interferências só limitarão a liberdade se forem arbitrárias ou descontroladas[29].

29 Ao longo dos anos, a teoria de Pettit passou por diferentes descrições: desde uma abordagem inicial de arbitrariedade como falha em acompanhar os interesses da pessoa dominada até ao conceito de falta de controlo como ausência de vias de contestação (Beckman, 2016, p. 291).

Portanto, no contexto da justiça intergeracional, para garantir a liberdade republicana, deve-se assegurar "que uma geração não tenha a capacidade de interferir discricionariamente e sem oposição na vida de outra geração"[30] (Beckman, 2016, p. 291). Nesta altura, um ponto chave surge na nossa discussão: "Embora a ordem temporal das gerações torne as intervenções no futuro inevitáveis, as intervenções arbitrárias não são inevitáveis" (Beckman, 2016, p. 291).

Partindo desta descrição inicial, Beckman chega à conclusão, como veremos, de que a não-dominação não pode ser aplicada à questão da emergência climática. Para chegar a esta ideia, o autor serve-se ainda de duas condições adicionais, mais disputadas na literatura, que estão geralmente associadas à ideia de não-dominação: intenção e intersubjetividade. Mas vamos primeiro discutir a primeira parte do seu argumento.

A primeira questão que Beckman aborda pode parecer bastante óbvia: ao falar sobre relações entre gerações não-contemporâneas, aqueles que já faleceram não podem interferir no futuro. Se o exemplo clássico de dominação é a relação senhor-escravo, ela não pode dar-se quando uma das partes já não existe. Ainda assim, ele reconhece que um fator importante, especialmente ao falar sobre relações em grande escala, é que o agente dominado "esteja realmente sujeito à discricionariedade como resultado das decisões tomadas" (Beckman, 2016, p. 294), e não tanto se o agente dominante é capaz – ou seja, se está vivo – de agir sem restrições.

Este foco mais estrutural sobre a sujeição do agente dominado a decisões arbitrárias pareceria abrir a possibilidade da dominação intergeracional. Mas, mesmo no caso das relações em grande escala, para Beckman, a inação perante a emergência climática não implica um caso de dominação intergeracional. Para explicar porquê, o autor usa o exemplo de um "dispositivo do juízo final", programado pelas gerações atuais para explodir no futuro e destruir o mundo. Segundo o autor, tanto faz que este dispositivo expluda de forma programada (tendo uma data pré-definida) ou aleatoriamente: em nenhum dos casos ocorre dominação, uma vez que apenas as pessoas afetadas quando a máquina explodisse seriam submetidas a uma interferência *real*, e nenhuma seria submetida a uma interferência *potencial* no sentido republicano relevante. Desta forma, apesar de termos sólidas razões para considerar este acontecimento como negativo, não podemos falar de dominação, já que "ninguém está sujeito a outro que tenha a capacidade de fazer o dispositivo explodir de acordo com

30 As traduções neste artigo, quando não for indicado o contrário, são minhas.

a sua vontade" (Beckman, 2016, p. 294). Assim, não há, em nenhum dos casos, um agente com vontade para acionar o dispositivo, pois já estava decidido que este ia ser ativado. E sem agente, não há dominação. Segundo Beckman, estar sujeito aos efeitos da emergência climática seria relevantemente semelhante a esta experiência mental.

Portanto, o aspeto relevante para Beckman no caso da emergência climática parece ser a distinção entre estar sujeito à contingência derivada das nossas *limitações epistemológicas* e a sofrida em termos de dominação (Beckman, 2016, p. 295). A primeira, simples percepção de não saber o que irá acontecer, é uma questão sobre os limites do nosso conhecimento sobre como o futuro será. Mas a contingência relevante para o republicanismo é ser sujeito aos caprichos de outrem, e, para Beckman, as consequências das alterações climáticas dizem mais respeito aos limites do nosso saber, do que à vontade de um agente dominador. Então, se voltarmos ao exemplo do dispositivo do juízo final – equiparado, como foi dito, aos efeitos da emergência climática –, vemos como a contingência de não saber quando irá explodir é do primeiro tipo, uma limitação de conhecimento, e não do segundo, uma sujeição à vontade do dominador.

Para defender o seu argumento de forma mais robusta, Beckman testa-o contra as outras duas condições não-consensuais dentro do conceito de dominação: intersubjetividade e intencionalidade. A primeira está intimamente relacionada a uma característica central da teoria republicana de Philip Pettit, o *eyeball test*. Este teste procura comprovar se um agente está a dominar outro: não existe dominação quando todos se puderem olhar uns aos outros sem a necessidade de se ajoelhar, humilhar ou lisonjear (Pettit, 2012, p. 82). Devido à falta de simultaneidade temporal, diz Beckman, os membros das gerações presentes e futuras não podem olhar-se mutuamente, pelo que são impossíveis os efeitos psicológicos da dominação[31], isto é, as pessoas do futuro não terão a necessidade de agir com deferência em relação aos membros das gerações passadas.

Quanto ao requisito de intenção, este é geralmente proposto para diferenciar entre atos de interferência *potencial* provocados pela ação humana e aqueles causados pela natureza ou consequências não intencionais de atos humanos. Segundo Beckman, a crise climática seria uma redução não intencional da liberdade – e não uma *violação* da liberdade do agente –, tal como um vulcão que ameaça a vida dos habitantes próximos. Por outras palavras:

---

31 Estes efeitos são fundamentais não só por terem consequências negativas, mas também para identificar a dominação em diferentes contextos na teoria de Pettit (2012, p. 84).

> [A]s pessoas prejudicadas pela mudança climática não estão sujeitas à dominação porque não são vítimas da tentativa intencional dos emissores de gases de efeito de estufa de fazer com que outros se conformem à sua vontade... (Beckman, 2016, p. 296).

Assim, Beckman conclui que a dominação intergeracional só pode ocorrer em relações entre gerações mediadas por instituições. Por exemplo, constituições rígidas ou imutáveis são capazes de transmitir intenções do passado para o futuro, podendo interferir *potencialmente* no futuro por meio de intermediários (Beckman, 2016, p. 298).

### 1.2. Dominação intergeracional como determinação de propósito

Contrariamente ao que Beckman argumenta, Anja Karnein (2022) sustenta que a nossa passividade diante da emergência climática, em algumas circunstâncias, pode levar à dominação intergeracional, sendo necessário, portanto, criar um quadro institucional para evitar que isso aconteça.

Segundo a autora, existem políticas que "ameaçam deixar para as gerações futuras um mundo que as obriga a dedicar permanentemente a maior parte das suas energias criativas na tentativa de evitar desastres" (Karnein, 2022, p. 7). Isso constituiria um dano (*wrong*) relacional injustificado, porque o nosso impacto no futuro é de tal natureza que implica uma determinação de propósito (*purpose-determination*) das gerações futuras.

Para explicar porque é que a sua noção de determinação de propósito é pertinente, Karnein apresenta dois casos. O primeiro, *SUFFERING and DEATH* (SaD), é representado por um cenário distópico em que, entre outras coisas, ondas de calor extremas tornam muito difícil a vida no planeta Terra. Essa "diminuição radical da qualidade de vida" seria uma injustiça bastante óbvia para com o futuro (Karnein, 2022, p. 7).

Mas há um tipo de injustiça que essas teorias de justiça intergeracional não conseguem explicar, e é aqui que a dominação e a determinação de propósito ganham relevância. *WEALTHY in CHAINS* (WiC) é um cenário hipotético em que, devido a ações intencionais ou negligentes de gerações passadas, as pessoas do futuro vivem num mundo rico, com todas as suas necessidades asseguradas, mas terão, ainda assim, que "direcionar de forma abrangente e contínua as suas energias" para evitar cair no cenário distópico de SaD (Karnein, 2022, p. 8). Portanto, tanto em SaD como em WiC, o

propósito das sociedades futuras é determinado pelas gerações passadas, e, portanto, uma relação de dominação é estabelecida.

Em relação ao *eyeball test*, Karnein admite que o teste é fisicamente impossível, e que, portanto, devemos excluir a possibilidade do principal efeito psicológico da dominação, a deferência ao agente dominante; mas isso, argumenta, não impede que outros impactos psicológicos negativos semelhantes, como ressentimento ou desrespeito, surjam no futuro em relação às pessoas do passado.

Finalmente, é abordada a questão da intencionalidade. Karnein defende que uma compreensão abrangente da intencionalidade deve incluir negligência – conhecer e aceitar as consequências negativas de ações com propósitos positivos (Karnein, 2022, p. 14) – e que isso é coerente com a teoria republicana, como visto na explicação original de Pettit (1997, p. 52).

Portanto, se algumas políticas podem levar a uma situação de determinação de propósito e se isso constitui uma relação de dominação entre as gerações passadas e futuras, a única coisa que podemos fazer para evitar que isso aconteça é estabelecer mecanismos institucionais que impeçam as nossas ações de serem *descontroladas* (*uncontrolled*). Isso porque, como sabemos, a única maneira de prevenir a arbitrariedade dentro do quadro republicano é, justamente, estabelecer um conjunto de mecanismos institucionais com base em regras decididas por todos os agentes – os cidadãos – que serão afetados por elas (Pettit, 2012, p. 153). Por consequência, as pessoas do futuro devem ser incluídas no processo de tomada de decisões.

No entanto, Karnein reconhece as dificuldades dessa inclusão devido aos seus "sérios riscos e custos associados", que ameaçam "minar a legitimidade do processo democrático entre os cidadãos contemporâneos" (Karnein, 2022, p. 2). Uma possível solução para evitar esses problemas seria "incluir um grande número de pontos de vista diversos na deliberação e submeter quaisquer propostas a um debate minucioso no espaço público" (Karnein, 2022, p. 4), o que de alguma forma lembra a abordagem institucional de Pettit para o bem comum deliberativo (Pettit, 2019).

Como consequência, a proposta final da autora para evitar a dominação é baseada em dois aspetos: representação política das gerações futuras e criação de vias de contestação (Karnein, 2022, p. 15).

Uma vez que esses requisitos sejam satisfeitos, certos riscos podem ser justificados. Isso ocorre porque o objetivo não é evitar quaisquer impactos negativos para as gerações futuras, mas assegurar que as nossas interferências não sejam

arbitrárias. Portanto, "não podemos fazer mais do que tentar fazer o máximo possível para evitar oportunidades de dominação" (Karnein, 2022, p. 18).

## 2. Dominação no tempo: causalidade, intencionalidade e intersubjetividade

Nesta seção, explicarei porque considero que a inação diante da emergência climática implica dominação em relação ao futuro. Para o fazer, discutirei alguns dos pontos que foram analisados acima e, por fim, explicarei porque considero que a intersubjetividade não é um requisito essencial.

Em primeiro lugar, Beckman parece atribuir grande importância à diferença entre ausência de liberdade e não-liberdade – *unfreedom* e *non-freedom*, respetivamente. O seu argumento pode ser simplificado da seguinte forma: a interferência *potencial* relevante – na perspetiva do republicanismo – só pode ser considerada como requisito se o agente dominado estiver sujeito à vontade de outrem, e não a factos naturais aleatórios ou não intencionais. Esta é a diferença que Pettit explica em termos de viciação e invasão (*vitiation* e *invasion)*. A primeira seria causada por quaisquer fatores que possam dificultar ou impedir a capacidade do agente para satisfazer a sua vontade por meio dos seus próprios recursos, mas sem a intervenção da vontade de outro agente (Pettit, 2012, p. 39). Por sua vez, a invasão é a limitação das escolhas do agente devido à vontade de outrem (Pettit, 2012, p. 45).

Vimos as razões que levam Beckman a considerar que a mudança climática é viciante, mas não invasiva. Entre outras coisas, ele apresenta o exemplo do dispositivo do juízo final, que já vimos. No entanto, além de uma máquina programada para explodir aleatoriamente ou numa data específica, existe uma terceira possibilidade que não é contemplada. Podemos imaginar um dispositivo do juízo final projetado para explodir apenas se determinadas condições não forem atendidas. Por exemplo, se no futuro pelo menos 60% da população não comparecer à missa todos os dias. No exemplo de Beckman, ninguém pode fazer nada além de temer – de forma semelhante àqueles que vivem perto de um vulcão adormecido – que o dispositivo expluda. Mas, neste exemplo, as pessoas podem realmente fazer algo para evitá-lo: curvar-se aos desejos das gerações passadas[32].

32 Poderíamos imaginar um caso semelhante numa relação de dominação entre indivíduos. Por exemplo, suponha-se que um senhor implanta um dispositivo no coração do seu

A inação diante da emergência climática, em muitos casos, implica um caso semelhante ao que acabei de apresentar. O exemplo mais abrangente é a determinação de propósito apresentada por Karnein. Mas a dominação também pode ocorrer com resultados menos exigentes: por exemplo, com a produção de uma certa quantidade de resíduos nucleares que impediria as gerações futuras de usar energia nuclear sem grande risco; ou com uma depredação tal dos stocks de peixes, de florestas ou minerais, que impedisse as pessoas do futuro de usar esses recursos sem terem associado um grande risco de os extinguir.

Portanto, se podemos interferir potencialmente de maneira relevante no futuro, o que dizer do fator da intencionalidade? Alguém poderia dizer, como Beckman, que "para violar a liberdade de outro, o agente deve realizar um ato com a intenção de piorar as condições do outro" (Beckman, 2016, p. 297). Mas esse requisito da "intenção de piorar" não parece ser muito coerente com o conceito republicano de dominação. Pettit reconhece explicitamente a possibilidade de uma "dominação não intencional"[33], em que isso não é necessário. Neste ponto, a visão de Karnein parece muito mais plausível para ter um conceito operacional de intencionalidade dentro do quadro de dominação. A negligência ou imprudência deve ser tida em conta ao falar das ações dos agentes dominantes, o que obviamente se aplica à situação atual com a emergência climática.

Vamos explorar agora o requisito da intersubjetividade. Como mencionei anteriormente, não vou tentar contestar a interpretação dessa condição, mas sim a sua própria natureza como requisito necessário de dominação intergeracional. O aspeto essencial é como superar as dificuldades que a não-contemporaneidade gera na aplicação do *eyeball test*. Uma resposta possível é dizer, com Karnein, que a ausência de coexistência temporal pode causar, ainda assim, sentimentos semelhantes – por exemplo, ressentimento –, resultando num estado psicológico semelhante ao criado pela dominação intrageracional.

Mas julgo que essa não é uma resposta satisfatória. A deferência é a essência do que Pettit quer expressar com o *eyeball test*, e por isso ele tenta

---

escravo, que o levará à morte caso ele realize certas atividades, como sexo, no futuro. O facto de o senhor morrer não implica que a dominação desapareça, já que o escravo continuará submetido à vontade do senhor, mesmo quando este não estiver mais por perto. O que é importante em ambos os casos, como Karnein afirma com precisão, não é tanto a "agência moral ativa", mas a persistência das estruturas de dominação (Karnein, 2022, p. 22).

33 "O marido sobre a esposa numa cultura machista, o empregador sobre os funcionários numa economia não regulamentada" (Pettit, 2012, p. 62).

explicar a sua diferença em relação à timidez ou a diferentes variações culturais[34] (Pettit, 2012, p. 85). O ressentimento por si só não parece capturar a essência da dominação, pois pode ser causado por muitos fatores e não implica assimetria de poder – por exemplo, posso ter ressentimento em relação ao meu vizinho devido a um desentendimento passado, sem que haja uma relação hierárquica entre nós.

O que estou a tentar mostrar é que, mesmo reconhecendo a sua importância, o *eyeball test* – e, portanto, a intersubjetividade – não é um requisito indispensável para todos os cenários imagináveis de dominação, ainda que seja tremendamente útil na maioria deles.

Imaginemos, por exemplo, que um poder colonialista, X, invade um território onde vive uma tribo nómada. Os governantes de X sabem que essa tribo costuma abastecer-se dos seus recursos numa área específica, algo que é necessário para manter o seu modo de vida. Ainda assim, decidem esgotar esses recursos durante as temporadas em que a tribo está ausente, dificultando enormemente o seu acesso aos recursos, mas sem os esgotar completamente.

Neste caso, e noutros semelhantes[35], o agente dominante e o dominado não precisam de interagir um com o outro. Portanto, não há possibilidade de deferência: o *eyeball test* não pode ser satisfeito nem não-satisfeito. Neste sentido, existem dois aspetos-chave a serem considerados aqui: a disparidade de capacidades e de conhecimento.

Em primeiro lugar, a dominação não é necessariamente feita pelo uso da força, mas por uma assimetria de poder, permitindo ao agente dominante evitar conflitos e violência por quaisquer motivos, por exemplo, conveniência própria ou compaixão pela parte dominada. Além disso, a relação de dominação existe porque o agente poderoso conhece os efeitos das suas ações, e está a decidir intencionalmente – intencionalidade esta em que também estão incluídas ações negligentes – invadir a liberdade dos outros para seu próprio benefício.

Considero que algo semelhante a estes casos acontece com as relações intergeracionais. As gerações presentes têm um poder semelhante ao da

---

34 É evidente que outros sentimentos podem surgir a partir da dominação contemporânea, como o medo, mas isso provavelmente é uma expressão exacerbada do que Pettit está a tentar descrever.

35 Uma possível variante deste caso seria: X é um poder tecnológico extremamente avançado. Após invadir um território, X consegue, de alguma forma, todas as noites, ir esgotando progressivamente os recursos de uma sociedade indígena sem que esta se aperceba. Se quisermos um exemplo mais bizarro, poderíamos imaginá-lo a dar-se entre alienígenas e a humanidade numa escala global.

fantástica tecnologia antes mencionada, e, portanto, podem esgotar os recursos das gerações futuras sem ter que as subjugar física ou psicologicamente.

Mas estes casos podem mesmo ser considerados como casos de dominação? Se concordarmos que a invasão é uma condição necessária e suficiente para a dominação (Pettit, 2012, p. 50), e que a invasão ocorre "sempre que outra pessoa ou entidade te impõe a sua vontade, permitindo que escolhas apenas dentro dos limites que ela dita ou *apenas nas condições que ela decide*"[36] (Pettit, 2012, p. 38), então a resposta é afirmativa.

Há quem possa dizer que, ao renunciar ao critério da intersubjetividade, tal como esta é definida pelo *eyeball-test*, i.e., necessariamente sincrónica, estamos a perder uma das grandes contribuições do republicanismo. Mas devemos reconhecer que a dominação intergeracional tem características especiais. Ao contrário das relações entre contemporâneos, aqui é o efeito do tempo que cristaliza a dominação, pelo que as suas estruturas de poder se tornam muito difíceis de reverter. Portanto, do nosso ponto de vista, a dominação existe porque o estatuto de liberdade das pessoas do futuro está a ser atacado, e elas não estão a ser consideradas como iguais morais[37]. Por outro lado, é possível que, do ponto de vista do futuro, uma vez cristalizada a dominação, esta possa não ser sentida da maneira a que estamos habituados – ou seja, fazendo as pessoas dominadas agir com deferência em relação ao passado –, mas como uma maldição bíblica ou como um vulcão adormecido que causa ressentimento nas pessoas afetadas.

A ideia fundamental na base do republicanismo é uma preocupação moral igual[38] pela liberdade de todas as pessoas, que ao longo dos séculos foi definida na tradição republicana como fraternidade (Domènech, 2004) ou solidariedade (Gourevitch, 2020). A incapacidade de realizar o *eyeball test* certamente acrescenta mais dificuldades para determinar as liberdades básicas e a sua proteção (Pettit, 2012, p. 72), mas não implica necessariamente a falta de dominação intergeracional. A dominação existe porque as assimetrias de poder permanecem, e as gerações presentes falham em considerar as gerações futuras como suas iguais. Se víssemos os seres humanos das gerações futuras como

36 O itálico é meu.

37 Isso, julgo, é o que deve ser considerado como "intersubjetividade" de um modo relevante, no sentido de que é uma injustiça relacional – *relational wrong* – entre dois sujeitos. E, neste sentido, poderíamos falar dum aspeto diacrónico da intersubjetividade que não entraria em contradição com aquilo que aqui é exposto. Por claridade e economia na exposição, no presente texto fala-se só no primeiro sentido, o sincrónico.

38 Uma perspetiva semelhante, embora não idêntica, foi proposta por Gädeke (2020).

cidadãos fraternos, estabeleceríamos mecanismos legais para restringirmos as nossas ações e, portanto, não os dominar[39].

Qual poderá ser, então, o papel da intersubjetividade na dominação? No meu ponto de vista, esta não é apenas um elemento eficaz na identificação deste fenómeno, como também nos evidencia as suas manifestações mais severas. Embora entenda que a dominação existe tanto em relações *inter* quanto *intra* geracionais, julgo que as consequências de ter de agir com deferência perante o agente dominador, ou nas palavras de Pettit, não passar o *eyeball test*, é o maior ataque à liberdade enquanto valor republicano fundamental[40]. Resumindo, a intersubjetividade é um aspeto importante da teoria republicana e não podemos ignorá-la, mas a dominação pode existir – constituindo ataques menos graves à liberdade – sem ela.

## Conclusão

Neste trabalho, comparei duas visões opostas da dominação intergeracional e as suas abordagens ao fenómeno da emergente crise climática. Beckman entende que as mudanças climáticas não podem ser casos de dominação, uma vez que não há possibilidade de interferência *potencial* do passado, nem existe intersubjetividade ou intencionalidade. Por outro lado, Anja Karnein descreve a dominação como uma ação intencional que pode levar a uma situação de determinação de propósito. Esta autora entende que as condições de intencionalidade, causalidade e intersubjetividade permanecem nos casos intergeracionais, apesar da existência de algumas diferenças.

---

39 Este cenário seria diferente daquele dos mestres benevolentes (Cass, 2023), nos quais os agentes dominantes estabelecem limites nos seus poderes por motivos relacionados à superioridade moral. Realmente, a solidez da proposta institucional de Karnein está no facto de que, ao adotar esses mecanismos legais, as gerações presentes estariam a demonstrar uma preocupação moral igual pelas gerações futuras. É por isso que a sua proposta é qualitativamente diferente de um caso em que os mesmos resultados desejados – ou seja, não chegar a um cenário de determinação de propósito – são alcançados sem a inclusão das gerações futuras. Afinal de contas, não se trata tanto do resultado, mas de como chegamos lá.

40 Este é um sentido semelhante da hierarquia que se reconhece dentro da teoria de Pettit, entre dominação com interferência e frustração de preferências, dominação com interferência mas sem frustração, e dominação sem interferência nem frustração (Pettit, 2012, p. 68). A dominação, no caso que estamos a tratar, existe, mas implica um ataque mais sério, e, portanto, é mais condenável, no caso em que exista com intersubjetividade, i.e., quando implique não passar o eyeball-test.

Ao responder aos argumentos de Beckman, tentei desenvolver uma abordagem abrangente da dominação intergeracional, que vai além dos argumentos de Karnein. Assim, defendi que a dominação intergeracional existe, mesmo que aceitemos que não haja intersubjetividade, uma vez que permanece o suficiente da ideia central de dominação e invasão.

No entanto, concedo que se trata de um tipo especial de dominação, com duas particularidades fundamentais: assimetria de poder determinada temporalmente e a consciência do agente dominador em relação às potenciais consequências das suas ações ou omissões. Apesar de estes serem aspetos potencialmente partilhados com outras formas de dominação, é específica a maneira como se apresentam e desenvolvem, uma vez que, nos casos de dominação intrageracional, nem se exige a cognoscibilidade das consequências, nem se considera a assimetria de poder determinada pelas diferentes posições na linha temporal. A verificação destas características redunda na existência de dominação também em cenários em que o agente dominante mantenha esse tipo de relação sem a necessidade de contacto direto com o agente dominado. Portanto, podemos concluir que as gerações presentes, no caso da inação diante da emergência climática, não estão a tratar as gerações futuras com fraternidade, isto é, com igual preocupação moral. E isso implica uma injustiça relacional. Esta abordagem tem a vantagem de não necessitar que consigamos prever com precisão como será o futuro, e, portanto, não tem as limitações epistemológicas que muitas vezes dificultam a identificação do mal específico que causamos às pessoas do futuro com as nossas ações e inações.

Dito isto, a intersubjetividade ainda é essencial para entender a dominação, uma vez que o mero ressentimento não implica uma ofensa tão séria quanto a deferência, em termos republicanos.

Por fim, deverão ser desenvolvidos debates adicionais para articular esta problemática com abordagens semelhantes, como a exploração ou soberania intergeracional, ou os possíveis compromissos entre dominação inter e intrageracional.

## Referências

BECKMAN, Ludvig. 2016. "Power and future people's freedom: intergenerational domination, climate change, and constitutionalism". *Journal of Political Power*, 9(2), pp. 289-307, DOI:10.1080/2158379X.2016.1191159

BRÄNNMARK, Johan. 2015. "Future generations as rightholders". *Critical Review of International Social and Political Philosophy, 19(6),* pp. 680-698.

CAMPOS, André S.. 2018. "Intergenerational Justice Today". *Philosophy Compass*, 13(3). DOI:10.1111/phc3.12477

CASS, Devon. 2020. "The Priority of Liberty: An Argument from Social Equality". *Law and Philosophy,* 40 (2), pp. 129-161.

DOMÈNECH, Antoni. 2004. *El Eclipse de la Fraternidad*. Akal.

GÄDEKE, Dorothea. 2020. "From Neo-Republicanism to Critical Republicanism". Em: *Radical Republicanism Recovering the Tradition's Popular Heritage*, editado por Bruno Leipold e Karma Nabulsi, pp. 23-46. Oxford University Press.

GOUREVITCH, Alexander. 2020. "Solidarity and Civic Virtue. Labour Republicanism and the Politics of Emancipation in Nineteenth-Century America". Em: *Radical Republicanism Recovering the Tradition's Popular Heritage*, editado por Bruno Leipold e Karma Nabulsi, pp. 23-46. Oxford University Press.

HAAKONSSEN, Knud. 2017. "Republicanism". Em: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, editado por Robert Goodin, Philip Pettit e Thomas Pogge, pp. 729-735. Blackwell.

KARNEIN, Anja. 2022. "What's wrong with the presentist bias? On the threat of intergenerational domination". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. DOI :10.1080/13698230.2022.2062215

LORIAUX, Sylvie. 2012. "On the Ground and Content of our Obligations to Future Generations". *Jurisprudence*, pp. 263-266. DOI:10.1080/20403313.2012.11423539

LOVETT, Frank e Philip Pettit. 2009. "Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program". *Annual Review of Political Science*, pp. 11-29.

PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Clarendon Press.

PETTIT, Philip. 2012. *On the People's Terms.* Cambridge University Press.

PETTIT, Philip. 2019. "Republican Democracy and the Common Good". Em: *Republicanism and the Future of Democracy*, editado por Geneviève Rousselière e Yiftah Elazar, pp. 13-41. Cambridge University Press.

PINTO, Jorge. 2021. *A Liberdade dos Futuros: Ecorrepublicanismo para o século XXI.* Lisboa: Tinta da China.

CAPÍTULO 4:

# Autonomia geracional

SOFIA ESTUDANTE

## Introdução

A autonomia geracional pode ser pensada como a autonomia de uma determinada geração em relação às outras gerações, ideia que implica também que cada geração desenvolva relações de autonomia com as demais gerações. E autonomia, no âmbito deste artigo, significa tanto um ideal de auto-legislação, como de não-dominação.

Porquê pensar sobre autonomia no contexto intergeracional? Uma estratégia comum, senão a mais comum – por ser provavelmente a mais intuitiva dentro do nosso paradigma político –, para promover os interesses dos membros das gerações futuras é procurar incluí-los nos nossos sistemas políticos, criando formas de os representar nos atuais processos de deliberação. De facto, esta tentativa de inclusão ocorreu também com outros membros inicialmente excluídos ou marginalizados da democracia: as mulheres, as pessoas racializadas, as pessoas queer, etc. Assim, a solução encontrada para superar o problema das pessoas excluídas da democracia, foi dar-lhes voz: permitir-lhes a capacidade de se representarem nos processos de discussão e decisão políticas. No entanto, isto não pode ser concretizado da mesma forma com os membros das gerações futuras, uma vez que estes ainda não existem e, portanto, não têm como representar-se a si mesmos: literalmente não têm nem podem (eles mesmos) ter voz. Essa representação pode, no entanto, ser indireta: através do estabelecimento de elementos das gerações presentes como seus representantes (algo

semelhante ao papel de tutor), isto é, como figuras que deliberariam consoante o que julgassem ser o superior interesse das gerações futuras.

Mas esta ideia revela-se problemática por várias razões. Uma delas é que, como nota Gosseries (2023, p. 154), mesmo que sejamos capazes de antecipar algumas das necessidades nucleares das pessoas futuras, não temos maneira de saber o conteúdo específico nem a complexidade das suas preferências ou necessidades particulares. De facto, tal como acontece no presente, espera-se que o futuro seja diverso e que os seus habitantes tenham necessidades complexas e conflituantes. A outra razão é mais preocupante politicamente: as pessoas futuras, uma vez que ainda não existem, não têm forma de exercer qualquer tipo de controlo sobre as decisões tomadas pelos seus (supostos) representantes, não podendo nem autorizá-las (*ex ante*), nem exigir justificações para estas (*ex post*). E, portanto, parece não haver condições suficientes para que exista uma representação legítima da posteridade por parte das gerações presentes. Assim, ainda que possamos usar a nossa imaginação coletiva para prever o futuro, isso não poderá substituir a genuína deliberação coletiva *entre* as pessoas do futuro (p. 155) sobre as suas próprias vidas.

Isto parece apontar para a certeza de algo fundamental para os habitantes do futuro: a sua autonomia. De facto, apesar de existir uma grande incerteza relativamente a como será o futuro e as suas pessoas, há certas coisas das quais podemos estar razoavelmente certas, uma vez que nos parecem universais: toda a gente, em qualquer tempo e lugar, deve ter a capacidade de decidir (coletivamente com os membros da sua comunidade) como resolver os problemas que o seu mundo enfrenta, ou seja, ter a capacidade de tomar as decisões políticas relevantes para a sua vida individual e coletiva. Isto significa dizer que as pessoas do futuro quererão, tal como as do presente e as do passado, ser autónomas e ter as condições materiais e formais necessárias e suficientes para exercer efetivamente a sua autonomia. Assim, partindo de um argumento de incerteza – que é frequentemente utilizado para justificar a escolha de medidas políticas focadas no presente, como nota Thompson (2010, p. 22) –, acabamos por chegar a um argumento que defende a capacidade das pessoas futuras serem autónomas, algo que implica de nós, como veremos, uma preocupação ativa para com estes seres.

Este artigo divide-se em três capítulos: no primeiro, elaboro sobre o conceito de autonomia; no segundo, desenvolvo sobre a aplicação deste conceito ao contexto geracional; e no terceiro, procuro compreender de que forma é que a autonomia pode contar como uma questão de justiça intergeracional.

## 1. Autonomia

Autonomia é uma palavra que ouvimos frequentemente no dia-a-dia, que é familiar ao nosso vocabulário e imaginário comum. É algo que geralmente vemos como sendo desejável e que, de facto, costuma ser considerado como um valor central no mundo moderno ocidental.

Mas o que é afinal a autonomia? E o que significa ser autónoma? Como é hábito quando o terreno é a filosofia, não existe uma solução simples, e muito menos fechada, para estas perguntas. Procurarei, no entanto, fornecer algum conteúdo minimamente sólido que sirva como resposta.

Uma maneira frutífera e recorrente de começar este tipo de investigação é recuar até às origens do termo que procuramos compreender. O termo "autonomia" vem do grego antigo αυτονομία, que é pensado como uma junção entre αύτος (auto-) e νόμος (nomos). Podemos traduzir o primeiro elemento como "de si mesmo" ou como algo que se refere a si próprio, ao passo que o segundo elemento é geralmente traduzido por norma, lei, ou até por costume. Portanto, se interpretado literalmente, o significado de "autonomia" referir-se-ia àquele que estabelece e vive segundo as próprias leis, ou seja, faria uma alusão quase direta à ideia de auto-legislação ou auto-governação.

Mas, na sua origem, quem era o sujeito desta auto-legislação? Uma das primeiras utilizações do termo "autonomia" é encontrada numa narração de Heródoto de um acontecimento em 479 a.C., no qual um tratado de paz é oferecido pelo general persa Mardónio aos atenienses. Em virtude deste acordo, os atenienses teriam recebido de volta os seus territórios e teriam tido reconstruídos os seus templos queimados e, portanto, ter-lhes-ia sido permitido ser autónomos (*autonomoi*) (Swaine, 2016, p. 217). Para além de Heródoto, outros autores da Grécia Antiga mencionaram a autonomia de determinadas cidades, o que no seu discurso implicava que essas cidades viviam consoante as suas próprias leis. Esta aplicação do termo – tendo como sujeito uma cidade – era comum igualmente entre autores da República Romana e até mesmo na era do Império Romano. Para além de cidades, estes autores usavam o termo autonomia para se referirem a outras entidades coletivas (tais como cidades, vilas, regiões, colónias, povos) que viviam de acordo com as suas leis ou costumes. Ainda que diversos, todos estes sujeitos da autonomia apareciam num contexto político, representando comunidades que possuíam uma capacidade legislativa independente e autoridade para a auto-governação. Esta associação de ideias – entre autonomia e política –, juntamente com a associação entre autonomia e

entidades coletivas, pode explicar-se tendo em conta a ligação conceptual que se dá entre a ideia de autonomia e a de *nomos*. Uma vez que *nomos*, elemento constituinte do termo "autonomia", implica leis, regras, costumes, cruzamento de práticas, multiplicidade de papéis sociais e de formas de vida interligadas, as pessoas entendiam que *nomos* não poderia ser realizado ao nível individual.

No entanto, encontramos no *80º Discurso* de Dio Chrysostom (escrito em 100 d.C.), cujo tema é a liberdade[41], o que pode ser considerada uma das primeiras conceções da autonomia na sua dimensão individual. A narrativa de Dio é que os filósofos gregos do seu tempo, ainda que fossem vistos pela população comum como seres esquisitos, que vagueavam pela cidade descalços, sem terem nenhuma ocupação remunerada, e que viviam desligados dos costumes da comunidade, eram, na verdade, os únicos na condição de liberdade. Isto porque estes seres viviam consoante a sua própria lei, uma lei auto-imposta. Esta lei, no entanto, não é uma qualquer, mas sim a lei de Zeus: os filósofos regem-se pela lei dos deuses, uma vez que esta é a única lei verdadeira e cuja autoridade é válida (Cooper, 2003, p. 4). Mas esta é também a sua própria lei: é por essa razão que os filósofos são seres autónomos. No entanto, esta lei de Zeus não é vista pelo resto da população, a população comum, o que significa que os seus membros não regem as suas vidas consoante esta. Pelo contrário, a população comum é escrava dos seus próprios desejos, estando dominada pela inclinação de forças exteriores a si, como o dinheiro, a fama, ou os prazeres do mundo sensível.

Curiosamente, esta perspetiva apresentada por Dio Chrysostom há quase 2000 anos aproxima-se da perspetiva de Immanuel Kant (1724-1804), filósofo do mundo moderno, uma das figuras fundamentais do pensamento sobre autonomia. A inovação de Kant a este respeito foi ter concebido que pessoas finitas, individuais, e racionais – enquanto tal – fossem as próprias legisladoras morais de si mesmas (Cooper, 2003, p. 1). Mas Kant não revolucionou apenas o pensamento sobre autonomia, como também o pensamento da sua época sobre moralidade, ao introduzir neste a ideia de autonomia. De facto, segundo Schneewind (1998, p. 3), Kant inventou a conceção de moralidade enquanto autonomia.

Para compreender a verdadeira rutura revolucionária desta invenção, precisamos de ter um breve contexto sobre a tradição de filosofia moral na qual Kant foi criado e ensinado. Como explica Schneewind (1998), até ao século XVII, a moralidade era geralmente compreendida como obediência à vontade

41 "On Freedom, 80.3". *Dio Chrysostom,* V, trans. H. Lamar Crosby, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951).

de Deus, ainda que houvesse discordâncias entre os teóricos da altura. Por um lado, havia quem pensasse (os chamados voluntaristas) que Deus era o criador da moralidade e quem a introduzira nos seres humanos, sendo que o que estes últimos deviam fazer era apenas seguir a vontade divina – da qual a moralidade é um espelho –, que poderia ser alterada a qualquer momento, se Deus assim o desejasse. Por outro lado, havia outros teóricos (os chamados intelectualistas) que defendiam que a vontade de Deus era orientada, ela própria, pelo conhecimento que o intelecto de Deus tinha de padrões eternos e, portanto, imutáveis e independentes da sua vontade. Deus não teria, neste caso, inventado a moralidade, mas continuava uma peça essencial enquanto guia moral para os seres humanos, uma vez que era através de Deus que estes a conheciam. No entanto, os defensores deste intelectualismo tinham de explicar como é que a moralidade poderia abranger princípios morais que fossem tão válidos para Deus como para nós, uma vez que isso parecia implicar que tanto seres humanos finitos como Deus fossem capazes de compreender de forma semelhante a argumentação, justificação e objetivo dos princípios morais e das ações por estes exigidas.

O pensamento filosófico de Kant surge no contexto destes debates e alinha-se com elementos de ambas as posições teóricas. Por um lado, Kant mostra-se em dívida para com os voluntaristas ao identificar a razão prática como vontade livre governada pela lei moral. Na sua *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant menciona que os conceitos de bom e mau não são definidos antes da lei moral, mas são antes definidos pela própria lei moral. Por outras palavras, Kant considera que é a lei moral que torna possível que o bem (e, consequentemente, o mal) possa existir (2018 [1788], p. 92). No entanto, também encontramos passagens em que Kant se aproxima do outro lado do debate: no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant defende a criação de uma filosofia moral pura, isto é, uma que seja independente de qualquer dado empírico. E afirma ainda que, se houver uma lei moral genuína, esta irá aplicar-se tanto a seres humanos como a todos os seres racionais, nos quais se inclui Deus. Segundo esta perspetiva, parece que Kant partilha a convicção de que a racionalidade da lei moral, que guia tanto Deus como os seres humanos, é igualmente evidente para todos os elementos da comunidade moral.

Para além destes debates, durante os séculos XVII e XVIII, as conceções de moralidade enquanto obediência começaram a ser postas em causa e substituídas por conceções emergentes de moralidade enquanto auto-governo (*self-governance*). Certamente, uma das razões para esta mudança foi o desenvolvimento científico protagonizado por Copérnico (1473-1543), Galileu

(1564-1642), Newton (1643-1727), entre outros, que impulsionaram o questionamento sobre a centralidade do ser humano no universo e, consequentemente, sobre o papel de Deus e a sua relação connosco. No entanto, estes desenvolvimentos científicos não foram a única razão para a transformação da moralidade: também desempenharam um papel fundamental determinados desacordos entre os teóricos religiosos da época, que precisavam de ser resolvidos através da criação de novas teorias morais e políticas.

Assim, começou a surgir um novo paradigma, segundo o qual todas as pessoas comuns são igualmente capazes de viver em conjunto numa moralidade de *auto-governo* (Schneewind, 1998, p. 4), o que significa dizer que todas têm uma igual capacidade de compreenderem por si mesmas o que a moralidade requer delas, e de agir de acordo com isso, sem precisarem de ajuda externa para as guiar, punir ou recompensar.

É neste momento que surge a revolução kantiana na moralidade. Na sua filosofia madura, Kant afirma que o que nos coloca ao mesmo nível de Deus não é o nosso conhecimento de uma lei moral independente e eterna, mas sim a nossa capacidade para *fazermos* uma lei moral, e vivermos de acordo com esta (Schneewind, 1998, p. 513). Esta é a diferença fundamental entre uma perspetiva da moralidade enquanto *auto-governo* e uma perspetiva da moralidade enquanto autonomia. Para a primeira, a lei moral existe independentemente de nós, ou seja, esta visão não implica darmos a nós mesmas as leis que devemos seguir, mas apenas que toda a gente possa igualmente saber o que é exigido de si moralmente.

Antes de Kant, um dos primeiros pensadores a dar o salto entre a ideia de moralidade enquanto *auto-governo* para uma moralidade enquanto *autonomia* foi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), autor que procurou resolver o problema entre a liberdade (individual) e a (sujeição à) autoridade política. Segundo Rousseau, uma pessoa é livre na medida em que não está sujeita à vontade de outra pessoa, ou a ordens de autoridades externas. Ou seja, ser livre é obedecer apenas à sua própria vontade. Mas como seria então possível ser livre vivendo numa comunidade regida por uma autoridade política, que necessariamente determina leis que se aplicam a mim e a que tenho de obedecer? A resposta engenhosa de Rousseau é criar um sistema social em que cada pessoa é co-autora da lei a que obedece, ou seja, um sistema em que todas as leis podem ser consideradas como sendo auto-impostas. Através deste sistema, torna-se possível que as pessoas, ainda que obedeçam a estas leis, não estejam sujeitas à vontade arbitrária de autoridades externas: as próprias pessoas constituem-se enquanto a autoridade política a que devem obedecer. Para Rousseau, apenas um sistema

que funcione desta forma pode ser considerado legítimo politicamente. Neste sentido, Rousseau acreditava que ao estabelecer um contrato social com estas características, os seres humanos libertar-se-iam da escravidão dos seus desejos naturais e emancipar-se-iam das suas condições de subjugação, pois passariam a viver de acordo com as leis que davam a si próprios.

Curiosamente, ao tipo de liberdade que experienciamos ao vivermos sob as nossas próprias leis, Rousseau chama de "liberdade moral". Esta liberdade não é definida pela ausência de algo – como é o caso de uma liberdade definida pela ausência de restrições externas –, mas sim pela presença positiva da lei, uma lei que tem a característica fundamental de ter sido determinada pelas mesmas pessoas que lhe estão sujeitas.

Esta comunidade rousseuaniana, na qual a liberdade moral se torna possível, aparece como uma forte inspiração para Kant, especialmente no que diz respeito ao seu conceito de Reino dos Fins [*Reiche der Zwecke*]. Por reino, Kant entende uma "ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns" (2019 [1785], p. 80). Ora, este reino é pensado precisamente como uma comunidade moral, na qual todos os seres racionais têm liberdade moral, não por não serem constrangidos por qualquer lei, mas antes por estarem sujeitos apenas às leis que a sua vontade dá a si própria. No entanto, ao contrário de Rousseau, Kant sugere que este reino funcione apenas como um (cenário) ideal, cujo propósito é dar orientação prática aos seres racionais. Portanto, a sua preocupação não é resolver a questão da legitimidade política, nem o seu objetivo é pensar sobre como deveriam ser tomadas decisões políticas. Kant está sim a considerar a questão de uma perspetiva moral, procurando descobrir em cada ser racional uma legislação interna comum, que guia as suas ações e escolhas individuais.

O que é importante realçar aqui – através da aproximação entre Rousseau e Kant, apesar das suas diferenças – é a importância que ambos atribuíam à atividade de legislar. Legislar significa ter controlo sobre as nossas inclinações naturais, que são entendidas como algo meramente "passivo" que "nos acontece". Ambos os autores atribuem um enorme valor à capacidade de não ser dominado por nada e, consequentemente, à capacidade de regular e controlar aquilo que tem o poder de nos dominar. Também por esta razão, Kant define o *dever* como "a necessidade de uma ação *por respeito* à lei" (2019 [1785], pp. 31-32). Esta ideia baseia-se na crença defendida por Kant de que apenas podemos sentir *respeito* por uma lei, e nunca por um objeto, uma vez que este último "é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade" (p. 32). Por sua vez,

a importância dada à atividade de legislar ajuda a compreender a centralidade que ambos os autores atribuem à autonomia.

Apesar de ter sido largamente inspirada em Rousseau, foi a teoria desenvolvida por Kant sobre autonomia que ganhou maior reconhecimento e posterior influência, sendo uma referência fundamental até aos dias de hoje. Muito resumidamente, para este autor, a autonomia corresponde ao terceiro princípio prático da razão, e a sua fórmula diz-nos que uma vontade livre está sujeita à lei moral de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma (2019 [1785], p. 77). Aliás, é precisamente em virtude desta relação de autoria com a lei que a vontade está submetida a essa lei. Isto significa que devemos ver-nos como estando vinculadas a normas, apenas na medida em que as considerarmos como procedendo da nossa própria razão prática.

É por esta razão que Kant considera que o princípio da autonomia é a única forma legítima de fundamentar as nossas obrigações (morais), isto é, aquilo que justifica normativamente a nossa vinculação à lei moral. A sua ideia é, portanto, que nada exceto a própria vontade de uma pessoa poder tornar uma lei normativa *para essa pessoa*. Se, pelo contrário, a vontade procurar a fundamentação normativa da lei que a determina não em si mesma, mas numa fonte externa, isso resultará num caso de heteronomia – que, como o nome indica, é o oposto de autonomia. Neste caso, dá-se uma sujeição injustificada a um poder ou autoridade externos, o que implica uma subordinação da nossa vontade a outra vontade, e, portanto, uma limitação da nossa liberdade.

No entanto, a heteronomia aponta para um aspeto importante, mas muitas vezes negligenciado, da autonomia, nomeadamente que este é um conceito relacional: dá-se na relação que temos com outros seres racionais, e não enquanto seres isolados. Ou seja, o ideal da autonomia traduz-se não tanto como uma afirmação sobre a relação do sujeito consigo mesmo, mas essencialmente sobre a sua relação com os outros sujeitos. Neste sentido, o aspeto fundamental do que significa "ser mestre de si própria", de ser autónoma, é que eu não tenha outra mestre para além de mim mesma, ou seja, que eu não seja dominada por outra pessoa.

De forma a captar esta complexidade de sentidos implicados no conceito de autonomia, procurei elaborar uma noção de autonomia composta por dois elementos, um negativo e outro positivo[42]. Neste esquema conceptual que

42 Esta distinção tem como inspiração as distinções feitas tanto por Rousseau como por Isaiah Berlin (1969). Rousseau, em rigor, fala-nos em três tipos de liberdade: natural, cívica e

proponho para compreender o conceito de autonomia, o elemento negativo corresponde a um ideal de não-dominação, enquanto o elemento positivo corresponde a um ideal de auto-determinação e auto-legislação.

Este ideal de não-dominação diz-nos que ninguém deve ser injustificada, ilegítima ou arbitrariamente sujeita a autoridades e poderes externos a si. A dominação pode, portanto, ser entendida como a capacidade de exercer poder normativo arbitrariamente, ou seja, exercer ilegitimamente este poder. Este elemento de arbitrariedade, no entanto, não se trata de uma falta de critério ou razão para a escolha de algo, mas reflete principalmente uma falha no processo de como é feita essa escolha: uma pessoa exerce arbitrariamente o seu poder quando não há procedimentos externos e abertos que permitam que os outros cidadãos envolvidos exerçam controlo e influência sobre a sua decisão, e/ou lhe exijam responsabilidades por essa tomada de posição. Ou seja, uma decisão é arbitrária se as pessoas sujeitas a essa decisão não possuírem os meios necessários para a contestar ou controlar. Portanto, geralmente situações de dominação são caracterizadas por uma assimetria de poder, arbitrariedade e dependência do elemento dominado em relação ao elemento dominador.

---

moral. O primeiro tipo de liberdade, a liberdade natural, é exclusiva do estado de natureza, um estado anterior à formação da sociedade enquanto tal – isto é, anterior ao contrato social que o autor propõe na sua obra de 1762. Por sua vez, as outras duas são estabelecidas através do contrato social. A liberdade cívica é uma liberdade que, tal como a liberdade natural, é definida pela ausência de constrangimentos externos. Numa sociedade civil, a minha vontade é constrangida pela lei em vigor, na medida em que esta me proíbe de fazer aquilo que desejo. Nestes casos, a minha liberdade civil é limitada. No entanto, se a lei que restringe as minhas ações for co-legislada por mim e, portanto, partir da minha própria vontade, então eu estarei apenas a obedecer a mim mesma e, nesse sentido, permaneço livre ainda que obedeça à lei, e ainda que esteja sujeita a uma autoridade política. A este tipo de liberdade, Rousseau chama de "liberdade moral". A distinção de Berlin, apesar das suas duras críticas a Rousseau, é semelhante à deste autor: denomina a liberdade civil como "liberdade negativa" e a liberdade moral como "liberdade positiva". Para Berlin, a liberdade negativa corresponde à área de não-interferência dentro da qual uma pessoa pode agir sem ser obstruída por outras: quanto maior for esta área, maior será a sua liberdade negativa. Por sua vez, a liberdade positiva exprime o desejo de ser governada por si própria ou de poder participar no processo pelo qual a sua vida é governada. Assim, a liberdade negativa reflete a preocupação com a área de interferência permitida na vida das pessoas, enquanto a liberdade positiva reflete a preocupação com quem tem ou exerce o controlo dessa interferência. Embora seja inspirada por esta célebre distinção de Berlin (que é amplamente aceite e utilizada na literatura contemporânea), existe uma diferença crucial que afasta a distinção que proponho daquela apresentada por Berlin: na minha proposta, os dois conceitos de autonomia não estão em conflito nem conceptual nem histórico, nem há uma conceção depreciativa da componente positiva, em detrimento da componente negativa. Pelo contrário, ambas as componentes são consideradas elementos essenciais da autonomia: ambas são condições necessárias para realizar a autonomia, e nenhuma é condição suficiente sozinha.

Esta componente da autonomia permite-nos explicar de que forma um sistema despótico prejudica as pessoas que lhe estão submetidas e as razões por que é condenável. Um exemplo frequentemente utilizado para ilustrar o que está em causa é o do déspota benevolente: imagine-se um déspota que, apesar de ser déspota, tem em consideração os desejos e necessidades dos seus súbditos, e procura tomar as suas decisões em conformidade com o que pensa ser o melhor para eles. Ainda assim, mesmo que o déspota tenha esta atitude, e possa até beneficiar as condições de vida materiais da sua população com as suas medidas, é sempre a ele que cabe o papel de decidir que atitude e que medidas tomar. Portanto, a população está sujeita ao seu desejo arbitrário, da mesma forma que estaria caso o déspota tivesse outro caráter e optasse por decisões que a prejudicassem. Isto é, o déspota encontra-se sempre numa posição de dominação, seja qual for o conteúdo das suas decisões: o que importa é a relação de poder que estabelece com os súbditos.[43] Em ambos os cenários, ocorrem casos de paternalismo, uma vez que não se dá à população a capacidade de decidir por si o que quer para a sua vida.

Isto leva-nos ao segundo elemento da autonomia, a sua componente positiva, que corresponde à capacidade de auto-legislar. Isto significa não apenas que as pessoas tenham a oportunidade de ser legisladoras da sua vida, mas também que sejam capazes de adotar princípios que se adequem enquanto leis práticas para uma comunidade de agentes morais. Ou seja, para legislarmos devidamente, temos de fornecer justificações para as nossas ações e decisões, que possam ser compreendidas e aceites pelos outros sujeitos envolvidos. E uma justificação válida não pode ser simplesmente um apelo ao "senso comum", ou a outra fonte de autoridade externa. Assim, a autonomia constitui-se como uma atividade crítica e, por isso, criativa: não devemos conformar-nos a padrões sociais e culturais, nem aceitar valores e ordens definidos por outros, sem que os analisemos criticamente primeiro (Costa, 2010, p. 12). Pelo contrário, devemos questionar a legitimidade moral e política desses princípios e procurar adotá-los ou não apenas consoante o nosso juízo crítico. Portanto, ser autónomo significa reconhecermo-nos e estabelecermo-nos enquanto autoridades normativas (Forst, 2017).

Há várias dimensões em que podemos exercer a nossa autonomia. Forst (2012) propõe uma teoria de liberdade política composta por cinco dimensões

---

43 Este exemplo reflete a diferença entre os ideais de liberdade enquanto não-dominação e de liberdade enquanto não-interferência. Tal como refere Pettit (1997, pp. 22-23), alguém sofre de dominação na medida em que tem um mestre; pelo contrário, alguém "usufrui" de não-interferência na medida em que o seu mestre falha, ou se abstém, de interferir, ainda que tenha sempre o poder de o fazer.

de autonomia: moral, ética, legal, política e social. A autonomia moral dá-se quando uma pessoa segue a lei moral, isto é, quando age com base em razões que têm em consideração todas as outras pessoas de forma igual, e se essas razões forem mutuamente justificáveis. Já a autonomia ética diz respeito àquilo que uma pessoa considera ser uma vida boa para si, à sua liberdade para seguir o tipo de vida que quiser. A autonomia legal serve precisamente para garantir este tipo de autonomia ética, ou seja, para permitir que cada pessoa tenha a capacidade de seguir a vida que lhe parecer mais desejável, significativa e valiosa para si, e que não seja forçada a viver de acordo com um padrão definido por uma entidade que lhe é alheia. Por sua vez, a autonomia política expressa-se através do poder de uma pessoa ser responsável pela lei, enquanto parte de um corpo deliberativo coletivo. Por outras palavras, diz respeito à capacidade de cada pessoa ser auto-legisladora das leis políticas que a regem. Por fim, a autonomia social corresponde à garantia das condições formais e materiais necessárias e suficientes para o exercício de todos os anteriores tipos de autonomia.

## 2. Autonomia Geracional

Agora que clarificámos o nosso entendimento sobre o conceito de autonomia, podemos procurar compreender do que se trata a autonomia geracional. Uma breve nota introdutória terá de passar por definir minimamente o conceito de geração: entendo por geração uma *coorte* de nascimento, isto é, um grupo de pessoas que nasceu no mesmo período de tempo (deixando, no entanto, indefinidos a duração e os limites exatos desse período). Outro apontamento importante é que os cenários em que me foco dão-se sobretudo num contexto em que os períodos de vida das gerações não se sobrepõem entre si, isto é, suponho que não existe um mesmo *t* em que a geração *x* e a geração *y* coexistam[44]. Por isso, falo de gerações do passado, geração do presente e gerações do futuro.

Do que se trata então a autonomia geracional? Podemos pensar nesta pergunta através de duas abordagens diferentes: na primeira, idealizamos como será uma geração autónoma; na segunda, pensamos de que forma a autonomia

44 Obviamente este não é um cenário realista, uma vez que haverá sempre sobreposição de diferentes gerações (os membros destas não nascem nem morrem todos ao mesmo tempo). Ainda assim, usa-se este enquadramento enquanto exercício de pensamento, e procurará adaptar-se, no futuro, a teoria desenvolvida a um contexto intergeracional mais aproximado do real.

de uma geração pode ser limitada, constrangida ou até completamente obstruída por outras gerações.

No âmbito da primeira abordagem, faremos o exercício de aplicar ao contexto geracional as cinco dimensões da autonomia que referimos no último capítulo: moral, ética, legal, política e social. Assim, na dimensão moral, uma geração é considerada autónoma se tiver um edifício – i.e., uma estrutura – deliberativo interno que lhe permita fazer decisões que sejam justificáveis perante os outros agentes – i.e., que sejam baseadas em razões aceitáveis por todos. Por sua vez, uma geração é autónoma no sentido ético se os seus membros forem livres de imposições sobre o tipo de vida que vivem por parte de outras gerações. Portanto, um elemento importante para a autonomia ética é que cada geração não assimile acriticamente as tradições que herda das gerações que a antecedem. Isto não significa que estas devam ser necessariamente rejeitadas, mas sim que devam ser recebidas com um julgamento crítico. Como vimos, para garantir este tipo de autonomia, existe a autonomia legal: no contexto intergeracional, esta implica que existam instrumentos legais que garantam que cada geração seja livre de imposições por outras gerações e que, portanto, que cada geração seja capaz de viver de acordo com os seus próprios valores e perspetivas.

Temos ainda a autonomia política: o exercício desta significa que cada geração seja responsável pelas suas próprias leis, ou, pelo menos, que tenha um controlo razoável sobre estas. Por fim, a autonomia social realiza-se quando cada geração tem asseguradas as condições materiais e formais suficientes e necessárias para exercer plenamente, isto é, de forma efetiva, todas as outras dimensões da autonomia.

Agora que conseguimos conceber teoricamente quais os requisitos de uma geração autónoma, podemos passar à segunda abordagem. Como pode uma geração limitar, constranger, ou até impedir por completo a autonomia de outra geração? Como vimos, embora seja manifestada nestas cinco dimensões, a autonomia é composta por dois elementos nucleares: a não-dominação e a soberania. Assim, estas serão também as duas formas-chave de atacar a autonomia: se pomos em risco um destes elementos, pomos em risco a autonomia de uma geração.

Comecemos pelo assunto mais premente quando se fala em justiça intergeracional: a atual (e futura) crise climática-e-ambiental, que ameaça a possibilidade de as gerações futuras poderem ter uma vida minimamente digna e que possam querer viver. Na literatura contemporânea, este tema é frequentemente teorizado como sendo um problema de dominação intergeracional, pelo que procuraremos agora compreender este fenómeno.

Tipicamente, o fenómeno da dominação implica uma relação de poder assimétrico entre dois elementos, sendo que um deles está submetido à vontade arbitrária do outro. A arbitrariedade, neste sentido, significa que as decisões tomadas pelo elemento dominador não podem ser controladas ou efetivamente contestadas (i.e., com consequências reais) pelo elemento dominado. Isto acontece porque não há vias de contestação acessíveis ao elemento dominado, que permitam que este peça justificações ao elemento dominador, nem que este último se responsabilize pelas suas ações e decisões.

Mas poderá uma geração dominar outra geração? Apliquemos os critérios da dominação ao contexto intergeracional. Em primeiro lugar, parece bastante plausível argumentar que existe um poder assimétrico entre nós – pessoas do presente – e as pessoas do futuro, uma vez que determinamos em grande medida o mundo em que essas pessoas viverão, e, pela própria estrutura do tempo (tanto quanto sabemos) estas não têm um poder semelhante em relação a nós. Em segundo lugar, o poder que exercemos sobre estas gerações parece ser um poder arbitrário, uma vez que estas – na medida em que ainda não existem – não têm a capacidade de aceitar, contestar, rejeitar, pedir justificações ou sequer questionar as nossas decisões sobre as suas vidas. Da mesma forma, nós não podemos responder aos seus apelos, uma vez que estes só serão feitos quando nós já não habitarmos este mundo.

A conclusão desta análise é, portanto, que nós, cidadãos do presente, somos dominadores da posteridade (Bertram, 2009, p. 62). Mas esta parece ser uma conclusão difícil de aceitar. Várias questões surgem: E se as nossas decisões atuais, em vez de prejudicarem as condições de vida futuras, as beneficiarem? E se não tivermos intenção de dominar as gerações futuras? Podemos ainda assim falar de dominação? Será essa dominação inevitável, devido à própria estrutura do tempo? Ou há algo que possamos fazer para lhe escapar?

A primeira questão que nos colocamos é a célebre questão que interroga se um déspota benevolente é, ainda assim, um déspota. Como vimos, a resposta é afirmativa, uma vez que a relação entre o déspota e os seus subordinados continua a ser uma de dominação. Parece-nos, claro, preferível viver sob o jugo de um déspota simpático e sensato, do que de um déspota cruel e irresponsável. No entanto, continua a ser o caso que ninguém deveria viver sob o jugo de outro alguém: nenhuma relação política deve ser uma de dominação. Ainda que possa haver algum tipo de benefício para o elemento dominado, este tipo de relação é moralmente errado, uma vez que viola a autonomia deste último.

O mesmo se passa no contexto intergeracional: argumentar que as gerações presentes beneficiam as gerações futuras, através de todas as elaborações do mundo que as primeiras deixam como herança às segundas, sem que estas tenham qualquer custo ou esforço para isso, não funciona como um contra-argumento para a existência de uma relação de dominação, uma vez que se tratam de questões e problemas distintos. Como nota Gosseries (2023, p. 151), justiça distributiva e legitimidade democrática são assuntos diferentes com requisitos diferentes.

A segunda questão – a do requisito da intencionalidade – é um pouco mais complicada. Tal como é mencionado por Xan Bullón no Capítulo 3 deste livro, alguns autores, como Beckman (2016), defendem que a intencionalidade é um requisito necessário para a dominação. E, por essa razão, negam que, através de fenómenos como o da crise climática-e-ambiental, as pessoas presentes dominem as pessoas futuras. O seu argumento é que os seres humanos do presente não têm intenção de causar esta crise e de prejudicar os seres do futuro e, portanto, as consequências e manifestações desta são semelhantes às de um evento natural contingente, como a erupção de um vulcão: segundo Beckman, este tipo de acontecimento reduz a liberdade dos sujeitos afetados por ele, mas não implica uma violação dessa liberdade que possa considerar-se como um caso de dominação.

No entanto, é questionável que a intencionalidade seja realmente um requisito necessário para a existência de dominação. Para argumentar contra esta necessidade, Nolt (2011, p. 63) apresenta uma distinção entre um tipo de dominação que é motivado por medo, ódio, ou ressentimento em relação ao elemento dominado – e, portanto, em que a motivação principal é o rebaixamento do Outro –, e um tipo de dominação que é motivado por mero capricho, ganância ou desejo de poder – e, portanto, em que a motivação principal parte de um desejo de elevação própria, que apenas indiretamente implica rebaixamento e consequente dominação do Outro. Assim, no segundo caso, o elemento dominador não tem a intenção de dominar o elemento dominado, ainda que acabe por fazê-lo. E, segundo Nolt, a dominação que as gerações presentes exercem sobre as futuras é um exemplo deste segundo caso: sujeitamos as gerações futuras às consequências desastrosas da crise climática-e-ambiental não porque queremos que estas sofram, mas simplesmente porque não queremos abdicar do conforto que o nosso habitual estilo de vida nos concede.

Há ainda outra maneira de responder à questão da intencionalidade: aceitar que esta é necessária ao fenómeno da dominação, mas argumentar que esta

existe no caso da crise climática-e-ambiental, dando-lhe alguma nuance. De facto, para Karnein (2022, p. 14), para haver intencionalidade é suficiente que as gerações presentes estejam conscientes e dispostas a aceitar que as consequências das suas ações sejam desastrosas para o futuro, ainda que o seu propósito não fosse esse. Assim, Karnein argumenta que esta atitude das pessoas do presente constitui-se como uma ação negligente para com as pessoas do futuro e, portanto, envolve um grau suficiente de intencionalidade, que nos permite distinguir entre eventos como os da erupção de um vulcão – i.e., eventos verdadeiramente naturais e independentes da ação humana –, de eventos como os provocados pela crise climática-e-ambiental – i.e., eventos que são em grande parte causados pela ação humana.

Desta forma, aceitando ou não a necessidade do critério da intencionalidade, podemos afirmar que as gerações do presente exercem dominação sobre as gerações do futuro.

Encaremos então a última pergunta: a nossa dominação da posteridade é inevitável ou há algo que possamos fazer para, pelo menos, a atenuar? No seu sentido tradicional – i.e., o contexto intrageracional –, são geralmente apresentadas duas soluções para o problema da dominação. Uma delas é tentar desmantelar a assimetria de poder, quer aumentando o poder do elemento dominado, quer diminuindo o poder do elemento dominador. No entanto, pela própria estrutura do tempo, parece impossível estabelecer a relação entre presente e futuro de forma simétrica: enquanto o tempo se mover apenas num sentido, o presente irá sempre ter uma determinada vantagem sobre o futuro. A outra solução é estruturar o poder dominante de forma a que este não seja arbitrário, ou seja, criando vias de contestação acessíveis ao elemento dominado. No entanto, uma vez que os membros das gerações do futuro ainda não existem, é impossível que possam aceder a estes instrumentos do sistema democrático *no presente*.

Portanto, nenhuma das soluções tradicionais parece resultar na eliminação do fenómeno de dominação no contexto intergeracional. Mas aceitar a inevitabilidade da dominação parece não só apontar para um cenário demasiado desastroso, como também desresponsabilizar-nos das nossas ações perante o futuro: se, independentemente do que façamos, estamos a dominar as gerações futuras, parece não valer a pena optarmos por ações menos prejudiciais para estas. Mas será mesmo assim? Uma forma de contornarmos esta conclusão é atender a uma distinção entre o poder formal e o poder substantivo que temos em relação às gerações futuras. O poder

formal é o que mencionamos quando falamos de uma assimetria essencial entre gerações do presente (ou do passado) e gerações do futuro. Se olharmos apenas desta perspetiva, haverá sempre um certo tipo de dominação, independentemente das nossas escolhas. No entanto, se considerarmos também o poder substantivo, o cenário altera-se: o nosso poder substantivo muda consoante as nossas práticas e as suas consequências nas gerações futuras. Assim, se, por exemplo, escolhermos consumir toda a água existente na Terra ou queimar todos os nossos terrenos cultivados, deixando nada ou muito pouco para as gerações futuras, estas terão uma vida dificultada, tendo de dedicar grande parte do seu tempo de vida a remediar as consequências das nossas ações, ou pelo menos, a sofrer com elas, resultando sempre num grande condicionamento das suas vidas. Este maior condicionamento significa uma maior dominação da nossa parte. Pelo contrário, se exercermos práticas que desenvolvam a sua autonomia, estaremos a diminuir o nosso poder dominador sobre elas.

De forma a compreender que práticas poderão ser estas, viremos agora a nossa atenção para a componente positiva da autonomia: a soberania. A questão da soberania geracional é pensada, pelo menos, desde o séc. XVIII, por autores como Thomas Jefferson (1743-1826) na sua correspondência com James Madison (1751-1836), o próprio Kant, e ainda Edmund Burke (1729-1797) num interessante debate com Thomas Paine (1737-1809). O que inquietava estes autores que viviam em tempos de implementação de novas constituições?

Numa carta de 1789 dirigida a Madison, Jefferson opõe-se ao direito de uma geração vincular outra. O seu principal argumento sobre a ilegitimidade deste tipo de vinculação é que, pela *lei da natureza*, cada geração é independente das outras, da mesma forma que uma nação é independe de outra nação; para além disso, não existe uma força soberana comum a todas as gerações, que as possa unir e vincular à mesma *lei positiva*. Aliás, essa força poderá existir, mas é considerada ilegítima, uma vez que o poder legislativo de cada geração – *sobre a terra e sobre os vivos* – termina quando a maioria dos seus membros tiver falecido. Ou seja, quando uma geração – i.e., a maioria dos seus membros – falecer, esta deixa de ter qualquer direito (natural e, portanto, positivo) de prolongar a sua autoridade no tempo e continuar a aplicar as suas leis sobre as gerações futuras. Desta forma, cada geração deve criar e aplicar a si própria as suas próprias leis, que cessam assim que essa geração deixar de ser a maioria no poder.

Neste sentido, Jefferson critica qualquer tipo de legislação perpétua, mas em especial as "constituições perpétuas", que são constituições que pretendem vigorar indefinidamente, isto é, sem estarem sujeitas a revisões regulares e/ou periódicas. Este é, no entanto, o caso da maior parte das constituições do mundo atual, estando, de facto, pressuposto na criação de cada constituição que esta se mantenha a mesma durante um longo de período de tempo, de forma a trazer estabilidade e coesão a um mesmo povo – que é entendido como uma comunidade composta por diferentes gerações.

Embora não seja consensual, parece plausível afirmar que, através de mecanismos como as constituições perpétuas, a geração de um certo período de tempo $t_1$, vincula as gerações dos períodos $t_{x>1}$ às suas decisões jurídico-políticas. Mas será isso necessariamente errado e/ou prejudicial para as gerações vindouras? Colocamo-nos, portanto, uma questão normativa: deve uma geração vincular outra?

Este é um tema complexo. Usando uma expressão de Gosseries (2008, p. 32), as constituições são "facas de dois gumes" da perspetiva da justiça intergeracional. Por um lado, seguindo argumentos semelhantes aos de Jefferson[45], ao pensar em constituições perpétuas do ponto de vista geracional, compreendemos que estas arriscam subverter um dos mais fundamentais princípios da democracia: que a legitimidade do poder político se baseia no consentimento das pessoas sujeitas a esse poder e que, portanto, essas pessoas são – ou devem ser – a fonte normativa de toda a autoridade política (Muñiz-Fraticelli, 2009, p. 379). Se a constituição for o resultado do processo deliberativo de apenas uma geração – a geração que a estabelece –, parece questionável que essa mesma constituição mantenha força normativa legítima para vincular as gerações que lhe sucedem.

No entanto, por outro lado, é através da própria constituição que geralmente se procura implementar garantias substantivas e processuais que visem a proteção das gerações futuras de ações prejudiciais por parte das gerações que as antecederam. Também Madison, na sua resposta à carta de Jefferson, aponta para várias preocupações práticas suscitadas pela sua proposta de revogação imediata das constituições ao fim de um determinado período de tempo.[46] A primeira das suas preocupações é se uma revisão tão

45 Veja-se, p. ex., Otsuka (2003) ou Paine (1791).

46 Jefferson sugere a revogação imediata das constituições ao fim de cada período de 19 anos. Este número específico é o resultado de um complexo conjunto de cálculos, entretanto desatualizados, baseados no tempo de vida média e na idade com que cada pessoa atingiria a "maioridade" e, portanto, poderia votar e fazer parte dos processos deliberativos.

frequente da constituição não iria tornar as sociedades demasiado mutáveis e vulneráveis, acabando por criar um cenário instável e, portanto, indesejável para as gerações vindouras. Para além disso, Madison defende que projetos a longo prazo – que implicam necessariamente continuidade, ao invés de uma rutura, entre diferentes gerações, através de uma estrutura legal constante ao longo de vários anos – são benéficos para as gerações futuras. Em resumo, o principal argumento de Madison é que há valor na continuidade, previsibilidade e estabilidade políticas, uma vez que estas salvaguardam os direitos de liberdade e justiça das gerações futuras. Ao contrário do que Jefferson julga, não estamos a ajudar estas gerações se as "libertarmos" da nossa própria legislação: estamos, sim, a condená-las ao caos e a fazê-las voltar ao ponto mais baixo da montanha de Sísifo.

De que forma podemos responder a estas críticas? Do ponto de vista da busca por autonomia, a questão-chave parece ser uma de legitimidade política: vivos ou mortos, parte da nossa comunidade ou de outra, próximos ou distantes, para que a nossa autonomia seja respeitada, ninguém nos pode governar sem que tenhamos a oportunidade real de exercer controlo sobre essa governação. Isto é o caso independentemente da instabilidade que possa trazer. Cada geração deve poder escolher o que quer para si: manter a constituição dos seus antepassados ou libertar-se dela, isto é, a sua revogação automática também não deverá ser algo imposto por uma geração anterior. Portanto, cada geração deve poder decidir, nos seus próprios termos e consoante o que fizer mais sentido no seu contexto determinado, o equilíbrio entre a necessidade de estabilidade e a necessidade de transformação.

## 3. Autonomia e justiça intergeracional

A nossa última tarefa neste artigo é interrogarmo-nos sobre o papel que a autonomia desempenha – ou pode desempenhar – na procura por justiça intergeracional: de que forma é que a autonomia é – ou pode ser – uma questão de justiça?

Alguns autores – que trabalharam sobretudo com o conceito de soberania geracional, e não com o de autonomia – conceberam a soberania como um bem essencial que deveria ser distribuído de forma justa entre as diferentes gerações, procurando compreender, nas suas investigações, como seria justa essa distribuição: devemos garantir que as gerações futuras tenham um nível de soberania equivalente ao nosso? Superior? Ou apenas que tenham um nível

suficiente de soberania? Exemplos deste tipo de exercício são os de autores como Thompson (2005, p. 259) que defende que "qualquer conceção de representação democrática deve considerar mais seriamente a distribuição da soberania popular ao longo do tempo"; ou Hoffmann (a publicar) que desenvolve um princípio de soberania intertemporal, cujo propósito é "especificar como é que a democracia pode ser distribuída ao longo do tempo"; também Gosseries (2016, p. 110) propõe interpretar o conceito de soberania efetiva como "a métrica de uma teoria de justiça [distributiva] entre gerações". Assim, a ideia geral destes autores parecer ser a de considerar a soberania como um conjunto complexo de capacidades que cada geração deve garantir que as gerações vindouras (também) usufruam. E se estes recursos forem justamente distribuídos – podendo haver vários critérios para o que conta como uma distribuição "justa" –, então existe justiça entre gerações.

Todavia, Karnein (2022, p. 7) apresenta um contra-argumento a esta perspetiva. Para exemplificar a sua crítica, a autora usa um cenário a que chama *Wealthy in Chains* (ricos acorrentados), no qual imagina um futuro em que os recursos naturais necessários à sobrevivência da espécie não só estão garantidos, como existem em abundância. Neste mundo, portanto, os critérios distributivos de justiça intergeracional são cumpridos. No entanto, como consequência das ações desregradas das gerações passadas, os seus habitantes vivem em constante ameaça de um desastre ambiental e precisam de dedicar grande parte das suas vidas a tentar evitar que esse desastre aconteça de facto. Desta forma, as gerações passadas acabam por determinar o propósito de vida dos membros da geração deste mundo, ainda que estes vivam numa situação de abundância de recursos. Assim, a ideia que Karnein pretende passar com este exemplo é que as teorias de justiça distributiva não parecem conseguir explicar todo o tipo de injustiças que podem ocorrer numa dimensão intergeracional. Neste caso, a autora defende que o problema se prende com uma violação da igualdade relacional entre gerações, uma vez os membros das gerações passadas impõem a sua vontade nos membros de uma geração posterior, ao determinarem o seu propósito de vida. Embora este não seja um caso de distribuição de recursos injusta, é um caso de dominação intergeracional.

Também a questão da autonomia não parece ser corretamente enquadrada enquanto um problema de justiça distributiva. De facto, suscita demasiados problemas considerar a autonomia como um bem que possa ser quantificado e, portanto, justamente distribuído: quanta autonomia seria autonomia suficiente? Ou quanta seria demasiada? Será injusto trabalhar para que as gerações

futuras tenham um maior nível de autonomia que as gerações presentes? O que dizer sobre o desejo de progresso com tanto caracterizou a modernidade?[47]

Para além disso, a importância da autonomia torna-se mais evidente enquanto uma preocupação por legitimidade democrática. As gerações passadas não parecem ter legitimidade para decidir por nós as leis que regem as nossas vidas, para nos dominar condicionando os nossos propósitos de vida, ou para determinar por completo o mundo e as condições em que vivemos, não dando espaço à nossa capacidade legisladora para organizar, estruturar, e construir o mundo do presente.

E, como Gosseries (2023, p. 151) explica, embora seja complicado compreender exatamente a relação entre justiça distributiva e legitimidade democrática, podemos pelo menos assumir que estas são questões diferentes, e que dizem respeito a diferentes critérios. Segundo o autor, enquanto a justiça se foca mais na qualidade dos *resultados* obtidos por determinado processo, a legitimidade incide sobre as características desse *processo* e a forma como este se desenrolou. De forma semelhante, Beckman (2013, p. 778) distingue abordagens *justice-seeking* de abordagens *democracy-seeking*: as primeiras preocupam-se com a distribuição dos recursos sociais e económicos, enquanto as segundas focam-se na distribuição do poder político. Assim, ainda que use a expressão "distribuição" para descrever ambas as abordagens, Beckman também assume que a questão da distribuição do poder político é uma questão de democracia (ou legitimidade democrática), e não de justiça. Seguindo este raciocínio, democracias podem enveredar por decisões distributivamente injustas, tal como regimes não-democráticos podem adotar práticas distributivamente justas. Como vimos, este último caso corresponde ao exemplo do déspota benevolente: as pessoas submetidas a este regime beneficiam, num certo sentido, da distribuição de bens que é feita, mas são, ainda assim, dominadas pelo seu superior, uma vez que não têm qualquer poder sobre as decisões que são tomadas por este.

Mas poderá ainda assim a autonomia ser concebida como uma questão de justiça? Parece pouco intuitivo que não se possa nomear a relação dominadora que as gerações presentes, ou passadas, estabelecem com as gerações futuras, ou presentes, como uma relação injusta ou como uma forma de injustiça. De facto, quando Karnein menciona o exemplo *Wealthy in Chains*, conclui que,

---

47 Veja-se o texto "Ideia para a História Universal com um Propósito Cosmopolita" (1995 [1784], p. 25), no qual Kant lamenta que as gerações mais antigas se esforcem arduamente para construir um mundo melhor para as gerações futuras, sem nunca verem nem usufruírem dos frutos do seu trabalho.

ainda que a *wrongness* expressa nesse cenário não seja capturada pelas teorias de justiça intergeracional que seguem o paradigma distributivo, o caso descrito pode ainda assim ser considerado como uma manifestação de injustiça. Uma vez que uma geração exerce um poder dominador sobre outra – ao determinar o propósito de vida dos seus membros –, ocorre uma violação da igualdade relacional entre gerações.

Ora, autores como Forst (2014, p. 10) argumentam que a justiça é precisamente uma questão relacional, e que deveria estar fundamentalmente preocupada com as *relações* estabelecidas entre pessoas e o que estas devem umas às outras em virtude dessas relações, e não tanto com os estados de coisas objetivos ou subjetivos, i.e., com os *resultados* obtidos por determinados processos ou decisões. Para explicar o seu ponto, Forst usa a seguinte analogia: normalmente o que nos preocupa, quando pensamos em questões de justiça, é como deve uma mãe dividir determinado bolo e que bocado deve dar a cada uma das suas crianças – este é o paradigma da justiça distributiva. No entanto, Forst chama a atenção para a importância de colocarmos as questões: quem pode ou deve desempenhar o papel da mãe? E como é que o próprio bolo é produzido? Com isto, o autor pretende demonstrar que a questão básica da justiça não é tanto sobre o que uma pessoa tem, mas antes sobre como é tratada, sublinhando que há uma diferença grande entre negar a alguém certos bens e oportunidades injustamente ou sem uma justificação adequada, ou alguém ver essas mesmas coisas negadas devido a uma razão contingente e fora do controlo humano, como uma catástrofe natural (p. 11). Enquanto conceito relacional, a justiça passa a ser entendida também como uma questão de poder – quem o tem ou não e o que faz com ele –, uma vez que as relações humanas são estruturadas por relações de poder. Assim, para Forst, a justiça é definida como "uma virtude humana e um imperativo moral e político que se opõe a relações de governo arbitrário ou de dominação" (p. 20).

Se aceitarmos esta conceção de justiça, podemos conceber a autonomia tanto como uma questões de legitimidade democrática, como uma questão de justiça. Em particular, se aceitarmos esta última definição, a justiça aparece-nos como um imperativo moral e político pela autonomia individual e política de todos os seres humanos e, portanto, de todas as gerações.

Surge, no entanto, uma questão: não poderá a autonomia geracional ser perigosa para o desenvolvimento de relações de solidariedade ou cooperação entre gerações? Isto é, advogar pela autonomia de cada geração em relação às outras não poderá significar que uma determinada *geração y* – cuja autonomia

existe porque nós, uma geração anterior (*geração x)*, lutámos por ela – use a sua soberania para dominar as gerações do futuro? Sobre isto, importa relembrar que autonomia não é sinónimo de ausência de regras, nem de ação arbitrária. É, sim, a capacidade de definirmos as nossas próprias regras, que devem ser bem fundamentadas e ter justificações aceitáveis pelas restantes pessoas afetadas. Assim, invocado o seu tradicional sentido kantiano, a autonomia tem uma dimensão moral que implica universalidade. Isto significa que, embora cada geração deva poder controlar a sua legislação, o seu conteúdo deve sempre ter em consideração as restantes gerações e a sua respetiva autonomia: a autonomia não é uma mera formalidade. Consequentemente, a autonomia geracional nunca pode envolver negligência, desrespeito, falta de responsabilidade ou de solidariedade para com as futuras gerações.

Relembremo-nos também que entendemos a autonomia como um conceito relacional: isso quer dizer que a autonomia só se realiza se o sujeito não estabelecer com os outros sujeitos relações de dominação, seja ele o elemento dominado ou o elemento dominador. Ou seja, da mesma forma que, para que o ideal da autonomia seja cumprido, devemos ser livres da dominação das gerações anteriores, também devemos libertar, tanto quanto possível, as gerações futuras do nosso poder dominador.

## Conclusão

Ao longo deste artigo, procurei não só desenvolver uma noção de autonomia geracional, como também mostrar que esta é valiosa e, portanto, é um objetivo que deve ser tido em consideração por todas as gerações, seja como uma questão de justiça intergeracional ou como uma questão de legitimidade democrática entre gerações.

Como vimos, para que as gerações futuras possam usufruir plenamente da sua autonomia, as pessoas do presente devem esforçar-se por evitar ter uma relação de dominação com estas. Isto significa que devem deixar-lhes um mundo no qual possam viver de forma segura, saudável, próspera, digna, diversa – algo que é impossível num mundo destruído ambientalmente –, para que possam determinar os seus próprios propósitos de vida e tenham um grande leque de possibilidades à sua disposição.

Garantir a autonomia das gerações futuras implica também permitir-lhes que sejam legisladoras do seu próprio mundo – isto é, que sejam soberanas

nesse aspeto –, exercício que exige que lhes seja assegurado um conjunto de condições formais e materiais. Nomeadamente, precisam de instituições democráticas robustas, funcionais e inclusivas, e que encorajem à participação ativa de todos os cidadãos.

Importante é também não esquecer a qualidade relacional da autonomia e o que isso envolve: cada geração deve ter a capacidade de estabelecer as suas próprias normas, mas o conteúdo dessas normas deve sempre ter as gerações futuras e a sua respetiva autonomia em consideração. Para que uma geração seja verdadeiramente autónoma, não pode nem ser dominada nem dominar outras gerações.

## Referências

BECKMAN, Ludvig. 2013. "Democracy and Future Generations. Should the Unborn Have a Voice?". Em: *Spheres of Global Justice*, editado por Jean-Christophe Merle, pp. 775-788. Dordrecht: Springer.

BECKMAN, Ludvig. 2016. "Power and future people's freedom: intergenerational domination, climate change, and constitutionalism". *Journal of Political Power, 9*(2), pp. 289-307.

BERLIN, Isiah. 1969. *Four Essays on Liberty.* Oxford University Press.

BERTRAM, Christopher. 2009. "Exploitation and Intergenerational Justice". Em: *Intergenerational Justice*, editado por Axel Gosseries e Lukas. H. Meyer, pp. 147-166. Oxford University Press.

COOPER, John M. 2003. "Stoic Autonomy". *Social Philosophy and Policy*, *20*(2), pp. 1-29.

COSTA, Marta. N. 2010. *Redefining Individuality.* EDIÇÕES HÚMUS.

FORST, Rainer. 2012. *The Right to Justification – Elements of a Constructivist Theory of Justice.* Columbia University Press.

FORST, Rainer. 2014. *Justice, Democracy and the Right to Justification – Rainer Forst in Dialogue.* Bloomsbury.

FORST, Rainer. 2017. "Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination". *Kantian Review, 22*(4), pp. 523-551.

GOSSERIES, Axel. 2008. "Constitutions and Future Generations". *The Good Society, 17*(2), pp. 32-37.

GOSSERIES, Axel. 2016. "Generational Sovereignty". Em: *Intergenerational Justice*, editado por Axel Gosseries e Lukas. H. Meyer, pp. 98-114. Oxford University Press.

GOSSERIES, Axel. 2023. *What is Intergenerational Justice?* Polity.

HOFFMANN, Johnathan. M. (*no prelo*). *From Generational to Intertemporal Sovereignty*.

JEFFERSON, Thomas. 1999 [1789]. "Letter XIV.1 To James Madison", Em: *Political Writings,* editado por Joyce Appleby e Terence Bell, pp. 593-598 . Cambridge University Press.

KANT, Immanuel. 1995. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos.* Trad. Artur Morão. Edições 70.

KANT, Immanuel. 2018. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Edições 70.

KANT, Immanuel. 2019. *Fundamentação da Metafísica dos Cosumes.* Trad. Paulo Quintela. Edições 70.

KARNEIN, Anja. 2022. "What's wrong with the presentist bias? On the threat of intergenerational domination". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, pp. 1-22.

MUÑIZ-FRATICELLI, Víctor. M. 2009. "The Problem of a Perpetual Constitution". Em: *Intergenerational Justice*, editado por Axel Gosseries e Lukas. H. Meyer, pp. 377-410. Oxford University Press.

NOLT, John. 2011. "Greenhouse gas emission and the domination of posterity". Em: *The Ethics of Global Climate Change*, editado por Denis G. Arnold, pp. 60-76. Cambridge University Press.

OTSUKA, Michael. 2003. *Libertarianism without Inequality.* Oxford University Press.

PAINE, Thomas. 1791. *Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution.* London: J. S. Jordan.

PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism – A Theory of Freedom and Government.* Oxford University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2010. *O Contrato Social.* Trad. Mário Franco de Sousa. Editorial Presença.

SCHNEEWIND, Jerome. B. 1998. *The Invention of Morality: a history of modern moral philosophy.* Cambridge University Press.

SWAINE, Lucas. 2016. "The Origins of Autonomy". *History of Political Thought, 37*(2), pp. 216-237.

THOMPSON, Dennis. F. 2005. "Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation". *Constellations, 12*(2), pp. 245-261.

THOMPSON, Dennis. F. 2010. "Representing future generations: political presentism and democratic trusteeship". *Critical Review of International Social and Political Philosophy, 13*(1), pp. 17-37.

# III

# QUESTÕES DE DESENHO INSTITUCIONAL

CAPÍTULO 5:

# O Sufrágio dirigido para o Futuro: A Criação de Círculos Eleitorais Temporais[48]

ANDRÉ SANTOS CAMPOS

## Introdução

Nas democracias eleitorais representativas, a total ausência de resposta pelos representantes eleitos aos interesses daqueles que devem representar levanta vários problemas. Mesmo não dependendo a representação apenas da responsividade dos representantes às preferências ou interesses prévios dos constituintes, a responsividade é tipicamente considerada essencial no que diz respeito aos instrumentos de prestação de contas e de eficácia da democracia. Mesmo que não seja um requisito necessariamente exigido por forma a estabelecer a existência e legitimidade de uma democracia representativa, é pelo menos relevante para avaliar a qualidade da democracia. As eleições selecionam e autorizam os representantes, os quais se tornam, então, responsáveis pelas suas ações políticas na medida em que recai sobre eles a expectativa de agirem em concordância com (ou, pelo menos, reconhecendo) os interesses e preferências dos eleitores.[49]

---

48 Este texto corresponde à tradução portuguesa, por Inês Cisneiros, de André Santos Campos, "The Future-Oriented Franchise: Instituting Temporal Electoral Circles", publicado em *European Journal of Political Theory* 23 (4) (2024), pp. 499-521, disponível em https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14748851231165838. Os coordenadores agradecem à editora SAGE a permissão para esta tradução.

49 Nos estudos empíricos, este critério é normalmente referido como um de *congruência política* e refere-se ao grau em relação ao qual os resultados do processo de tomada de decisão

No entanto, a responsividade entendida neste sentido estreita os horizontes temporais do processo de tomada de decisão e promove políticas de curto-prazo. Primeiro, o discurso político tende a focar-se na responsividade em relação aos interesses que parecem relevar mais para a próxima eleição. O tique-taque constante dos relógios eleitorais leva representantes eleitos e partidos políticos a responderem principalmente aos interesses e preferências cuja satisfação tenha maior probabilidade de gerar confiança e garantir o voto de forma mais imediata. Segundo, a baixa participação eleitoral conduz os governantes e putativos representantes a privilegiarem os interesses dos eleitores mais ativos. Se os membros de grupos etários mais velhos participam mais nos momentos de sufrágio que os cidadãos mais novos (Goerres, 2009; Bhatti e Hansen, 2012; Goerres e Vanhuyse, 2012; Smets, 2012), é expectável que os representantes eleitos sejam especialmente responsivos aos problemas que estão mais associados a esses grupos etários mais velhos (por ex.: questões relacionadas com sistemas de pensões, cuidados de saúde, e crescimento económico) do que aos problemas mais associados aos grupos etários mais jovens (por ex.: alterações climáticas, educação, e desemprego jovem). Em terceiro lugar, as gerações futuras não existem no presente. Mesmo que as pessoas do futuro pudessem ser incluídas nos procedimentos democráticos de hoje, faltar-lhes-iam mecanismos para o exercício do poder de vincular as ações dos representantes, já que elas não podem votar, fazer campanha, *lobbying*, manifestar-se, escolher ou afastar as pessoas com poder de tomada de decisão dos seus cargos. A sua voz derivaria da voz dos putativos representantes, os quais seriam então completamente não responsivos em relação aos interesses e preferências de pessoas específicas.

Por isso, a responsividade em sistemas eleitorais, ainda que seja um critério essencial para avaliar a qualidade da democracia representativa, parece ser inconsistente quanto à necessidade de tomada de decisões coletivas urgentes que considerem horizontes temporais longínquos. As possíveis estratégias

---

refletem os interesses e preferências dos eleitores, sendo a elevada congruência um indicador de maior qualidade democrática. Os teóricos da democracia representativa, apesar de insistirem em adotar a terminologia da responsividade (por ex. Dahl, 1971, p. 1; Pitkin, 1967, p. 140), são mais céticos em relação a uma visão *conveyor-belt* da representação que simplesmente reproduza as preferências das pessoas na esfera pública (Sabl, 2015). No sentido de que a representação democrática envolve mais do que a resposta a preferências, ver Williams (1990); Mansbridge (2003); Garsten (2009); Hayward (2009); Warren e Castiglione (2013); Disch (2011). Todas as versões, no entanto, parecem concordar que há algo de errado com o elemento democrático da representação se os representantes agirem persistente e consistentemente em nome dos membros do eleitorado sem reconhecerem os seus interesses particulares e preferências que contribuem para moldar a opinião pública.

para ultrapassar esta inconsistência incluem promover uma maior participação eleitoral entre os jovens, estabelecer instituições orientadas para o futuro, reformar as instituições atuais por forma a que beneficiem o futuro, ou desistir da responsividade completamente – isto, claro, assumindo que não agir no sentido de contrariar problemas de longo-prazo não constitui uma opção moralmente robusta nas democracias representativas contemporâneas.

Este ensaio identifica diversas falhas nessas estratégias alternativas e apresenta a ideia de que a responsividade em relação aos interesses que envolvam horizontes temporais próximos e distantes pode ser tornado possível e necessário mediante a reconfiguração do sistema eleitoral de forma temporalmente sensível e orientada para o futuro. Encontra-se dividido em duas partes. A primeira, enfatiza a necessidade de responsividade em contextos democráticos e identifica algumas inconsistências nas propostas que procuram compatibilizar a responsividade e o longo-prazo. A segunda sugere a criação de círculos eleitorais de base temporal que funcionem em complemento dos círculos eleitorais de base territorial de forma a prevenir as armadilhas do "gerrymandering" e a promover a multitemporalidade do quadro representativo. A conclusão afirma que, mesmo que este tipo de desenho do sistema eleitoral não seja por si só uma instituição suficiente para introduzir nas democracias representativas formas de fazer política mais favoráveis em relação ao futuro ("future-friendly") e que realmente o beneficiem ("future-beneficial") (especialmente quando envolvam compromissos com interesses de curto-prazo urgentes), constituirá a melhor opção disponível para introduzir aspetos temporais no âmbito da representação democrática.

## 1. A busca pela responsividade a interesses orientados para o futuro

O foco prevalente na responsividade das democracias representativas e o correspondente impacto nas molduras temporais originou uma miríade de respostas com vista a contornar a dificuldade – algumas impulsionadas por ceticismo em relação à própria ideia de responsividade, outras conduzidas pela prioridade da perspetiva de longo-prazo. Na presente secção, focar-me-ei em quatro delas: a desistência da responsividade, o desenho epistémico do sistema eleitoral, o aumento da participação eleitoral dos jovens, e o estabelecimento de instituições políticas conduzidas pelos jovens ou a favor das gerações futuras. Todas parecem insatisfatórias por razões práticas ou normativas.

Uma estratégia para promover políticas de longo-prazo em ambientes democráticos consiste simplesmente em *libertar a política representativa da responsividade em relação aos eleitores* (Caplan, 2006), e procurar outros padrões de representação – por exemplo, no espírito em que a representação é conduzida (Saward, 2015; Näsström, 2015), na sua capacidade de empoderar o eleitorado (Montanaro, 2012) ou de defender os seus interesses (Urbinati, 2000), ou nas qualidades do sistema amplamente considerado em que a representação decorre (Disch, 2012; Kuyper, 2016). O que releva, então, é a solidez dos processos eleitorais formais e a qualidade dos seus resultados. Os representantes estariam mais bem equipados para lidar com problemas de longo-prazo se não tivessem de responder aos interesses de curto-prazo das pessoas.

No entanto, esta estratégia parece problemática do ponto de vista democrático. A representação política em sentido lato tem diversas funções, sendo uma delas a de "fazer as vezes de outrem", no sentido de assegurar que o outro (neste caso, o demos) nunca está realmente ausente; outra consiste em "agir em nome de outrem", no sentido de agir sob as reivindicações e deveres de outrem; sendo ainda outra das funções a de "retratar outrem como", no sentido de a representação criar o papel do representante perante outras pessoas e de criar as próprias pessoas enquanto representadas (Fossen, 2019). Porém, a representação democrática exige uma função adicional: uma conexão substantiva entre as relações de agir-em-nome-de e representar-como mediante a qual os representantes devem agir por alguém *de certa forma*. Este elemento substantivo refere-se a ideais como a igualdade, a justiça, a autonomia, e o autogoverno. Este último é de crucial importância neste contexto na medida em que, sem ele, dificilmente poderá existir um governo *pelo* povo. Assim, o elemento substantivo parece pertencer de certa forma aos interesses ou razões destas pessoas (os representados). De um governo de representação democrática espera-se que se conduza de forma que não seja insensível para com os interesses e razões dos membros do *demos* que ajuda a retratar desde logo. Uma desconexão aparente entre os interesses dos cidadãos e o conteúdo das leis e medidas políticas a que são sujeitos dificilmente será consistente com o ideal democrático de autogoverno.[50]

---

50 Em virtude desta conexão entre responsividade e o ideal democrático de autogoverno, frequentemente se considera que a responsividade pesa tanto na qualidade como na legitimidade da democracia. Por exemplo, os cientistas políticos distinguem frequentemente entre legitimidade *input*, *output* e *throughput*, sendo que o input aprecia a legitimidade com referência à influência dos cidadãos, output aprecia a legitimidade por referência aos benefícios

Isolar os processos eleitorais da atenção aos interesses das pessoas parece criar, então, duas ordens de problemas. A primeira é relativa a uma lacuna da prestação de contas na medida em que a ausência de responsividade diminui o nível de escrutínio pelos representados e, portanto, reduz o potencial de controlo democrático (Ingham, 2009). Responsividade neste sentido não tem de ser interpretada necessariamente em termos de influência causal não-recíproca dos representados sobre os representantes, funcionando como uma linha de montagem ("*conveyor-belt*") unidirecional que converte preferências previamente manifestadas em ações e medidas políticas.[51] Poderá ser algo como agir em nome dos representados de forma que seja justificável em termos dos interesses dos representados (o que de forma alguma implica que esses interesses tenham de ser ontológica ou genealogicamente independentes das práticas de representação) (Fossen, 2019), cujo conteúdo deve ser sujeito a escrutínio por aqueles que, em última análise, são os titulares desses mesmos interesses. A segunda consiste num problema de eficácia. Porque a responsividade tende a aumentar a eficácia da ação governativa elevando os níveis de confiança que os cidadãos têm nos seus governos (Chanley *et al.*, 2000; Hetherington, 2005; Simonsen e Robbins, 2003), libertar a política da responsividade gerará provavelmente algum descontentamento com as políticas públicas e uma menor predisposição para a conformidade com os resultados do processo de tomada de decisão coletiva.

Uma segunda estratégia para evitar a democracia de curto-prazo consiste no "redesenho" *do sistema eleitoral de forma epistemicamente sensível*. Os "eleitorados competentes", isto é, os eleitorados que incluem os cidadãos mais

---

de quaisquer resultados da ação governativa, e *throughput* aprecia a legitimidade em termos de responsabilidade política e transparência dos processos de governo que envolvem a consulta de cidadãos (Schmidt, 2013). A responsividade é, assim, mais próxima da legitimidade *input*. Outras formulações focar-se-ão mais na dimensão normativa. Por exemplo, Arthur I. Applbaum (2019, pp. 150-156) mantém que, para usufruir de um direito a governar, o governo democrático deverá satisfazer os princípios de liberdade, igualdade e agência, exigindo esta última que o governo seja um agente de grupo que se autogoverna e que seja responsivo em relação às razões que se aplicam aos seus cidadãos. E Fabienne Peter (2020) defende uma concepção de legitimidade política como responsabilidade epistémica que combina considerações epistémicas com a responsividade em relação à vontade política. No entanto, uma vez que a associação da responsividade à legitimidade é mais controversa do que quando essa associação é feita à qualidade (Sabl, 2015, pp. 118-120), e este elemento não é central ao meu argumento, deixarei esta questão de parte.

51 Muitas das críticas apontadas pela chamada "viragem construtivista na representação política" (Disch, Sande, e Urbinati, 2019) contra a responsividade baseiam-se na ordem cronológica que a analogia da linha de montagem oferece (Sabl, 2015): se a representação só surge no seio da própria ação representativa, como podem os representantes responder a algo que não existia antes de estes o representarem (Disch, 2012)?

informados e bem preparados, melhorariam a qualidade da representação ao determinar o que é benéfico para os constituintes, ao invés de espelharem preferências indeterminadas (Brennan 2016; Achen and Bartels 2016; Mulligan 2018). Se o eleitorado fosse apenas composto por membros que não dão prioridade aos seus próprios interesses de curto-prazo, os representantes eleitos poderiam ser legitimamente responsivos aos diferentes tipos de razões que envolvessem horizontes temporais mais ou menos alargados.

No entanto, três ordens de razão afastam esta estratégia como sendo insuficientemente democrática: normativa, prática e epistémica. A razão de ordem normativa consiste na distinção da democracia de outros regimes políticos em virtude do seu compromisso com um ideal de igualdade e um ideal de autogoverno *combinados*. A igual relevância política de diferentes interesses em horizontes temporais mais ou menos alargados é mais provável de encontrar a sua máxima expressão, então, na esfera pública, através da sua ampla inclusão no processo de tomada de decisão coletiva, ao invés de uma exclusão seletiva baseada em competências epistémicas, já que essa relevância política decorre necessariamente da articulação de ideais democráticos e não do saber-fazer discricionário de peritos. De forma similar, a igualdade política exige mais do que a partilha de condições de igualdade para que alguém se torne governante e permaneça representado, assim evitando a captura de influência política por parte de certos grupos. O exercício de autogoverno requer a capacitação dos cidadãos relativamente ao que conseguem controlar, o que não se restringe à seleção dos governantes, mas estende-se também aos mecanismos através dos quais esses governantes prestam contas.

A razão de ordem prática é a de que, se o desenho do processo eleitoral se afasta do já implementado sufrágio universal, isso provavelmente será visto como um gesto autocrático, ao invés de um gesto democrático. A súbita implementação de um processo eleitoral epistocrático implicaria a retirada do direito de voto aos cidadãos que já o adquiriram. Esta alteração estrutural promoveria a perceção cognitiva de aversão à perda e, assim, seria vista como suspeita pelos cidadãos. Ainda que esteja longe de ser perfeito, ainda que esteja longe de ser decisivo nos processos de tomada de decisão coletivos, ainda que seja sentido como não-democrático quando a participação é a si reduzida, o sufrágio ganha destaque nas democracias liberais como forma robusta de respeitar a autonomia dos cidadãos.[52]

---

52 Hélène Landemore defende que a democracia representativa tem uma falha na sua conceção por depender da realização de eleições, o que introduz efeitos discriminatórios no que refere ao acesso ao poder e falha na produção da diversidade necessária para otimizar as deliberações. Landemore argumenta que as eleições falham na garantia daquilo que ela

Finalmente, a razão de ordem epistémica é a de que os eleitores-peritos são mais competentes apenas na medida em que conseguem integrar, analisar e transformar em tomada de decisão efetiva a informação acerca dos interesses que dizem respeito a todos os membros da comunidade. No entanto, é duvidoso que este nível de competência seja atingido e desenvolvido de forma mais eficiente mediante a exclusão do eleitorado, dado que as eleições muitas vezes servem como meios de transmissão de informação. Contribuições mais diversificadas favorecem melhores resultados no processo de tomada de decisão (Landemore, 2012). Adicionalmente, a dimensão epistémica do processo de tomada de decisão é central também para a avaliação da legitimidade de mecanismos que privilegiem peritos – atribuir poder político extraordinário a peritos é defensável do ponto de vista democrático apenas se tal contribuir para a tomada de melhores decisões, mais sensíveis à verdade (Martí, 2006). Mas dificilmente existirá qualquer garantia de que 'os membros de um eleitorado competente' conseguem atingir tais decisões mais sensíveis à verdade para o futuro longínquo sem contribuições da maioria dos seus concidadãos. Muito pelo contrário: nalguns casos, parecer especializado é compatível com a inclusão democrática, na medida em que os peritos forneçam aos cidadãos múltiplas opções acionáveis no processo de tomada de decisão e não o contrário (Jeffrey, 2018).

A terceira estratégia a favor de uma governança democrática de longo-prazo consiste na promoção da *participação eleitoral e política dos eleitores mais jovens*. A ideia de que elevadas taxas de participação eleitoral aumentam a responsividade a horizontes temporais mais ou menos alargados baseia-se na presunção de que os representantes equiparam os representados ao eleitorado

---

denomina "democraticidade", ou seja, os ideais primários da inclusividade e igualdade. A sua preferência pela realização de sorteios resulta da crença de que a igualdade só pode ser promovida quando todos tiverem iguais oportunidades de *serem eleitos* (Landemore, 2020, pp. 25-34). No entanto, esta perspetiva falha nos níveis normativo e prático. Normativamente, ignora o facto de a igualdade em eleições (baseada no princípio 'uma pessoa, um voto') geralmente operar a dois níveis: o de *ser eleito* e o de *eleger*. Por forma a promover a igualdade no primeiro nível, Landemore está preparada para abdicar da igualdade no segundo nível, mesmo que todos sejam igualmente excluídos do processo agora decidido integralmente com base na sorte. Tal sugere que o ideal de 'democraticidade' de Landemore envolve uma compensação entre ambos os princípios (o de inclusão e o de igualdade). E, em termos práticos, Landemore refere nas págs. 206-207, bem como numa breve nota de rodapé nas págs. 141-142 que, nas atuais democracias liberais, o sorteio dificilmente poderia substituir as eleições, podendo apenas ser parte de um modelo híbrido. Esta sugestão parece perder toda a relevância se considerarmos que (*i*) todas as democracias do mundo assentam hoje em (mais ou menos imperfeitos) sistemas eleitorais, e que (*ii*) muitos deles já contêm alguns elementos do modelo de sorteio (por ex.: relativamente ao serviço de jurados), podendo, portanto, já ser categorizados como híbridos por natureza.

ativo. Assim sendo, os défices democráticos (resultantes da baixa participação eleitoral) funcionam como formas de exclusão do processo de tomada de decisão coletivo – aqueles que não votam deixam de ser vistos como impulsionadores de responsividade.

Diminuir a distância entre os representados e os representantes (quanto à responsividade) parece então depender da melhoria das condições de participação ativa no sufrágio universal.[53] Existem múltiplas sugestões para a diminuição de tal distância. Alguns autores defendem boletins de voto mais inteligentes – por exemplo, boletins estruturados por forma a permitir a votação em mais do que um candidato permitem aos eleitores ordenar ou classificar vários partidos ou candidatos por disputa eleitoral (Maloy, 2019). Outros defendem procedimentos mais inteligentes, presumindo que um maior envolvimento e uma pluralidade de contributos são mais prováveis de melhorar a qualidade do processo de tomada de decisão (Anderson, 2006; Goodin e List, 2001; Estlund, 2008; Fuerstein, 2008; Nelson, 2008; Landemore, 2012). Outros defendem regras eleitorais mais inteligentes – por exemplo, o voto plural (Brighouse e Fleurbaey, 2010; Bengtson, 2020) ou a representação proporcional, por oposição aos sistemas em que "o vencedor leva tudo" ("winner-takes-all") (Amy, 1993; Guinier, 1994; Richie e Hill, 1999; Mulroy, 2018). Outros ainda defendem critérios mais inteligentes de inclusão no eleitorado – por exemplo, com base em critérios não territoriais, como seja a idade (Hayek, 1979, p. 113; Parijs, 1998) ou quaisquer outros voluntariamente escolhidos (por exemplo: função social ou profissão) (Rehfeld, 2005). O que todas estas sugestões parecem ter em comum é a ideia de que a atual composição do eleitorado e as regras que regulam os procedimentos eleitorais são insuficientes para acautelar a justiça, otimizar os resultados do processo de tomada de decisão, contribuir para a capacitação individual, e estabelecer uma ligação robusta entre as ações dos representantes e os juízos políticos efetivamente manifestados por aqueles que devem representar.

Mais importante, os défices democráticos não são consistentes de forma transversal em relação aos grupos etários. Quer seja porque as regras eleitorais são inadequadas, quer seja por causa de desequilíbrios demográficos, os

53 Há ainda a ideia de que a reduzida participação eleitoral poderá servir valores democráticos por tornar mais provável que os mais afetados pelas decisões possam ter maior expressão (Saunders, 2010). Parece altamente questionável, no entanto, que exista correlação direta entre a reduzida participação eleitoral e ser menos afetado pelas decisões. As razões pelas quais as pessoas decidem não votar são incontáveis, mas as mais proeminentes parecem estar mais ligadas a um sentimento de impotência do que ao facto de serem ou não afetadas pelas decisões tomadas.

grupos etários mais jovens tendem a participar menos em eleições do que os grupos etários mais velhos (Goerres, 2009; Bhatti e Hansen, 2012; Goerres e Vanhuyse, 2012; Smets, 2012). A responsividade a grupos etários mais velhos parece, por isso, natural à política democrática, com todos os efeitos que o privilegiar dos mais velhos tem na governança democrática (de curto-prazo). E, isto, independentemente das flutuações demográficas do país. Por exemplo, na Grécia, um país demograficamente envelhecido, o estado gasta seis vezes mais com os cidadãos idosos do que com os seus jovens, enquanto que, na Suécia, que tem uma estrutura demográfica similar, gasta-se 3.4 vezes mais nos idosos; e a Polónia, que tem um perfil demográfico relativamente jovem, gasta 8.6 vezes mais nos cidadãos idosos do que nos seus cidadãos mais jovens (Vanhuysse, 2013, p. 8).

No entanto, meramente diminuir o défice democrático entre os jovens, aumentando sucessivamente as percentagens de participação eleitoral (Chou *et al.*, 2017; Munn, 2020) também não parece ser garantia suficiente de responsividade favorável ao longo-prazo. Duas razões fundamentam este ceticismo. Primeiro, não há garantia de que os jovens eleitores necessariamente expressariam preferências que adotem perspetivas de longo-prazo ou que votariam em representantes que promovessem políticas de salvaguarda dos efeitos de longo-prazo. Alguns estudos demonstram que os jovens adultos têm maior tendência a pensar em termos de urgência (Carstensen *et al.*, 1999) e a assumirem maiores riscos que os adultos mais velhos (Palsson, 1996; Green *et al.*, 1999; Steinberg *et al.*, 2009). Segundo, mesmo que os défices democráticos pudessem ser ultrapassados de forma transversal em relação aos grupos etários, e mesmo que os jovens fossem bem-sucedidos a gerar responsividade em relação a questões de longo-prazo, o peso do seu voto dificilmente ultrapassaria a influência política de grupos etários mais velhos em sociedades envelhecidas. O elevado investimento em políticas favoráveis à terceira idade não depende da demografia do país, mas poderia passar a depender, em caso de elevada participação eleitoral em todos os grupos etários. Nos mecanismos democráticos onde, ao nascer, a esperança média de vida é elevada e nos quais os grupos etários mais velhos são mais numerosos do que os grupos etários jovens, a maior participação eleitoral é provável que contribua para aumentar a responsividade em relação aos grupos mais velhos. Na medida em que os grupos etários mais velhos permanecem maioritários e que aqueles com acesso mais facilitado aos meios de influência dos resultados eleitorais (por ex.: doações privadas a partidos políticos, associações da sociedade civil

com capacidade para a participar e tomar de decisões, *lobbying* financiado, etc.), a responsividade continuará a ser curto-prazista. Salvo se fosse uma opção excluir os idosos do eleitorado (Parijs, 1998), caso em que a democracia representativa seria acusada de idadismo (Poama and Volacu, 2021).

A quarta estratégia a favor da governança democrática de longo-prazo consiste na criação ou reforma de instituições "orientadas para o futuro" ou "que beneficiem o futuro", nas quais os membros de grupos etários mais jovens podem impactar o processo de tomada de decisão coletivo diretamente, tornando-se *representantes com uma agenda relacionada com o tempo*. O exemplo mais claro desse desenho institucional é a proposta das quotas para os jovens nos parlamentos nacionais (Bidadanure, 2020, pp. 209-232). Outras propostas alargam ainda mais a capacidade dos representantes de estabelecer uma agenda orientada para o futuro, incluindo as gerações futuras na classe dos representados – uma câmara legislativa especial (Stein, 1998; Read, 2012; Bovenkerk, 2015; Caney, 2016; Mackenzie, 2016), e as quotas parlamentares para as gerações futuras (Kavka e Warren 1983; Ekeli 2005) são exemplos dessas propostas.

No entanto, por mais apelativa que possa parecer para nos isentar das responsabilidades morais que temos em relação às pessoas que viverão no futuro mediante representantes confiados com tarefas específicas orientadas para o futuro, esta estratégia enfrenta vários obstáculos. Relativamente a propostas como as quotas para os jovens no parlamento, três problemas emergem. Primeiro, implementar quotas para os jovens parece ser independente de alterações à participação em eleições de jovens eleitores. Assim sendo, é provável que aumente o défice democrático. Se os procedimentos eleitorais continuarem a ter baixos níveis de participação jovem, e ainda assim a juventude for privilegiada com lugares específicos nos órgãos parlamentares, o fosso entre representantes e o eleitorado parece aumentar ao invés de diminuir, já que alguns representantes (de idade específica) precisarão de menos votos para serem eleitos do que os restantes representantes – e, ainda assim, terão igual estatuto como representantes. Segundo, nada garante que representantes mais jovens mais provavelmente reflitam os interesses de longo-prazo do seu grupo etário do que as orientações políticas dos partidos a que pertencem. Este ceticismo resulta naturalmente da baixa representatividade etária das secções jovens dos maiores partidos que efetivamente são eleitos para os parlamentos nacionais e cujos padrões de votação parlamentar e de definição de agenda pouco diferem do restante partido (Van Biezen et al., 2012; Mycock e Tonge, 2012). Terceiro, as propostas de quotas para a juventude são prováveis

de gerar acusações de idadismo. O que há de tão especial na juventude que justifique discriminar cidadãos mais velhos e de uma forma que é independente de flutuações demográficas? A discriminação derivaria da presunção de que os membros de grupos etários mais velhos não precisam de ser representados directamente em virtude daquelas das suas preocupações que estejam relacionadas com o tempo, por oposição aos membros de grupos etários mais jovens. No entanto, grupos etários mais velhos têm interesses politicamente relevantes em virtude da sua idade, como sejam os sistemas de pensões e preocupações relativas aos cuidados de saúde. Pela forma como é apresentada, a proposta não parece ser muito diferente das quotas de base territorial, por exemplo, nas quais os cidadãos que vivam num distrito teriam direito a ter representantes específicos adicionais, por oposição aos cidadãos que vivem fora desse distrito. Assim, parece que a inclusão da juventude só ocorre mediante o sacrifício da qualidade democrática.[54]

Relativamente às propostas de inclusão das gerações futuras nos processos representativos, as dificuldades são ainda mais significativas. Primeiro, uma versão da representação sem referentes materiais (por ex.: pessoas futuras) dificilmente será compatível com responsividade. De outro modo, cairia num argumento circular – os representantes seriam responsivos aos interesses que só existem porque contribuem para a sua existência mediante a ação representativa. Segundo, se fosse permitido às pessoas futuras entrarem na relação representativa, tal implicaria autorizar que, na arena política, representados fossem tratados de forma desigual, uma vez que alguns representantes estariam a representar os titulares de direitos existentes (efetivamente, pessoas concretas), enquanto que outros representantes estariam a representar titulares de direitos

54 Admito que, conforme devidamente me foi feito notar por um revisor anónimo, tal constitui um entendimento deveras formalista da igualdade política, por oposição a concepções mais substantivas que exijam a discriminação positiva da juventude por forma a corrigir a sub-representação dos interesses (Lippert-Rasmussen, 2020; Mráz, 2021; Bengtson, 2022). No entanto, o objetivo de implementar quotas para os jovens com base em requisitos substantivos de igualdade resulta de se considerar que a igualdade (formal) de tratamento gera desigualdade (substantiva) de resultados – a concepção substantiva prevalece sobre a concepção formal padrão com base na avaliação moral do resultado desta. Aqui, o meu ponto é o de que (*i*) os fundamentos para tornar interesses de base etária relevantes para a representação política se aplicam de igual forma a todos os grupos etários (todos têm reivindicações morais razoáveis para a representação com base etária), e (*ii*) a sub-representação de certos grupos etários não resulta necessariamente do igual tratamento formal padrão entre membros de diferentes grupos etários, mas de razões externas aos processos de eleição e representação formalmente iguais. Os desvios substantivos da interpretação formal de igualdade política parecerão, assim, determinados de forma arbitrária.

não-existentes (apenas pessoas em potência). Sem poder haver responsabilidade direta entre representantes e representados, estes seriam absolutamente impotentes na putativa relação representativa, especialmente em contraste com os representados mais capazes de influenciar a acção dos representantes. Este desequilíbrio de poder é muito relevante nos sistemas democráticos. A impotência das pessoas futuras contrastaria com o poder proporcionado aos cidadãos do presente pelo próprio processo de representação. Terceiro, criar ambiente político para contrariar os factores motivacionais de curto-prazo não é garantia suficiente de que os representantes das pessoas futuras não adoptarão estratégias de curto-prazo de inspiração pragmática ou prosseguirão uma agenda diferente (não favorável ao futuro) enquanto estiverem em funções, especialmente se forem deixados sem escrutínio e não responsivos. Em casos de conflito entre instituições de longo-prazo e instituições de curto-prazo (aquelas, pretendendo representar o futuro, e estas, os interesses imediatos dos cidadãos atuais) é difícil desenvolver um argumento democrático a favor de instituições de longo-prazo precisamente porque as instituições de curto-prazo são escrutinadas, forçadas e fortemente motivadas a prosseguirem uma agenda à qual se comprometeram antecipadamente (González-Ricoy e Rey, 2019).

Em conclusão, nenhuma das estratégias acima referidas parece estar à altura das suas ambições favoráveis ao longo-prazo. Ainda assim, uma vez que a predominância do pensamento de curto-prazo nas democracias contemporâneas parece estar significativamente relacionada com o tique-taque constante do relógio eleitoral, o desafio transtemporal relativo às eleições é tão evidente quanto árduo. Primeiro, a democracia requer uma promoção institucional do pensamento de longo-prazo que melhore a qualidade do processo de tomada de decisão para horizontes temporais longínquos, sem dispensar processos eleitorais e responsividade. Segundo, se a composição atual do eleitorado e as regras que regulam os procedimentos eleitorais funcionam como catalisadores de curto-prazismo, devem ser reformados de forma que não prejudique o curto-prazismo, mas também espolete pensamento de longo-prazo. Terceiro, tais reformas devem, de algum modo, assegurar aquilo que parece impossível no contexto do curto-prazismo sistémico: estabelecer uma conexão entre o juízo político expresso em eleições e a resposta subsequente aos problemas de longo-prazo, isto é, uma estrutura eleitoral de governança de longo-prazo autorizada e responsável. A próxima secção explica como tal poderá ser atingido através do desenho do sistema eleitoral – especificamente, mediante a criação de círculos eleitorais temporais.

## 2. A reforma do eleitorado: alargamento e círculos eleitorais temporais

As democracias representativas são representativas enquanto democráticas quando exista alguma sensibilidade aos elementos da opinião pública. À luz desta premissa, o curto-prazo é tipicamente privilegiado nas democracias liberais atuais porque os políticos pensam que estão autorizados a governar apenas no âmbito das limitações temporais do mandato e, especialmente, porque acreditam que só poderão ser reeleitos se os eleitores percecionarem que os políticos são responsivos aos seus interesses imediatos – o seu principal incentivo para agirem (no curto-prazo, maioritariamente) consiste em ganhar a próxima eleição.

Neste quadro de referência, a ação representativa é adequada e efetivamente orientada para o longo-prazo apenas se estiverem em vigor mecanismos sistémicos e institucionais que tornem os representantes responsivos aos interesses de horizontes temporais longínquos proeminentemente titulados pelos membros do eleitorado. Trazer esses interesses de longo-prazo para o primeiro plano do sistema eleitoral de forma que possam ser vistos como decisivos para o sucesso eleitoral é, assim, a chave para a aprovação de políticas democráticas favoráveis ao futuro. Quanto mais diversificado for o sistema eleitoral relativamente aos interesses relacionados com o tempo (algumas pessoas pedindo responsividade para com horizontes temporais próximos, outras pedindo responsividade numa perspetiva de longo-prazo), mais provável é que a ação representativa democrática se torne igualmente multitemporal no desenvolvimento de estratégias de responsividade.

A forma mais direta de dar palco a tais interesses favoráveis ao longo-prazo, no âmbito do sistema eleitoral, identifica-se em regra com o alargamento do eleitorado, mormente com a inclusão de crianças no eleitorado. O raciocínio por trás desta proposta é o de que, se os membros dos grupos etários mais jovens, que parecem ter grandes expectativas sobre horizontes temporais mais distantes, tiverem direito ao voto, talvez os políticos deem mais atenção aos problemas que envolvem o futuro. As incompetências epistémicas em razão da idade são neste contexto desvalorizadas por proporem a exclusão do eleitorado e substituídas pela atribuição de direito de voto a crianças de todas as idades (Hinze, 2019) (ainda que exercido pelos pais ou tutores) ou pela atribuição de votos extra aos pais para usarem em benefício dos seus filhos (denominado "demeny voting": Kamijo et al., 2020).

No entanto, as propostas de inclusão das crianças no eleitorado são altamente problemáticas nos contextos liberais, em especial no que respeita às crianças epistemicamente inaptas (demasiado novas para votarem por si): *(i)* na prática, incluir todas as crianças no eleitorado resultaria no reforço dos (já predominantes) votos expressos (ou mera participação eleitoral) por membros de grupos etários que não são nem jovens nem velhos, já que essas pessoas são as que votam mais e que mais provavelmente serão pais de crianças; *(ii)* elevadas taxas de fertilidade traduzir-se-iam em mais direitos exercidos por um grupo específico de pessoas (por ex.: pais de famílias numerosas); *(iii)* os pais teriam de representar os seus filhos ao votar, isto é, cumprir um dever de exercer um direito em seu nome e no seu interesse, no que pareceria constituir uma dupla representação; e *(iv)* seria pouco provável que os pais considerassem os seus interesses como pais diferentemente dos interesses dos seus filhos como crianças, resultando numa duplicação desnecessária de votos.

Estas razões não se aplicam aos cidadãos jovens que afirmam serem epistemicamente aptos a votar. Se a competência epistémica for a única razão para excluir crianças do eleitorado, então a coerência ditaria que adultos epistemicamente incompetentes teriam de ser igualmente excluídos para o bem da igualdade política (Lau, 2012). Uma vez que esta conclusão parece ser epistemicamente incompatível com os princípios democráticos (Mráz, 2020), o critério de preservação de capacidade epistémica leva alguns apoiantes da inclusão de crianças no eleitorado a rejeitar por completo uma idade mínima para o exercício do direito de voto (Cook, 2013) ou a recomendar limites mínimos de idade que incluam crianças de cerca de 12 (Wald, 1974; Umbers, 2020) ou 16 anos (Grover, 2011, pp. 237-250; Peto, 2019) para preservar a igualdade política do sistema eleitoral. Estas propostas devem ser levadas a sério. Presumir apenas uma conexão necessária entre a idade jovem e a incompetência epistémica que seja significativa para aferir o juízo político parece redundar num caso de sobre-exclusão. Os limites etários são limiares formais que generalizam presunções quanto aos constituintes, e não determinam realmente a incompetência epistémica. Algumas crianças (sobretudo adolescentes) parecem ser plenamente capazes de contribuir para a opinião pública, mesmo se outros (ou a sua maioria, como os recém-nascidos e os bebés na categoria alargada de infância) não estão. Se continuarmos a presumir que quanto mais os jovens constituintes epistemicamente competentes participam nos sistemas eleitorais, mais provável se torna que os representantes eleitos que surjam desses sistemas se tornem responsivos a interesses de longo-prazo, não há razão para não defender uma

regra geral de exclusão das crianças do eleitorado que possa ser afastada numa análise casuística das competências epistémicas de cada cidadão.[55]

Ainda assim, esta solução está longe de ser ótima na promoção da governança de longo-prazo. O mero alargamento do eleitorado a membros de grupos etários mais jovens dificilmente garantiria um aumento da participação eleitoral. Se os atuais níveis de participação eleitoral em cada eleição persistissem após o alargamento do eleitorado, a percentagem de participação eleitoral diminuiria de forma global. A inclusão de crianças no eleitorado aumentaria assim o défice democrático e em nada contribuiria para tornar os políticos eleitos responsivos a interesses de longo-prazo, mesmo que o eleitorado agora incluísse membros com interesses diversificados em horizontes temporais próximos e longínquos. A razão para tal é que continuariam a ser primeiramente responsivos aos membros ativos do eleitorado.

Existem múltiplas sugestões para ultrapassar esta dificuldade. Estas envolvem tipicamente medidas políticas que removam os obstáculos formais e práticos ao exercício do direito de voto, tais como facilitar o recenseamento (por ex.: com o recenseamento automático à nascença, eliminação dos requisitos de identificação dos eleitores que sejam irrelevantes [foto, filiação, etc.], registo para votar no próprio dia, etc.) e o depósito do boletim em eleições. Outras medidas vocacionadas para melhorar globalmente o acesso dos cidadãos às eleições tomam em consideração as diferentes características dos mesmos, incluindo pessoas com deficiência e grupos etários: o voto por correspondência pode ser um método popular de votação entre grupos etários mais velhos, o acesso facilitado a urnas de voto (por ex.: transporte gratuito, ausência de filas de espera) constitui uma expectativa razoável dos eleitores com deficiência física, sistemas de voto eletrónico protegidos são prováveis de aumentar a

55 Por exemplo, os cidadãos poderiam ficar automaticamente recenseados com o seu nascimento, ainda que ficassem impedidos de exercerem esses direitos até atingirem a idade mínima para votar, como seriam os 16 ou 18 anos (Tremmel and Wilhelm, 2015). Alternativamente, a inibição temporária poderia ser levantada a todo o tempo se os jovens cidadãos tomassem a iniciativa de o requererem e fossem aprovados numa prova pública de verificação das suas capacidades de juízo político (Cook, 2013). A ideia de ter testes de competência associados à capacidade eleitoral data das propostas de Stuart Mill relativas ao voto plural (Mill, 1991, p. 294). Este teste poderia ser aplicado para aceder ao eleitorado ao invés de para aceder ao voto plural. Não pretendo comprometer-me com nenhum tipo específico de teste cognitivo para aferir o juízo político, na medida em que as comunidades políticas tendem a adotar diferentes procedimentos para expressarem juízos – o limiar de competência devia ser decidido mediante o juízo político de cada comunidade. É razoável esperar, no entanto, que estes testes não sejam mais exigentes que os testes utilizados para a atribuição de cidadania.

participação de jovens adultos, etc. Todos estes métodos procuram aumentar o número de membros do eleitorado ativo – mostram que meramente alargar o eleitorado não é suficiente, mesmo que o seu sucesso ao estabelecer um eleitorado plenamente ativo seja apenas contingente e dificilmente necessário.

Uma proposta diferente, que insiste na necessidade ao invés de na contingência, procura implementar sistemas de voto obrigatório (Engelen, 2007; Hill, 2014). No entanto, tal dificilmente funcionará em sistemas eleitorais que já reconhecem o voto como um direito. Reverter o direito ao voto tornando-o numa obrigação é problemático em contextos liberais. A composição do eleitorado implica por si só uma série de direitos específicos diferentes relativamente aos representantes. Quando os representantes eleitos obrigam e forçam os indivíduos a votarem contra a sua vontade ou sem a possibilidade o recusarem, a inclusão no eleitorado torna-se um mero efeito do poder constituído ao invés de um direito prévio e inerente ao poder constituinte. Isto parece ser uma inversão da relação representativa primária: uma pessoa é constituinte porque é destinatário do governo e não o contrário.

Em virtude destas razões, devíamos explorar uma alternativa diferente: o desenho de círculos eleitorais que se desenvolve a partir dos atuais níveis de participação eleitoral nos diferentes grupos etários, nomeadamente, mediante o estabelecimento de *círculos eleitorais temporais*. Ao invés de depender exclusivamente de sistemas baseados nos distritos administrativos para a contagem de votos, as eleições para cargos que impliquem a atribuição de mandatos (aos níveis local, regional, nacional ou supranacional) também poderiam ser distribuídas por sistemas com base na idade. O tempo tornar-se-ia assim um critério determinante na avaliação de resultados atribuídos aos círculos eleitorais. Nos círculos eleitorais de base etária, os representantes são selecionados por votos contabilizados à luz dos diferentes grupos etários. Tal garantiria que os representantes eleitos diretamente por jovens ocupariam pelo menos alguns lugares, independentemente da idade dos representantes.

Os círculos eleitorais temporais ignoram a tendência dos jovens de não serem particularmente propensos a adotar uma visão de longo prazo. Mas se é verdade que os jovens não votam necessariamente a pensar no longo-prazo, também é verdade que não votam necessariamente a pensar no curto-prazo. Independentemente dos horizontes temporais que os mesmos consideram na sua participação política, nos círculos eleitorais temporais os eleitores jovens são contabilizados considerando a sua idade – que é uma característica objetiva que aponta mais para o longo-prazo do que para o curto-prazo.

A responsividade é direcionada pela própria natureza do círculo eleitoral, e não necessariamente pelas concretas identidades e preferências dos constituintes que o compreendem.

Esta proposta exige que todas as eleições para instituições coletivas representativas ocorram mediante um sistema de voto duplo, segundo o qual cada membro do eleitorado pode votar em duas listas diferentes.[56] Metade dos representantes são eleitos por uma lista cujos votos são contabilizados por círculo eleitoral territorial, conforme consistentemente ocorre nas democracias. A outra metade é eleita por uma lista cujos votos são contabilizados em círculos eleitorais de base etária – cada grupo etário previamente estabelecido funciona como se fosse um círculo eleitoral territorial. Alguns representantes são eleitos apenas por votos expressos pelos grupos etários mais velhos; os votos expressos exclusivamente por grupos etários mais jovens, elegem outros. O princípio democrático 'uma pessoa, um voto' torna-se assim sensível ao tempo, transformando-se no princípio democrático 'um membro do eleitorado, dois votos', segundo o qual um desses votos é contabilizado à luz da relação do eleitor com o tempo.

Dois detalhes essenciais carecem de clarificação. O primeiro diz respeito à preferência por um sistema de voto duplo ao invés da transformação de todos os círculos eleitorais em círculos eleitorais de base etária. A justificação parece óbvia. Os círculos eleitorais territoriais constituem componentes distintivas do sistema eleitoral.[57] Permitem ao cidadão relacionar-se com as estruturas de poder mais próximas em relação às sua redes pessoais, constituem características essenciais das identidades coletivas e uma consequência natural de um sentimento partilhado de comunidade, e já estão estabelecidos antecipadamente,

---

56 Não confundir com o sistema de duas rondas ou 'de segunda volta', um sistema de voto que requer uma segunda ronda de votações com os dois candidatos mais votados ou com todos os candidatos que atinjam um certo limiar de votos. Também não se deve confundir com o sistema de 'voto plural', segundo o qual o número de votos que cada eleitor pode expressar depende de algum padrão social, como a educação ou a competência (Mill, 1991, pp. 292-296; Mulligan, 2018) ou a dimensão da propriedade e rendimentos do eleitor (conforme era praticado no sistema censitário sueco de 1865 a 1991).

57 A primeira grande tarefa de Clístenes na reforma do governo de Atenas consistiu na prevenção de conflitos entre os clãs tradicionais, alterando o alinhamento político mediante a divisão de quatro tribos formadas com base em relações familiares em dez tribos com base em áreas de residência (Ober, 2007). A transição de sangue para território como critério de cidadania partilhada marcou o nascimento da noção clássica de democracia: a proximidade espacial parecia ser o melhor padrão disponível para agregar os cidadãos em condições de igualdade perante os seus representantes em contextos democráticos. O ponto que pretendo afirmar com a sugestão de círculos eleitorais temporais é o de que o critério de proximidade devia aplicar-se também ao tempo.

pelo que não haveria necessidade de proceder a um redesenho elaborado dos procedimentos eleitorais. Os eleitores continuariam a dirigir-se às mesmas assembleias de voto, nos mesmos locais em que o fazem agora – simplesmente depositariam dois boletins de voto em vez de um.

O segundo detalhe prende-se com os meios de identificação de grupos etários que asseguram uma variedade de diferenças etárias adequada. A mera regulação de três grupos etários – eleitores jovens, adultos e mais velhos – dificilmente contribuiria para promover os interesses em diferentes horizontes temporais futuros nas sociedades caracterizadas por níveis mais elevados de população envelhecida. Este risco, pode, no entanto, ser atenuado. Não mediante a exclusão de grupos etários mais velhos, que é uma proposta que favorece a exclusão em face da inclusão, e negligencia o facto de os grupos etários mais velhos não subscreverem necessariamente interesses e preferências de curto-prazo. Ao invés, o risco diminui se encontrarmos o equilíbrio certo na formação de círculos eleitorais temporais entre os diferentes grupos etários de cada população. Por um lado, incluir jovens adultos epistemicamente competentes no eleitorado alargaria automaticamente o número de votos dos jovens adultos, assim diminuindo o potencial afastamento quantitativo entre jovens e velhos nas sociedades envelhecidas. Por outro, os círculos eleitorais temporais poderiam ser circunscritos de forma sensível às flutuações demográficas.

Imaginemos uma população com a seguinte demografia:

| GRUPO ETÁRIO | PERCENTAGEM |
|---|---|
| 1-15 | 21,2 |
| 16-18 | 2,8 |
| 18-24 | 9,9 |
| 25-44 | 26,6 |
| 45-64 | 26,4 |
| 65- | 13 |

**Tabela 1**[58]

58 A tabela ilustra a demografia dos Estados Unidos da América de acordo com o *2010 Census Brief* (Howden e Meyer, 2011, p. 6). Em benefício da hipótese, os dados incluídos devem aplicar-se a uma sociedade democrática imaginária.

Mesmo que a idade de voto seja alargada por forma a incluir cidadãos maiores de 16 anos de idade, um possível círculo eleitoral com base etária que compreendesse os eleitores entre os 16 e os 24 anos conteria apenas 12,7% da população, que é ainda menos que os grupos etários com mais de 65 anos e menos de metade dos grupos etários 25-44 e 45-64. Uma pequena operação de redesenho eleitoral poderia corrigir esta desproporção imediatamente e favorecer uma responsividade mais robusta da parte dos representantes em relação aos grupos etários mais jovens. É, por exemplo, possível, alargar os grupos etários mais jovens por forma a aumentar o peso da sua participação enquanto jovens eleitores. Imagine-se que o grupo etário 25-44 nesta mesma sociedade se divide de forma mais ou menos uniforme:

| **GRUPO ETÁRIO** 25-44 | **PERCENTAGEM** |
|---|---|
| 25-29 | 6,8 |
| 30-34 | 6,4 |
| 35-39 | 6,5 |
| 40-44 | 6,9 |

**Tabela 2**

Neste caso, faria sentido fundir o grupo etário 25-29 com o grupo etário 16-24. O círculo eleitoral temporal 16-29 anos compreenderia assim 19,5% da população, tal como o grupo etário 30-44. A justificação subjacente ao redesenho consiste na igualdade proporcional entre membros de diferentes grupos etários que podemos dizer partilharem interesses com base na sua posição no tempo,[59] e não qualquer tipo de *gerrymandering* a favor dos jovens ou em prejuízo dos mais velhos. De facto, por forma a garantir que o equilíbrio entre grupos etários é preservado ao longo do tempo de uma maneira que reflita a

59 Este duplo critério de proporcionalidade intergrupal e de interesses temporais partilhados ajuda, não apenas a estabelecer as fronteiras entre cada grupo etário em diferentes ocasiões, mas também a fornecer uma pista em relação ao número de círculos eleitorais temporais que devem ser implementados. Certamente não será um número tão reduzido que torne a justificação que subjaz aos círculos eleitorais temporais redundante, e também não será um número tão elevado (por ex.: identificando os grupos etários com o conjunto de pessoas que nasce no mesmo ano ou que tem uma determinada idade ao mesmo tempo) que torne impossível a responsividade sensível ao tempo. Tal como acontece quanto aos círculos eleitorais territoriais, as fronteiras são estabelecidas de forma discricionária, devendo ser, no entanto, devidamente justificadas.

demografia do demos ao invés de refletir os interesses de uma classe específica ou de um grupo etário arbitrariamente imposto (ou seja, para assegurar que se evita *gerrymandering*), devem ser realizadas revisões periódicas dos círculos eleitorais temporais (a cada cinco anos, por ex.) para os ajustar a quaisquer alterações demográficas e preservar a igualdade entre grupos etários.

Esforços adicionais a favor dos mais jovens podem ainda ser desenvolvidos se, por exemplo, o grupo etário 30-44 for dividido em dois grupos. Nenhum outro grupo no intervalo 30-44 se aproximaria dos 19,5% do grupo etário mais jovem. O número de lugares seria alterado na proporção do tamanho do círculo eleitoral com base nos grupos etários. Assim, o círculo eleitoral dos eleitores pertencentes ao grupo etário 16-29 beneficiaria de um nível muito significativo de representação direta. Operações similares de desenho eleitoral podem ser realizadas periodicamente à luz de alterações demográficas substanciais, ainda que sempre tendo em vista a igualdade de tratamento dos constituintes.

A homogeneidade de interesses temporais desejada deve ainda ser tida em consideração na determinação de critérios de decisão. As democracias precisam muitas vezes de conciliar objetivos conflituantes como a representação de minorias e o seu desfracionamento, ou seja, o processo de formação de maiorias governativas com uma base ampla. Do ponto de vista dos interesses relacionados com horizontes temporais distantes, a necessidade de representação minoritária parece menos premente. Por exemplo, espera-se que as alterações climáticas afetem todas as pessoas vivas no futuro, independentemente de partilharem características com maiorias ou minorias. No âmbito deste quadro de referência, o desfracionamento dos círculos eleitorais temporais parece razoável, independentemente do tamanho do círculo eleitoral. O mesmo não se aplica necessariamente aos círculos eleitorais territoriais, que parecem dependentes do tamanho no que respeita à qualidade da representação. Os círculos territoriais poderiam então abranger procedimentos de proporcionalidade que misturassem círculos de grande magnitude que encorajassem a representação das minorias e círculos de baixa magnitude que promovessem o desfracionamento (Rae, 1995). Apesar da complexidade envolvida, não há razão aparente para não aceitar que uma mesma eleição pode envolver mais do que um tipo de círculo eleitoral e mais do que um tipo de regra de decisão.

A criação de círculos eleitorais temporais implica um número decisivo de vantagens relativas à integração do longo-prazo nas democracias representativas. A primeira é a de que os círculos eleitorais temporais podem desempenhar um *papel simbólico* na garantia da igualdade política de grupos etários mais

jovens. Este simbolismo, que evoca a afirmação de Stuart Mill de que 'o espírito de uma instituição, a impressão que deixa na mente do cidadão, é uma das partes mais importantes do seu funcionamento' (Mill, 1991, p. 307), é benéfico em dois aspetos. Por um lado, por menor que seja o efeito dos círculos eleitorais com base etária nos resultados concretos das medidas políticas relativas ao longo-prazo, a sua mera existência transmitiria uma mensagem ao público acerca do impacto positivo de ter representantes que respondem perante os grupos com diferentes relações com o tempo. O relógio eleitoral teria então características de diferentes perceções do tempo, tais como os ciclos de vida e as gerações.[60] Por outro lado, os círculos eleitorais temporais evitam um efeito-colateral das propostas a favor de instituições que beneficiam o futuro que é muitas vezes negligenciado: a ameaça do "idadismo". Estratégias como as quotas para os jovens, bicameralismo temporal, e a exclusão dos idosos do eleitorado discriminam certos segmentos da população adulta, quando comparada com a jovem, em função de – nada mais, nada menos – a característica "idade". As razões para beneficiar os jovens em relação aos idosos no desenho institucional não se fundam nem nas razões epistémicas com vista à tomada de decisão, nem numa dicotomia necessária entre a vontade de planear para o futuro no curto-prazo e no longo-prazo (já que os idosos podem muitas vezes partilhar interesses e preferências de longo-prazo), mas apenas na idade. Nestas propostas, a correção do equilíbrio das relações de poder entre grupos etários implica reconhecer direitos políticos específicos a membros de um grupo etário que não são reconhecidos a membros de outros grupos etários. Os círculos eleitorais temporais previnem o "idadismo" ao evidenciarem que todos os grupos etários contam de igual forma nas decisões de votação e que os representantes eleitos devem encontrar o equilíbrio certo entre interesses com horizontes temporais distintos.

A vantagem simbólica eleva a idade a um estatuto no eleitorado que ultrapassa outras distinções entre as pessoas que normalmente vemos como crucial para as suas identidades como cidadãos. Muitos poderão perguntar: Mas

60 O modelo constitucional de Friedrich Hayek sugeria o oposto dos círculos eleitorais temporais ao limitar o eleitorado a pessoas 'no calendário em que atingem os 45 anos' (Hayek, 1979, p. 113). A intenção subjacente era a de insular as eleições da excessiva preocupação com o futuro e da excessiva preocupação com o passado, excluindo do eleitorado os grupos etários mais jovens e os grupos etários mais velhos e limitando a elegibilidade para votar a pessoas da idade que Hayek acreditava corresponderem à de pessoas de "meia-idade". Os círculos eleitorais temporais, pelo contrário, apelam à inclusão de perceções temporais diversas, e não à função (ilusória) exclusiva de uma posição no tempo que é neutra.

é razoável? O que há de tão especial na idade que justifica ter círculos eleitorais que se relacionam com o tempo, por oposição a círculos eleitorais com base noutras características dignas de espoletar responsividade política, como o género ou a raça? A resposta a esta pergunta situa-se na distintiva natureza da idade. Ao contrário do género e da raça, a idade não é uma característica cuja mutabilidade dependa da intervenção direta de alguém. Todos os eleitores envelhecem e fazem-no ao mesmo ritmo (de calendário), independentemente da imutabilidade e das características não-universais com que nascem. No entanto, à medida que envelhecem, pertencem a grupos etários diferentes – o grupo etário a que pertencem os eleitores em cada eleição sucessiva é uma característica tão relevante e significativa para avaliar a participação eleitoral como o local de residência. O espaço é mais facilmente acoplado ao tempo do que quaisquer outras categorias de distinção social.

A segunda vantagem é que esta proposta assegura um mínimo de *responsividade* aos interesses de longo-prazo. Mantendo-se os representantes eleitos primariamente motivados a encarar a representação em termos de resposta aos interesses e preferências daqueles eleitores que possam votar em si novamente, a existência de círculos eleitorais de base etária motivaria uma porção significativa das pessoas com poder de tomada de decisão a focarem os seus mandatos na prossecução de medidas políticas relacionadas com o tempo. Os requisitos de responsabilidade espoletam responsividade, e as motivações que impelem os representantes no sentido da responsividade desenvolvem-se a partir de estratégias e desejos de sucesso eleitoral ao invés da mera visão de longo-prazo ou do mandato em representação de outrem.

Este pormenor estabelece uma diferença significativa entre os círculos eleitorais temporais e as quotas para os jovens. Nos círculos eleitorais temporais, os representantes eleitos por grupos etários mais jovens representam todo o eleitorado, e não apenas aqueles que os elegeram. Ainda assim, têm incentivos para serem primariamente responsivos àqueles que primeiramente os elegeram e perante quem esperam ser responsivos em eleições subsequentes. Os representantes eleitos podem ser de qualquer um dos grupos etários. Nas quotas para os jovens, os órgãos de tomada de decisão coletiva como os parlamentos reservam assentos específicos para os jovens, assim rejuvenescendo esses órgãos. Mas, uma vez eleitos, e além da sua idade e do facto de terem sido eleitos pela sua idade, os jovens representantes não parecem ter quaisquer incentivos formais adicionais para promover o longo-prazo. O risco epistémico de redução da qualidade do processo de tomada de decisão (orientada para

o longo-prazo) aumenta simultaneamente com a ausência de mecanismos de prestação de contas (orientados para o longo-prazo).

Nos círculos eleitorais temporais, o risco epistémico dilui-se. O facto de os jovens eleitores não pensarem e votarem necessariamente a favor do longo-prazo seria ultrapassado mediante o papel simbólico do círculo eleitoral temporal no próprio funcionamento da representação. Ao invés de desenvolver e apoiar políticas de curto-prazo, apesar de terem sido eleitos por jovens eleitores, indisponíveis para se sacrificarem no presente a pensar no futuro, os representantes eleitos por círculos eleitorais mais jovens ver-se-iam como representantes dos círculos eleitorais mais jovens. Seriam pressionados a responder aos problemas que afetam particularmente os jovens, independentemente das possíveis preferências (exclusivamente de curto-prazo) partilhadas pelos jovens eleitores no momento da eleição.

A terceira vantagem é a *exequibilidade*. Mesmo exigindo um esforço de criatividade e reforma significativo, esta proposta é razoavelmente conservadora uma vez que se desenvolve a partir do sistema atualmente em vigor. Ao contrário das recomendações de instituições orientadas explicitamente para o futuro longínquo, cujas perspetivas de criação e reforma regularmente parecem infrutíferas em virtude da dificuldade em construir apoio público substancial em seu redor, os círculos eleitorais são redesenhados constantemente e apenas com recurso à legislação. Muitas das democracias contemporâneas nem sequer exigem revisão constitucional, um obstáculo muitas vezes enfrentado por propostas como o bicameralismo temporal, no qual uma câmara se focaria no futuro longínquo e a outra no presente. Para os círculos eleitorais temporais, uma maioria que aprovasse a iniciativa legislativa seria suficiente. Os quadros institucionais atuais não seriam alterados, assim se preservando os níveis de apoio que já reúnem e evitando o sentimento de aversão ao risco que é normalmente associado à criação de instituições. Em termos práticos, os cidadãos experienciariam esta reconfiguração como uma simples mudança burocrática nas regras relativas ao processo eleitoral.

Em quarto lugar, a implementação desta proposta seria *eficaz* a trazer o futuro de longo-prazo para a arena política, conquanto os círculos eleitorais de base etária dos jovens sejam construídos de forma a permitir que tenham tanto (ou mais) peso nos procedimentos eleitorais que os grupos etários mais velhos. Mesmo sendo discutível se votar individualmente é uma forma eficaz de suscitar escolhas sustentáveis nas gerações subsequentes, mesmo se as regras relativas ao processo eleitoral forem alteradas (Katsuki e Hizen, 2020),

a mera existência de lugares de representação cuja ocupação dependa dos eleitores organizados em função da característica singular de serem jovens e terem mais expectativas consideráveis acerca do futuro assegura que os políticos e os partidos ativamente advogariam e apoiariam medidas políticas atentas a períodos de tempo mais longos.

A ideia não é a de que simplesmente identificar interesses temporais diversos dentro dos coletivos existentes garante resposta suficiente aos incentivos poderosos e materiais que existem para o pensamento e ação de curto-prazo nos sistemas democráticos. Conforme referido acima, os constituintes mais jovens não priorizam necessariamente o pensamento de longo-prazo, nem é garantido que as suas preferências sejam primariamente orientadas para o longo-prazo, por oposição às preferências expressadas por membros mais velhos do eleitorado. Ao invés, o que parece eficaz a espoletar responsividade aqui é primordialmente a qualidade (objetiva) da posição de uma pessoa no tempo, e não as preferências (subjetivas) concretas que as pessoas têm relativamente ao tempo. Muito similarmente ao que sucede com os círculos eleitorais territoriais, a responsividade parece espoletada principalmente pela perceção de que as questões relacionadas com o território importam politicamente ao invés de pela expressão (ou interpretação) de uma opinião pública generalizada relativamente ao que é melhor para cada território. É precisamente porque *todas* as pessoas num certo círculo eleitoral de base etária têm interesses no presente, no momento da eleição, que necessariamente apelam ao pensamento e ação de longo-prazo (como seja a visão dos jovens para a educação e as condições futuras do estado social, por exemplo) que esses interesses serão considerados relevantes para o resultado eleitoral.

Ainda assim, estudos empíricos sobre a formação de preferências evidenciam a proximidade da conexão entre os elementos objetivos e a formulação de elementos subjetivos. Em vez de assumir a pré-existência de preferências relativamente ao tempo às quais os representantes são responsivos numa fase posterior, sempre olhando e decidindo para o passado – aquilo que Mansbridge chamou de "modelo tradicional da promessa de representação' (Mansbridge, 2003, p. 518) – os representantes tendem a olhar para trás para as preferências que foram expressas por forma a orientarem-se para o futuro de modo especulativo em direção ao que os seus constituintes possam querer ou ser induzidos a querer na próxima eleição. Noutras palavras, a representação é constitutiva na medida em que os representantes sejam ativos "a identificarem e a criarem preferências" (Manza e Cook, 2002; Mansbridge 2003; Disch, 2011). Ao terem

o eleitorado determinado em termos de relação com o tempo, os representantes tenderão a ver as suas ações representativas como igualmente relacionadas com o tempo, o que, por sua vez, irá aumentar a sensibilidade entre constituintes quanto às questões relacionadas com o tempo (em relação às quais a posição de uma pessoa no tempo será crucial para formar preferências relativamente a essas questões). No final, é pouco provável que um círculo eleitoral de base etária consiga eleger alguém sem tomar em consideração os interesses (objetivos e subjetivos) relacionados com o tempo dos eleitores de forma séria.

Um cético poderá alegar ainda que os círculos eleitorais temporais não são suficientemente eficazes para criar incentivos compensatórios para o pensamento e ação de longo-prazo e reequilibrar o poder de forma a que alguns agentes com incentivos de longo-prazo possam ser capazes de desafiar mais genericamente o curto-prazismo danoso no seio do sistema democrático. Isto provavelmente será verdade, razão pela qual os círculos eleitorais temporais terão de ser vistos não como panaceia para a governança democrática de longo-prazo, mas como um dos passos possíveis na direção do horizonte democrático de longo-prazo.

## Conclusão

O sistema eleitoral orientado para o futuro e assente em círculos eleitorais de base temporal, desenhado para seriamente considerar o papel da responsividade em relação a interesses e preferências de base etária que abrangem diferentes períodos, oferece a promessa significativa de mecanismo para lidar com interesses de longo-prazo no processo de tomada de decisão. Evita os problemas enfrentados por diversas propostas de instituições orientadas para o futuro ou que beneficiem o futuro, enquanto assegura que os representantes eleitos nem são escravos do relógio eleitoral nem temporalmente insensíveis. Acresce que não será excessivamente idealista ou paroquial no sentido em que se aplica facilmente a todos os quadros democráticos da atualidade. E inclui fortes incentivos para que os representantes seriamente considerem perspetivas de longo-prazo sem correrem o risco de ficarem aquém no que diz respeito a mecanismos de responsabilidade política quando priorizam o futuro.

Não devemos, no entanto, acalentar demasiadas expectativas em relação a um tal exercício de desenho institucional. Poderá constituir uma ferramenta bem-sucedida para a introdução de aspetos multitemporais nas campanhas

eleitorais e nas agendas dos partidos políticos, forçando os representantes a colocarem, tanto as questões de curto-prazo como as questões de longo-prazo, em pé de igualdade no seio da sua ação representativa. Ainda assim, está longe de garantir uma governança democrática de longo-prazo eficaz. Na medida em que a responsividade surja do seu envolvimento nos ciclos temporais de eleição e reeleição, os representantes eleitos têm maior probabilidade de serem responsivos em relação às preferências individuais e interesses subjetivos manifestados por jovens eleitores do que em relação aos interesses objetivos transtemporais dos mesmos. Estas preferências e interesses subjetivos não são necessariamente reveladores de relações específicas com o longo-prazo, mas presumem-se mais permeáveis às crenças e inclinações que os mais jovens desenvolvem acerca das suas necessidades em diferentes momentos eleitorais.

Não obstante, os círculos eleitorais de base temporal podem constituir ferramentas valiosas para promover o avançar da inclusão de pessoas jovens e dos seus interesses na democracia representativa através da responsividade, e especialmente por chamarem a atenção para problemas que são tipicamente vistos como pertencentes à juventude em virtude das expectativas desta relativamente a horizontes temporais mais longos (que respeitem a questões como as alterações climáticas e a educação, por exemplo). Aquilo que, em última análise, se pretende alcançar com os círculos eleitorais de base temporal consiste em fazer com que este tipo de atenção adquira uma influência política mais determinante nos processos eleitorais – o que já lhes acrescenta uma perspetiva mais robusta e orientada para o futuro. Se queremos levar a sério a ideia de que a responsabilidade para com o longo-prazo se pode materializar com mais democracia, e não com menos, os círculos eleitorais de base temporal podem constituir o ponto de partida de um sistema eleitoral que verdadeiramente considere o futuro.

## Referências

ACHEN, Christopher e Larry Bartels. 2016. *Democracy for Realists*. Princeton: Princeton University Press.

AMY, Douglas J.. 1993. *Real Choices / New Voices. How Proportional Representation Can Revitalise American Democracy*. New York: Columbia University Press.

ANDERSON, Elizabeth. 2006. "The Epistemology of Democracy". *Episteme* 3 (1), pp. 8-22.

APPLBAUM, Arthur I.. 2019. *Legitimacy: The Right to Rule in a Wanton World*. Cambridge: Harvard University Press.

BIDADANURE, Juliana U.. 2021. *Justice Across Ages*. Oxford: Oxford University Press.

BENGTSON, Andreas. 2020. "Differential Voting Weights and Relational Egalitarianism". *Political Studies* 68 (4), pp. 1054-1070.

BENGTSON, Andreas. 2022. "Affirmative Action in the Political Domain". *Political Studies*. DOI:10.1177/00323217221095379

BHATTI, Yosef e Kasper M. Hansen. 2012. "Leaving the Nest and the Social Act of Voting: Turnout among First-Time Voters". *Journal of Elections, Public Opinion and Parties* 22 (4), pp. 380-406.

BOVENKERK, Bernice. 2015. "Public Deliberation and the Inclusion of Future Generations". *Jurisprudence* 6 (3), pp. 496-515.

BRENNAN, Jason. 2016. *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

BRIGHOUSE, Harry e Marc Fleurbaey. 2010. "Democracy and Proportionality". *The Journal of Political Philosophy* 18 (2), pp. 137-155.

CANEY, Simon. 2016. "Political Institutions for the Future: A Five-fold Package. Em: *Institutions for Future Generations*, editado por Iñigo González-Ricoy e Axel Gosseries, pp. 135-155. Oxford: Oxford University Press.

CAPLAN, Bryan. 2006. *The Myth of the Rational Voter*. Princeton: Princeton University Press.

CARSTENSEN, Laura L., Derek M. Isaacowitz, e Susan T. Charles. 1999. "Taking Time Seriously: A Theory of Socioemotional Selectivity". *American Psychologist* 54 (3), pp. 165-181.

CHANLEY, Virginia A., Thomas J. Rudolph, e Wendy M. Rahn. 2000. "The Origins and Consequences of Public Trust in Government: A Time Series Analysis". *Public Opinion Quarterly* 64 (3), pp. 239-256.

CHOU, Mark, Jean-Paul Gagnon, Catherine Hartung, e Lesley J. Pruitt. 2017. *Young People, Citizenship and Political Participation: Combating Civic Deficit?* New York: Rowman & Littlefield.

COOK, Philip. 2013. "Against a Minimum Voting Age". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16 (3), pp. 439-458.

DAHL, Robert A.. 1971. *Polyarchy*. New Haven: Yale University Press.

DISCH, Lisa. 2011. "Toward a Mobilisation Conception of Democratic Representation". *American Political Science Review* 105 (1), pp. 100-114.

DISCH, Lisa. 2012. "Democratic Representation and the Constituency Paradox". *Perspectives on Politics* 10 (03), pp. 599– 616.

DISCH, Lisa, Mathijs van de Sande, e Nadia Urbinati (eds.). 2019. *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

EKELI, Kristian S.. 2005. "Giving a Voice to Posterity – Deliberative Democracy and Representation of Future People". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 18 (5), pp. 429-450.

ENGELEN, Bart. 2007. "Why Compulsory Voting Can Enhance Democracy". *Acta Analytica* 42, pp. 23-39.

ESTLUND, David M. 2008. *Democratic Authority*. Princeton: Princeton University Press.

FOSSEN, Thomas. 2019. "Constructivism and the Logic of Political Representation". *American Political Science Review* 113 (3), pp. 824-837.

FUERSTEIN, Michael. 2008. "Epistemic Democracy and the Social Character of Knowledge". *Episteme* 5, pp. 7-93.

GARSTEN, Bryan. 2009. "Representative Government and Popular Sovereignty". Em: *Political Representation*, editado por Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth J. Wood, Alexander S. Kirshner, pp. 90-110. Cambridge: Cambridge University Press.

GOERRES, Achim. 2009. *The Political Participation of Older People in Europe: The Greying of Our Democracies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

GOERRES, A. e P. Vanhuysse. 2012. "Mapping the Field: Comparative Generational Politics and Policies in Ageing Democracies". Em: *Ageing Populations in Postindustrial Democracies*, editado por Achim Goerres e Pieter Vanhuysse, pp. 1-22. Abingdon: Routledge.

GONZALEZ-RICOY, I e Felipe Rey. 2019. "Enfranchising the future: Climate Justice and the Representation of Future Generations". *WIREs Climate Change* 10 (5): 10:e598.

GOODIN, Robert E. e Christian List. 2001. "Epistemic Democracy: Generalising the Condorcet Jury Theorem". *Journal of Political Philosophy* 9 (3), pp. 277-306.

GREEN, Leonard, Astrid F. Fry, e Joel Myerson. 1999. "Discounting of Delayed Rewards across the Life Span: Age Differences in Individual Discounting Functions". *Behavioural Processes* 46, pp. 89-96.

GROVER, Sonja C. 2011. *Young People's Voting Rights and the Politics of Voting Age*. Dordrecht: Springer.

GUINIER, Lani. 1994. *The Tyranny of the Majority*. New York: Free Press.

HAYEK, Friedrich. 1979. *Law, Legislation and Liberty. Vol. 3: The Political Order of a Free People*. London: Routledge.

HAYWARD, Clarissa R.. 2009. "Making Interest: On Representation and Democratic Legitimacy". Em: *Political Representation*, editado por Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth J. Wood, Alexander S. Kirshner, pp. 111-135. Cambridge: Cambridge University Press.

HETHERINGTON, Marc. 2005. *Why Trust Matters*. Princeton: Princeton University Press.

HILL, Lisa. 2014. "Compulsory Voting Defended". Em: *Compulsory Voting: For and Against*, editado por Brennan J, Hill L, pp. 145-271. New York: Cambridge University Press.

HINZE, Jakob. 2019. "Does Epistemic Proceduralism Justify the Disenfranchisement of Children?", *Journal of Global Ethics* 15 (3), pp. 287-305.

HOWDEN, Lindsay M., e Julie A. Meyer. 2011. "Age and Sex Composition: 2010". *United States Census Bureau*. Em: https://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-03.pdf.

INGHAM, Sean. 2019. *Rule by Multiple Majorities* Cambridge: Cambridge University Press.

JEFFREY, Anne. 2018. "Limited Epistocracy and Political Inclusion". *Episteme* 15 (4), pp. 412-432.

KAMIJO, Yoshio, Teruyuki Tamura, e Yoichi Hizen. 2020. "Effect of Proxy Voting for Children under the Voting Age on Parental Altruism Towards Future Generations". *Futures* 122. DOI: 10.1016/j.futures.2020.102569

KATSUKI, Shun e Yoichi Hizen. 2020. "Does Voting Solve the Intergenerational Sustainability Dilemma?". *Sustainability* 12 (16). DOI: 10.3390/su12166311

KAVKA, Greogory e Virginia Warren. 1983. "Political Representation for Future Generations". Em: *Environmental Philosophy: A Collection of Readings*, editado por Robert Elliot and Arran Gare, pp. 21-39. University Park: Cambridge University Press.

KUYPER, Jonathan W.. 2016. "Systemic Representation: Democracy, Deliberation, and Nonelectoral Representatives". *American Political Science Review* 110 (2), pp. 308-324.

LANDEMORE, Hélène. 2012. *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton: Princeton University Press.

LANDEMORE, Hélène. 2020. *Open Democracy. Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

LAU, Joanne C.. 2012. "Two Arguments for Child Enfranchisement". *Political Studies* 60 (4), pp. 860-876.

LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper. 2020. *Making Sense of Affirmative Action*. Oxford: Oxford University Press.

MACKENZIE, Michael K.. 2016. "Institutional Design and Sources of Short-Termism". Em: *Institutions for Future Generations*, editado por Iñigo González-Ricoy e Axel Gosseries, pp. 24-45. Oxford: Oxford University Press.

MALOY, Jason S.. 2019. *Smarter Ballots. Electoral Realism and Reform*. Cham: Palgrave Macmillan.

MANSBRIDGE, Jane. 2003. "Rethinking Representation". *American Political Science Review* 97 (4), pp. 515-528.

MANZA, Jeff e Fay Lomax Cook. 2002. "A Democratic Polity?: Three Views of Policy Responsiveness to Public Opinion in the United States". *American Politics Research* 30(6), pp. 630-667.

MARTÍ, José L.. .2006. "The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended: Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy". Em: *Deliberative Democracy and Its Discontents*, editado por Jose Luis Marti e Samantha Besson, pp. 27-56. London: Ashgate.

MILL, John S. 1991. "Considerations on Representative Government". Em: *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, pp. 179-405. Oxford: Oxford University Press.

MONTANARO, Laura. 2012. "The Democratic Legitimacy of Self-Appointed Representatives". *Perspectives on Politics* 74 (4), pp. 1094-1107.

MRÁZ, Attila. 2020. "Disenfranchisement and the Capacity/Equality Puzzle: Why Disenfranchise Children but Not Adults Living with Cognitive Disabilities". *Moral Philosophy and Politics* 7 (2), pp. 255-279.

MRÁZ, Attila. 2021. "How to Justify Mandatory Electoral Quotas: A Political Egalitarian Approach". *Legal Theory* 27(4), pp. 285-315.

MULLIGAN, Thomas. 2018. "Plural Voting for the Twenty-First Century". *Philosophical Quarterly* 68, pp. 288-306.

MULROY, Steven. 2018. *Rethinking US Election Law: Unskewing the System*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

MUNN, Nicholas. 2020. "Political Inclusion as a Means of Generating Justice for Children". *Ethics, Politics & Society* 3 (1), pp. 105-128.

MYCOCK, Andrew e Jonathan Tonge. 2012. "The Party Politics of Youth Citizenship and Democratic Engagement". *Parliamentary Affairs* 65 (1), pp. 138-161.

NÄSSTRÖM, Sofia. 2015. "Democratic Representation Beyond Election". *Constellations* 22 (1), pp. 1-12.

NELSON, William. 2008. "The Epistemic Value of the Democratic Process". *Episteme* 5 (1), pp. 19-32.

OBER, Josiah. 2007. ""I Besieged That Man:" Democracy's Revolutionary Start". Em: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, editado por Kurt Raaflaub, Josiah Ober, e Robert Wallace, pp. 83-104. Los Angeles: University of California Press.

PALSSON, Anne-Marie. 1996. "Does the Degree of Relative Risk Aversion Vary with Household Characteristics?" *Journal of Economic Psychology* 17 (6), pp. 771-787.

PARIJS, Philippe V.. 1998. "The Disfranchisement of the Elderly, and Other Attempts to Secure Intergenerational Justice". *Philosophy and Public Affairs* 27 (4), pp. 292-333.

PETER, Fabienne. 2020. "The Grounds of Political Legitimacy". *Journal of the American Philosophical Association* 6 (3), pp. 372-390.

PETO, Tommy. 2018 "Why the Voting Age Should Be Lowered to 16". *Politics, Philosophy and Economics* 17, pp. 277-297.

PITKIN, Hannah F.. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.

POAMA, Andrei e Alexandru Volacu. 2021. "Too Old to Vote? A Democratic Analysis of Age-Weighted Voting". *European Journal of Political Theory*. https://doi.org/10.1177/14748851211062604

RAE, Douglas W.. 1995. "Using District Magnitude to Regulate Political Party Competition". *Journal of Economic Perspectives* 9 (1), pp. 65-75.

READ, Rupert. 2012. *Guardians for the Future*. GreenHouse Report.

REHFELD, Andrew. 2005. *The Concept of Constituency*. Cambridge: Cambridge University Press.

RICHIE, Robert e Steven Hill. 1999. *Reflecting All of Us*. Boston: Beacon Press.

SABL, Andrew. 2015. "The Two Cultures of Democratic Theory: Responsiveness, Democratic Quality, and the Empirical-Normative Divide". *Perspectives on Politics* 13 (2), pp. 345-365.

SAUNDERS, Ben. 2010. "Increasing Turnout: A Compelling Case?" *Politics* 30 (1), pp. 70-77.

SAWARD, Michael. 2010. *The Representative Claim*. Oxford: Oxford University Press.

SIMONSEN, Bill e Mark D. Robbins. 2003. "Reasonableness, Satisfaction, and Willingness to Pay Property Taxes". *Urban Affairs Review* 38 (6), pp. 831-854.

SCHMIDT, Vivien A.. 2013. "Democracy and Legitimacy in the European Union Revisited: Input, Output and 'Throughput". *Political Studies* 61 (1), pp. 2-22.

SMETS, K.. 2012. "A Widening Generational Divide? The Age Gap in Voter Turnout through Time and Space". *Journal of Elections, Public Opinion & Parties* 22 (4), pp. 407-430.

STEIN, Tine. 1998. "Does the Constitutional and Democratic System Work? The Ecological Crisis as a Challenge to the Political Order of Constitutional Democracy". *Constellations* 4, pp. 420-449.

STEINBERG, Laurence, Sandra Graham, Lia O'Brien, Jennifer Woolard, Elizabeth Cauffman, e Marie Banich. 2009. "Age Differences in Future Orientation and Delay Discounting". *Child Development* 80 (1), pp. 28-44.

TREMMEL, Jörg e James Wilhelm. 2015. "Democracy or Epistocracy? Age as a Criterion of Voter Eligibility". Em: *Youth Quotas and other Efficient Forms of Youth Participation in Ageing Societies*, editado por Jörg Tremmel, Antony Mason, Petter Haakenstad Godli, Igor Dimitrijosk, pp. 125-147. Dordrecht: Springer.

UMBERS, Lachlan M.. 2020. "Enfranchising the Youth". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 23 (6), pp. 732-755.

URBINATI, Nadia. 2000. "Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation". *Political Theory* 28 (6), pp. 758-786.

VAN BIEZEN, I., Mair, P. e Poguntke, T.. 2012. "Going, going,... gone? The decline of party membership in contemporary Europe". *European Journal of Political Research* 51 (1), pp. 24-56.

VANHUYSSE, Pieter. 2013. *International Justice in Ageing Societies. A Cross-National Comparison of 29 OCDE Countries*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

WALD, Patricia M.. 1974. "Making Sense Out of the Rights of Youth". *Human Rights* 4 (1), pp. 13-29.

WARREN, Mark E. e Dario Castiglione. 2013. "A New Ecology of Democratic Representation? Eight Theoretical Issues". *Rivista di Storia delle Idee* 2 (2), pp. 155-172.

WILLIAMS, Melissa S.. 1990. *Voice, Trust, and Memory*. Princeton: Princeton University Press.

CAPÍTULO 6:

# O Futuro do Tribunal: como a tecnologia permitiria descentralizar a unificação da jurisprudência

RAMIRO DE ÁVILA PERES

## Introdução

Em julho de 2023, o governo israelense aprovou a primeira parte de uma reforma do sistema judicial, retirando da Suprema Corte o poder de declarar a *irrazoabilidade* de um ato do governo. O projeto, apresentado em janeiro, havia sido alvo de protestos e criticado por ameaçar o estado democrático de direito no país ao violar a independência do judiciário (Nets-Zehngut, 2023); teve especial destaque a proposta de que as decisões da Suprema Corte que declarassem a inconstitucionalidade de uma lei poderiam ser sobrepujadas por uma decisão da maioria do *Knesset* – ora dominado por políticos conservadores, que associam o tribunal a ideologias seculares e progressistas (Kershner, 2023). Este é apenas um exemplo de como o papel das cortes supremas tem-se tornado central na política – em especial em discussões sobre a relação entre a independência do judiciário e o estado de direito.

Efectivamente, o Judiciário moderno constitui um sistema hierarquizado e centralizado, em que cortes superiores, com um número pequeno de membros, têm a função de "dar a última palavra" para resolver desacordos doutrinários entre instâncias inferiores – e inclusive rever decisões das demais autoridades. Essa estrutura hierárquica implica uma fonte peculiar de instabilidade: o tribunal superior se torna como que um "ponto único de falha" suscetível à captura, à pressão indevida, à sobrecarga, e até a súbitas mudanças doutrinárias

– pondo em risco seu alegado papel de estabilizador do regime democrático. Isso é salientado quando tais cortes sofrem pressão, ou quando há reviravoltas decorrentes de uma maioria frágil no tribunal – a exemplo do debate sobre a prisão em segunda instância no Brasil.

No Estado Democrático de Direito, é comum que magistrados possam resistir, com base em sua interpretação do direito, a decisões de outras autoridades – com destaque para sistemas onde há controle de constitucionalidade das leis[61]. Não à toa, alguns autores veem as cortes como fundamentais para a proteção de direitos humanos e para a justiça intergeracional – p. ex., na Alemanha, a Fundação pelos Direitos das Gerações Futuras considera que o Tribunal Constitucional deve exercer esse papel de "guardião" da justiça intergeracional, dando suporte a instituições que representem os interesses de gerações futuras (Kinski e Whiteside, 2022; Rose e Hoffman, 2020, p. 19).

No presente capítulo, analisarei como o desenvolvimento tecnologias de informação e comunicação (TICs) poderia mitigar este problema por meio de um sistema que agregue decisões judiciais de instâncias inferiores a fim de resolver conflitos de jurisprudência numa determinada jurisdição; isso equivaleria a um sistema de votação que substituiria a atuação da corte de última instância na unificação de jurisprudência – como se a última instância fosse, na realidade, composta pelo judiciário como um todo. Isso alteraria a estrutura de decisão hierarquizada do judiciário, no que diz respeito a divergências entre magistrados, aumentando a descentralização do sistema – associada ao ideal da tradição de *common law*.

Na primeira seção, apresentamos uma visão "rósea" de como opera o judiciário num estado de direito. Logo a seguir, porém, vemos como o judiciário moderno constitui, na verdade, um sistema de decisão hierarquizado e centralizado, em que cortes superiores[62] têm a função de "dar a última palavra" sobre o que é o direito – a fim de resolver desacordos doutrinários entre

---

61 Mesmo em sistemas sem controle de constitucionalidade, como no direito do Reino Unido, juízes podem oferecer similar resistência a atos e normas emanados de outras autoridades; tais casos são mais frequentemente aceitos como *criação* de novo direito por meio da atividade de interpretação jurídica e da regra do precedente judicial (v. Gardner, 2012, p. 74-75)

62 Exceto quando especificado, as expressões "cortes superiores" e "tribunais superiores" são utilizadas como sinônimos e designam os órgãos mais elevados na hierarquia de um sistema judiciário (incluindo, pois, as cortes de última instância) com a função de unificar a jurisprudência entre as instâncias inferiores. Portanto, não se trata do termo técnico *Tribunais Superiores* que, no direito brasileiro, designa o Superior Tribunal de Justiça (STJ), Superior Tribunal Militar (STM), Tribunal Superior Eleitoral (TSE) e Tribunal Superior do Trabalho (TST) – v. o relatório *justiça em números* do CNJ (2022).

instâncias inferiores. Isso enseja um questionamento frequente sobre a legitimidade desses órgãos, pois poucos magistrados não eleitos tornam-se responsáveis por rever decisões de todas as demais autoridades.

Outro problema, menos enfatizado pela literatura, é que tal hierarquia implica uma fonte peculiar de instabilidade, que coloca em risco seu papel de "estabilizador" do regime: a corte superior se torna um "ponto único de falha" suscetível à captura, à sobrecarga, e até a súbitas mudanças doutrinárias. Os membros dessas cortes frequentemente sofrem pressão de autoridades e grupos de interesse[63], e as indicações para a ocupação de vagas se tornam pontos centrais para os planos dos governantes. Por exemplo, após anos de esforço político por parte de conservadores para preencher a Suprema Corte dos Estados Unidos de juízes inclinados a essa ideologia, esse tribunal reverteu, no recente caso *Dobbs*, o precedente de *Roe v. Wade* – pondo fim a uma doutrina de meio século sobre o direito ao aborto (Jessee, Malhotra e Sen, 2022). Alternativamente, governantes com apoio político propõem reformas legislativa de *court-packing* (i.e., "empacotar a corte") – para indicar novos membros para o tribunal (como nos EUA, ao fim da *Lochner era*), ou para restringir os seus poderes (como mostra a polêmica reforma judicial de Israel). Na subseção 2.1, ilustramos esse ponto com o exemplo da discussão sobre a prisão em segunda instância no Supremo Tribunal Federal do Brasil – uma discussão jurídica marcada por reviravoltas de consequências políticas relevantes.

É preciso destacar que não há aqui qualquer crítica ao judiciário, nem sugestão de que se deveria transferir competências dos tribunais superiores para outros Poderes – pelo contrário, o que sugerimos implicaria dar maior peso às decisões das instâncias inferiores. Também não há aqui qualquer crítica à atuação dos tribunais superiores e de seus membros; pelo contrário, é preciso reconhecer que os sistemas judiciais funcionam bem, e que os membros dessas cortes com frequência resistem a pressões indevidas, revelando surpreendente determinação. Contudo, esses exemplos também revelam alguma *dose de sorte*; afinal, magistrados não costumam ser selecionados por sua capacidade de demonstrar coragem, e a resposta para discussões de doutrina jurídica não deveria depender da "fibra moral" de seus intérpretes

63 Por exemplo, é notório que, no Brasil, durante a gestão Bolsonaro (2019-2022), membros do Supremo Tribunal Federal sofreram ameaças de integrantes do Executivo e de apoiadores (Vieira, Glezer e Barbosa, 2022).

últimos. Portanto, mesmo sendo necessário reconhecer os casos de expressão de tais virtudes, eles sugerem que há um problema de *design* institucional a ser resolvido.

Assim, na terceira seção, analiso como tecnologias de informação e comunicação poderiam mitigar este problema por meio de um sistema que agregue decisões judiciais de instâncias inferiores a fim de resolver desacordos jurisprudenciais numa determinada jurisdição – substituindo, pois, a atuação da corte superior *neste aspecto*[64]. A proposta contrasta com projetos de *robot judges* para substituir decisões humanas – como proposto na Estônia (v. Niiler, 2019) – ou com o emprego em massa de *AI assistants* que permitiriam tornar o sistema judicial ainda mais centralizado. Ao invés disso, a inspiração da proposta vem de ferramentas para tomada de decisões descentralizadas, como o sistema de governança participativa *vTaiwan* (Hsiao et al., 2018)[65], os quais visam a melhorar a participação de cidadãos em deliberações democráticas.

Proponho *distribuir* entre diversas autoridades judiciais a tarefa de resolver desacordos doutrinários – de modo que a última palavra sobre o direito não se concentre sobre um pequeno grupo específico de magistrados. Isso alteraria a estrutura hierarquizada da unificação da jurisprudência, aproximando-a das vantagens da estrutura descentralizada associada ao *common law*. Trata-se de

---

64 Isso não afeta, pois, a jurisdição dos tribunais em outros aspectos – como o julgamento de atos de autoridades públicas em casos especificados pela respectiva constituição. Ainda, essa proposta não extrapola para a função de controle de constitucionalidade abstrato que tribunais constitucionais exercem. No caso desse tipo de jurisdição constitucional, o diagnóstico do problema do "ponto único de falha" permanece, mas numa forma mais branda, pois, em geral, esse papel é reconhecido como político e dificilmente prejudica outras atribuições. Seria necessária uma reforma distinta para descentralizar o controle concentrado de constitucionalidade desses tribunais – o que não analisamos neste texto.

65 O *vTaiwan* é um processo aberto e descentralizado de consulta pública iniciado em 2014, criado por ativistas a pedido do governo, sem caráter vinculante – com discussões online e presenciais, reunindo especialistas, funcionários públicos, diferentes *stakeholders* e cidadãos para identificar consensos e prover recomendações para a produção de novas normas regulatórias. Desde 2015, a partir da discussão sobre a regulação dos serviços de *UberX*, o processo passou a utilizar o sistema de votação da plataforma *Pol.is* (descrito em Small et al., 2018). Esse sistema pode ser visto como um exemplo sofisticado e bem-sucedido do que Herz (2016) chama de *e-rulemaking* adotado por agências governamentais – a exemplo de *interactive public dockets*, e consultas públicas para coletar opiniões de *stakeholders*.
A falta de um desenho adequado pode frustrar a expectativa de que a deliberação pública resulte em maior democraticidade da regulação. Nos EUA, entre 1994 e 2001, grupos empresariais dominaram os comentários em consultas públicas das agências regulatórias, enviando quase dez vezes mais contribuições do que organizações de interesse público ou cidadãos individuais (Yackee e Yackee, 2006).

uma proposta menos radical do que parece; afinal, juízes de primeira instância já são reconhecidos como tendo legitimidade para interpretar o direito e proferir decisões – as quais, se não forem reformadas por instâncias superiores, serão definitivas para as partes do processo.

Esta proposta apenas visa a *aproveitar a informação* presente nas decisões de primeira instância – que podem ser vistas como "desperdiçadas" quando a doutrina jurisprudencial é integralmente definida na última instância. Ao invés de uma implementação por meio de uma reforma ou ruptura institucional, recomendam-se mudanças incrementais, a partir de práticas e tecnologias já existentes. Exemplifico como essa proposta poderia implementada no sistema de "repercussão geral de recursos extraordinários" do Brasil, no qual se utiliza uma ferramenta de processamento de linguagem natural para filtrar e classificar processos de acordo com o respectivo tema.

Como referido nas subseções finais, porém, devem-se levar a sério possíveis desvantagens dessa proposta – em especial a possibilidade de que inovações tecnológicas tenham efeitos negativos sobre a evolução da doutrina jurídica. Mas, ao invés de rechaçar a proposta, a discussão reforça a necessidade de mudança nos sistemas atuais – já que a tecnologia pode ensejar ainda mais concentração, e os membros das cortes de última instância poderão a permanecer cada vez mais tempo nos cargos.

Embora original, esta proposta é modesta, e poderia ser atingida por meio de mudanças incrementais, sem ruptura institucional, a partir de práticas e tecnologias já existentes – e uso como exemplo ferramentas de *legal analytics* e o sistema de "repercussão geral de recursos extraordinários" do Brasil, no qual se utiliza processamento de linguagem natural para filtrar e classificar processos de acordo com o tema. Ao final, discutem-se possíveis vantagens e desvantagens dessa proposta, como características epistêmicas da descentralização e o risco de "rigidez" na evolução da doutrina jurídica – em especial no que se refere aos longos mandatos de membros de tribunais superiores. Concluímos que a descentralização da unificação da jurisprudência pode contribuir para mitigar o risco de, com o desenvolvimento da tecnologia, maior concentração de poder.

## 1. Estado de Direito e direito dos tribunais: do *common law* às cortes de última instância

Sistemas jurídicos têm métodos muito diferentes de solução de desacordos; mas todo sistema jurídico complexo[66] tem autoridades que aplicam normas a casos concretos através de decisões vinculantes com o poder de definir a situação jurídica entre as respectivas partes (Gardner, 2013, p. 74) – assim solucionando conflitos. Ao fazê-lo, tais autoridades têm a função de interpretar as normas existentes. Em alguns sistemas, essas interpretações se estendem para além do caso em questão, efetivamente *alterando* o direito existente – logo, tais decisões são *fontes* do direito. Isso pode ocorrer de forma gradual e inconsciente (criando um *costume* judicial), ou por meio do estabelecimento de princípios e precedentes que serão invocados em decisões futuras.

Ter uma elite especializada criando normas que potencialmente conflitam com decisões tomadas por representantes eleitos (particularmente quando há controle constitucional de atos legislativos) é por vezes visto como antidemocrático (v., p. ex., Waldron, 1999). No entanto, há vantagens em tal arranjo, na medida em que o processo legal enfatiza virtudes como imparcialidade, justificação técnica, estabilidade, publicidade, convergência, etc. Teóricos do direito frequentemente apresentam visões bastante favoráveis da atividade judicial: p. ex., para Dworkin (2011), a prática jurídica é uma atividade afim à filosofia política, um empreendimento coletivo por meio do qual uma comunidade responsável provê proteção responsável a direitos. Mesmo autores anarquistas como Michael Huemer costumam apreciar o direito feito através da jurisprudência:

> First, judge-made law is more closely tied to the problems that ordinary people encounter and their actual circumstances, because it is made by individuals with regular experience in resolving interpersonal disputes – the problems that give rise to the need for law in the first place – and it is made only in the context of deciding such disputes. Second, judge-made law is more flexible than statutory law. No rule of conduct that human beings devise can foresee all possible future contingencies. In a common-law system, when a court encounters a case of a kind

66 Hart (1994, p. 79 e ss.) distingue os sistemas jurídicos primitivos (compostos apenas por regras consuetudinárias) e modernos pela introdução, no segundo, de regras secundárias (isto é, "normas sobre normas": sobre quem pode aplicá-las ou alterá-las), pretendendo assim resolver três problemas do sistema primitivo: incerteza, desacordo e rigidez em relação às "regras primárias de obrigação" (isto é, normas que definem deveres e direitos dos indivíduos).

> not previously considered, it can decide that case in the manner that seems most fair rather than being forced by earlier oversights to render unjust rulings. Third, the common-law system makes far smaller cognitive demands on the individual lawmaker. A legislature faces the nearly impossible task of anticipating every issue that might occur in every area of human conduct and writing rules valid for all circumstances. A judge in a common-law system faces at any given time only the task of understanding the case now before him and deciding how that case should be resolved; at no time need a judge or anyone else attempt to anticipate every possible type of problem. (Huemer, 2013, p. 272)

A descrição de Huemer entra em conflito com a realidade de sistemas judiciais modernos. Juízes podem discordar de modo amplo e quase aleatório – de tal forma que se pode modelar a distribuição de opiniões como um processo com ruído estatístico (Kahneman, Sibony e Sunstein, 2021). Por isso, os sistemas judiciais tendem a ser estruturados hierarquicamente, de modo que tribunais superiores possam solucionar discordâncias entre os magistrados de instâncias inferiores – o que chamamos de *unificação da jurisprudência*. As jurisdições de *common law*, por exemplo, operam de acordo com o princípio do *stare decisis*, que torna as decisões dos tribunais superiores, compostos por um pequeno número de juízes, vinculantes para os inferiores. Já nos sistemas de direito civil, conquanto tradicionalmente os precedentes não sejam tidos por vinculantes, decisões consistentemente reafirmadas de tribunais superiores fornecem uma persuasiva *jurisprudence constant* que é seguida por instâncias inferiores – provendo uma espécie de "ponto de Schelling"[67] para o qual os tomadores de decisão tendem a convergir.

Essa estrutura hierárquica compromete as supostas vantagens do direito dos tribunais mencionadas por Huemer. Afinal, por causa de tal estrutura, os tomadores de decisão finais (a corte de última instância) não podem rever de forma eficaz os milhares de casos à espera de serem decididos; ainda, um pequeno número de indivíduos é, *coeteris paribus*, mais suscetível à pressão e à captura por grupos de interesse do que uma rede descentralizada de

67 Na teoria dos jogos, um *ponto focal,* como introduzido por Thomas Schelling (1960), é um equilíbrio (para jogos cooperativos e jogos de conflito parcial) para o qual se espera que os agentes convirjam, na ausência de comunicação; tal convergência geralmente é explicada por alguma forma de *saliência*. Por exemplo, se dois indivíduos desconhecidos, sem comunicação, tivessem que escolher um horário e local para se encontrar em Paris em um determinado dia, eles provavelmente escolheriam a Torre Eiffel às 12:00.

tomadores de decisão. Além disso, o direito feito por juízes perde sua "flexibilidade" sem trocá-la por maior estabilidade: os tribunais superiores fixam interpretações jurídicas que podem durar décadas e, então, mudar abruptamente de posição quando novos membros são nomeados[68], aumentando assim a insegurança jurídica – com efeito potencialmente nocivo não só à justiça, mas também ao desenvolvimento econômico (v. Ramos Marqueda e Chen, 2021; Bjuggren e Eklund, 2009).

### 1.1. Exemplos de instabilidade

No Brasil, litígios judiciais podem ser julgados em três (ou mesmo quatro) instâncias jurisdicionais distintas; uma das principais funções dos tribunais superiores[69] é julgar recursos sobre pontos específicos atinentes à interpretação da lei federal ou do direito constitucional feitas pela instância anterior (i.e., não analisam provas, nem alegações sobre fatos), a fim de uniformizar a jurisprudência entre diferentes tribunais (CNJ, 2022). O órgão de cúpula do sistema é o Supremo Tribunal Federal (STF) – a corte de última instância que, de acordo com o artigo 102 da Constituição Federal (BRASIL, 2010, p. 85), tem autoridade máxima sobre a interpretação constitucional (é o guardião da Constituição)[70].

Uma das principais críticas a esse sistema é que seria "marcado por imensa redundância decisória" (Ros e Taylor, 2019), com várias possibilidades para que as partes apresentem recursos ao longo do processo e assim protelem a conclusão – o chamado "trânsito julgado"; consequentemente, milhares de processos chegam às cortes superiores. Ao contrário da Suprema Corte dos EUA, que tem discricionariedade para escolher analisar apenas cerca de uma centena dos

---

68 Reconhecendo isso, sistemas jurídicos criaram regras ensejando que tribunais (e outros órgãos de interpretação jurídica), quando estabelecerem interpretação nova de norma de conteúdo determinado que imponha uma obrigação (ou limite um direito), prevejam "regime de transição" para que tal obrigação seja cumprida de maneira razoável – como refere, p. ex., art. 23 da Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro (incluído pela Lei nº 13.655, de 2018).

69 Conforme n. 2, usamos as expressões "cortes superiores" e "tribunais superiores" para designar os órgãos que revisam as decisões das "instâncias inferiores"; não se trata, pois, do termo técnico *Tribunais Superiores* – que, no direito brasileiro, especifica o STJ, o TST, o STM e o TSE.

70 O STF também detém competência *originária* julgar algumas ações contra certas autoridades (p. ex., ao STF compete julgar ações criminais contra um Senador da República), ou para o controle abstrato de constitucionalidade de leis federais. Nestes casos, atua como órgão de primeira instância.

mais de 7 mil pedidos de *writ of certiorari* recebidos todo ano (Araújo, 2020), o STF tem a obrigação de julgar todos os processos que se enquadrem nos requisitos legais. Esse tribunal recebeu cerca de 70,9 mil processos em 2022, e publicou 13,5 mi decisões colegiadas, mantendo um estoque de 22 mil processos (STF, 2023). Isso só é possível porque os processos já são digitalizados, e os ministros da corte contam com sistemas que são em larga medida automatizados e com grandes equipes a assessorá-los; e, nas últimas décadas, algumas reformas (como a Emenda Constitucional 45/2004 e o Código de Processo Civil de 2015) visaram a impedir a multiplicação de recursos.

Ao concentrar poder nas cortes superiores, tais reformas diminuem a ineficiência e a insegurança jurídica decorrentes dos desacordos das instâncias inferiores; porém, elas ensejam um aumento da insegurança associada a mudanças de posição das primeiras. Num espaço de dez anos, o STF teve três mudanças de posição sobre a prisão em segunda instância, definidas por "maiorias frágeis" (i.e., determinadas por poucos votos) e marcadas por considerações exclusivamente políticas. O ápice dessa questão foi a denegação (após uma manifestação do comando do Exército em redes sociais) do *habeas corpus* de um político, impedido de concorrer nas eleições de 2018 (Vargas e Costa, 2020). Em 2019, após revelações que colocaram a operação *Lava Jato* sob suspeita (Viezer, Glezer e Barbosa, 2022), o STF retornou à posição de 2009 de que a execução da pena de prisão antes do trânsito em julgado do processo viola a presunção de inocência (Souza Cruz e Cruz, 2022).

Há, claro, variações na cultura jurídica e política de cada país, mas não é raro que outras jurisdições enfrentem situações similares em que as cortes superiores se encontram diante de uma decisão doutrinária com impacto político. Algo afim pode se passar mesmo em sistemas sem controle de constitucionalidade; afinal, no exemplo supra, o cerne da controvérsia envolvia a interpretação do art. 283 do Código de Processo Penal, uma lei ordinária – e poderia, assim, ter-se reduzido à interpretação do direito infraconstitucional. O ponto crucial é que a variação na resposta a uma questão de doutrina jurídica dependeu de uma maioria frágil da corte de última instância, sob pressão de diversas partes interessadas[71].

---

71 Como refere Luciano da Ros, a partir de dados coletados em pesquisas de opinião sobre o STF, juízes de primeira instância frequentemente concordam com a afirmação de que "o tribunal não teria decidido com base em critérios jurídicos estritos, mas sim teria desenvolvido uma jurisprudência no mínimo questionável" (Ros, 2013, p. 59).

Isso sequer é um problema recente. Durante quase quatro décadas, a Suprema Corte dos EUA sustentou a doutrina do caso *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45 (1905), invalidando regulações que interviam na economia (inclusive leis sobre salário-mínimo e trabalho infantil). Como isso ameaçava as reformas progressistas do *New Deal*, foi proposto um *court-packing plan* – a *Judicial Procedures Reform Bill of 1937*, que permitiria ao Presidente Roosevelt aumentar o número de membros da corte. Antes de o projeto de lei ser aprovado, a corte formou uma nova maioria ao decidir o caso *West Coast Hotel Co. v. Parrish*, 300 U.S. 379 (1937), quando o juiz C. E. Hughes mudou de posição – e o projeto de lei foi arquivado (Kramer, 2012).

Na realidade, mesmo o caso *Marbury v. Madison,* 5 U.S. (1 Cranch) 137 (1803) – o nascedouro da doutrina da revisão constitucional das leis e, consequentemente, da nova função que tribunais passaram a desempenhar – oferece uma lição ambígua sobre o poder das instituições judiciais e sobre sua relação com a política. O processo fora proposto contra o Secretário de Estado James Madison, com base no *Judiciary Act of 1789*; em seu voto, o Presidente da Corte, John Marshall, declarou que a lei ferira a Constituição ao ampliar a jurisdição do tribunal – mas o fez precisamente para evitar interferir no ato de Madison[72] (Amar, 1987). Ironicamente, pois, o primeiro exemplo de *judicial review* é um caso em que a Suprema Corte declarou uma lei constitucional a fim de evitar um conflito com o Executivo[73].

72 Marshall, membro do partido federalista, servira como Secretário de Estado na gestão de John Adams até 1800, e nomeara Marbury juiz federal; contudo, antes que desse posse do cargo a este, Thomas Jefferson assumiu a Presidência e nomeou Madison (do partido democrático-republicano) como novo Secretário de Estado. Em seu voto, Marshall analisa a legalidade do ato de Madison, e conclui que este violara a lei; porém, dado que, conforme a jurisdição da corte definida pela constituição, não tinha competência para julgar o caso, acaba por julgar a ação improcedente.

73 De modo análogo, a frase "ainda há juízes em Berlim" costuma ser dita quando se deseja expressar a confiança em juízes independentes. Contudo, a lenda é por vezes associada ao caso real do moleiro Christian Arnold, envolvido num litígio contra um nobre a respeito de direitos sobre águas em Pommerzig (hoje, Pomorsko). Diante de uma derrota judicial, Arnold apelou a Frederico II, que mandou prender os respectivos juízes (Luebke, 1999).

## 2. Proposta: jurisprudência como uma agregação de decisões de instâncias inferiores

As dificuldades acima poderiam, em tese, ser mitigadas se, ao invés de deixarmos para as cortes superiores a tarefa de unificar a jurisprudência, *agregássemos* as decisões judiciais de instâncias inferiores a fim de definir qual é o estado atual da jurisprudência sobre uma determinada matéria. Afinal, é comum agregar as conclusões de *experts*, mensurações e estudos, a fim de obter uma previsão mais robusta a ruído estatístico (Kahneman, Sibony e Sunstein, 2021, p. 242) – é o que meta-análises fazem, por exemplo. No caso de decisões judiciais, o resultado dessa agregação seria usado para decidir recursos e orientar decisões futuras.

Não há empecilho tecnológico para tanto. Afinal, *AI assistants* (ferramentas de *software* que permitem automatizar tarefas envolvidas na consulta e redação de textos jurídicos) prometem revolucionar o mercado de trabalho de juristas, e já estão sendo cotidianamente empregados para pesquisa legal, além de análise e geração de documentos (Davis, 2020). E algoritmos de *legal analytics* já são usados para prever decisões judiciais[74], agregando decisões passadas para fornecer uma distribuição de probabilidade sobre futuras decisões (CHEN, 2018) – havendo inclusive modelos que computam a probabilidade de consenso ou dissenso em tribunais, em função de decisões prévias de seus membros, além de características pessoais e possíveis vieses (CHEN et al., 2018). Tais mudanças prenunciam uma "revolução de dados" que poderá aumentar a eficiência da justiça (Ramos Maqueda e Chen, 2021) e diminuir o envolvimento direto de pessoas no julgamento; é possível que logo vejamos sistemas autônomos para lidar com disputas civis menores, enquanto os litígios mais complexos serão decididos em processos marcados pelo uso de *AI assistants* (Sourdin, 2018).

---

74 Há, claro, uma importante distinção conceitual entre raciocínio descritivo e prescritivo, bem como entre enunciados factuais e normativos; mas isso não implica uma objeção direta contra o argumento ora proposto, pois, ao menos de um ponto de vista externo ao sistema jurídico (isto é, da perspectiva de um observador externo), a diferença não é relevante: afirmações sobre o que é o direito em tal sistema (uma descrição) são confundidas com afirmações sobre como se deve decidir dadas suas regras jurídicas (o conceito interno «doutrinário» de direito). Em segundo lugar, mesmo em concepções fortemente normativas do direito, como a de Ronald Dworkin (2011), o que o direito *deveria ser* acaba sendo equivalente (ao menos em sua extensão) à resposta que seria fornecida por um julgador ideal, em circunstâncias ideais; assim, se pudéssemos construir um sistema para *prever* quais respostas tal processo forneceria (no caso de Dworkin, quais respostas o "Juiz Hércules" daria), tal sistema nos diria de forma confiável o que *deveríamos* fazer.

Em nossa proposta, cada magistrado que proferisse uma decisão sobre a matéria contaria como algo afim a um "voto", descentralizando assim o processo de unificação de jurisprudência. Isso, por sua vez, oferece um meio de substituir o procedimento atual, em que a jurisprudência é definida por um pequeno número de juízes superiores em uma corte superior – reduzindo as chances de que a jurisprudência seja determinada por uma maioria frágil numa corte polarizada, ou afetada por captura ou pressão indevida. Tal abordagem poderia ensejaria aos cidadãos prever a evolução da doutrina jurisprudencial, em vez de terem de esperar para serem surpreendidos pela mudança na posição de poucos magistrados superiores.

Simplificando, a jurisprudência seria assim como um "sistema de votação" para os juízes. De fato, caso o obstáculo a essa proposta seja a falta de confiabilidade em sistemas automatizados (para identificar as sentenças relevantes e agregar as opiniões em questão), pode-se, ao invés disso, implementar um verdadeiro sistema de votação – no qual todos os magistrados que houvessem proferido sentenças sobre uma matéria em discussão na corte superior seriam chamados a votar sobre o respectivo enunciado jurisprudencial.

A seguir, especificamos alguns requisitos gerais que deveriam orientar o desenvolvimento de um tal sistema; não propomos, porém, uma reforma constitucional para implementá-lo, nem delineamos suas especificações. Ao invés disso, o objetivo é mostrar que, a princípio, a proposta é factível, e que não é *pior* do que o *status quo*; também mostramos, à guisa de exemplo, como o sistema brasileiro poderia ser adaptado nessa direção, a partir escolhas voluntárias dos agentes – sem profundas alterações institucionais. Defendemos, portanto, a hipótese de que a unificação da jurisprudência por meio da agregação de decisões judiciais poderia evoluir a partir da aplicação coordenada de ferramentas de TIC por juristas – em contraste com a possibilidade de que, com o desenvolvimento de tecnologias de automatização, os sistemas jurídicos se tornem cada vez mais centralizados e enrijecidos. Na última seção, elencamos algumas das objeções teóricas ao desenvolvimento de tal proposta.

### 2.1. O desafio da agregação

A agregação de previsões quantitativas permite chegar a resultados estatisticamente mais robustos que as previsões individuais; nesses casos, analistas usam modelos quantitativos (regressões) como estimadores de alguma medida de

tendência (p. ex., a média aritmética). Em nossa proposta, porém, ao invés de uma previsão quantitativa, busca-se uma previsão estruturada, algo similar a uma *classificação* – afinal, o que buscamos é responder se um determinado enunciado como "há um direito constitucional ao aborto" pode ser inferido das decisões das instâncias superiores.

Uma questão com a qual o processo de agregação de decisões judicial deve se debruçar, e que é diretamente pertinente ao direito, diz respeito às características (*features*) específicas das decisões jurídicas a serem utilizadas para classificar as decisões que serão agregadas; chamaremos esta classificação inicial de *separação por categorias*. Seguindo o exemplo supra, seria preciso reunir todos os casos em que se discutisse especificamente o direito constitucional ao aborto, evitando deixar de fora decisões relevantes sobre esse assunto (i.e., minimizando o conjunto de "falsos negativos"); mas só se deveriam reunir casos sobre essa discussão em particular, e não decisões que apenas a tangenciassem (assim minimizando o conjunto de "falsos positivos"). Isso requer um procedimento bem definido para automatizar a discriminação em categorias das *rationes decidendi* de cada decisão judicial. Mas esse assunto é frequentemente um ponto disputado entre os advogados num litígio, já que uma parte importante de um processo judicial é justamente a discussão sobre quais normas se aplicam ao casso. Portanto, tal tarefa pode ser bastante difícil de automatizar completamente, porque requer habilidades de interpretação de alto nível e pode ser objeto de desacordo, especialmente se as partes do processo buscarem estratégias para influenciar indevidamente essa classificação[75]. Contudo, os avanços mais recentes em processamento de Linguagem Natural (NLP) sugerem que *Large Language Models* (LLMs) logo terão a capacidade de interpretação necessária para tarefas desse tipo; e, como veremos em breve, trata-se de uma tarefa que já é parcialmente automatizada na análise de recursos extraordinários no Brasil.

Ainda, seria necessário tomar uma decisão sobre *o que* agregar – sobre o que contam como "votos"; p. ex., as decisões deveriam ser agrupadas por juiz, ou por tribunal de revisão? Além disso, seria melhor usar um sistema de votação majoritária e agregar a opinião de cada juiz que já se pronunciou sobre a matéria (semelhante ao princípio de maioria simples: "uma pessoa, um voto"),

75 Isso remete, em aprendizado de máquina, a como classificadores de reconhecimento de imagens podem ser confundidos por pequenas nuances e variações no contexto (Carter et al., 2020).

ou deveríamos agregar as *sentenças* proferidas (assim privilegiando a posição dos juízes mais especializados, que decidiram mais casos do tipo em questão)? Ou poderíamos construir um meio termo entre estes dois?

O voto ponderado poderia fornecer um incentivo para os juízes melhorarem seu desempenho (a fim de aumentar sua influência na função de agregação e nas decisões de outros juízes), e seria consistente com a ideia de que o sistema deveria fornecer uma resposta para a pergunta "qual é a probabilidade de que este caso tenha tal resultado?" [76]. Por outro lado, um sistema de voto majoritário poderia ser visto como mais legítimo – seria mais fácil entender e confiar nele, já que preferiríamos pensar que uma conclusão é apoiada pela maioria dos juízes. Ele também enseja uma maneira simples de implementar a proposta, caso a agregação das decisões encontre algum problema técnico: bastaria criar um painel de votação de que participassem os juízes que já houvessem alguma vez proferido sentenças no tema correspondente[77]. Além disso, pode-se objetar que o "voto ponderado" é propenso a viés de seleção: o número de decisões que um juiz toma está mais bem correlacionado com o número de casos em sua jurisdição do que com suas habilidades e expertise (exceto no caso de órgãos judiciais especializados num determinado tema); portanto, agregar por "número de decisões" implicaria um resultado altamente influenciado pela opinião de juízes que decidem processos em massa[78].

Não pretendemos apresentar aqui um desenho conclusivo do procedimento de agregação; provavelmente, esse problema é um *embarrassment of riches*: vários processos de agregação, com fundamento na literatura de

---

76 Uma discussão similar já foi travada, quanto ao aprendizado de máquina, sobre qual a melhor forma de agregação de árvores de decisão em *Random Forest classifiers*: enquanto o uso de ponderação (*weighing*) tem sido relatado como tendo melhor desempenho em alguns casos (El Habib Daho et al., 2014), o artigo original de Breiman (2001) defendia a "votação majoritária".

77 Pode-se discutir, porém, se um sistema de agregação automatizado é, em teoria, mais robusto à influência de fatores indevidos do que uma votação direta, na qual se espera que haja uma maior *correlação* entre votos (como discutimos na seção 3.3, a independência entre os votos é um dos aspectos da discussão epistêmica sobre os métodos de decisão); nesse caso, tal votação constituiria, na realidade, um sistema *centralizado* (os juízes agiriam como se estivessem no plenário de uma corte), mas com uma distribuição mais ampla do poder de decisão final. Além disso, há o risco de que os votos possam destoar da opinião do juiz proferida no respectivo processo – que é a opinião que conta propriamente como *jurisprudência*.

78 Convém destacar que a agregação de votos de membros de tribunais também não é isenta de problemas – como o chamado *dilema discursivo*: agregar as opiniões dos membros de um tribunal sobre as premissas de um caso jurídico muitas vezes resulta em um resultado distinto da agregação de suas opiniões sobre a conclusão de um mesmo caso (Pettit, 2001). Trata-se de um problema geral de escolha social.

sistemas de decisão, poderiam ser consistentes com uma melhoria da situação atual – na qual toda a jurisprudência tende a ser definida em última instância por um número restrito de magistrados. Como ilustração, na próxima subsecção, damos um exemplo de como um tal sistema poderia evoluir no caso brasileiro, onde já há ferramentas que ensejam uma solução para o primeiro problema (a categorização das decisões).

### 2.2. Exemplo: como a proposta poderia evoluir no sistema brasileiro

Até que tenhamos sistemas autônomos suficientemente confiáveis, a identificação da categoria de um litígio deveria ser feita por meio do próprio processo legal: os litigantes proporiam sua própria rotulagem do caso em seus argumentos (eles já o fazem quando alegam coisas como "este caso é um exemplo de responsabilidade civil objetiva porque..."), e os juízes decidiriam a respeito na respectiva sentença – e, em última análise, os tribunais resolveriam disputas sobre essas propostas. Mesmo que isso não altere a estrutura *vertical* do Judiciário, ainda seria uma descentralização do processo de decisão sobre a doutrina jurisprudencial, pois identificar e categorizar os argumentos jurídicos em um caso costuma ser uma tarefa menos complexa, incerta e disputável[79]. Assim, em vez da *palavra final sobre o que é o direito*, as cortes superiores teriam apenas a palavra final sobre como classificar os processos em diferentes categorias.

Como mencionado na seção 2, a corte de última instância do sistema brasileiro é o STF, a quem compete unificar a jurisprudência constitucional ao julgar recursos extraordinários sobre matéria que tenham "repercussão geral" – um teste que exige que o recorrente discrimine com precisão a matéria constitucional em discussão, abordando seu impacto e sua importância para a ordem jurídica, de modo a que o Tribunal possa, simultaneamente, proferir uma decisão sobre o tema (i.e., a questão constitucional com "repercussão geral") aplicável a muitos casos distintos ao mesmo tempo (Maia Filho e Junquilho, 2018).

Dado o grande número de recursos, esta Corte passou a experimentar um sistema de aprendizado de máquina chamado *Victor*, utilizando redes neurais convolucionais para classificar demandas em categorias de repercussão geral

79 Afinal, ninguém considera que os juízes estão atuando como legisladores quando decidem se, por exemplo, patins são "veículos" para os fins das leis de trânsito (Hart, 1958, p. 607); de forma similar, quando um juiz conduz o procedimento de um tribunal do júri, consideramos que o escopo de sua autoridade é muito mais restrito do que quando julga um litígio sozinho.

(Silva et al., 2018; Maia Filho e Junquilho, 2018). Assim, aplicar nossa proposta a esse sistema, de acordo com o raciocínio exposto nas seções supra, não seria uma quebra de paradigma – uma vez que os processos já estão sendo automaticamente categorizadas à medida que chegam ao STF.

Por exemplo, suponha que uma ré alegue que o aborto em casos de anencefalia é permitido pela Constituição, apesar de ser proibido pelo Código Penal. Após a Justiça estadual confirmar a sentença, a ré pode recorrer ao STF, alegando que sua defesa é coerente com a jurisprudência dominante (como de fato é o caso atualmente). Se existisse um sistema de agregação do tipo que venho discutindo aqui, a Corte consultaria a opinião agregada do sistema judicial sobre o assunto, e a tese com maior respaldo seria aplicada ao caso e se tornaria a jurisprudência definitiva.

Essa abordagem oferece alguns riscos, incluindo um *viés de seleção* estatístico, já que algumas teses jurídicas têm maior probabilidade de serem levadas à justiça – e assim de serem representadas em nosso conjunto de dados. Afinal, é mais provável que se encontrem processos discutindo violações de uma determinada norma jurídica do que processos nos quais essa norma é seguida sem controvérsia – fazendo que a norma pareça mais discutível do que realmente é. Portanto, é provável que a classificação ainda exija um grau relevante de intervenção direta; mas poderíamos gradualmente experimentar com mudanças incrementais no curto prazo, tais como:

a) Exigir que juízes e litigantes proponham categorias para o respectivo processo, para que se possa testar o quanto as classificações utilizadas convergem ou não. No Brasil, ao iniciar um "processo eletrônico", a parte autora o classifica de acordo com a matéria, e tal classificação é analisada posteriormente pelos órgãos judiciais; e, na última instância, os recursos são classificados de forma bastante precisa.
b) Ao apresentar recursos questionando uma decisão judicial, em vez de apenas distinguir o caso e invocar precedentes, os advogados podem ser obrigados a apresentar *estimativas estatísticas* (mesmo que essas estimativas sejam incertas) sobre como a questão jurídica tem sido tratada na jurisprudência até o momento (ou seja, a proporção de casos decididos de uma certa maneira). Alternativamente, seria possível abrir uma consulta pública restrita aos juízes que já houvessem proferido decisões sobre a matéria – em especial àqueles relacionados aos processos sobrestados que aguardam a decisão pelo tribunal do incidente de repercussão geral. Isso permitiria evidenciar quando

uma doutrina jurídica está obtendo apoio da maioria dos julgadores das instâncias inferiores – de modo que os tribunais superiores enfrentariam um ônus retórico maior ao decidir contra ela[80].

c) Os tribunais poderiam, gradualmente, apresentar suas próprias estimativas, como fundamentos de suas decisões; isso poderia ser compilado a partir dos dados sobre recursos sobrestados que aguardam a decisão das cortes superiores. Dessa forma, esses magistrados poderiam afirmar explicitamente que estão seguindo a opinião da maioria dos juízes que se pronunciaram sobre o caso[81]. Isso, claro, já ocorre de forma "passiva": quando magistrados de fato têm a informação de que estão seguindo uma posição consolidada e apoiada por outros juristas, eles tendem a ressaltá-la – mesmo quando não se refira a decisões judiciais. Por exemplo, no Brasil, é comum que os juristas referenciem na argumentação processual que suas posições são consistentes com, p. ex., "enunciados interpretativos" aprovados em eventos para juristas e juízes – como as Jornadas promovidas pelo Centro de Estudos do Conselho da Justiça Federal (embora esses enunciados não contêm como jurisprudência)[82].

d) Na última etapa, os membros do tribunal superior aceitam deferir à posição agregada das instâncias inferiores, mesmo quando discordem dela. Com isso, o tribunal estabeleceria uma doutrina sobre a relevância da opinião das instâncias inferiores – e sinalizaria que tal doutrina poderia ser incluída na legislação, para garantir que não viesse a ser pressionado para decidir contra a jurisprudência majoritária. Isso implicaria uma autolimitação por parte da corte de última instância[83] – mas não uma restrição dos poderes do judiciário em si.

---

80 Afinal, não é incomum que os tribunais organizem audiências públicas em processos de repercussão onde várias entidades solicitam participar como *amici curiae*.

81 Uma das externalidades positivas dessa prática seria a de tornar públicos estes modelos, o que permitiria que empresas e cidadãos tivessem expectativas mais razoáveis e convergentes sobre as chances de um litígio. Esse tipo de melhoria na previsibilidade do sistema é um dos fatores estacados por Benjamin Alarie (2016) na trajetória para uma *legal singularity*.

82 O Centro de Estudos do Conselho da Justiça Federal organiza eventos periódicos (chamados "jornadas") nos quais centenas de juristas (advogados, professores e magistrados de diferentes instâncias) discutem e votam, dentro de comissões temáticas, propostas de *enunciados interpretativos* com afirmações sobre a doutrina jurídica – p. ex.: "Na observância dos pressupostos e requisitos à segregação cautelar, é incabível a decretação da prisão preventiva pelo crime de receptação exclusivamente em razão da suposta conduta ter ocorrido em área de fronteira" (Enunciado nº 6 da I Jornada de Direito e Processo Penal, 2020).

83 Afinal, formas de auto-restrição podem ser vistas como *segurança contra o desgoverno* (Elster, 2013), ou como compromissos críveis para evitar ameaças e tentações.

### 2.3. Discussão "epistocrática": redução da variância e sabedoria das multidões

Em geral, magistrados de tribunais superiores são escolhidos por se destacarem por "notório saber jurídico"; assim, pode-se esperar que sejam particularmente habilidosos e experientes – e, portanto, mais preparados para tomar decisões importantes e com efeitos gerais. Contudo, isso não é uma certeza; é no mínimo difícil avaliar a qualidade de tomadores de decisão nesse contexto. Além disso, membros de tribunais superiores não são selecionados apenas por sua demonstrada qualidade como julgadores, mas também por serem escolhidos pelas autoridades que os nomeiam. Mesmo que aceitássemos que juízes de instâncias inferiores tendem a ser menos qualificados (p. ex., menos sábios ou experientes) que os membros de tribunais superiores, é preciso lembrar que aqueles são *muitos* – o que pode tornar o *grupo* superior de um ponto de vista epistêmico.

Isso porque agregar múltiplas decisões tende a reduzir os efeitos da *variância estatística* – é por isso que, como referido anteriormente, Kahneman, Sibony e Sunstein (2021) recomendam técnicas de agregação para diminuição do ruído estatístico em vários contextos. Quando, p. ex., temos um conjunto amostral de diferentes mensurações de um objeto, a média desse conjunto tem maior probabilidade do que qualquer um de seus membros de estar próxima da medida real; e, *coeteris paribus*, amostras maiores são mais robustas à variância do que amostras menores. Amostras pequenas sofrem influência da chamada "Lei dos Pequenos Números" em estatística, segundo a qual aquelas tendem a ser mais afetadas pela variância – donde cortes poderão ter indivíduos com posições mais extremas que a média. Um exemplo dessa "lei" dado por Kahneman (2011, Cap. 10) é que as regiões com *maior* incidência de mortes por câncer são cidades pequenas; da mesma forma, as regiões com *menor* incidência dessas mortes também são cidades pequenas. Isso não decorre de qualquer característica da vida nesses locais, mas da maneira como selecionamos a amostra: a média de qualquer fenômeno em cidades grandes tende a se aproximar da média geral, enquanto os extremos da distribuição estatística contêm cidades menores.

Um raciocínio similar está por trás de técnicas de aprendizado de máquina de *ensemble learning*, como *bagging* e *boosting*, nas quais, combinando um conjunto de estimadores fracos, uma fonte de erros (variância ou viés) pode ser mitigada para criar um preditor mais robusto (Russell

e Norvig, 2010, p. 760)[84]. Os *Random Forest classifiers* fornecem um bom exemplo de como esse princípio é aplicado: eles agregam muitas árvores de decisão (ou seja, um procedimento de decisão para classificar um ponto de dados de acordo com um conjunto específico de *features*) em um único modelo – que geralmente é menos propenso a sobreajuste (*overfitting*) do que árvores de decisão individuais (Breiman, 2001).

Em segundo lugar, temos a hipótese da "sabedoria das multidões" – i.e., que quando se acrescenta um indivíduo a um conjunto de tomadores de decisão, a chance de que a deliberação esteja correta tende a aumentar. As decisões judiciais de primeira instância são geralmente baseadas em processos de decisão lentos e bem-informados, nos quais juízes têm a chance de ponderar sobre o caso; pode-se esperar, portanto, que esses juízes passem, em média, mais tempo do que os membros dos tribunais a refletir sobre cada caso individual (ou que aprendam decidindo casos similares em sequência), e que suas conclusões geralmente sejam melhores do que "palpites" aleatórios – do contrário, não faria sentido que eles tivessem legitimidade para interpretar o direito e pronunciar sentenças que, se não forem objeto de recurso, podem ser definitivas. De acordo com o *teorema do júri* de Condorcet[85] (Condorcet, 1976;

---

84 O *Ensemble Learning* é um conjunto de técnicas para melhorar o desempenho de algoritmos de aprendizado de máquina – visando a reduzir o viés (erros decorrentes de como os dados são amostrados) e a variância (que amplifica erros devido ao "ruído" estatístico). O *bagging* combina hipóteses-modelo aprendidas a partir de vários conjuntos de dados produzidos por *bootstrapping* – ou seja, dados gerados por diferentes configurações do conjunto de dados original (Russell e Norvig, 2010, pp. 760-761). O *boosting*, por outro lado, é uma técnica onde o modelo aprende com os dados de treinamento (que é uma partição do conjunto de dados original) "sopesando" os pontos de dados correspondentes – em vez de apenas "embaralhar" esse conjunto (Russell e Norvig, 2010, p. 749).

85 Isso pode *parecer* contraintuitivo, pois é tentador supor que a probabilidade de a decisão do grupo estar correta é algo como a *média* das probabilidades de cada membro estar correto. No entanto, suponha uma decisão binária com uma resposta correta ("sim ou não") e um conjunto de agentes tal que cada um deles tem *maior* probabilidade de acertar do que de errar. Então, de acordo com um procedimento de voto majoritário, cada novo voto incluído na decisão coletiva *aumenta a probabilidade de que o resultado agregado esteja correto* – afinal, a probabilidade de que o novo voto desloque o resultado em direção à resposta *errada é menor que 50%*.

Por exemplo, imagine que duas pessoas A e B têm uma probabilidade de 0,90 cada uma de responder a uma determinada pergunta binária corretamente. Ao acrescentarmos um novo indivíduo C com probabilidade de 0,70 de acertar a mesma pergunta, a chance de que a decisão da maioria esteja certa torna-se 0,936; afinal, a probabilidade de que *pelo menos dois indivíduos votem na resposta errada* é de apenas 0,064 – é a probabilidade de que A e B estejam errados (= 0,01) mais a probabilidade de que ou {A e C} ou {B e C} estejam errados (= 0,054). Isso implica um ganho significativo de performance: ao decidir sozinho, A cometeria um erro para cada *nove acertos* (i.e., 0,9:0,1); ao decidir com B e C, esta frequência cai para aproximadamente um erro para cada *quinze acertos* (i.e., 0,936/0,064). Por outro lado,

Sunstein, 2006, pp. 25-29), a probabilidade de uma decisão coletiva chegar ao resultado correto cresce quando se aumenta o número de votantes – desde que eles tenham mais probabilidade de acertar do que de errar (List, 2018, p. 465); portanto, a capacidade de um conjunto de juízes chegar a uma decisão correta tenderia a aumentar à medida que o número de juízes aumenta[86].

Portanto, aumentar o número de agentes que participam da decisão tende a aumentar as chances de que ela esteja correta – seja porque reduz os efeitos da variância estatística, seja porque permite colher os benefícios do teorema do júri. Porém, esse raciocínio supõe que os agentes não sejam particularmente enviesados – que, p. ex., não ocorra um "efeito manada" onde alguns apenas copiam a posição de outros; quando isso ocorre, aumentar o número de votantes não beneficia a qualidade da decisão (Sunstein, 2006, p. 65 e ss.). Como magistrados não decidem de forma independente uns dos outros, seus julgamentos podem ser suscetíveis a vieses afins.

Por outro lado, poderíamos alegar que os tribunais superiores seriam mais robustos a vieses? Isso é ainda mais duvidoso: não existe razão para se considerar que, *a priori*, juízes de instâncias inferiores são mais enviesados do que os de cortes superiores. Ainda, no sistema proposto supra, teríamos oportunidades de identificar e expor vieses – teríamos dados para concluir, com rigor estatístico, que juízes com uma determinada característica têm uma probabilidade muito maior de decidir da mesma forma. O mesmo não pode ser inferido para um tribunal superior com poucos membros – pois a amostra é demasiado pequena. Na verdade, dependendo dos procedimentos de seleção de magistrados de cortes superiores, pode-se esperar que esses tribunais sejam *mais* suscetíveis a vieses: afinal, como seus membros soem ser indicados por autoridades políticas, eles têm maior chance de polarização (Recondo e Weber, 2019). De fato, Jacobi e Sag (2019), analisando discursos orais da Suprema Corte dos EUA, encontraram evidências de que a polarização nesse tribunal teria aumentado com o crescimento da polarização no Congresso desde 1995; e a análise

---

se os agentes têm maiores chances de se equivocar do que de acertar, ocorre o contrário: cada novo voto aumenta as chances de o resultado chegar à resposta errada.

86 Nesse caso, então por que não ampliamos nossa proposta ainda mais na direção de uma democracia direta? Por que não propor que todos os enunciados de jurisprudência sejam submetidos à deliberação e votação pública por parte de todos os cidadãos – como um gigantesco júri? Ou pelo menos todos os juristas? Em primeiro lugar, há dúvidas se tais propostas seriam factíveis, ou mesmo desejáveis; provavelmente teriam menor adesão, e implicariam alterações mais dramáticas na estrutura do sistema jurídico. Mas destaco que um defensor dessa descentralização mais radical há de concordar que a proposta deste texto é superior à situação atual, onde a unificação de jurisprudência se concentra em tribunais de última instância.

estatística de cortes federais americanas mostra como os votos dos membros destas depende da ideologia e dos demais componentes do órgão judicial (v. Sunstein et al., 2006).

### 2.4. Risco de "rigidez" e a longevidade dos magistrados

Alegamos *supra* que uma das vantagens de nossa proposta é que preveniria reviravoltas abruptas na jurisprudência: ao invés de a doutrina jurisprudencial se alterar de repente com a mudança de um membro da corte superior (que assim produz um novo precedente ou *landmark decision*), as transformações doutrinárias ocorreriam paulatinamente e seriam observadas pela mudança gradual na distribuição das opiniões expressas em decisões de instâncias inferiores. Mas isso também pode ser um problema: ao longo do séc. XX, cortes superiores tomaram decisões que ensejaram importante progresso moral – a exemplo do caso *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954), que encerrou a segregação racial na educação. De fato, Hart (1994) aponta a *rigidez* como um dos problemas de sistemas primitivos baseados no direito consuetudinário os quais a introdução de normas secundárias, que definem autoridades com poder para reconhecer (e alterar) normas, permite resolver; ou seja, é mais difícil realizar alterações conscientes no direito quando o poder de fazê-lo é descentralizado. Portanto, é de se perguntar se a proposta não aumentaria a *rigidez* do sistema jurídico – e se não haveria assim risco para o progresso do direito.

Essa questão deve ser analisada à luz das projeções de desenvolvimento tecnológico. Embora se possa esperar que, no curto prazo, a aplicação de tecnologias como a inteligência artificial ao direito trará "greater legal transparency, more efficient dispute resolution, improved access to justice, and new challenges to the traditional organization of private law firms[...]", é difícil fazer projeções de longo prazo (Alarie, Niblett e Yoon, 2018). Crootof (2019) denuncia a possibilidade de que a aplicação de sistemas de inteligência artificial ao processo judicial venha a resultar em "trancamento valorativo" (*value lock-in*); outros autores têm expressado preocupações com o direito a um julgamento justo (Ulenaers, 2020), ou com a independência do julgador: "[...] because the systems that are used may be designed to support an interpretation of the law that will not permit a nuanced and contextual approach. Instead, the systems may reflect political or other agendas with no or little independent oversight"

(Sourdin, 2022). Embora tais desenvolvimentos tornem o direito mais previsível, eles ensejam uma menor possibilidade de resistir ao exercício arbitrário do poder central (Weber, 2020).

Esses riscos não devem ser subestimados; não é impossível que, no futuro, boa parte das decisões judiciais sejam resultado de sistemas autônomos agindo de acordo com a especificação de um número restrito de especialistas que tendem a permanecer em suas posições por longos períodos – i.e., onde o poder não é descentralizado, nem transferido. A garantia de que cada caso deva ser decidido por um juiz natural de "carne e osso" é uma forma de assegurar o princípio *human in the loop*.

Mas notemos que o que torna plausível o risco supra é que nossos sistemas judiciais não estão adaptados ao atual contexto social, econômico e tecnológico. Em nossa proposta, sistemas automatizados não substituem o papel de julgadores humanos: as partes ainda têm o direito de serem ouvidas por outra pessoa, que julgará o caso em primeira instância. A automatização só ocorre nos recursos de última instância, quando se classificam e agregam as decisões das instâncias inferiores; ela seria, como já referimos, equivalente a um sistema de votação – seria como se, a fim de unificar a jurisprudência, todos os juízes que proferiram decisões naquele tema agora integrassem a corte de última instância. Desse modo, todas as decisões relevantes são tomadas por humanos – individual ou coletivamente.

Além disso, um dos pontos cruciais de nossa proposta é transferir maior peso à decisão dos juízes de instâncias inferiores; há três fatores nesse grupo que implicam uma tendência a menor conservadorismo (em comparação com membros de cortes superiores). Primeiro, esses juízes e juízas saberiam que, ao proferir uma decisão, estariam contribuindo para *definir* a doutrina jurídica a ser aplicada em casos posteriores – ao invés da situação atual, em que essa opinião tem pouco ou nenhum peso sobre precedentes determinados na última instância. Portanto, eles teriam maior incentivo a apresentar argumentos jurídicos inovadores, a fim de convencerem seus pares, e decidir de acordo com suas próprias opiniões.

Segundo, esses magistrados tendem a ser mais jovens – e, dada a correlação entre idade e conservadorismo (Truett, 1993), pode-se esperar que sejam (estatisticamente) menos conservadores. Terceiro, eles têm menor probabilidade de permanecer na mesma posição por um longo período – i.e., têm maior chance de serem promovidos ou transferidos para um órgão diferente; dessa forma, o *pool* de juízes de primeira instância que se manifesta sobre um tipo específico de matéria está em constante mudança. Em contraste, juízes da corte de última

instância dificilmente se restringem a uma especialidade; e, em cortes superiores, é comum que magistrados permaneçam no cargo até a aposentadoria compulsória ou até a morte – evento que felizmente, graças ao aumento da expectativa de vida, demora cada vez mais a ocorrer[87]. Nos EUA, o aumento da longevidade dos membros da Suprema Corte tem sido destacado por defensores da imposição de limites temporais ao mandato desses juízes (Teitelbaum, 2006); o tempo médio nesse cargo era de 17 anos nos últimos 100 anos, devendo aumentar para 35 anos neste século (Fishbaum, 2018)[88]. Dessa forma, um mesmo grupo de juízes de cortes de última instância tende a permanecer na mesma posição por décadas, proferindo opiniões sobre diversas áreas do direito.

## Conclusão

Podemos rever nossa argumentação. Na primeira seção, apresentamos brevemente as "virtudes" do direito dos tribunais: juízes (*experts* insulados da política) têm o papel de arbitrar litígios e, por meio do surgimento de costumes *in foro*, ensejam a criação de uma jurisprudência baseada em decisões judiciais descentralizadas. Na realidade, porém, a complexidade dos sistemas jurídicos modernos exige uma estrutura hierarquizada, onde um número restrito de juízes em tribunais superiores unifica a jurisprudência e "dá a palavra final" sobre o que *o direito realmente é* – sobre a doutrina jurídica aplicável, depois de considerar todas as fontes de direito relevantes. Mas esses tribunais podem mudar repentinamente o sistema, provocando incerteza; eles são suscetíveis à captura e podem ficar sobrecarregados – e têm outras funções que podem competir por sua atenção com a tarefa de unificar a jurisprudência.

---

87 Contudo, em algumas jurisdições (como no Brasil), não é incomum que as autoridades selecionem juristas jovens para ocupar tais cargos – precisamente para assegurar a permanência de aliados no poder por um longo período.

88 Em alguns sistemas os membros de tribunais superiores têm mandatos fixos relativamente curtos – a exemplo do Tribunal Constitucional de Portugal; nesses casos, os juízes tendem a assumir esses postos no fim da carreira. Mas autores como Fishbaum (2018), analisando os diferentes incentivos em jogo, alegam que não há uma solução clara para esse problema, e que a limitação de mandatos pode gerar outros desafios – como incentivar a adoção de comportamentos oportunísticos relacionados à nomeação desses magistrados. Por exemplo, com a chamada "PEC da Bengala", a Emenda Constitucional 88/2015, o Legislativo brasileiro aumentou de 70 para 75 anos a idade para reforma compulsória de todos os servidores públicos, com o fim explícito de evitar que a então Presidente da República indicasse novos membros do STF (Almeida, 2015).

Isso compromete a ideia de estabilidade e descentralização de poder associadas ao Estado de Direito: a palavra final sobre todo o direito passa a depender de contingências relacionadas a um pequeno grupo de juízes. Ilustramos esse ponto com exemplos da Suprema Corte dos EUA e, principalmente, do Supremo Tribunal Federal (STF) do Brasil; mas discussões sobre a legitimidade da corte de última instância são comuns em estados democráticos (diferentemente de autocracias, nas quais o sistema judicial é subserviente ao poder central). Isso se pode mudar: podemos agregar as opiniões de instâncias inferiores – o que nos daria uma forma mais previsível (e mais robusta contra pressões) de unificar a jurisprudência.

Algumas adaptações recentes vão nesta linha: no Brasil, a classificação dos casos de acordo com a análise de "repercussão geral" já é um primeiro passo para "rotular" as questões jurídicas para que possam ser decididas abstratamente. Ainda, a tecnologia atual permitiria isso: a documentação dos processos é digitalizada, e atos processuais frequentemente ocorrem *online* (principalmente após a pandemia); sistemas de NLP e *AI assistants* permitem automatizar tarefas como a classificação de processos, algoritmos de *legal analytics* podem fornecer uma aproximação viável para o que é a opinião agregada dos juízes sobre uma questão jurídica. Os desafios técnicos não parecem intransponíveis: são bem menos complexos do que substituir juízes individuais por sistemas autônomos (como tem sido discutido por estudiosos preocupados com a Inteligência Artificial) e menos indesejáveis do que um sistema judicial cada vez mais centralizado. Nossa proposta, enfim, sugere uma forma de empregar a tecnologia para descentralizar poder e diminuir o risco de rigidez do sistema jurídico.

Claro, ela tem limitações; p. ex., não extrapola para a função de controle de constitucionalidade abstrato exercido por alguns tribunais constitucionais – embora apresente noções interessantes para analisar possíveis evoluções dessas instituições. Ainda, uma possível fonte de resistência de nossa proposta poderia vir dos que consideram a tradição como particularmente importante; não discordamos dessa premissa, mas é preciso reconhecer o quanto a real evolução da atividade e do contexto do judiciário, nas últimas décadas, contrasta com visões mais tradicionais – p. ex., a visão do "direito dos tribunais" descrita no início da seção 2. Principalmente, não há motivo para assumir que o futuro dos tribunais será semelhante ao seu passado – muito pelo contrário.

Na verdade, nossas instituições e normas sociais devem ser vistas como artefatos úteis para cooperar de maneiras estáveis, eficientes e justas – e não como características fixas do mundo real. Assim, é surpreendente que não

tenhamos observado maiores inovações na forma como tomamos decisões coletivas; que, p. ex., haja tanto em comum, do ponto de vista da relação entre judiciário e política, entre casos decididos em períodos e jurisdições bastante distintas. Parte da explicação é tecnológica: embora os sistemas coletivos de decisão e votação tenham sido objeto de estudo formal pelo menos desde a época do Marquês de Condorcet, o efetivo progresso nessa área era inviável devido a limitações técnicas – como a falta de poder computacional, de *design* adequado e de sistemas de comunicação eficientes.

Nos últimos 150 anos, porém, nossas sociedades progrediram de maneiras até então inimagináveis: à medida que as distâncias diminuíram, a expectativa de vida e a população aumentaram. Novas tecnologias permitem automatizar processos e desenhar sistemas sofisticados em contextos altamente complexos – e já estamos assistindo a seu emprego em deliberações coletivas *online*. Essas melhorias se devem a avanços culturais e tecnológicos, e nos permitem uma boa dose de otimismo – embora também ensejem temores sobre novas possibilidades de alienação e controle social.

Na realidade, em vários aspectos, mudamos demasiado pouco. E. O. Wilson afirmou que nosso problema é que temos "[...] paleolithic emotions, medieval institutions, and god-like technology" (Wilson, 2009). Mudar o primeiro termo dessa tríade (nossa psicologia mais básica) poderia ser difícil e invasivo, e o terceiro termo é, na realidade, desejável; mas sabemos que podemos fazer grandes progressos no segundo – em nossas instituições de tomada de decisões coletivas – pois já o fizemos diversas vezes. O principal exemplo é a transição para o Estado Democrático de Direito, experimentada por boa parte do mundo no último meio século; embora nossa proposta seja apenas um pequeno adendo a essa transformação, o desafio que ela busca resolver (as consequências políticas da concentração de poder nas cortes de última instância) não deve ser subestimado.

## Referências

ALARIE, Benjamin. 2016. "The path of the law: Towards legal singularity". *University of Toronto Law Journal*, 66:4, pp. 443-455. DOI:10.3138/UTLJ.4008

ALARIE, Benjamin, Anthony Niblett, Albert Yoon. 2018. "How artificial intelligence will affect the practice of law". *University of Toronto Law Journal*, *68*(supplement 1), pp. 106-124. DOI:10.3138/utlj.2017-0052

ALMEIDA, Frederico. 2015. "Judicialização da política e composição dos Tribunais Superiores". *Revista Parlamento e Sociedade*, *3*(4), pp. 75-98. Disponível em: <https://parlamentoesociedade.emnuvens.com.br/revista/article/view/57>

AMAR, Akhil Reed.. 1987. "Of Sovereignty and Federalism". *Yale Law Journal,* 96 (7), pp. 1425–1520. DOI:10.2307/796493

ARAÚJO, Luiz Henrique Diniz. 2020. "Constitutional Law around the globe: judicial review in the United States and the "writ of certiorari"". *Revista de Investigações Constitucionais*, *7*(1), pp. 189–204. DOI:10.5380/rinc.v7i1.73893

BJUGGREN, Per-Olof K., Johan E. Eklund. 2009. "The Cost of Legal Uncertainty: The Impact of Insecure Property Rights on Cost of Capital". Em: *The modern firm, corporate governance and investment*, editado por Per-Olof Bjuggren e Dennis C. Mueller. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing. DOI:10.4337/9781848449053.00015

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: <stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/portalStfSobreCorte_en_us/anexo/constituicao_ingles_3ed2010.pdf>

BREIMAN, Leo. 2001. "Random Forests". *Machine Learning*, v. 45, n. 1, pp. 5–32. DOI:10.1023/A:1010933404324.

CARTER, Brandon, Siddartha Jain Mueller, e David Gifford. 2020. "Overinterpretation reveals image classification model pathologies". *Preprint*. Disponível em: <*arXiv:2003.08907*>

CHEN, Daniel L. 2018. "Judicial analytics and the great transformation of American Law". *Artificial Intelligence and Law*, v. 27, n. 1, pp. 15-42. DOI:10.1007/s10506-018-9237-x

CHEN, Daniel L.; Xing Cui, Lanyu Shang, e Junchao Zheng. 2018. "What Matters: Agreement between U.S. Courts of Appeals Judges". *TSE Working Paper*, n. 16-747. Available at *SSRN Electronic Journal*. DOI:10.2139/ssrn.2839305

CHEN, D. L. e Manuel Ramos-Maqueda. 2021. "The role of justice in development: The data revolution". *Policy Research Working Papers*. DOI:10.1596/1813-9450-9720

CNJ – Conselho Nacional de Justiça do Brasil. (2022). Justiça em números 2022. Relatório do Painel de Estatísticas do Poder Judiciário. Brasília: CNJ. https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2022/09/justica-em-numeros-2022-1.pdf

CONDORCET, Marquis de. 1976. "Essay on the Application of Mathematics to the Probability of Decisions Reached by Majority Vote". Em: *Selected Writings*, editado por Keith Michael Baker. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

CROOTOF, Rebecca. 2019. "'Cyborg Justice' and the Risk of Technological-Legal Lock-In". *Columbia Law Review Forum*, v. 119 Nov 20, pp. 233–251. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3464724>

DAVIS, Anthony E.. 2020. "The future of law firms (and lawyers) in the age of artificial intelligence". *Revista Direito GV*, *16*(1). DOI:10.1590/2317-6172201945

DWORKIN, Ronald. (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Belknap Press (Harvard University Press).

EL HABIB DAHO, Nesma Settouti, Mohammed El Amine Lazouni, Mohammed El Amine Lazouni, e Mohammed Amine Chikh. 2014. "Weighted vote for trees aggregation in Random Forest". *The 4th International Conference on Multimedia Computing and Systems (ICMCS'14)*, pp. 453 – 458, Marrakesh, IEEE Xplore. DOI:10.1109/ICMCS.2014.6911235

ELSTER, Jon. 2013. *Securities against misrules: juries, assemblies, elections*. New York: Cambridge University Press.

FILHO, Mamede. S., Tainá Aguiar Junquilho. 2018. "Projeto Victor: perspectivas de aplicação da inteligência artificial ao direito". *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, v. 19, n. 3, pp. 218-237, 2018. DOI:10.18759/rdgf.v19i3.1587

FISHBAUM, David. 2018. "The Supreme Court has a longevity problem, but term limits on justices won't solve it". *Harv. Bus. Rev.*, publicado online em 13 de julho. Disponível em: <https://hbr.org/2018/07/the-supreme-court-has-a-longevity-problem-but-term-limits-on-justices-wont-solve-it>

GARDNER, John. 2012. *Law as a Leap of Faith: Essays on Law in General*. New York, NY: Oxford University Press.

HANSON, Robin. 2013. "Shall We Vote on Values, But Bet on Beliefs?". *Journal of Political Philosophy*, v. 21, n. 2, pp. 151-178. DOI:10.1111/jopp.12008

HART, Herbert L. A.. 1958. "Positivism and the Separation of Law and Morals". *Harvard Law Review,* v. 71, n. 2, pp. 593 – 629.

HART, Herbert L. A.. 1994. *The Concept of Law*. 2ª Ed. New York: Oxford University Press.

HERZ, Michael. 2016. "E-Rulemaking's Democratic Transformation: Anticipated, Actual, and Potential". *Revue Internationale des Gouvernements Ouverts*, 3, pp. 195-208. Disponível em: <ojs.imodev.org/index.php/RIGO/article/view/62/154>

HSIAO, Yu Tang, Shu-Yang Lin, Audrey Tang, Darshana Narayanan, e Claudina Sarahe. 2018. "vTaiwan: An Empirical Study of Open Consultation Process in Taiwan". *SocArXiv*, Center for Open Science. DOI: 10.31219/osf.io/xyhft

JESSEE, Stephen, Neil Malhotra, e Maya Sen. 2022. "A decade-long longitudinal survey shows that the Supreme Court is now much more conservative than the public". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *119*(24). DOI:10.1073/pnas.2120284119

KAHNEMAN, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.

KAHNEMAN, Daniel, Olivier Sibony, e Cass R. Sunstein. (2021). *Noise*. London: HarperCollins UK.

KERSHNER, Isabel. 2023. "Israel's Supreme Court Prepares to Rule on Its Own Fate". *The New York Times*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/08/10/world/middleeast/israel-judicial-overhaul-supreme-court.html>.

KINSKI, Lucy, e Kerry Whiteside. 2022. "Of parliament and presentism: Electoral representation and future generations in Germany". *Environmental Politics*, pp. 1–22. DOI:10.1080/09644016.2022.2031441

KRAMER, Larry D.. 2012. "Judicial Supremacy and the End of Judicial Restraint". California Law Review, 100(3), pp. 621–634. http://www.jstor.org/stable/23249568

WEI LI, Wen-jun Wu, Huai-min Wang, Xue-qi Cheng, Hua-jun Chen, Zhi-hua Zhou e Rong Ding. 2017. "Crowd intelligence in AI 2.0 era". *Frontiers Inf Technol Electronic Eng*, v. 18, pp. 15–43. DOI:10.1631/FITEE.1601859

LIST, Christian. 2018. "Democratic Deliberation and Social Choice". Em: *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, editado por André Bächtiger, Jane Mansbridge, John Dryzek, e Mark Warren. New York: Oxford University Press, pp. 462-489. DOI:10.1093/oxfordhb/9780198747369.013.14

LUEBKE, David M.. 1999. "Frederick the Great and the Celebrated Case of the Millers Arnold (1770–1779): A Reappraisal". *Central European History*. 32 (4), pp. 379–408. DOI:10.1017/S0008938900021750

MONTE, Marcelo. J.. 2022. *A prisão após a segunda instância no Supremo Tribunal Federal: uma análise dos discursos jurídico e midiático ante as ações de controle abstrato e o habeas corpus do ex-presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva*. São Paulo: Editora Dialética.

NIILER, Eric. 2019. "Can AI be a fair judge in Court? Estonia thinks so". *Wired,* publicado online em 25 de março. Disponível em: <https://www.wired.com/story/can-ai-be-fair-judge-court-estonia-thinks-so/>

PETTIT, Phillip. 2001. "Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma". *Philosophical Issues*, v. 11, n. 1, pp. 268-299. DOI:10.1111/j.1758-2237.2001.tb00047.x

RECONDO, Felipe; WEBER, Luiz. *Os onze: O STF, seus bastidores e suas crises*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROS, Luciano Da., e Matthew MacLeod Taylor. 2019. "Juízes eficientes, judiciário ineficiente no Brasil pós-1988". *BIB – Revista Brasileira ee Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (89), pp. 1–31. Disponível em: <bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/478>

ROS, Luciano Da., 2013. "Difícil hierarquia: a avaliação do Supremo Tribunal Federal pelos magistrados da base do Poder Judiciário no Brasil". *Revista Direito GV*, *9*(1), pp. 47–64. DOI:10.1590/S1808-24322013000100003

ROSE, Michael e Jonathan M. Hoffmann. 2020. "Seven Building Blocks for an Intergenerationally Just Democracy". FREG Position Paper. Stuttgart: Foundation for the Rights of Future Generations. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3761346>

RUSSELL, Stuart, e Peter Norvig. 2010. *Artificial intelligence: a modern approach.* 3.ª Edição. New Jersey: Prentice Hall.

SCHELLING, Thomas C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SILVA, Nilton Correia da; Fabrício Braz, e Teófilo de Campos. 2018. "Document type classification for Brazil's supreme court using a Convolutional Neural Network". *The International Conference on Forensic Computer Science and Cyber Law* (ICoFCS), Oct 29-30. Sao Paulo, Brazil. DOI:10.5769/C2018001.

SMALL, C., Michael Bjorkegren, Timo Erkkilä, Lynette Shaw, e Colin Megill. 2021. "Polis: Scaling deliberation by mapping high dimensional opinion spaces". *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, *26*(2). DOI:10.6035/recerca.5516

SOUZA CRUZ, Alvaro R.; Cruz, Victor Peixoto Souza Cruz. 2022. "A (in) constitucionalidade da prisão em segunda instância, com análise da Carta Magna de 1988 e suas implicações atualmente no cenário do Direito Penal e Direito Processual Penal". *Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor*, V. 9, N. 1 JAN/JUN (2022), pp. 135-172. DOI:10.31501/repats.v9i1.13728

STF – Supremo Tribunal Federal. 2023. "Relatório de atividades de 2022". Brasília: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Altos Estudos, Pesquisas e Gestão da Informação. Disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/publicacaoCatalogoProdutoConteudoTextual/anexo/RelatorioAtividadesSTF2022.pdf>

SUNSTEIN, Cass R. 2006 *Infotopia: how many minds produce knowledge*. New York: Oxford University Press.

SUNSTEIN, Cass R.; David Schkade, Lisa M. Ellman, e Andres Sawicki. 2006. *Are judges political? An empirical analysis of the federal judiciary*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

TEITELBAUM, Joshua C. 2006. "Age and Tenure of the Justices and Productivity of the U.S. Supreme Court: Are Term Limits Necessary?". *Georgetown Law Faculty Publications and Other Works,* 602. Disponível em: <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/602>

TRUETT, K. R. 1993. "Age differences in conservatism". *Personality and Individual Differences*, *14*(3), pp. 405-411. DOI:10.1016/0191-8869(93)90309-Q

VARGAS, Kesia. G. A.., e Thiago C. S. H. Costa Silva. 2020. "Prisão em Segunda Instância no Brasil: da Dialética ao Posicionamento do Supremo Tribunal Federal". *NOVOS DIREITOS*, *7*(1), pp. 67-86. Disponível em: <http://revistas.unifan.edu.br/index.php/RevistaICJ/article/view/748/495>

VIEIRA, Oscar. V., Rubens Glezer, Laura P. Barbosa. 2022. "Supremocracia e infralegalismo autoritário: O comportamento do supremo tribunal federal durante o governo Bolsonaro". *Novos Estudos – CEBRAP*, *41*(3), pp. 591-605. DOI:10.25091/s01013300202200030008

WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. New York, NY: Oxford University Press, 1999.

WEBER, Robert F.. 2020. "Will the "Legal Singularity" Hollow Out Law's Normative Core?" *Mich. Tech. L. Rev.;* 27:1, 97 (2020). DOI:10.36645/mtlr.27.1.will

WILSON, Edward O. 2009. "An Intellectual Entente. Report of an interview". *Harvard Magazine*, publicado online em 9 de outubro. Disponível em: <https://harvardmagazine.com/breaking-news/james-watson-edward-o-wilson-intellectual-entente>

YACKEE, Jason Webb, e Susan Webb Yackee. 2006. "A Bias Towards Business? Assessing Interest Group Influence on the U.S. Bureaucracy". *The Journal of Politics*, *68*(1), pp. 128–139. DOI:10.1111/j.1468-2508.2006.00375.x

ISBN 978-989-9213-73-9

NOVAFCSH
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

IfILNOVA
INSTITUTO DE FILOSOFIA DA NOVA

fct Fundação para a Ciência e a Tecnologia

9 789899 213739