

La fundamentación de nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras

Un reto para la filosofía en la era tecnocientífica marcada por la crisis ecológica

Laura GARCÍA-PORTELA

Universidad de Valencia

Uno de los principales retos que debe encarar la filosofía moral y política del siglo XXI obedece al descubrimiento efectuado social y políticamente durante el final del pasado siglo: la biosfera como un lugar finito, vulnerable a la acción humana, dañable. El desarrollo del capitalismo avanzado nos sitúa en un contexto tecnocientífico que incrementa las posibilidades de acción del ser humano sobre la Tierra, pero también sus posibilidades de conocer los daños efectuados. Este dúo de poder y saber nos sitúa en lo que se ha llamado “época moral de largo alcance”¹: una época en la que tanto nuestra acción como el conocimiento de sus efectos se sitúa más allá de nuestra especie biológica y allende las fronteras temporales marcadas por nuestra situación presente. Este incremento de nuestra capacidad de acción y conocimiento es el que nos obliga a pensar en la ampliación de los límites de nuestra responsabilidad, tanto biológica como temporalmente.

Las reflexiones a que da lugar este descubrimiento podrían ir desde la ética animal a la justicia medioambiental, abarcando un amplio espectro de lo que hoy conocemos como bioética. No obstante, esta ponencia quisiera centrar su atención en la expansión de la dimensión temporal de nuestra reflexión ética en un sentido antropocéntrico, esto es, en la responsabilidad que tenemos los seres humanos del presente hacia las generaciones futuras en el marco de la crisis ecológica que azota y amenaza el siglo XXI.

¹ Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable*, Catarata, Madrid, 2005.

Como Ernst Partridge apuntó a principios de los años 80 en una de las compilaciones más importantes con respecto a este tema, la labor metaética de explicar el tipo de conceptos morales y las reglas para justificar las demandas de responsabilidad hacia el futuro corresponde al filósofo moral, quien también tendrá la tarea normativa de articular principios morales de deber hacia las generaciones futuras y de elaborar el esfuerzo de salvar el hueco entre la teoría y la práctica². El objetivo de esta ponencia es abordar la primera de las tareas, una labor metaética que podría formularse en estos términos: ¿Cómo justificar nuestro presunto “deber hacia la posteridad”?

En el desarrollo de este escrito trataré de explorar cómo desde distintas corrientes de pensamiento han abordado esta cuestión y los fundamentos filosóficos que subyacen a estas propuestas. Las principales líneas de exposición serán la fundamentación metafísica de Hans Jonas, el utilitarismo, el comunitarismo, y el contractualismo de corte rawlsiano.

Fundamentación metafísica: Hans Jonas

Hans Jonas fue uno de los primeros filósofos en analizar el modo en que el desarrollo de la tecnociencia ha afectado a la naturaleza y las consecuencias ecológicas catastróficas para las generaciones futuras de seres humanos y para la supervivencia misma de la especie.

La tecnociencia se desarrolla en una dialéctica circular que hace que su desarrollo sea imparable: ya no es un medio para un fin sino que reproduce la persecución de fines. Buscando la satisfacción de determinados objetivos, la propia técnica produce y fuerza la aparición de nuevos objetivos cuya satisfacción se convierte en una necesidad. En esta lógica, la extensión de los efectos de la técnica al mundo natural desvela su vulnerabilidad.

Esto no sólo produce un incremento cuantitativo exponencial de los efectos de la técnica, sino también cambios cualitativos. Los cambios son exponencialmente acumulativos e irreversibles. La irreversibilidad de los efectos impone cargas al futuro. La ética ya no puede, por tanto, pensarse en términos de “aquí y ahora”, sino que hemos de pensar cómo nuestra acciones afectan a lugares remotos y al futuro. Esto supone un incremento de nuestra responsabilidad.

Dado que nuestras acciones pueden afectar al futuro mismo de la humanidad, tenemos la responsabilidad de mantener la existencia del ser humano sobre la Tierra. Esto le lleva a formular una serie de prescripciones, de modo análogo a los imperativos kantianos. Por ejemplo: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana sobre la Tierra”. Pero, ¿cuál es el fundamento o justificación de la responsabilidad hacia las generaciones futuras? Hans Jonas articula tres argumentos: ontológico, de fundamentación deontológica e la responsabilidad y un argumento teleológico.

Con el argumento ontológico, Hans Jonas señala que el Ser tiene un valor absoluto, superior a la Nada, puesto que es el que dota a todo valor de la posibilidad de su existencia. La existencia de la humanidad, aunque tiene un valor relativo (no absoluto), se hace necesaria porque el ser humano es el único capaz de percibir y expresar el valor del ser y de los entes, y por tanto, es indispensable para la manifestación del valor. La humanidad es la única capaz de asegurar la dimensión axiológica del ser³.

² Partridge, Ernst, *Responsibilities to future generations*, Prometheus Books, New York, 1980, p.13.

³ Jonas, Hans, *El principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004 (original de 1979). p. 96.

El argumento de la fundamentación deontológica de la responsabilidad se desarrolla de una manera parecida: el ser humano es el único capaz de tener responsabilidad, entonces, dado que la responsabilidad es un valor, tenemos que mantener la existencia del ser humano como condición de posibilidad de mantener la existencia de la responsabilidad⁴.

El argumento teleológico se basa en la “dignidad axiomática” de la capacidad de tener fines: un ser que tiene fines es valioso por sí mismo. Puesto que el ser humano tiene fines, debemos mantener su existencia⁵.

Retengamos que todos estos argumentos están dirigidos a defender una concreción del principio de responsabilidad hacia las generaciones futuras en general, a saber: que tenemos la responsabilidad de mantener a la humanidad sobre la Tierra.

El problema principal que presenta la perspectiva jonasiana es que cae en una “falacia naturalista”: da un salto injustificado del “ser” al “deber ser”. Sus argumentos se construyen del siguiente modo: puesto que la vida humana es como es (dota de valor al Ser, es capaz de responsabilidad y tiene fines), entonces debe existir algo así como la especie humana. Sin embargo, la distinción hecho/valor propia de la filosofía nos ayuda a comprender que el hecho de que las cosas existan de una determinada manera no significa que fuera así como tenían que ser ni que normativamente tenga que ser así. Por ejemplo, el ser humano es capaz de responsabilidad, y eso es algo positivo de su existencia, pero también es quien ha llevado al mundo a una situación ecológicamente crítica.

Frente a Hans Jonas, en mi opinión, no hay nada “objetivamente malo” o “injusto” en la mera extinción de la vida humana sobre la Tierra. El problema reside en las condiciones bajo las cuales viven los seres humanos existentes en ese ínterin entre la existencia y la extinción de nuestra especie. Si en ese ínterin se encuentran generaciones futuras de seres humanos cuyas condiciones de vida se ven fuertemente deterioradas y sus oportunidades de desarrollo coartadas a consecuencia de las acciones desmesuradas desarrolladas por seres humanos en el pasado, entonces sí nos encontramos ante escenarios de injusticia. Éste es justo el escenario en que parece que nos encontramos. Pero entonces el tipo de responsabilidad que tenemos hacia las generaciones futuras debe centrarse en las condiciones de vida y sus oportunidades de desarrollo, y no en la supervivencia de la especie humana. A este respecto, las palabras de Feingberg resultan iluminadoras: “the suicide of our species would be deplorable, lamentable, and deeply moving tragedy, but that it would violate no one’s rights”.

Comunitarismo: la comunidad “transgeneracional” y la motivación de la inmortalidad

El esquema básico del comunitarismo está construido sobre la consideración del individuo como inmerso en una comunidad con la que comparte sus intereses; y sobre la existencia de un “bien común” que define las relaciones entre los individuos y sus obligaciones⁶. Siguiendo a Avner de-Shavit, podemos decir que la comunidad se crea a través de las interacciones cotidianas (*daily life*), la interacción cultural y la similitud de ideas en torno a la moralidad (*moral similarity*)⁷. A partir de esta interacción, que de-Shavit entiende como racional y reflexiva (no sentimental), se llega a una *moral similarity* que se extiende a lo largo

⁴ *Ibíd.*, p. 89.

⁵ *Ibíd.*, pp. 146-147.

⁶ Thompson, Janna, “Identity and Obligation in Transgenerational Polity” en Gosseries and Meyer (eds.) *Intergenerational justice*, Oxford University Press, 2009, p. 28.

⁷ de-Shalit, Avner, *Why posterity matters*, Routledge, London 1995, p. 16.

de las generaciones⁸ y que define la identidad de la comunidad.

La cuestión de la responsabilidad hacia las generaciones futuras se inserta dentro de este esquema por la vía de la “autotrascendencia”⁹ o el deseo de inmortalidad. Para estas perspectivas comunitaristas, la responsabilidad que tenemos con respecto a las generaciones futuras tiene que ver con legarles las ideas, los debates, y el *background* cultural y político de la comunidad que permite el mantenimiento de la identidad de la misma. En palabras de O’Neill: “Our primary responsibility is to ensure that future generations do belong to a community with ourselves”¹⁰. Y la motivación que tenemos para ello es nuestra “autotrascendencia”: que algo de nosotros (nuestros intereses, nuestros proyectos vitales o comunitarios, etc.) permanezca después de nuestra muerte¹¹.

El problema de fundamentar la responsabilidad en la idea de comunidad compartida surge con las “otras comunidades”, que pueden verse afectadas por nuestras acciones, y con las generaciones remotas, con quienes no podemos esperar compartir la misma comunidad, pero a quienes sí afectamos con el daño que ejercemos sobre el medioambiente. ¿Deberíamos decir que no tenemos responsabilidades hacia las generaciones futuras de otras comunidades o hacia las generaciones remotas?

Los comunitaristas aceptan que para estos casos tenemos la obligación de no dañar las condiciones de posibilidad del desarrollo de estas comunidades. Pero piensan que nuestras responsabilidades tienen más que ver con la “humanidad” que con la “justicia”¹². Para Avner de-Shalit, no deberíamos dañar a las generaciones remotas, no por cuestiones de justicia, sino porque en nuestra mano está evitar el sufrimiento de aquellos con los que compartimos nuestra humanidad. Sin embargo, nuestra intuición debería advertir que estos problemas tienen poco que ver con situaciones en las que las obligaciones morales para con los seres humanos se derivan de un criterio de “humanidad”.

La diferencia entre las relaciones de “humanidad” y las de “justicia” tiene que ver con la fuente de obligación de nuestro comportamiento hacia los otros. Las relaciones de humanidad tienen la fuente de su obligación en lo que Lichtenberg ha llamado “argumentos morales” caracterizados porque: “A debe algo positivo a B (...) no en virtud de ningún papel causal que tuviera en la situación de B o cualquier relación o acuerdo anterior, sino simplemente, por ejemplo, porque es capaz de beneficiar a B o aliviar su sufrimiento”¹³; mientras que las relaciones de “justicia” tienen su fuente de obligación en “argumentos morales” caracterizados porque: “lo que A debe a B, se lo debe en virtud de alguna acción, compromiso, acuerdo relación o similares, antecedentes”¹⁴. Aceptando esta distinción podremos comprender que la contaminación de la atmósfera o la destrucción de vidas humanas derivada de fugas radioactivas son más bien situaciones de injusticia, puesto que son situaciones en las que la acción causal de una parte de la humanidad, fruto de sus excesos,

⁸ *Ibíd.*, pp. 32-43.

⁹ La autotrascendencia sería invocada, por ejemplo, por Ernst Partridge. A pesar de que se declara un seguidor de Rawls, su argumentación acaba por virar hacia posiciones de corte comunitarista. Partridge, Ernst, *Rawls and duty to posterity*, Doctoral Dissertation, Utah, 1976.

¹⁰ O’Neill, John, “*Future Generations: Present Harms*”, *Philosophy*, 68, no. 263 (Jan, 1993), p., 42.

¹¹ En una línea parecida se han pronunciado Annette Baier, Martin Golding y Ernst Partridge en los artículos recogidos en Partridge, Ernst, *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York, 1980.

¹² de-Shalit, Avner, *Why posterity matters*, op. cit, p. 63

¹³ Lichtenberg, J., “National boundaries and moral boundaries: a Cosmopolitan view” en Brown, P., y Shue, H., (eds.), *Boundaries: National autonomy and its limits*, Rowan and Littlefield, New Jersey, 1981, p. 90 (citado en Dobson, Andrew, *Ciudadanía y medioambiente*, op. cit. 79).

¹⁴ *Ibíd.*, p. 81.

afecta perjudicialmente a otra parte que se halla indefensa. Esta descripción, creo, capta de forma más correcta nuestras intuiciones acerca de lo que es la (in)justicia.

Lo que el comunitarismo defiende para las generaciones muy remotas (a saber, que nuestra responsabilidad se sustenta sobre el deber de no dañar sus posibilidades de desarrollo de acuerdo a su propia concepción del bien) debería valer para las generaciones futuras en general, puesto que no tiene sentido duplicar los argumentos cuando uno de ellos vale para los dos casos. Lo que constituye entonces nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras es el mantenimiento de las condiciones de posibilidad del desarrollo de sus propias vidas de acuerdo a su propia visión del bien. Pero esto no es, como ellos creen, una cuestión de “humanidad”, sino de justicia.

Utilitarismo: cálculos de utilidad y políticas demográficas

Podemos definir el utilitarismo como una doctrina que considera que debemos actuar siempre de manera que el resultado que se obtenga maximice la felicidad, el bienestar o la utilidad (es decir, que el placer prevalezca sobre el sufrimiento). El enfoque utilitarista ha dirigido su mirada hacia la cuestión intergeneracional centrándose en las políticas demográficas. La discusión en estos ámbitos ha virado hacia cálculos acerca de cuántas personas debemos (o no) traer al mundo para incrementar el nivel de felicidad, si es o no correcto prevenir su existencia, si lo que debemos incrementar es la calidad de vida etc.; y sobre la base de qué principio(s) debemos tomar nuestra elección.

Uno de los grandes logros que el utilitarismo representa para las cuestiones intergeneracionales es la defensa de la “irrelevancia del factor temporal”, a saber, que el tiempo en que los individuos existen es irrelevante para la valoración moral de los actos que les afectan. Por tanto, la felicidad o utilidad de los individuos futuros cuenta igual que la de los individuos presentes¹⁵. Este elemento hace del utilitarismo una teoría ética universal (que considera los intereses de todas las personas) e imparcial (de cada persona por igual).

Podemos trazar la distinción entre el utilitarismo impersonal (que tiene en cuenta a todos los individuos: futuros, posibles y presentes) y el utilitarismo personal (que sólo tiene en cuenta a los individuos existentes).

El utilitarismo impersonal se divide en dos tipos: del total y de la media, que tienen consecuencias distintas en cuanto a políticas demográficas. El utilitarismo del total busca maximizar la utilidad total existente en una población determinada¹⁶. Según esta versión, cuanto más gente exista por encima del umbral de una vida que merezca la pena ser vivida (esto es, una vida que acarrearía tanto sufrimiento que preferiríamos no haber nacido), mayor será la utilidad/felicidad/bienestar de esa población. El utilitarismo de la media, sin embargo, considera que los cálculos de utilidad para elegir entre una política demográfica u otra deben

¹⁵ La importancia de este factor ha hecho que algunos, como Avner de-Shalit, hayan descrito directamente el utilitarismo como una teoría que promueve la felicidad a lo largo de las generaciones y causa menos sufrimiento a lo largo de ellas. Según de-Shalit, el utilitarismo “makes a simple claim: that the best policy or action is the one likely to promote most overgenerational happiness of utility (satisfacción of desires, wants, preferences), and cause least overgenerational pain. In other words, the utilitarian theory of intergenerational justice refers to the balance between the pain and the happiness that is caused by an act, measured or calculated with an eye to its consequences for future generations” de-Shalit, Avner, *Why posterity matters*, op. cit, p. 66.

¹⁶ Entre los defensores de esta posición se encuentra el propio Sidgwick en *The Methods of Ethics*, Dover Publications, Nueva York, 1907 y Sumner, Wayne en “Classical utilitarianism and the population optimum” en Sikora, S., Barry, Brian, *Obligations to future generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978., pp. 91-112.

estar basados en la media por persona: “la utilidad media producida por una alternativa cualquiera es definida como la suma de las utilidades producidas por aquella alternativa dividida por el número de personas que existen si aquella alternativa se realiza”¹⁷.

Las diferencias entre un tipo de utilitarismo y otro se dejan ver cuando atendemos a casos en los que las diferentes alternativas de acción producen efectos sobre el número de personas existentes¹⁸. Por este motivo, las políticas demográficas son el escenario en el que el utilitarismo piensa a la hora de elaborar una respuesta acerca de nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras. Las políticas demográficas pueden prescindir de un control de la población (o incluso impulsar su crecimiento), o bien pueden elaborarse para controlar la población (manteniéndola o reduciéndola). Una política de no-control de la población generaría probablemente más población, más bienestar total (hasta los límites en que fuesen vidas no dignas de ser vividas), pero menos bienestar medio. Por otra parte, una política de control de la población haría que la población fuese menor, que existiese menor bienestar total, pero más bienestar medio.

El utilitarismo personal, por otra parte, aunque también persigue una maximización de la utilidad total, no tiene en cuenta a los individuos posibles. Esta perspectiva fue elaborada por primera por Jay Narveson a partir de una crítica al utilitarismo del total, por considerar que “obliga” a la “reproducción de los seres humanos” o a la “perpetuación de la especie”. Frente al utilitarismo del total, Narveson defiende que nuestros principios éticos deben perseguir “the greatest happiness of the greatest number and not (...) the greatest happiness and the greatest number”¹⁹. Así pues, el utilitarismo personal se muestra “in favor of making people happy, but neutral about making happy people. Or rather, neutral as a public policy, regarding it as a matter for private decision”²⁰.

Todas estas versiones del utilitarismo se enfrentan a problemas que las afectan de manera individual, pero una exposición de todos ellos haría de este texto algo interminable. Quisiera destacar aquí, por mor de la brevedad, un problema de enfoque que es justamente el que mina cualquier intento de fundamentar nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras desde una perspectiva utilitarista. El problema del utilitarismo es que se olvida de que nuestra responsabilidad no tiene que ver con hallar un resultado total o medio de felicidad neta en el mundo, sino de hacer que las personas presentes y futuras (aquellas que tenemos la seguridad de que existirán) tengan los recursos necesarios para elegir autónomamente cómo vivir sus vidas. En este sentido, el utilitarismo personal se acerca más al modo en el que debemos conceptualizar nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras al señalar que se trata de “hacer felices a las personas, no hacer personas felices”. El problema de este tipo de utilitarismo que es se olvida de que las generaciones futuras (en nuestro sentido) también deben de contar y que no lo deben hacer de forma que les dotemos de “felicidad” sino de las oportunidades para que ellas elaboren la suya propia.

La cuestión de nuestra responsabilidad hacia el futuro debe involucrar, por tanto, una concepción de los elementos que necesitamos para elaborar autónomamente nuestra felicidad, tanto nosotros como las generaciones futuras. En esa medida, los sacrificios realizados por las generaciones presentes o los sacrificios impuestos a las generaciones futuras que pongan en peligro las condiciones de posibilidad del desarrollo autónomo de las vidas de los individuos

¹⁷ Pontara, Giuliano, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 138-139.

¹⁸ Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, , p. 145.

¹⁹ Narveson, Jan, “Utilitarianism and new generations”, *Mind*, vol. 76, p.63.

²⁰ Narveson, Jan, “Moral problems of population” en Bayles, M.D (ed.) *Ethics and population*, Schenkenman, Cambridge, p.73.

no estarían justificados. El utilitarismo, al centrarse, en términos agregados, exclusivamente en la elección entre un mundo poblado de vidas que se encuentran en el límite de la felicidad o un mundo con pocas personas pero que viven en un éxtasis continuo de felicidad desvía la problemática de los términos en los que debería ser propuesta. El cálculo numérico que toma como referencia índices agregados de utilidad no representa el modo en como las personas comprenden sus vidas:

the fact that this numerical information is typically indeterminate means that insofar as head-count utilitarianism requires determinate information on numbers (...); it may apply theoretically to future people, but since the calculations cannot be applied to them their interests will be left out of account. And, in fact, utilitarianism for the most part does not, and perhaps cannot, take future creatures and their interest seriously²¹.

Desde mi punto de vista, uno de los conceptos que mejor captan el modo en que debemos pensar nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras es el de sostenibilidad. Este concepto, como bien ha visto Brian Barry, apunta a que existe algo (un X) que comprendemos que debemos conservar. Nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras sólo podrá ser conceptualizada si dilucidamos qué es esto que debemos conservar. ¿Es la utilidad total o media basada en un criterio de preferencias y satisfacciones? ¿o acaso tiene que ver con un conjunto de elementos que consideramos esenciales para nuestro desarrollo como personas, entre los cuales se encuentra la capacidad para elegir autónomamente la forma en la que construimos nuestras vidas sin dañar el desarrollo de la de los demás? La respuesta de Brian Barry es clara:

The requirement is to provide future generations with the opportunity to live good lives according to their conception of constitutes a good life. This should surely include their being able to live good lives according to our conception but should leave options to them (...) This thought leads me to the suggestion (...) that X needs to be read as some notion of equal opportunities is notoriously treacherous²².

No se trata, por tanto, de legar a las generaciones futuras un mundo con un grado de utilidad que nosotros valoramos como positivo o maximizador, sino de dotarlos de las posibilidades que les permitan construir su vida de acuerdo a sus propia concepción de la vida. De alguna forma, la perspectiva utilitarista realiza una transposición de lo que nosotros consideramos valioso en términos globales a la situación que ellos consideraran beneficiosa para sus vidas, pero sin pararse a reflexionar que quizá el tipo de responsabilidad que tenemos hacia las generaciones futuras tiene que ver con dotarles de posibilidad abiertas para construir su futuro de acuerdo a su variedad de formas de comprender la vida. Todo ello es fruto, quizá de que el utilitarismo adolece del problema de mirar al mundo humano desde una posición distanciada. Así es como ha sido descrito por de-Shalit:

Utilitarian evaluates moral and political questions as an outsider who stands outside the arena observing the players. She then tries to sympathize with all the players affected by an action, and calculates how maximize utility. But, in this venture, our utilitarian is in danger of failing to recognize the variety of people who in the course of time will be affected by an act²³.

²¹ Routley, Richard; Roulley, Val, "Nuclear Energy and Obligations to the Future" en Partridge, Ernst, *Responsibilities to future generations*, op. cit. p. 293.

²² Barry, Brian, "Sustainability and intergenerational justice" en Dobson, Andrew (ed.), *Fairness and futurity*, Oxford University Press, 1999. p. 104.

²³ de-Shalit, *Why posterity matters*, op. Cit.

El contractualismo rawlsiano: límites, posibilidades y ulteriores desarrollos

El primer problema con respecto al lugar que ocupan las generaciones futuras en la teoría de Rawls lo encontramos ya desde el establecimiento de las circunstancias de justicia. A partir de este elemento, la justicia se entiende como una cooperación racional entre individuos autointeresados.

Las circunstancias de la justicia nos sitúan en un contexto en el cual los individuos, persiguiendo su autointerés y dado que comparten el mismo poder y vulnerabilidad, el mismo territorio y el mismo tiempo²⁴, deciden entrar en relaciones cooperativas y recíprocas con los demás, posibilitándose así el establecimiento de la justicia. Podría decirse que la única razón que tienen los individuos para abandonar el egoísmo y cooperar con los demás es que, en estas circunstancias, la cooperación con los demás traerá más ventajas que inconvenientes.

El problema que surge en el contexto intergeneracional es que no se dan las circunstancias de justicia. Las relaciones entre las generaciones presentes y las futuras vienen marcadas, por su propia definición, como relaciones entre individuos con poderes y vulnerabilidades desiguales: nosotros tenemos la posibilidad de afectarlas a ellas, pero ellas no tienen el poder de afectarnos a nosotros. No podemos establecer relaciones recíprocas con ellas. ¿Qué razones, en estas circunstancias, tendrían los individuos para abandonar o moderar la persecución de su propio interés en aras del establecimiento de la justicia hacia las generaciones futuras?

La respuesta de Rawls pasa por imaginar a las partes en la PO como representando “cabezas de familia”: “las partes representan líneas familiares quienes, digamos, se preocupan al menos de sus más inmediatos descendientes”²⁵. A esto se le añade una restricción de universalidad en los principios de ahorro: “hemos de suponer que el principio adoptado ha de ser tal que fuera deseable que todas las generaciones anteriores lo hubieran seguido”²⁶. Bajo estas condiciones se acuerda en la PO un principio de ahorro cuyo último fin es el mantenimiento de las instituciones de justicia que permitan alcanzar las libertades básicas.

La asunción motivacional de los individuos como “cabezas de familia” ha dado lugar a multitud de críticas. La principal es que este principio de beneficiencia entre lazos familiares no puede sostener una justicia que valga universalmente²⁷: hay cosas que un padre haría para beneficiar a su hijo que no tiene que ver con los principios de justicia²⁸. Existen los mismos argumentos para rechazar esta asunción motivacional que para rechazar la benevolencia que el propio Rawls quiere excluir de su teoría²⁹. Además de estos problemas internos a la teoría de Rawls, si atendemos al contexto de la crisis ecológica, podemos comprobar que esta asunción motivacional adolece de estrechura de miras. Sólo sirve para pensar el ahorro que una

²⁴ Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.) *Intergenerational Justice*, op. cit., p.168

²⁵ *Ibíd.*, p. 269

²⁶ *Ídem.* Este punto es problemático. Esta segunda restricción aparece en la traducción al castellano de la primera edición de TJ (p.269), pero no apareció en la primera versión inglesa de la que es traducción (Rawls, John A *theory of justice*, Oxford University Press, 1971, p. 292). Es una restricción que Rawls incorporará en su Revised edition del año 1999, y será el elemento con el que se quede tanto en su *Liberalismo Político* como en *Justicia como equidad*.

²⁷ Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.), op. cit., p.175.

²⁸ Loewe, Daniel, “Obligaciones Hacia Generaciones Futuras. El Caso Contractual”, op. cit., p. 49.

²⁹ English, Jane, “Justice Between Generations”, *Philosophical Studies*, n° 31, 1977, pp. 91-104.

generación debiera generar para sus descendientes más próximos, pero no sirve para explicar cómo afrontar daños ecológicos cuyos efectos serán sufridos a largo plazo por generaciones remotas³⁰.

Por las críticas recibidas, Rawls eliminaría este supuesto en el *Liberalismo Político*, y se quedaría sólo con un principio de ahorro formulado bajo la restricción de universalidad, que versaba así:

Lo que se hace es exigir a las partes que acuerden un principio de ahorro sujeto a la condición adicional de que deberían desear que todas las generaciones *anteriores* lo hubieran seguido. Así, el principio correcto es el que todos los miembros de cada generación (por lo tanto, de todas las generaciones) adoptarían como el principio a seguir por su propia generación y como el principio que desearían que las generaciones anteriores hubieran seguido (y que fueran a seguir las venideras), por lejos que nos remontáramos en el tiempo pasado (o por venir)³¹.

No obstante, el problema de esta concepción kantiana es el problema de la motivación: “to what extent are the appeals of a universalistic morality capable of motivating people to act in ways that are strongly contrary to their interests?”³².

He aquí donde los problemas de fundamentación filosófica se mezclan con problemas acerca de la motivación moral para actuar conforme a los principios establecidos. Como Rawls dejó claro al caracterizar a los individuos en la PO, éstos “no podrán suscribir acuerdos que pudiesen tener consecuencias inaceptables y evitarán aquellos a los que sólo puedan adherirse con grandes dificultades”³³. La fundamentación del principio de ahorro en la mera restricción de universalidad nos deja en un punto demasiado abstracto como para poder aceptarlo sin más. Esta restricción podría traer consecuencias inaceptables desde el punto de vista del autointerés pensado en términos de *rational choice*, por lo que debemos indagar acerca de la posibilidad de encontrar una motivación pensada en otros términos.

“Un principio de ahorro sólo estaría justificado entonces si presuponemos algo en la “naturaleza humana” ”³⁴, distinto del autointerés, que pudiera hacer a los individuos en la PO aceptar esta demanda de universalidad. La clave para transformar la fundamentación del principio intergeneracional del ahorro de su caracterización abstracta a su caracterización práctica la da la concepción normativa de la persona. Los elementos centrales se encuentran en la adhesión de Rawls a la concepción kantiana de la persona como racional, libre y autónoma; y en la idea de la razonabilidad, más explícitamente elaborada en LP³⁵.

La motivación para actuar de acuerdo a un principio de ahorro sustentado sobre la restricción de universalidad, esto es, sobre una restricción que nos lleva a actuar en tanto personas morales abstraídas de nuestras particularidades contingentes (en este caso, el

³⁰ Partridge, Ernst, *Rawls and duty to posterity*, op. cit., p. 186; Loewe, Daniel, “Obligaciones Hacia Generaciones Futuras. El Caso Contractual” p. 49; y Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.), op. cit., p. 175.

³¹ Rawls, John, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 310.

³² *Ibíd.*, p. 235.

³³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p.170.

³⁴ Partridge, Ernst, *Rawls and duty to posterity*, op. cit., p. 182. Las comillas de la cita son mías. Las he querido utilizar para destacar que es un término que utiliza Partridge pero que, en mi opinión, sería mejor hablar de “concepción normativa de la persona”, pues no se trata de cualidades descriptivas de la misma, sino de una concepción que opera cuando nos tratamos bajo el supuesto de que ejercitamos esos poderes morales y que deseamos que así sea.

³⁵ Dierkmeier, Claus, “John Rawls on the Rights of Future Generations” en Tremmel, Joerg, (ed.) *Handbook of Intergenerational Justice*, op. cit., p.78

conocimiento de nuestra generación), es nuestro deseo de satisfacer nuestra naturaleza de seres racionales, libres y autónomos. Así recupera Rawls a Kant en TJ:

Una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa no se adoptan a casusa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente³⁶.

La cuestión de la motivación puede ser formulada como: ¿qué motivo puedo encontrar yo para actuar de acuerdo a un principio de ahorro formulado en términos de restricción universal? Y la respuesta, según esta concepción de la persona sería: una razón para hacerlo (...) es expresar tu naturaleza de ser libre y racional³⁷. Se trata de actuar conforme a unos principios que nos damos a nosotros mismos en tanto personas morales, no impelidos a actuar de acuerdo a contingencias naturales. Actuar conforme a los intereses fruto de nuestro contingente lugar en el mundo sería abandonar nuestra libertad, autonomía y racionalidad. Y esto mismo sería actuar injustamente:

Actuar injustamente es actuar de una manera que no expresa nuestra naturaleza como seres libres y racionales. Por tanto, tales acciones atentan contra nuestra propia estimación, nuestro sentido del propio valor, de la propia vanidad, y la experiencia de esta pérdida es la vergüenza. Hemos actuado como si perteneciéramos a un orden inferior, como si fuéramos una criatura cuyos primeros principios son decididos por contingencias naturales³⁸.

De alguna forma, pues, actuar respetando los principios de justicia intergeneracional elaborados bajo la restricción de la universalidad es respetarnos a nosotros mismos en tanto personas libres, autónomas y racionales.

La idea de autonomía en el *Liberalismo político* se reivindica bajo el rótulo de “autonomía plena: política, no ética”³⁹. Con ella, Rawls parece querer distanciarse de la lectura estrictamente kantiana de su TJ, por considerarla una visión ética comprensiva, y no tanto una visión política⁴⁰.

El segundo elemento de esta concepción normativa sería la razonabilidad. La concepción de la persona como razonable incorpora “la sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos tales que queda esperar que otros, en tanto que iguales, puedan aceptar”⁴¹. La justificación ante los demás es la clave de la razonabilidad. Los principios elegidos en tanto personas morales deben satisfacer la condición de ser razonables, esto es, deben estar abiertos al reconocimiento de la validez de las exigencias de aquellos con quienes nos disponemos a cooperar⁴². En

³⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 237

³⁷ Ídem.

³⁸ *Ibíd.*, p. 260

³⁹ Rawls, John, *Liberalismo político*, op. cit, p.109

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 109

⁴¹ *Ibíd.*, p.82

⁴² La condición de publicidad que incorpora la idea de razonabilidad contribuye a frenar las críticas a la idea kantiana de la imparcialidad, como la de Heyd. Para Heyd, “impartiality is a point of view which is not necessarily adopted by everyone, while a contract is the product of the free exercise of everybody’s will” (p.185). Es más, para él, la idea de imparcialidad rompe con la justicia como equidad, puesto que “the whole point of grounding justice on fairness is that there is no external, impersonal, impartial, ideal observer’s point of

nuestro caso, esto implica estar abierto a las demandas de las generaciones futuras.

El valor de la libertad y la autonomía para todos los seres racionales nos permitirían elaborar una perspectiva rawlsiana, de corte kantiano, de la justicia entre generaciones. Esta perspectiva podría traducirse en un principio de “mínimo daño irreversible” como condición para respetar la libertad y la autonomía de las generaciones futuras; o lo que es lo mismo, como condición para secundar un principio de igualdad de oportunidades intergeneracional. El objetivo sería no minar las condiciones de posibilidad del desarrollo de seres racionales, libres y autónomos. Así lo ha expresado Dierkmeier, en una línea kantiana:

It is in the name of this potential for autonomous life, and especially in view of its factual fragility, that we protect individuals against harm (...) We undertake all this –without regard reciprocity, and other against the explicit will of the persons involved- out of respect for the “humankind” in their person⁴³.

Nótese cómo este tipo de perspectivas se enfrentan a la concepción utilitarista acerca del tipo de responsabilidad que tenemos hacia las generaciones futuras. Para los utilitaristas, lo que les debemos a las generaciones futuras es el mantenimiento, o incluso el incremento, de la utilidad, del nivel de vida (*welfare*), o del bienestar económico⁴⁴ considerado como un “total”. Contra el utilitarismo, podríamos argumentar que hay características y procesos que son tan importantes que no pueden ser compensadas en modo alguno, y que una pérdida de las mismas generaría un daño irreparable para las generaciones futuras. Hay elementos que son insustituibles, y esto no es captado si consideramos el bienestar en términos agregados.

Decidir en qué consiste la justicia entre la generación presente y las generaciones futuras es determinar cuáles conjuntos de opciones actuales puede nuestra generación ejercer sin bloquear injustamente el ejercicio de las generaciones venideras. Así es como Norton, entre otros, plantea el problema de la justicia intergeneracional y los ulteriores retos a los que nos enfrentamos:

The problem of charting a strongly sustainable path to the future now becomes the problem of determining which of the future resources-use options open to the present are consistent with maintaining options open to the present are consistent with maintaining the fullest range of options, and what are adequate trade-offs when an option is chosen that will significantly narrow future options, and hence opportunities for many generations⁴⁵.

view which is independent of the terms of a fair agreement between cooperating individuals” (p.186). Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.) *Intergenerational Justice*, op. cit. Sin embargo, la motivación en la razonabilidad nos lleva a contar con aquellos con quienes cooperamos y con quienes establecemos sistemas de justificación pública, de forma que no hay nada independiente a la cooperación entre individuos. La imparcialidad, entendida en estos términos, implica contar con los demás y no tanto establecer un punto de vista externo a la cooperación.

⁴³ Dierkmeier, Claus, “John Rawls on the Rights of Future Generations” en Tremmel, Joerg, (ed.) *Handbook of Intergenerational Justice*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham (UK), p. 83.

⁴⁴ Norton, Bryan, “Ecology and opportunity: Intergenerational Equity and Sustainable Options”, en Dobson, Andrew (ed.), *Fairness and futurity*, Oxford University Press, 1999, p. 120

⁴⁵ *Ibid*, p. 137.

Conclusiones

A pesar del corte rawlsiano de la posición que aquí adopto, sigo pensando que la fundamentación filosófica de nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras sigue siendo un reto para la filosofía del siglo veintiuno. Si algo ha dejado claro esta exposición de posiciones, argumentos y contraargumentos es que ninguna de las posiciones de la ética tradicional sirven para dar una respuesta definitiva a este problema. En el mejor de los casos, las que tenemos son reformulaciones de dichas posiciones que sirven para pensar de nuevo los problemas. El trabajo por hacer desde el quehacer filosófico tiene aún dimensiones incalculables.

Pero tampoco puedo esconder que, desde mi punto de vista, la tradición rawlsiana deja abierto un espacio fructífero de oportunidad para pensar estas cuestiones. En primer lugar, porque sitúa los problemas de responsabilidad hacia el futuro como problemas de justicia. No se trataría, por tanto, de promover actos benevolentes hacia los seres humanos del futuro, tampoco de perpetuar nuestra especie sobre la Tierra, ni de maximizar los índices de felicidad existentes. Se trata, por el contrario, de reconocer la fuente de nuestras obligaciones hacia el futuro en el papel causal que ejercemos en el estado en que la posteridad podrá desarrollar su vida. En segundo lugar, porque a partir de ella podemos ver cómo los problemas de justicia intergeneracional se entremezclan con problemas de justicia distributiva y, por tanto, son también aplicables a nuestro presente. Finalmente, la concepción de la persona como autónoma, libre y racional, descrita en los términos anteriores, nos permite pensar como sujetos abstraídos de nuestras particularidades contingentes: esas que no deberían contar para el establecimiento de los principios de justicia. El tiempo en el que vivimos es también una de esas dimensiones ante las cuales debemos ponernos el “velo”. Pero una vez establecidos los principios de justicia intergeneracional es cuando el velo desaparece, y entonces no nos quedará otra que pensar como sujetos encarnados en una comunidad y en unas prácticas políticas ante las cuales no nos queda otra que asumir nuestra responsabilidad. Es aquí cuando la filosofía debe volver a operar, de lo abstracto a lo concreto; de la concepción normativa-ideal la persona al particular lugar que ocupamos en el mundo.

Bibliografía

- Barry, Brian, (1999) “Sustainability and intergenerational justice” en Dobson, Andrew (ed.), *Fairness and futurity*, Oxford University Press, p. 104.
- de-Shalit, Avner, (1995) *Why posterity matters*, Routledge, London, p. 16.
- Dierkmeier, Claus, “John Rawls on the Rights of Future Generations” en Tremmel, Joerg, (ed.) *Handbook of Intergenerational Justice*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham (UK).
- Dobson, Andrew (2010) *Ciudadanía y medioambiente*, Proteus, Barcelona.
- English, Jane, (1977) “Justice Between Generations”, *Philosophical Studies*, nº 31.
- Gosseries and Meyer (eds.) (2009) *Intergenerational justice*, Oxford University Press.
- Henderson, Gail E., (2011) “Rawls & Sustainable Development”, *Journal of Sustainable Development Law y Policy*, vol. 7, nº 1.

- Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.) *Intergenerational Justice*, Oxford University Press.
- Heyd, David, “A value or an obligation? Rawls on justice to future generations”, en Gosseries, Axel; Meyer, Lukas (eds.) (2009) *Intergenerational Justice*, Oxford University Press.
- Jonas, Hans, (1979/2004) *El principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Lichtenberg, J., (1981) “National boundaries and moral boundaries: a Cosmopolitan view” en Brown, P., y Shue, H., (eds.), *Boundaries: National autonomy and its limits*, Rowan and Littlefieds, New Jersey.
- Loewe, Daniel, (2010) “Obligaciones Hacia Generaciones Futuras. El Caso Contractual”
- Narveson, Jan, “Moral problems of population” en Bayles, M.D (ed.) *Ethics and population*, Schenkenman, Cambridge.
- Narveson, Jan, “*Utilitarianism and new generations*”, *Mind*, vol. 76, p.63.
- Norton, Bryan, (1999) “Ecology and opportunity: Intergenerational Equity and Sustainable Options”, en Dobson, Andrew (ed.), *Fairness and futurity*, Oxford University Press.
- O’Neill, John, (1993) “*Future Generations: Present Harms*”, *Philosophy*, 68, no. 263.
- Partridge, Ernst (1980) *Responsibilities to future generations*, Prometheus Books, New York.
- Partridge, Ernst, (1976) *Rawls and duty to posterity*, Doctoral Dissertation, Utah.
- Partridge, Ernst, (1980) *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York, 1980.
- Pontara, Giuliano, (1996) *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona.
- Rawls, John, (1993/1996) *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- Riechmann, Jorge (2005) *Un mundo vulnerable*, Catarata, Madrid..
- Routley, Richard; Roulley, Val, (1980) “Nuclear Energy and Obligations to the Future” en Partridge, Ernst, *Responsibilities to future generations*, Prometheus Books, New York.
- Sidgwick (1907) *The Methods of Ethics*, Dover Publications, Nueva York.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Dover Publications, Nueva York, 1907
- Sikora, R.I.; Barry, Brian (eds.) *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978.
- Sumner, Wayne (1978) “Classical utilitarianism and the population optimum” en Sikora, S., Barry, Brian, *Obligations to future generations*, Temple University Press, Philadelphia.
- Thompson, Janna, (2009) “Identity and Obligation in Trasgenerational Polity” en Gosseries and Meyer (eds.) *Intergenerational justice*, Oxford University Press.
- Tremmel, Joerg, (ed.) (2006) *Handbook of Intergenerational Justice*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham (UK).
- Veritas*, vol. 55, nº 1.

