UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

El problema de la justicia intergeneracional prospectiva. Una alternativa intermodal compatible con el proyecto político de la modernidad

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Ignacio Bescós Sánchez

DIRIGIDA POR

Juan Antonio Fernández Manzano

© José Ignacio Bescós Sánchez, 2025

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

El problema de la justicia intergeneracional prospectiva. Una alternativa intermodal compatible con el proyecto político de la modernidad

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Ignacio Bescós Sánchez

DIRECTOR

Juan Antonio Fernández Manzano

Agradecimientos

Esta tesis marca un hito en el camino filosófico que tuve la fortuna de emprender en las aulas de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Son tantas las personas de esa institución que, desde la tarima o el pupitre, han enriquecido mi formación, que resulta impracticable nombrarlas una por una. Por ello, personifico mi agradecimiento en la figura del director de esta tesis, Juan Antonio Fernández Manzano, a quien agradezco profundamente su sabiduría, paciencia y admirable talante. A todos aquellos que, de una u otra manera, han contribuido a este logro, mi más sincero reconocimiento.

Índice

INTRODUCCIÓN 1

1. Objeto y objetivo de la investigación 1

2. Justificación del tema 3

3. Hipótesis básicas de la investigación 6

4. Enfoque metodológico de la investigación 8

5. Estructura de la investigación 10

SECCIÓN I: SOBRE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL 17

CAPÍTULO I.1. La formulación de las obligaciones con las personas aún no existentes en términos de justicia intergeneracional 19

I.1.1. El debate sobre la constitución perpetua 24

I.1.2. La justicia en la justicia intergeneracional 30

I.1.3. Las generaciones en la justicia intergeneracional 43

CAPÍTULO I.2. El problema de la justicia intergeneracional 51

I.2.1. Los derechos y el problema de la no existencia 52

I.2.2. Los derechos de las personas futuras 64

I.2.3. El problema de la no identidad 66

I.2.4. La extinción humana como posibilidad 91

I.2.5. Otros problemas derivados de la intergeneracionalidad 100

CAPÍTULO I.3. El problema con la justicia intergeneracional 111

I.3.1. El problema de la motivación 112

I.3.2. En la periferia de la justicia intergeneracional 124

I.3.3. Rawls y sus extensiones fallidas 140

I.3.4. La opción comunitarista 166
CAPÍTULO I.4. Una vía alternativa hacia la justicia intergeneracional 179
I.4.1. El proyecto político de la modernidad 180
I.4.2. La vía fenomenológica 191
I.4.3. Alejamiento o vuelta al proyecto político de la modernidad 213
I.4.4. La imaginación como clave moral 221
I.4.5. Una ventana abierta a una solución alternativa 237
SECCIÓN II: SOBRE LA JUSTICIA INTERMODAL 241
CAPÍTULO II.1. Nuevas herramientas para enfrentarse a los problemas de la justicia intergeneracional 243
II.1.1. El aval nussbaumiano 247
II.1.2. La promesa del enfoque de las capacidades 254
CAPÍTULO II.2. La propuesta intermodal 277
II.2.1. Fundamentos y supuestos previos de la propuesta intermodal 278
II.2.2. Las personas posibles como sujetos concebibles de derechos 292
II.2.3. La dignidad de las personas posibles 308
II.2.4. Sobre el supuesto derecho a existir. Desigualdad de derechos, igualdad de dignidad. 322
II.2.5. Las personas posibles como moralmente imaginables 349
CAPÍTULO II.3. Una teoría de la justicia intermodal 361
II.3.1. El alcance de la teoría 363
II.3.2. La métrica de la justicia 365
II.3.3. Un modelo teórico 374
II.3.4. Los principios de justicia 383
II.3.5. Encaje institucional de la justicia intermodal 397
CONCLUSIONES 407
1. Principales resultados de la investigación 407
2. Ventajas adicionales de la justicia intermodal 411

3. Aspectos problemáticos de la propuesta intermodal 417
4. La clase de las personas futuras como alternativa a la alternativa intermodal . 422
5. Líneas futuras de investigación 424
Bibliografía 429
Anexo A: Glosario 471
Anexo B: La deuda ecológica como problema práctico de justicia intergeneracional . 479
Resumen / Abstract 499

INTRODUCCIÓN

1. Objeto y objetivo de la investigación

Esta investigación se centra en el problema *de* la justicia intergeneracional prospectiva[1], o, más bien, en el problema que plantea el encaje de este enfoque teórico, esto es, en el problema *con* la justicia intergeneracional prospectiva. A diferencia de las consolidadas teorías de la justicia entre personas contemporáneas, las teorías que se ocupan de las obligaciones entre los individuos e instituciones existentes y quienes aún no existen constituyen una perspectiva novedosa y poco desarrollada. El objeto de nuestra investigación no es dar razón teórica de ellas de manera aislada, sino estudiar su posible integración o compatibilidad con aquellas.

Se sigue de lo dicho que no nos anima en nuestra empresa investigadora la búsqueda de una respuesta a un interrogante teórico sobre un aspecto aún en sombra en el tratamiento de un tema. Podríamos habernos centrado en la naturaleza de los derechos de las futuras generaciones o en la solidez de los esquemas de reciprocidad indirecta que sostienen ciertas visiones de las obligaciones intergeneracionales. Esos temas serán tratados en el trabajo, pero solo en la medida en que permitan comprender la magnitud del problema *con* la justicia intergeneracional.

[1] Al introducir el tiempo intergeneracional en las relaciones de justicia, se abren distintas posibilidades. Podemos, por ejemplo, considerar las relaciones entre generaciones que se solapan. Aunque estas relaciones tienen sus propios problemas teóricos, estos están relacionados, fundamentalmente, con una diferencia de intereses entre las generaciones. No entran en juego problemas como el de no existencia o el de la no identidad, derivados de la ausencia de solapamiento, de forma que las relaciones entre generaciones solapadas no suponen un particular reto para las teorías de la justicia entre personas contemporáneas. La que nos interesa, es, pues, la intergeneracionalidad separada (en contraposición a la solapada). Desde el marco de la intergeneracionalidad separada se puede reflexionar sobre las acciones y decisiones justas de quienes ya no están con respecto a quienes existen en el presente. Estaríamos reflexionando, entonces, sobre asuntos de justicia intergeneracional retrospectiva. Sin negar relevancia a este tipo de justicia, este trabajo está centrado en las relaciones entre quienes existen en el presente y quienes aún no existen. En este tipo de justicia, la justicia intergeneracional prospectiva, es donde los problemas de la intergeneracionalidad suponen un reto mayor y donde la alternativa intermodal, basada en la reformulación de las relaciones entre presentes existentes y futuros por existir como relaciones entre existentes hoy y posibles también hoy, puede resultar de mayor utilidad. Así pues, salvo cuando tratemos ciertas ilustraciones institucionales en las que procede tratar aspectos relacionados con la justicia intergeneracional retrospectiva (por ejemplo, al tratar del concepto de deuda ecológica, en el anexo B), cuando se mencione la justicia intergeneracional se entenderá que estamos hablando de esta en su vertiente prospectiva.

Tampoco será nuestro foco principal la perspectiva de una autoría determinada sobre el tema. Cierto es que en nuestro trabajo prestamos una atención particular a las posiciones de, por ejemplo, Lévinas, Rawls o Nussbaum. Pero si así lo hacemos es por su importante papel en relación con el tratamiento de la justicia intergeneracional dentro del conjunto de ideas, teorías y objetivos sociales y políticos de filiación ilustrada que son nuestro punto de referencia, y al que llamaremos *proyecto político de la modernidad* (PPM). Podríamos haber elegido instalarnos en otros marcos, como el del comunitarismo clásico, en los que la intergeneracionalidad resultase algo menos problemática. Pero si hemos escogido condicionar el análisis a los principios del PPM es porque se trata de un marco ampliamente aceptado que se alinea con las estructuras políticas y legales globales existentes, y que asegura que sus soluciones de justicia son inclusivas, basadas en la razón y de amplio espectro. Haremos un alto durante el trabajo para desarrollar argumentos en favor de la superioridad del PPM, incluso si este necesita de periódicas adaptaciones, entre las que debe estar la justicia con las personas aún no existentes.

Entre las autorías mencionadas, la de John Rawls es la que posiblemente tenga una presencia más relevante. En el desarrollo del trabajo quedará patente que Rawls es un autor doblemente fundacional. Sabido es que su *Teoría de la justicia* constituye una obra capital, capaz de devolver la vida a una disciplina como la filosofía política, de la cual se había expedido el certificado de defunción[2]. Menos evidente es que, si bien Rawls no es el primer autor que se ocupa del asunto de las obligaciones entre miembros de distintas generaciones, sí lo es en lo que se refiere a un tratamiento sistemático del mismo en forma de justicia intergeneracional. Rawls fracasa en su intento de integrar la justicia intergeneracional en una teoría general de la justicia política. Esto quiere decir que también es el primer autor en patentizar el problema de los teóricos de la justicia con la justicia intergeneracional, el cual se concreta en las enormes dificultades para extender a relaciones temporalmente desacompasadas teorías concebidas para un entorno de interacción entre personas contemporáneas. En línea con la denominación de ciertos problemas fundamentales de la justicia intergeneracional (no existencia, no identidad), podemos llamar a este problema metodológico con la justicia intergeneracional *problema de la no contemporaneidad*.

[2] Barry (1980) da una colorida visión personal del fúnebre estado de ánimo que sobre la filosofía política se imponía en los ámbitos académicos por aquella época.

El carácter fundacional de la obra de Rawls y el contraste entre su exitoso concepto de justicia y sus fracasos a la hora de proponer extensiones intergeneracionales del mismo hacen del filósofo de Baltimore una figura muy atractiva en nuestro ámbito de investigación. Rawls tiene interés por sí mismo, pero también por la personalidad filosófica de quienes siguen su rastro. Afortunadamente para nuestra investigación, hay algunas autorías que se adhieren a la concepción rawlsiana de la justicia como equidad y que se proponen salir triunfantes allí donde Rawls fracasó, es decir, aportando extensiones intergeneracionales de nuevo cuño que permitan salvar la validez del paradigma rawlsiano. Además, fuera del círculo de los adeptos, hay otro grupo de autorías a las que podríamos calificar de 'simpatizantes'. Al fin y al cabo, abrazar el concepto de justicia política de Rawls y su esquema de obtención de principios generales de justicia no significa necesariamente adherirse a la concreta concepción de Rawls. También entre los simpatizantes hay quien intenta la extensión intergeneracional de su propia concepción de la justicia. Examinaremos alguna de esas propuestas para hacernos una idea cabal de qué es, y qué consistencia tiene, lo que impide a cada autoría llegar a una solución convincente al problema con la justicia intergeneracional.

En consonancia con su objeto, esta investigación se planteó con el objetivo general de evaluar si las teorías de la justicia adscritas al PPM logran incorporar de manera adecuada las obligaciones hacia las personas aún no existentes y, en caso de detectarse limitaciones relevantes, explorar la posibilidad de una solución alternativa basada en una concepción intermodal de la justicia[3]. Esta alternativa se desarrollaría en el marco del propio PPM, con atención tanto a su fundamentación teórica como a su viabilidad práctica. Este objetivo debería abordarse progresivamente a lo largo de los distintos capítulos, desde el análisis crítico de las teorías existentes hasta la elaboración de la propuesta intermodal.

2. Justificación del tema

A la hora de escoger el tema de esta investigación, hubo una serie de consideraciones que actuaron a modo de filtro. Dichas consideraciones eran de índole personal e

[3] Hemos elegido el término *intermodal* para aplicarlo a las relaciones entre personas existentes y personas posibles porque estas relaciones lo son entre entes que pertenecen a diferentes modalidades ontológicas: la actualidad, en el caso de los existentes, y la posibilidad en el caso de los meramente posibles.

institucional, de relevancia teórica y práctica y de realismo en la ponderación de, por un lado, los recursos necesarios para emprender la investigación y, por otro, los activos con los que cuenta quien iba a llevarla a cabo.

En lo que a lo personal se refiere, parecía inteligente buscar un tema que se ajustase al bagaje, el talante y las inclinaciones de quien había de emprender una investigación de tan largo aliento. Tal vez sea oportuno mencionar aquí el camino recorrido por el investigador hasta llegar hasta este trabajo, un camino que incluye una aproximación a la filosofía que ha durado décadas.

El impulso para emprender ese camino es casi heideggeriano, pues está relacionado con la toma de conciencia de haber estado haciendo uso de una herramienta que ha dejado de funcionar y que merece una atención teórica, un pensar para reparar. Se trata de la estructura garante de derechos socioeconómicos y políticos que el 'liberalismo más amable'[4], tradición en la que el investigador se ha sentido razonablemente cómodo, coloca como base de las relaciones justas. Hay un momento en este siglo jalonado de crisis en el que el fallo sistémico del aparato institucional de garantías es insoslayable, y eso empuja al investigador desde la práctica empresarial cotidiana hacia la teoría económica. Allí tiene la ocasión de comprobar que los modelos utilizados por las escuelas dominantes en la disciplina también son útiles averiados, cuyas bases antropológicas, éticas, políticas y sociológicas precisan ser reexaminadas.

La insatisfacción del practicante que se enfrenta a herramientas que ya no sirven es, pues, la que lleva a este investigador hasta la filosofía. Y como ex practicante, el investigador comparte con Barry ese interés solo moderado sobre cuestiones metafísicas especulativas como "dónde está la vaca cuando nadie la mira" (1980, p. 279), sobre todo en comparación con asuntos tan pegados al terreno como qué tipo de arquitectura institucional deberíamos sancionar si queremos una sociedad regida por principios de justicia no solo entre quienes están, sino con respecto a las personas que aún no están, pero que formarán parte de esta sociedad. Porque el investigador, además de haber estado inmerso durante décadas en el operar más práctico, ha tenido que vérselas con los retos

[4] Nos tomamos la licencia de hablar del 'liberalismo más amable' para referirnos al liberalismo progresista o igualitario que, lejos de las versiones más radicales que priorizan exclusivamente la eficiencia del mercado y la reducción del Estado, busca integrar principios de justicia distributiva y equidad. Es el liberalismo que, en el contexto anglosajón, se identifica con el término liberal, y que tiene en autores como Rawls o Dworkin sus exponentes más destacados.

de una paternidad múltiple, lo cual le ha dotado de una mirada filosófica de largo alcance. Esto explica el interés en la reparación estructural de aquello con lo que contamos hoy, pero también, y, sobre todo, de aquello que tengan otros que hoy no están y que, por tanto, no pueden decidir sobre sus condiciones institucionales. Esto explica el interés, en suma, por la justicia intergeneracional como tema de investigación.

El interés particular del autor de este trabajo en la justicia intergeneracional no habría tenido demasiado vuelo si no hubiese encontrado acomodo en la institución bajo cuyo manto académico se ha desarrollado la investigación. Por fortuna, ya en la fabricación de alguno de los ladrillos que han servido para construir esta tesis[5] pudo comprobarse que el tema era del suficiente interés institucional y que no salía del ámbito normal de investigación de la universidad. Fue una suerte, en particular, encontrar a un docente que aunaba interés y competencia no solo en el tema de la justicia intergeneracional, sino también en la doctrina liberal; y que ese docente accediese a dirigir una tesis que buscaba sumergirse en ambas en pos de una solución a un problema teórico de calado.

La tematización de la justicia intergeneracional es relativamente reciente. Dicho esto, una vez alcanzado su umbral de mínima relevancia, esta ha ganado trascendencia a gran velocidad, más o menos a la velocidad a la que han cobrado importancia en el debate público fenómenos que hacen preguntarse sobre las sociedades en las que vivirán, no ya nuestras hijas e hijos o nietas y nietos, sino las personas desconocidas que tendrán la dicha o la desdicha de habitar el mundo a siglos vista. El fenómeno más evidente es el del cambio climático. La composición de los efectos de este hace que sea probable que los sufran con más fuerza las generaciones futuras, quienes tendrán que asumir las consecuencias de las acciones de las personas y gobiernos actuales. Esto ha llevado a una creciente preocupación por los derechos de esas generaciones y por la necesidad de tener en cuenta sus intereses en la toma de decisiones.

Pero si fenómenos como el cambio climático suponen un deber de preguntarse, es necesario que estemos en condiciones de hacernos preguntas. Y solo recientemente somos capaces de pensar en los intereses de las generaciones futuras de forma concreta, gracias, en primer lugar, a unos notables avances científicos y tecnológicos que nos permiten predecir con mayor precisión cómo será el mundo en el futuro y cuáles serán las

[5] Entre esos ladrillos, el más importante es el trabajo final del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía, titulado “Justicia intergeneracional. La supervivencia humana como problema teórico”. Algunas secciones de esta investigación construyen sobre lo investigado entonces.

necesidades e intereses de quienes vendrán; y gracias, en segundo lugar, a una comunidad de académicos, aún pequeña, pero creciente, que reconoce la necesidad de dotar de fundamento teórico a un concepto crucial que hay que tomar en serio. El tema es, por tanto, suficientemente relevante, tanto teórica como prácticamente, como para intentar realizar una aportación original al tratamiento del mismo a través de un trabajo de investigación, y lo suficientemente novedoso como para aspirar de forma realista a lograrlo.

Finalmente, con respecto a los recursos necesarios y a los activos disponibles, la justicia intergeneracional como tema ofrecía dos ventajas fundamentales para el investigador. La primera es que este partía de una cierta familiarización con los asuntos de justicia distributiva, aunque fuese desde su vertiente económica. Su carrera profesional y su experiencia académica previas habían posibilitado la reflexión sobre, por ejemplo, cuestiones referidas a la repartición y sostenibilidad presupuestarias, a presente y a futuro, las cuales se analizan habitualmente a través de modelos de economía intergeneracional[6]. La segunda ventaja tiene que ver con la novedad como tema de la justicia intergeneracional, la cual ha hecho que una buena parte de la literatura académica sobre justicia intergeneracional se haya escrito en lenguas que el investigador maneja con razonable soltura.

3. Hipótesis básicas de la investigación

Una hipótesis básica alienta el emprendimiento de este trabajo de investigación, la de que hay una manera novedosa de solucionar el problema de la teorización de las relaciones justas con los que nos sucederán, próximamente o, en especial, de forma remota en el tiempo. Se trata de la transformación del problema de la justicia intergeneracional en el problema de la justicia intermodal, o lo que es lo mismo, del problema de los principios fundamentales que regulen las relaciones políticas justas entre generaciones en un problema similar, pero donde quienes se relacionan son las personas existentes y las posibles.

[6] Recomendamos a quien tenga interés en asomarse a esos modelos la consulta de Michel et al. (2004).

Presentar esa hipótesis fundamental implica hacer lo propio con un conjunto de hipótesis previas.

La primera de esas hipótesis es la de que las relaciones entre personas e instituciones existentes y personas posibles son relaciones de justicia. Esto quiere decir que existen obligaciones con respecto a las personas que pudieran existir. Estas obligaciones no dependen de la mera voluntad benevolente de los agentes actuales, sino que se derivan de principios que exigen la protección de derechos fundamentales.

En segundo lugar, se hipotetiza que las teorías modernas de la justicia entre personas contemporáneas no han sido capaces de hacerse cargo efectivamente del tratamiento de las relaciones de justicia entre miembros de generaciones distintas. En particular, se toma la teoría de la justicia de Rawls como insoslayable, aquí y ahora, en cuanto es teoría matriz de la que han surgido múltiples desarrollos y cuya influencia aún perdura. Y se trabaja con la (tercera) hipótesis de que la teoría de la justicia de Rawls no puede presentar extensiones intergeneracionales teóricamente sólidas y prácticamente operativas.

La cuarta hipótesis es una conjetura causal, la de que la razón principal por la cual el encaje de la justicia hacia las personas futuras no se ha logrado convincentemente hasta hoy es la limitación que impone la aproximación intergeneracional al asunto. Esta limitación, plasmada en los problemas clásicos de la intergeneracionalidad, es, conjeturamos, insuperable desde la propia intergeneracionalidad.

La quinta hipótesis tiene que ver con la posibilidad de alumbrar una alternativa que mantenga un enfoque personal[7] de la justicia de cara al problema, pero trascendiendo la dimensión de la intergeneracionalidad. Así, de la misma forma en la que ciertas ecuaciones difíciles pueden ser resueltas apelando a su transformación lineal, se hipotetiza que el problema *con* la justicia intergeneracional puede ser resuelto transformando el problema *de* la justicia intergeneracional en un problema afín a la contemporaneidad que subyace en las teorías de la justicia al uso, particularmente en la rawlsiana.

En sexto lugar, se hipotetiza que esa afinidad puede lograrse ampliando el campo de consideración moral a quienes hoy solo tienen el estatus de personas meramente posibles.

[7] En consonancia con los principios del PPM y en contraposición a los enfoques, de carácter axiológico, en los que se establecen deberes impersonales que favorecen ciertos estados de cosas valiosos en sí, independientemente de su impacto sobre personas o grupos.

En otras palabras, se conjetura que la existencia no es condición necesaria para poder ser titular de derechos que generen deberes correlativos.

La séptima hipótesis es la de que, si pueden confirmarse las hipótesis previas, podrán plantearse unas relaciones de justicia intermodales compatibles con las teorías de la justicia entre personas contemporáneas, particularmente con la teoría de la justicia como equidad. Esta compatibilidad no necesariamente implica una extensión de estas teorías. Es perfectamente contemplable una relación complementaria en la que justicia intermodal y la justicia entre personas contemporáneas formen parte de una teoría general de la justicia política.

Finalmente, se maneja la hipótesis de que esa teoría de la justicia intermodal tiene un reflejo operativo en forma de guía para incorporar las relaciones de justicia con las personas meramente posibles a una arquitectura institucional no ideal ni concebida desde cero, sino basada en la arquitectura institucional propia de nuestras sociedades, sobre todo en la arquitectura institucional de una democracia liberal.

4. Enfoque metodológico de la investigación

Hay en este trabajo, como revela su título, una preocupación metateórica que encierra otra teórica, un cuestionamiento de las teorías dominantes y una propuesta de una teoría que contiene una visión relativamente novedosa de los fundamentos de la justicia. Es preciso, pues, adoptar un enfoque amplio que incorpore distintos análisis filosóficos desde campos y tradiciones que puedan ser ajenos a la estricta filosofía política y al PPM.

Metodológicamente hablando, la investigación parte de una exhaustiva revisión de la literatura existente sobre la justicia intergeneracional. Este análisis incluye una evaluación crítica de las principales teorías y contribuciones, especialmente aquellas que tratan las obligaciones hacia las generaciones futuras y las limitaciones que presentan. Se presta especial atención a problemas filosóficos clave como la no existencia, la no identidad o la motivación, esenciales para comprender la dificultad de las teorías de la justicia modernas al incorporar extensiones intergeneracionales.

A partir de las limitaciones identificadas en las teorías actuales, se propone una alternativa teórica intermodal. Esta parte del estudio se centra en definir y elaborar

teóricamente el concepto de ‘personas posibles’ y su capacidad para ser sujetos de derechos. Se emplean para ello herramientas filosóficas como la lógica modal. Por otra parte, se realiza un análisis comparativo entre la justicia intergeneracional y la justicia intermodal, evaluando las fortalezas y debilidades de cada enfoque.

Por último, se modela teóricamente el modo en que podría implementarse la justicia intermodal en términos de políticas y estructuras institucionales. Se analiza la viabilidad práctica de aplicar este nuevo enfoque dentro de las estructuras democráticas y legales existentes, utilizando ejemplos hipotéticos y estudios de caso para mostrar su aplicabilidad.

Hay dos aspectos que es importante reseñar. El primero de ellos es el reconocimiento de que uno de los desafíos metodológicos de nuestra expedición al territorio inexplorado de la justicia intermodal consiste en poder manejar las herramientas conceptuales adecuadas para ser capaces de cartografiar dicho territorio. Nuestro lenguaje es muy apto para la óptica actualista, pero no lo es tanto para traer a la presencia la relevancia moral de quienes no están presentes. Así pues, se hace necesario emprender una tarea, paralela a la de la propia investigación, de ensanche semántico. En este sentido, no dudamos en recurrir a terminología propia de otras tradiciones filosóficas o de otras ramas de la filosofía. Y cuando no se encuentran los términos precisos en esas tradiciones o ramas alternativas, tampoco dudamos en crearlos. Eso permite ganar en precisión analítica, a cambio de sufrir una cierta pérdida en la inteligibilidad del texto. Para tratar de paliar esa merma, se procura explicar en el texto el significado de los términos menos familiares, pero además se recogen las definiciones de esos términos en un glosario que aparece como anexo de la tesis con la esperanza de que sirva como herramienta de consulta.

El segundo aspecto metodológico reseñable está relacionado con el marco normativo que guía esta investigación. Aun reconociendo que existen teorías que proponen atribuir derechos colectivos a las generaciones futuras como vía para sortear ciertos problemas conceptuales, nosotros partimos de la premisa de que un enfoque basado en los derechos individuales ofrece una estructura normativa ajustada al proyecto político moderno. Este articula la justicia en torno a la libertad y la autonomía individual, reconociendo a los individuos como los sujetos primarios de derechos. Así pues, mantener esta estructura normativa al abordar cuestiones intergeneracionales permite preservar la coherencia con los valores fundamentales que subyacen al proyecto político de referencia. En cualquier

caso, esta posición debe quedar debidamente justificada en el desarrollo de capítulos posteriores.

5. Estructura de la investigación

La investigación se presenta en siete capítulos, los cuales cubren las hipótesis que articulan el problema general de investigación. Los cuatro primeros están englobados en una primera sección, de naturaleza fundamentalmente expositiva, dedicada a la justicia intergeneracional; los últimos tres pertenecen a una segunda sección, más bien propositiva, y se refieren a la alternativa intermodal. Seguidamente, y para facilitar la lectura de este trabajo, presentamos un mapa del mismo con un pequeño resumen de sus secciones.

El primer capítulo de la sección I, el capítulo I.1., tiene como objetivo validar la hipótesis de que las relaciones entre las personas existentes, miembros de una sociedad, y las personas que existirán, también miembros de esa misma sociedad (en la forma que esta adopte en el momento de su existencia) son relaciones de justicia. Para alcanzar dicho objetivo hace falta, primero, dejar claros los términos del problema. Así, se determina qué entendemos hoy por justicia. Dibujado el género, se examinan las especies y se construye una taxonomía de la justicia. Se hace lo mismo con el concepto que rivaliza con la justicia a la hora de caracterizar el tipo de relaciones de las que nos ocupamos en esta investigación, que es el de benevolencia. El resultado de ambos ejercicios es la comprobación de que la justicia política proporciona el mejor encaje para esas relaciones.

Dicho lo anterior, la justicia política exige imponer ciertas condiciones. Dos de ellas, que se revelan como problemáticas al considerar el factor de la intergeneracionalidad, son el otorgamiento de derechos a las personas futuras y la consideración del daño que puedan sufrir. A partir de esas condiciones, el capítulo I.2. se adentra en los problemas específicos de la justicia intergeneracional, entre los que destacan el problema de la no existencia, que dificulta la atribución de títulos morales hoy a quien solo existirá, si es que llega a existir, en un futuro; el de la no identidad, que plantea cómo la dependencia de la identidad concreta de los existentes futuros de las acciones y decisiones de los presentes es un obstáculo para la reclamación de que ciertos derechos puedan ser vulnerados; y el de la motivación para cumplir con los deberes de justicia intergeneracional, problema cuyo

tratamiento se deja para el capítulo I.3., dada su relevancia para explicar la naturaleza de las extensiones intergeneracionales de ciertas teorías de la justicia.

Dicho capítulo repasa las principales teorías de la justicia adscritas al PPM, con el objeto de demostrar que, o bien eligen ignorar el problema de la justicia intergeneracional, como ocurre con el libertarismo o con cierto marxismo, o bien fracasan al tratar de incorporar una extensión intergeneracional a sus esquemas de justicia entre personas contemporáneas. Se reconocen, sin embargo, los méritos del comunitarismo en su intento de construir un puente intergeneracional por medio de la comunidad como objeto mediador de justicia. Se deja la puerta abierta a una teoría de la justicia intergeneracional comunitarista para quien esté dispuesto a dar estatus ontológico a la comunidad política, aunque se aduce el hecho del pluralismo y se trae a colación el debate liberalismo-comunitarismo de las últimas décadas del siglo pasado para preguntarse si, con el fin de encajar teóricamente la justicia intergeneracional, no se estará comulgando con una teoría de la justicia entre personas contemporáneas ajena al espíritu del PPM.

En este capítulo hace su aparición Rawls, uno de los autores de referencia en esta investigación. Se dan razones para la necesidad de preservar una base teórica rawlsiana en cualquier teoría de la justicia que incorpore las relaciones entre no contemporáneos. Son razones de operatividad teórica y también de orden prudencial, basadas en la influencia de la teoría rawlsiana en una estructura institucional que sería peligroso derruir.

La preservación de la base teórica rawlsiana puede hacerse buscando una extensión de la teoría contemporánea al plano intertemporal o compatibilizando dos planteamientos teóricos diferentes, uno correspondiente a la justicia entre personas contemporáneas y otro a la justicia entre no contemporáneos. Rawls intenta la primera vía en dos ocasiones: a partir de la teoría desarrollada en su *Teoría de la justicia* y a partir de su forma modificada en *Liberalismo político*. Ambos intentos se saldan en fracaso, como se saldan en fracaso intentos semejantes desde bases afines. El capítulo da razón de uno de esos intentos, que es el de la incorporación de unas circunstancias de la justicia de carácter intergeneracional. Dados los fracasos de la primera vía, el capítulo deja abierta la posibilidad de asomarse a la segunda vía, poco explorada.

Constatados estos fracasos, el capítulo I.4. plantea la conveniencia de salir momentáneamente del PPM para buscar herramientas teóricas en otras tradiciones. El objetivo es utilizar esas herramientas para presentar una alternativa a la justicia

intergeneracional desde dentro del proyecto. De esta forma, después de completar la caracterización del PPM, se atraviesa una de las fronteras de este para examinar la tradición alternativa escogida, que es la de la fenomenología.

La idea allí es adoptar una actitud fenomenológica con respecto a la justicia intergeneracional. Y la manera de hacerlo es descomponer la justicia intergeneracional en sus partes y presentar una breve fenomenología de la justicia, basada en los ejercicios de fenomenólogos de diversa procedencia, para después evaluar si desde la propia fenomenología puede establecerse ese puente entre generaciones que a las teorías adscritas a la modernidad les resulta tan esquivo. Como resultado de esos ejercicios, aparece una justicia que es sentida, antes que razonada, y donde la experiencia de la intersubjetividad cobra una especial trascendencia. Se abre, así, un espacio prerracional, el espacio del respeto a una dignidad que se establece a través de un ejercicio imaginativo por el cual se ponen en juego sentimientos morales de naturaleza empática.

Un segundo autor importante en este trabajo, Lévinas, presenta sus credenciales como extensor exitoso del concepto fenomenológico de la justicia al plano intergeneracional, aunque lo hace introduciendo una tensión ontológica en la intersubjetividad que se compadece mal con la neutralidad metafísica propia de la encarnación contemporánea del PPM. Y los intentos por trascender el esquema levinasiano desde la tradición fenomenológica desembocan en propuestas impersonalistas que también desafían los principios del proyecto moderno. El objetivo de la investigación invita, entonces, a emprender el camino de vuelta hacia el PPM, pero a hacerlo pertrechados ya con la caja de herramientas conceptuales provisto por la tradición fenomenológica, siempre que pueda hallarse alguna autoría cercana al núcleo contemporáneo del proyecto que pueda hacer pensar que las herramientas son las adecuadas.

Encontramos ese aval en el enfoque de las capacidades de Nussbaum, con cuyo análisis abrimos la sección II del trabajo. En el capítulo II.1. reclamamos ese aval, a pesar de que la justicia con las personas aún no existentes es un asunto soslayado por Nussbaum y que aquellos epígonos que solventan esta circunstancia intentando presentar extensiones intergeneracionales del enfoque de las capacidades no obtienen mayor éxito que el de las extensiones rawlsianas. De cualquier modo, el uso de las herramientas fenomenológicas y la inclusión en la caja de una herramienta nueva, una potencialidad de origen aristotélico inherente a la visión particular de Nussbaum sobre lo que constituyen las capacidades de

un ser humano siempre por completar, dan pie a postular una alternativa capaz de contornar los obstáculos que se levantan frente a la justicia intergeneracional. Se trata de una alternativa cuyo desafío no es levantar un puente sobre el caudaloso fluir del tiempo, propósito que se revela como extremadamente problemático en la primera sección del trabajo, sino hacerlo sobre el hondo cañón de la potencialidad extrema que separa a las personas existentes de las meramente posibles.

El capítulo II.2. está dedicado a presentar la alternativa intermodal como marco teórico. Lo que se pretende es mostrar cómo la visión intermodal de la justicia puede esquivar los problemas que afectan a la justicia intergeneracional sin desafiar los principios del PPM. Para conseguir este objetivo resulta fundamental reconsiderar la relación entre las personas existentes y las posibles desde un punto de vista diferente, de manera que la existencia no sea una barrera metafísica insuperable para la consideración de las personas posibles como sujetos de derechos. Encontramos esa nueva perspectiva dando un giro lógico que libera a la teoría de los condicionamientos ontológicos habituales que imponen la existencia como condición necesaria para poder tener estatus moral. El tipo de lógica capaz de producir esta liberación es la lógica modal, a cuya exposición se dedica la primera parte del capítulo. Se pone el conveniente énfasis en la oportunidad que la lógica modal ofrece de abrir el universo de la justicia a los habitantes de distintos mundos posibles y se propone apoyarse en una teoría desarrollada sobre la base de la lógica modal, el *ningunismo*, que postula que podemos referirnos a, y hablar de, ciertas entidades inexistentes; e incluso que podemos tratarlas, en cierto sentido, como si fuesen reales dentro de un marco conceptual.

El ningunismo aporta un armazón formal alrededor del cual es posible construir una teoría de la justicia que tome en cuenta a las personas no existentes. Sin embargo, esta formalidad necesita el complemento de una dimensión ética que conecte el marco conceptual de la lógica modal con los valores fundamentales del PPM. El resto del capítulo está dedicado a completar la propuesta desarrollando esa dimensión, comenzando por examinar la dignidad de las personas posibles y explicando después el funcionamiento del mecanismo imaginativo-empático mediante el cual puede justificarse el otorgamiento de dignidad a las personas posibles.

El capítulo II.3. esboza una teoría de la justicia intermodal acorde con la propuesta desplegada en el capítulo anterior. Esta teoría quedará caracterizada según responda a las cuestiones de las que cualquier teoría de la justicia debe hacerse cargo.

La primera de estas cuestiones se refiere a su alcance: ¿a quién se aplica? Buena parte del capítulo anterior está dedicada precisamente a justificar el alcance extendido de la alternativa intermodal, esto es, a justificar la inclusión de las personas posibles como sujetos de derechos, en la medida en que son concebibles, imaginables y susceptibles de ser objeto de empatía como tales.

Una vez definido el alcance, surge la cuestión de qué es lo que debe distribuirse de manera justa. Como consecuencia del particular estatus ontológico de las personas posibles, ni los recursos ni el bienestar, tradicionales unidades de medida de la justicia distributiva, resultan aplicables. Tampoco las capacidades lo son, a pesar de incorporar ese elemento de potencialidad que es crucial en la consideración de las personas posibles (pues su ser es pura potencialidad). Ahora bien, si la potencialidad es lo único que podemos atribuir a esas personas para dotarlas de dignidad y, por ende, de estatus moral, será la potencialidad misma la que deba constituirse en métrica de la justicia; una potencialidad que se traducirá, en términos compatibles con el PPM en su forma actual, en una capacidad para desarrollar capacidades, si queremos mirar el asunto desde un punto de vista nussbaumiano, o en un derecho a tener derechos, si adoptamos la formulación arendtiana.

La tercera cuestión pone el foco en los aspectos estructurales de la teoría: ¿cuáles son sus fundamentos? No es tanto una pregunta por las bases teóricas, sino por sus principios de construcción. Puesto que dejábamos sentada la conveniencia de mantener una cierta cercanía a los esquemas rawlsianos, se sigue un procedimiento constructivista semejante al que el autor baltimorense emplea en su teoría de la justicia como equidad. Se busca, pues, partir de un compromiso metafísico y moral mínimo y, mediante un dispositivo representativo, llegar a unos principios de justicia intermodal. Este dispositivo es el de la *lotería existencial*, a partir del cual se obtienen los principios básicos de justicia intermodal. Con ello respondemos a la cuarta pregunta sobre la teoría: ¿a qué principios debe atender la distribución? Los principios que obtenemos son tres: el principio de accesibilidad justa, el principio de responsabilidad intermodal y el principio de neutralidad.

Si las respuestas a las cuatro preguntas básicas que toda teoría de la justicia debe responder resultan satisfactorias, habremos logrado reivindicar la legitimidad teórica de nuestra alternativa intermodal. No obstante, que pueda presentarse una teoría de la justicia intermodal sin fisuras teóricas puede ser irrelevante si sus principios no generan una estructura institucional coherente y compatible de alguna manera con la estructura presente. Esta estructura es reflejo, aun imperfecto, de los ideales del PPM sobre el que se construye la alternativa intermodal. Por eso la última parte del capítulo se dedica a explorar cómo podría adaptarse esa estructura a la ampliación intermodal del perímetro de la justicia. Se establece un proceso de adaptación que pasa por identificar las instituciones a través de las que se pondrán en práctica los principios hallados, por repensar su diseño para acomodar esos principios, por establecer estrategias de transición que faciliten el cambio hacia un modelo institucional que refleje los principios de justicia intermodal, y por buscar la estabilidad de la arquitectura institucional adaptada a la sensibilidad intermodal. Se ilustra ese proceso con el ejemplo práctico de la gestión de recursos hídricos, recurriendo a casos recientes de institucionalización como el *Plan de Acción del Agua a 50 Años en Nuevo México*.

Finalmente, la tesis se cierra presentando las conclusiones de la investigación, que incluyen los principales resultados de la misma, un contraste entre las ventajas teóricas y prácticas y los aspectos problemáticos de la alternativa intermodal, y la sugerencia de futuras líneas de investigación desde una óptica interdisciplinar. Completan el trabajo dos anexos: el Anexo A, que ofrece el mencionado glosario de los términos conceptuales más relevantes del texto, y el Anexo B, que presenta un estudio sobre la deuda ecológica como problema práctico de justicia intergeneracional.

SECCIÓN I:

SOBRE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL

CAPÍTULO I.1.
La formulación de las obligaciones con las personas aún no existentes en términos de justicia intergeneracional

Abre este trabajo un capítulo en cierta medida preliminar, en el que fijamos la mirada en los componentes de la justicia intergeneracional. Haremos un repaso doctrinal por la propia noción de justicia y por el recurso a la intergeneracionalidad como marco de consideración de las relaciones con las personas no existentes. Aunque el capítulo puede parecer excesivamente detallado en el tratamiento de ciertas posiciones doctrinales y episodios históricos, confiamos en que los capítulos posteriores justifiquen esa atención, al mostrar que muchas de las dificultades que plantea la justicia intergeneracional tienen su origen en concepciones heredadas tanto de la justicia como de la intergeneracionalidad que no siempre han sido objeto de examen crítico.

Durante mucho tiempo, reflexionar sobre la naturaleza de las relaciones con quienes aún no existen fue un ejercicio filosófico menor. Así, por ejemplo, quien busque en Kant una extensión de su deontologismo a dichas relaciones sufrirá una decepción. Tendrá que contentarse, si acaso, con la adaptación de esquemas kantianos por parte de epígonos modernos[8]. Lo mismo ocurrirá con un Mill cuyas ideas sobre la libertad y la justicia no fueron exploradas explícitamente por el londinense en relación con las personas aún no existentes[9]; o, si nos remontamos a las fuentes de la filosofía política, con Aristóteles, en cuyas *Ética a Nicómaco* o *Política* no se aborda directamente cómo la justicia en términos de equidad, virtud y buena vida en la polis se aplica a esas personas[10].

[8] Empezando por Rawls, que reclama el carácter kantiano de un constructivismo aplicable a la justicia intergeneracional, como expondremos en un capítulo posterior, y terminando por kantianos contemporáneos como O'Neill, para quien las relaciones con las futuras generaciones constituyen un asunto ético y político de primer orden (O'Neill, 1996).

[9] Desde la vertiente utilitarista, los equivalentes de Rawls y O'Neill serían, probablemente, Parfit y MacAskill. Los puntos de vista de ambos tendrán cabida en este trabajo.

[10] Entre las voces filoaristotélicas contemporáneas que sí se han ocupado, en mayor o menor medida, de la justicia con las personas aún no existentes destaca la de Nussbaum, cuya posición servirá como elemento de legitimación de la alternativa intermodal que defenderemos en la segunda sección de la tesis.

Esta laguna en las doctrinas de las voces clásicas de la justicia política es bastante comprensible. A fin de cuentas, los efectos de las acciones y decisiones de las personas presentes parecían limitarse a las condiciones de existencia de otras personas también presentes. Con alguna notable excepción, el único ejercicio de imaginación que requería situarse más allá de la propia temporalidad tenía que ver con la preocupación por el futuro de una población infantil que sobreviviría a las personas adultas competentes para tomar decisiones personales o políticas. Se trataba de pensar en un futuro no muy lejano en el que esas criaturas, que ya existían en el momento de la decisión, tendrían que hacerse cargo de las consecuencias de esta. El solapamiento generacional proporcionaba una continuidad existencial que no planteaba demasiados problemas teóricos.

La segunda mitad del siglo XX acabó con esa comodidad teórica, y lo hizo de forma abrupta. En primer lugar, la invención, desarrollo y posterior proliferación del armamento nuclear colocaron al ser humano frente a la posibilidad no desdeñable de cerrar el camino hacia cualquier existencia futura. Ya no era cuestión de mejorar las condiciones de vida colectivas de los vástagos de los decisores, sino de la enorme responsabilidad política y moral de no poner en peligro la continuidad de la vida humana en la Tierra. La aceptación generalizada de la doctrina *MAD*[11] dio la medida de la conciencia global del riesgo existencial que se corría. En todo caso, era un riesgo binario que, en el caso de las personas existentes, añadía al perjuicio derivado de la no existencia el sufrimiento físico y el fin prematuro de una vida actual, con sus relaciones y proyectos realizables. Las personas aún no presentes quedaban en un segundo plano, como demuestra el hecho de que, por ejemplo, acuerdos internacionales como el Tratado sobre la No Proliferación de las Armas Nucleares (TNP) de 1968 no incluyeran mención alguna a esas personas. Sin embargo, cincuenta años después, en el Tratado sobre la prohibición de armas nucleares de 2017, se menciona de forma fundamental, y de forma adicional a los efectos sobre la supervivencia humana, las implicaciones para "el medio ambiente, el desarrollo socioeconómico, la economía mundial, la seguridad alimentaria y la salud de las generaciones actuales y futuras"[12] (Naciones Unidas, 2017).

[11] Doctrina de la destrucción mutua asegurada, *Mutual Assured Destruction* en inglés, cuyas siglas califican correctamente de demente (*mad*) cualquier ataque que implique el uso de armas nucleares.
[12] Las traducciones de textos en lenguas distintas del español en este trabajo son traducciones propias, a menos que se indique lo contrario.

¿Qué ocurre en ese medio siglo para que se reconozcan las relaciones con las personas aún no existentes? Más aún, ¿qué ocurre para que se considere que estamos obligados a velar por sus intereses? ¿Y por qué aparecen esas personas agrupadas en el sintagma 'generaciones futuras'?

Para empezar a encontrar respuestas a estas preguntas, tal vez convenga no alejarse del terreno de la fisión atómica. Así, el mismo tratado que condenaba la proliferación de armas nucleares recogía el derecho inalienable de los estados firmantes a "desarrollar la investigación, la producción y la utilización de la energía nuclear con fines pacíficos" (Naciones Unidas, 1968). Justo en esos años cristalizaba en la opinión pública, al menos en la norteamericana, la percepción de los residuos nucleares como subproducto indeseable de efectos potencialmente muy negativos a largo plazo (Pajo, 2015). La buena disposición hacia la energía nuclear del complejo oficial político-económico-científico contrastaba vivamente con la actitud precavida de la opinión pública. Aquel lanzaba un mensaje que resaltaba los beneficios de una energía barata e inagotable; esta, en cambio, temía que pudiera darse un accidente catastrófico. Albergaba, además, un cierto sentimiento de culpa ante los riesgos impuestos a los humanos aún no existentes. Esos riesgos, frente al de un holocausto nuclear de origen bélico, ya no tenían como resultado probable de su materialización el fin de la raza humana, pero sí el de un detrimento importante en la calidad de vida de quien tuviese que vérselas con, por ejemplo, la filtración radioactiva de los residuos depositados en el océano. El problema tenía el componente asimétrico propio de las externalidades económicas negativas, en las que parte del beneficio de la producción se obtiene haciendo que otros asuman parte de los costes. A ojos de la opinión pública, sin embargo, el asunto de los efectos colaterales del uso energético de la fisión atómica trascendía el terreno de los análisis coste-beneficio en los que se trata de cuantificar las externalidades. Planteaba, más bien, dilemas morales y políticos que no se prestaban a soluciones fácilmente matematizables.

El de los residuos nucleares se convirtió en uno de los contenciosos que sustentaron el crecimiento de los movimientos ecologistas en los años 70 y 80 del pasado siglo, poniendo en primer plano la reflexión sobre las consecuencias a distancia[13] de las acciones de las personas presentes. Era evidente que existía un riesgo para las personas

[13] No se trata de una distancia espacial, pero tampoco necesariamente de una distancia temporal, aunque esta haya sido la asunción común hasta ahora. Uno de los ejes de este trabajo, como se ha mencionado ya, es, precisamente, la presentación de una alternativa donde la distancia no es temporal, sino modal.

aún no existentes, derivado de la capacidad técnica notable, pero no suficiente, de las sociedades presentes (notable en cuanto posibilitaba la domesticación de la energía producida por la fisión del átomo e insuficiente en la medida en que provocaba un problema subsidiario en forma de residuos radioactivos de larguísima vida media). Esta evidencia pudo servir como puente para salvar la miopía que, como se denunciaba desde el Club de Roma (Meadows et al., 1972, pp. 33-36), afectaba a una mayoría de las personas existentes a la hora de enfrentarse a asuntos más generales que tenían que ver con efectos distanciados en el tiempo. Eran asuntos como la amenaza malthusiana de toparse con los límites del crecimiento por no embridar el frenesí de producción y consumo propio del último siglo.

Así pues, se produce a principios de los años 70 del siglo XX una apertura de la conciencia de los problemas de largo alcance, tanto por parte de la opinión pública como de las élites políticas internacionales. Esta apertura produce un proceso dialógico entre ambas partes, a menudo tenso, que es espoleado por la acumulación de indicios de la existencia de un calentamiento global rápido y ligado a las actividades humanas que exige una acción coordinada y decisiva para evitar una merma sustancial en las condiciones de vida de quienes aún no existen. Así es como se llega a la sensibilidad hacia este tipo de problemas, ausente en el tratado de 1968 y presente en el de 2017. En el camino, hay hitos importantes, entre los que nos interesa destacar uno: el que se dio en denominar *Informe Brundtland*, de 1987.

Encargado por las Naciones Unidas, el informe es el primer texto donde aparece la expresión 'desarrollo sostenible', definido como "aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de satisfacción de las necesidades de las futuras generaciones" (Naciones Unidas, 1987, p. 23). El Informe Brundtland destaca por una solvencia conceptual ausente en los primeros textos del Club de Roma; también porque gana en amplitud temática, pues el concepto de sostenibilidad va más allá de la preocupación puramente medioambiental de los textos de la Cumbre de Estocolmo de 1972, por ejemplo, al incluir factores sociales y económicos. Parte de la explicación de este mayor alcance puede tener que ver con el hecho de que el perímetro del diálogo que da lugar al informe se amplía, involucrando a nuevos participantes. Así, el informe destaca cómo se organizaron diversas audiencias públicas en distintos lugares del mundo en las que "representantes de los gobiernos, científicos y expertos, institutos de investigación, industriales, representantes de organizaciones no gubernamentales y el

público en general pudieran expresar abiertamente sus preocupaciones a la Comisión y presentarle sus opiniones y asesoramiento sobre cuestiones de interés común" (Naciones Unidas, 1987, p. 391).

Entre los nuevos interlocutores estaba la comunidad de quienes se dedican a la politología, la ética o la filosofía política, la cual había empezado a preocuparse por ese tema que hasta entonces había resultado marginal. Sobre la manera en la que esa comunidad afronta el problema de las relaciones con las personas aún no existentes, la definición de desarrollo sostenible da dos pistas importantes. La primera, explícita, es la temporalización de la distancia entre las personas existentes y las personas aún no existentes. Así, aquellas se convierten en presentes y estas en futuras; y unas y otras quedan agrupados en generaciones. La segunda, implícita, es la caracterización de la obligación intergeneracional como una obligación de justicia. Esta caracterización puede ser inferida, no necesariamente de la definición en sí, pero sí del contexto en que esta se ofrece. Concretamente, y así aparece en otra sección del informe (pp. 63-66), se establece una obligación de equidad intergeneracional, entendida esta como una forma de justicia institucional distributiva entre generaciones.

Esta manera de entender las obligaciones de las personas presentes hacia las personas futuras, como obligaciones de justicia entre generaciones, no resultaba demasiado novedosa, lo que explica que no requiriese justificación. Al fin y a la postre, el comité redactor del informe contaba con un concepto, el de justicia intergeneracional, que el tercer interlocutor esencial en el diálogo planetario, constituido por los teóricos y las teóricas, venía manejando desde que, dieciséis años antes, John Rawls, en su *Teoría de la Justicia*, inaugurase su tratamiento sistemático.

Prestaremos una atención especial a Rawls, en la medida en que se trata del gran impulsor del estudio de la justicia intergeneracional. Limitémonos aquí a señalar que, dada la minuciosidad formalista de Rawls, llama la atención que en *Teoría de la justicia* (1971, p. 284) se ponga sobre la mesa la dificultad de una extensión de la teoría de la justicia como equidad al ámbito intergeneracional, pero no se cuestione la elección de ese ámbito en concreto para las obligaciones con las personas aún no existentes.

Una posible razón por la que Rawls da por supuesto el marco intergeneracional para tratar las obligaciones con quienes aún no existen podría ser que la tradición teórica ya apuntaba en esa dirección. Así, cualquier teoría precedente de la justicia tenía por fuerza

que considerar el problema de las relaciones entre miembros contemporáneos de la comunidad política que se encontraban en circunstancias diferentes en razón de su distinta situación en el ciclo vital. Tenía que reconocer, asimismo, que el tiempo hace que las personas concretas cambiasen de posición en esas relaciones. Por ejemplo, en caso de que la comunidad imponga el deber de que los miembros jóvenes productivos de hoy provean para las necesidades de los miembros ancianos improductivos, esos mismos miembros jóvenes podrán exigir mañana, ya como miembros ancianos ellos mismos, y como cuestión de justicia, un trato semejante por parte de las personas futuras jóvenes.

Fenómenos como esta alternancia invitaban a abstraer otras circunstancias particulares no ligadas al transcurrir de una vida y a agrupar a los miembros de una comunidad política en generaciones solapadas para facilitar el análisis. Para empezar, el enfoque generacional permitía dar razón de un mecanismo de justicia fundamentado en la reciprocidad indirecta que es compatible con la visión de la comunidad como un entorno cooperativo en el que prima la reciprocidad directa. Así, el propio Rawls introduce el elemento de la intergeneracionalidad solapada en su definición posterior de sociedad como "un sistema justo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente" (Rawls, 1993, p. 15). Resultaba enteramente natural, por consiguiente, que la consideración de las obligaciones de las personas existentes con las personas aún no existentes se afrontase en forma de extensión desde una teoría entre personas contemporáneas que contemplaba la intergeneracionalidad solapada a una intergeneracionalidad separada, es decir, a una temporalidad que no se alejaba demasiado de territorio explorado ya. Existían precedentes teóricos de peso, como demuestran las discusiones en términos intergeneracionales de un asunto específicamente relacionado con la justicia política y del que seguidamente nos ocuparemos: la constitución perpetua.

I.1.1. El debate sobre la constitución perpetua

El precedente del problema de la constitución perpetua es una de esas escasas excepciones al tratamiento marginal del asunto de las relaciones entre existentes y aún no existentes previo a la segunda mitad del siglo XX. Es una excepción muy notable, pues se sitúa en los albores de la construcción de la arquitectura legal y política ilustrada de la que los Estados actuales, al menos los occidentales, son herederos, y en la que se mueven teóricos de las instituciones como Rawls. En consecuencia, aunque el problema de fondo

no tiene la dimensión existencial de, por ejemplo, el cambio climático, sí permite asomarse a una forma de justicia intergeneracional modesta y *avant la lettre* que, sin embargo, condicionaría la formalización teórica posterior de Rawls.

¿Es justo imponer leyes fundamentales acordadas por los sujetos políticos en un momento determinado a otros sujetos que no han podido dar su consentimiento a esas leyes, por demasiado jóvenes o, en el límite, por no haber nacido todavía? Si lo es, ¿cuál debería ser la aspiración de permanencia de los términos constitucionales? ¿Una generación? ¿Un siglo? ¿Para siempre?

Como es habitual en el terreno del diseño institucional, se enfrentan aquí consideraciones de eficiencia y de justicia[14]. Es evidente que una constitución de vocación duradera es más eficiente que una de vocación efímera, en la medida en que provee de la imprescindible estabilidad a la estructura legal básica de la comunidad política. Permite, por ejemplo, el mantenimiento de las garantías jurídicas necesarias para plantearse proyectos de inversión a largo plazo; o la seguridad de que no van a darse pasos atrás en lo que se refiere a derechos conquistados porque un electorado se incline, en un momento determinado, por alguna opción políticamente extrema. La cuestión es si la rigidez que hay que imprimir en el diseño de los mecanismos de modificación para lograr esa permanencia no atenta contra las consideraciones de justicia que deberían regir la empresa constitucional.

Las consideraciones de eficiencia y las evidencias históricas en los últimos dos siglos de los efectos negativos del cuestionamiento de una constitución democrática en sus aspectos esenciales son tan sólidas que los proyectos políticos de posguerra, particularmente en Europa, han sido diseñados con la clara idea de la perpetuidad constitucional en mente[15]. Perpetuidad no significa en ningún caso inmovilidad. Las constituciones perpetuas reconocen los cambios en la coyuntura política y social y se adaptan a ellos, son "constituciones vivas" (Ackerman, 2007). Además de permitir una interpretación ajustada a los tiempos, incorporan mecanismos de modificación. No

[14] Una buena visión de la tensión entre justicia y eficiencia en un ámbito público más concreto que el constitucional es la de Calderón (2017), referida al ámbito tributario.

[15] Empezando por la propia constitución española de 1978, la cual, por relativamente longeva con respecto a constituciones anteriores, no está exenta de peticiones de cambios profundos por parte de generaciones que no la votaron y que aducen, precisamente, su derecho de decisión sobre las normas básicas de convivencia (ver Muñoz Machado, 2016, para entender el papel del problema de la perpetuidad en los avatares constitucionales españoles).

obstante, en general, estos mecanismos requieren un consenso político muy superior al que la regla de la mayoría implica, y dejan pilares constitucionales fuera de su alcance[16].

El origen del tratamiento teórico del problema puede buscarse en las diferentes posturas de los padres fundadores de los Estados Unidos de América a la hora de concebir su constitución. Es un lugar común en los estudios de la historia institucional de los Estados Unidos la adopción de un marco explicativo que gira alrededor de la tensión dialéctica entre un idealismo jeffersoniano y un realismo hamiltoniano[17]. Si aceptamos ese marco, las posturas opuestas sobre la perpetuidad de la constitución naciente del propio Jefferson y de James Madison[18] en su correspondencia pueden ser vistas como una muestra palmaria de esa tensión. La falta de un vencedor claro en la discusión explica el hecho de que el debate de la constitución perpetua siga vigente[19].

Expuesto sucintamente, el argumento de Jefferson contra la constitución perpetua se desarrolla en tres etapas (Muñiz-Fraticelli, 2009, pp. 380-383). La primera consiste en la negación de cualquier potestad bajo la ley natural para que una persona ordene cómo ha de disponerse de sus bienes después de muerta. La segunda, en la extensión de este razonamiento al ámbito de la sociedad en su conjunto, sugiriendo que, así como los individuos no pueden imponer mandatos perpetuos sobre sus bienes personales, la sociedad tampoco debería estar sujeta a leyes o reglamentos inmutables establecidos por generaciones anteriores. La tercera y última etapa del argumento lleva esta idea aún más lejos. Aquí, Jefferson argumenta que, a partir de lo concluido en la segunda etapa, es

[16] Los pilares más notables son los relacionados con la integridad de la nación. Así, las principales constituciones europeas de posguerra (italiana, alemana, francesa, y también española) son "intangibles" en lo que concierne a la unidad territorial (Muñoz Machado, 2016).

[17] Así lo hace, por ejemplo, Kissinger (2015) con respecto a la política exterior norteamericana.

[18] Quien dice 'realismo hamiltoniano' bien puede decir, en materia constitucional, 'realismo madisoniano', dado lo cerca que se situaban Madison y Hamilton en esta materia, tanto que ambos se fundieron, junto a Jay, bajo el pseudónimo *Publius* en *Los documentos federalistas* (Sellers, 2014).

[19] Hemos mencionado ya a Muñoz Machado. Pero, sin necesidad de llegar hasta nuestros días, el hecho de que el problema de la constitución perpetua sigue siendo vigente como tema cuando Rawls lleva a cabo su labor de construcción de su teoría política lo atestigua la enunciación de su *cuarto principio del constitucionalismo*: "por medio de una constitución ratificada democráticamente que incluya una declaración de derechos, el cuerpo ciudadano fija de una vez por todas ciertos fundamentos constitucionales, por ejemplo, los derechos y libertades políticas básicas e iguales, y la libertad de expresión y asociación, así como aquellos derechos y libertades que garantizan la seguridad e independencia de los ciudadanos, como la libertad de circulación y de elección de ocupación, y la protección del Estado de derecho. Esto asegura que las leyes ordinarias sean promulgadas de cierta manera por los ciudadanos en cuanto son libres e independientes. Es a través de estos procedimientos fijos que el pueblo pueda expresar, aunque no lo haga, su razonada voluntad democrática y, de hecho, sin esos procedimientos pueden no tener tal voluntad." (Rawls, 1993, p. 232). Adopta, pues Rawls una posición de decidida defensa de la constitución perpetua; defensa que algún autor califica de "extrema" (Yowell, 2018, p. 134)

igualmente ilegítimo que cualquier ley o mandato, incluyendo la constitución misma, se establezca de manera perpetua. Esto significa que cada generación debería tener la libertad y autoridad para revisar y cambiar las leyes y estructuras constitucionales heredadas, en lugar de estar vinculada indefinidamente a las decisiones tomadas por sus predecesores.

Lo que nos interesa subrayar en este proceso es que Jefferson no sustenta su argumento en el reconocimiento de un derecho, sino en la negación de otro, una negación ligada al fin de la vida física, de la existencia. Traspasado del nivel individual al social, lo que se niega es la legitimidad de cualquier ley que sobreviva a la colectividad con cuyo consentimiento se aprobó. Y es muy difícil no pensar en esa colectividad de personas contemporáneas con existencia limitada en el tiempo en términos que sean generacionales. Así, Jefferson escribe, dentro de la segunda etapa de su argumentación:

> Cuando una generación entera, es decir, toda la sociedad muere, como en el caso que hemos supuesto, y otra generación o sociedad le sucede, esto forma un todo, y no hay un superior que pueda dar su territorio a una tercera sociedad, que puede haber prestado dinero a sus predecesores más allá de sus capacidades de pago. (Jefferson, 2006, p. 177)

Equiparada la sociedad a una generación, el golpe final de Jefferson a una constitución perpetua tiene por fuerza que darse desde la intergeneracionalidad. De esta forma:

> En un terreno similar, se puede demostrar que ninguna sociedad puede hacer una constitución perpetua, o incluso una ley perpetua. La tierra pertenece siempre a la generación viva. Ellos entonces pueden gestionarla, y lo que de ella procede, como les plazca, durante su usufructo. Son también dueños de sus propias personas y, en consecuencia, pueden gobernarlas como les plazca. Pero las personas y la propiedad constituyen la suma de los objetos del gobierno. La constitución y las leyes de sus predecesores se extinguieron, en su curso natural, con aquellos cuya voluntad les dio ser. Esto podría preservar ese ser hasta que dejara de serlo, y no más tiempo. Por lo tanto, toda constitución, y toda ley, naturalmente expira al final de 19 años. Si se hace cumplir más tiempo, es un acto de fuerza y no de derecho. (Jefferson, 2006, p. 179)

Aunque, en un primer momento, Jefferson simplifica el fluir vital de los ciudadanos y ciudadanas asumiendo que todos los miembros de una generación nacen el mismo día,

llegan a la madurez el mismo día y mueren el mismo día, a la hora de hacer sus cálculos adopta una actitud actuarial que extrema el solapamiento intergeneracional. Las generaciones están sometidas a cambios constantes en su composición, de manera que lo relevante es en qué momento una mayoría de la generación que haya podido comprometerse con una ley fundamental (equiparable a una deuda generacional) no esté ya sobre la faz de la tierra. En ese momento, y de acuerdo con el argumento trifásico de Jefferson, no es legítimo reclamar la adherencia al compromiso legal (o el pago de la deuda) a las personas existentes. Ese momento se produce de media, según Jefferson y atendiendo a las tablas del conde de Buffon (Jefferson, 2006, p. 177), a los diecinueve años. Puesto que Jefferson considera que se alcanza la madurez suficiente como para tener voz política decisoria a los veintiún años, el caso intergeneracionalmente menos favorable, si se adopta su propuesta de elaborar una nueva constitución cada diecinueve años, no es el de las generaciones remotas, sino el de los nacidos un año antes de la aprobación de una constitución. Según el calendario propuesto por Jefferson, estas personas llegarían a la madurez decisoria un año después de la aprobación de la siguiente constitución, de manera que tendrían que convivir durante dieciocho años con una constitución en cuya elaboración y aprobación no han tenido participación, teniendo capacidad para ello. Esto quiere decir que en el esquema de Jefferson no hay problemas de justicia intergeneracional separada, esto es, no solapada, pues, incluso en el peor de los supuestos, los miembros de cualquier generación habrían estado vivos en el momento de la aprobación de la constitución que se encontrase en vigor en el momento en el que cumpliesen veintiún años.

En todo caso, Madison (1790) hace notar en su respuesta a Jefferson lo problemático de ese periodo de privación de derechos, solventable por medio de la consideración de un consentimiento tácito. Ahora bien, si se reconoce esa posibilidad, no tiene sentido proponer un calendario de caducidad constitucional que amenace la estabilidad del sistema democrático, pues eso constituiría un precio inaceptable. Lo lógico es tratar de extender a futuro ese consentimiento, y así lo hace Madison. Con ello, entra en el terreno de la intergeneracionalidad separada, y eso obliga a preguntarse por las razones del consentimiento tácito o, lo que es lo mismo, por la legitimación de una estructura institucional decidida antes de que los sujetos existieran. Si, como veremos, el criterio de legitimación político propio del proyecto ilustrado es la justicia, Madison nos coloca plenamente ante los problemas de la justicia intergeneracional. Son esos problemas a los

que los teóricos y las teóricas se enfrentan en nuestra época con respecto a asuntos alejados de la perpetuidad constitucional, pero que comparten con ella la aproximación temporal y, concretamente, generacional, y la necesidad de encontrar puentes que sirvan de justificación a obligaciones entre generaciones no solapadas.

Madison busca la justificación de la extensión intergeneracional de la constitución en el mismo lugar en que la buscarán Rawls y otros teóricos de base contractualista: en el establecimiento de un mecanismo de reciprocidad, directo o indirecto, entre generaciones. Para ello, Madison vuelve a la segunda etapa del argumento de Jefferson y pone en duda que las deudas no puedan ser asumidas por una generación distinta de aquella que las contrajo. Muchas de esas deudas, arguye Madison, se contraen en beneficio tanto de la generación presente como de las futuras, de modo que es justo que estas paguen su parte. Del mismo modo, y dando el salto a la tercera etapa del argumento jeffersoniano, las generaciones futuras serán las que más se beneficien de un sistema democrático constitucionalmente estable. Atenerse a una constitución no elaborada ni aprobada por esas generaciones será muestra de adhesión, consentimiento implícito. Por lo tanto, una constitución perpetua es perfectamente legítima.

Aunque Madison sale bien parado del debate epistolar, sus razones dejan el asunto lejos de estar zanjado. Estudios posteriores señalarán problemas ignorados por el político virginiano, como los derivados del tamaño de las generaciones futuras o de la identidad de sus miembros; y ciertos desarrollos históricos harán pensar que la bondad a perpetuidad de una constitución, por democrática que se proclame, no está en absoluto garantizada[20]. El debate seguirá abierto, aunque lo que no se cuestionará serán sus términos, fijados por Jefferson gracias a su enfoque intergeneracional, y por Madison con su extensión hacia la intergeneracionalidad separada.

¿Podrían haberse fijado otros términos? Tal vez. Quizá Jefferson podría no haber decidido atacar en clave moral los evidentes méritos funcionales de una constitución de

[20] Los ejemplos de constituciones con disposiciones que benefician a la generación que las aprueba, pero que son perjudiciales para las generaciones futuras son numerosos, pero el más sangrante, sobre todo porque es el resultado inmediato de las elucubraciones de los padres fundadores de los Estados Unidos, entre los que estaba Madison, es la constitución de 1789. Es defendible, por ejemplo, que los serios problemas raciales que hoy perjudican no solo a la población afroamericana en Estados Unidos, sino también al resto de la sociedad en su conjunto, se derivan de la tolerancia, por omisión, de la esclavitud en la constitución, una tolerancia muy conveniente en términos económicos para la élite económica y política que participó en su elaboración.

enmienda no fácil (aunque tampoco imposible). Podría no haberlo hecho temporalizando intergeneracionalmente la problemática rigidez constitucional, convertida por Jefferson en igualmente problemática perpetuidad. Y quizá Madison podría no haber respondido defendiendo la perpetuidad de la constitución desde el mecanismo intergeneracional propuesto por Jefferson, introduciendo así, de manera implícita, una intergeneracionalidad separada.

O tal vez no. Es posible que el debate entre Jefferson y Madison fuese heredero inevitable de la controversia entre el constitucionalismo medieval y el absolutismo emergente. Aquel tenía al soberano como persona jurídica cuya identidad perduraba más allá del ciclo biológico de la persona que ocupaba el cargo, y que estaba sujeta a costumbres, ley natural y cartas reales; este ponía por delante la voluntad individual de un soberano, una voluntad que estaba por encima de costumbres y cartas, y que hacía que la acción del soberano no estuviese determinada por las acciones de sus predecesores (Muñiz-Fraticelli, 2009, pp. 396-399). La traslación de este esquema al debate constitucional ilustrado parece natural.

De un modo u otro, ya sea por razones puramente coyunturales o históricas, los términos en los que se debate la perpetuidad constitucional, y que Rawls también adopta en su formulación más amplia de la justicia intergeneracional, han permanecido prácticamente intactos durante casi dos siglos. Estos términos, aceptados sin gran discusión, han sido heredados por los autores posteriores a Rawls al posicionarse a favor o en contra de su formulación. Sin embargo, que un factor contingente haya hecho más natural el recurso a la intergeneracionalidad para formalizar las obligaciones de las personas existentes con las aún no existentes no implica que no puedan existir otras alternativas, tal vez más adecuadas, como se pretende demostrar en este trabajo.

I.1.2. La justicia en la justicia intergeneracional

En el debate sobre la constitución perpetua y en la formalización rawlsiana de la justicia intergeneracional, la temporalización generacional es un elemento básico, pero adjetivo. Antes de ser intergeneracional, la justicia intergeneracional es, sustantivamente, justicia. Eso introduce una primera complicación, pues el concepto de justicia es multifacético, permanentemente adjetivado, y no solo por la intergeneracionalidad. De

justicia se habla en términos éticos, en términos políticos, en términos sociales, en términos legales…, y desde cada una de esas especificidades hay autorías dispuestas a dar una definición que nunca es del todo satisfactoria.

Este apartado nos permitirá prestar oídos a alguna de esas voces, empezando por la de quien, desde el escepticismo positivista, saca partido de esta condición escurridiza de la justicia para invitarnos a dar la causa por perdida. Se trata de Kelsen (2011), quien se emplea en desmontar los diferentes intentos históricos de encontrar una definición de la justicia con validez universal. No es ese un propósito novedoso. No es muy distinto al del Sócrates platónico que refuta las falsas opiniones sobre la justicia en el Libro I de *La República*, aunque Kelsen lo lleva al extremo; tanto que, aunque los objetivos de sus refutaciones son compartidos, el propio Platón se convierte en blanco de los dardos kelsenianos como representante clásico del tipo de teorías de la justicia que Kelsen denomina "metafísico-religiosas". No obstante, el punto de partida de Kelsen es similar al de Platón, en la medida en que ambos reconocen la existencia de dos dimensiones de la justicia antes de centrarse en una de las dos.

En lo que se refiere a Platón, la justicia es virtud que se da tanto en la persona como en la polis. La diferencia es de escala, como demostrará en su caracterización organicista del Estado al dividirlo en tres clases, en línea con la división tripartita del alma, y en la identificación de la justicia como el requisito del equilibrio entre las partes. La investigación de la justicia política es prioritaria, no por criterios morales u ontológicos, sino epistemológicos: es más fácil aprehender lo grande para luego tratar de aplicar lo aprehendido a lo pequeño que hacerlo a la inversa (Platón, 2011a, 368c-369a). Kelsen, por su parte, establece una diferencia que va más allá del grado. La justicia individual es virtud subsidiaria de la justicia política, ya que "un hombre es justo cuando su conducta concuerda con un orden que es considerado justo" (Kelsen, 2011, p. 9). Es decir, el fermento de la justicia ética está en la justicia política.

Esta coincidencia en la bidimensionalidad de la justicia nos sirve para seguir la estela de los dos autores y soslayar la dimensión individual en este trabajo, para centrarnos en la política. Sin dejar de reconocer que cada uno de los presentes pueda tener el deber de justicia de conducirse de una forma tal que no perjudique a las personas futuras (buscando conscientemente limitar su huella de carbono gracias a la adquisición de hábitos consistentes con una economía circular, por ejemplo), el envite de la justicia

intergeneracional, sobre todo el de la justicia intergeneracional suficientemente separada, parece jugarse principalmente en el terreno institucional. La magnitud de los retos requiere una coordinación social que no permite confiar la empresa a la responsabilidad individual[21]. Por lo tanto, una primera taxonomía de la justicia nos permite ubicar, a efectos de nuestra investigación, la justicia generacional dentro del ámbito de la justicia política.

La crítica kelseniana a Platón y al resto de teorías metafísico-religiosas se basa en la remitencia a un concepto trascendente de justicia absoluta, cuya búsqueda es, según Kelsen, una necesidad humana irracional, derivada del intento de basar la propia conducta en algo que no sea el temor o el deseo. La futilidad de la búsqueda es compartida por las teorías de tipo racionalista, que apelan a la razón, en lugar de a una instancia trascendente. Kelsen considera que las apelaciones clásicas a la justicia como felicidad, como libertad, como igualdad o como 'dar a cada uno lo suyo', son fórmulas vacías que barren las diferencias axiológicas entre individuos o grupos bajo la alfombra de unos conceptos tan indeterminados como la propia justicia. Al final, sostiene Kelsen, el concepto de justicia remite a valores subjetivos. Cada individuo y cada sociedad considerará que una política, una ley o un organismo serán justos o no en función de su mayor o menor alineación con aquello que esos individuos y esa sociedad valoran, sabiendo que esa valoración obedece a razones particulares de orden cultural, histórico, geográfico, económico, etc.

La negación de un concepto absoluto de la justicia, basada en un subjetivismo axiológico radical, hace de Kelsen un relativista. El autor alemán así lo admite, siempre que no se le tache al mismo tiempo de amoral, condición que trata de desmentir apelando a un supuesto principio moral que subyacería a su teoría relativista de la justicia. Se trataría de un principio de tolerancia definido como "la exigencia de buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás, aun cuando no se las comparta o, mejor dicho, precisamente por no compartirlas, y, por lo tanto, no impedir su exteriorización pacífica" (Kelsen, 2011, pp. 77-79).

La moralidad de esa tolerancia que Kelsen pone mucho cuidado en calificar de relativa para evitar caer en el yerro del que acusa a Platón y a los demás absolutistas, es más bien

[21] Por tres razones: en primer lugar, por la complejidad de las acciones necesarias; en segundo lugar, por razones de estabilidad similares a las vistas al tratar sobre la constitución perpetua; y, en tercer lugar, y apelando a la teoría de juegos, porque, como en todos los problemas de coordinación, un vacío institucional puede dar lugar a un dilema del prisionero generalizado.

dudosa. Supone priorizar una libertad de expresión que favorece la ciencia que Kelsen, personalmente, valora, y desde la cual se garantiza la verdad. La justicia como verdad, aun teniendo esta última como valor subjetivo, parece una fórmula no muy diferente a las criticadas por Kelsen. De cualquier modo, lo interesante no es la concretización de la concepción personal de la justicia de Kelsen, sino el desafío que plantea, ante el cual podemos adoptar tres posturas.

La primera de las posturas consiste en abrazar el relativismo positivista y ligar la justicia al valor o valores prioritarios que una sociedad sostiene en un particular momento histórico, sea cual fuere ese valor o valores. Ahora bien, si las normas y principios de justicia fuesen puramente contextuales, se generaría una contradicción insalvable en lo que concierne a la justicia intergeneracional: la generación presente que creyese en la existencia de deberes de justicia intergeneracional carecería de una base para actuar conforme a esos deberes, porque cualquier legado institucional diseñado hoy podría ser rechazado por generaciones futuras que sostuviesen valores diferentes. De ese modo, cualquier esfuerzo institucional actual quedaría en entredicho, revelando la incapacidad del relativismo axiológico para fundamentar deberes intergeneracionales.

Una segunda postura que podríamos adoptar es reivindicar la universalidad de alguna de las caracterizaciones clásicas del concepto de justicia que Kelsen critica. Podríamos, por ejemplo, adoptar el concepto de justicia de un iusnaturalista realista como Hervada. Eso nos obligaría a defendernos doblemente de la crítica relativista kelseniana, pues Hervada hace suya la máxima de que la justicia es *dar a cada uno lo suyo* de Simónides, fundamentando además su postura en el derecho natural. Tomar a Hervada como referencia tiene dos ventajas: es un magnífico representante contemporáneo de las teorías absolutistas de la justicia con las que contiende Kelsen, en cuanto que Hervada es depositario de la tradición aristotélico-tomista en el ámbito de la filosofía del derecho; y responde directamente a las objeciones de Kelsen (Hervada, 2011a, pp. 32-34).

Hervada separa el acto de justicia, el dar, del criterio normativo que determina lo justo, lo suyo que corresponde a cada uno. También limita la virtud a una disposición de la voluntad individual. Es probable que esa limitación pueda tener que ver con su celo por reivindicar un derecho prelegal y prepolítico que deje la justicia en manos de los juristas (Hervada, 2011b, pp. 28-30). Desde este punto de vista, la política queda como

arte de ordenar conductas racionalmente a través de la ley[22], pura técnica en la que cabe la eficiencia, pero no la justicia[23]. La justicia es algo propio del *cada uno* a quien se le da lo que le pertenece en cuanto persona, lo que le pertenecería más allá si esta o aquella ley fuese promulgada, lo que le pertenece por derecho natural.

El origen de esos derechos naturales es, pues, la peculiar ontología del ser humano, la cual le hace digno de respeto en su capacidad de dominar y dominarse, de atenerse a una ley natural que es la de la recta razón. Siendo tomista, y como bien señala Escrivá, es lógico suponer que Hervada haga suya la definición de la ley natural como "participación de la ley eterna en la criatura racional" (Escrivá Ivars, 2009, p. 610). Hervada no niega que así sea, pero aduce un motivo metodológico para ignorar esa definición, la cual remite la ley natural a un origen divino. Se proclama científico (no filósofo) del derecho, de modo que opta por una definición descriptiva de la ley natural como "el conjunto de leyes racionales que expresan el orden de las tendencias o inclinaciones naturales a los fines propios del ser humano, aquel orden que es propio del hombre como persona" (Hervada, 1993, p. 144).

Esta elección metodológica puede sernos de utilidad, una vez es evidente que la opción que habíamos escogido no es válida para nuestros propósitos. Ya hemos dejado sentado que la justicia de las personas presentes con las personas futuras remotas (o, más bien, con las personas hoy no existentes, que será la manera en que las veamos en nuestra alternativa intermodal) no puede ser concebida desde las relaciones individuales. Se necesita pensar en términos de arquitectura institucional, esto es, en términos de una justicia política que Hervada rechaza. Sin embargo, no parece que la extensión del concepto de virtud al ámbito institucional plantee demasiados problemas, siempre que esa extensión no suponga un compromiso ontológico con la institución de que se trate. Así lo demuestra, por ejemplo, Rawls, desde su individualismo metodológico, al describir la justicia política como "la primera virtud de las instituciones sociales" (Rawls, 1971, p. 3). Podemos plantearnos, entonces, retener eso que Hervada ha arrebatado al relativismo kelseniano y tratar de buscar un concepto absoluto de la justicia que encaje mejor que el

[22] Que no del derecho, previo a la ley e incluso a la propia justicia, que es lo justo de la cosa a dar a cada uno.

[23] En su larga conversación con Javier Escrivá, Hervada califica a la justicia política como "abuso de la palabra justicia, o al menos no es la justicia de la que hablamos, pero que puede ser más modesta, pero más eficaz" (Escrivá, 2009, p. 595).

propuesto por Hervada con lo que Höffe llama "proyecto político de la modernidad" (2003, pp. 53-60). Esa sería nuestra tercera opción.

Dos elementos en la visión de Hervada de la justicia sobreviven a una crítica de corte kelseniano. Un primer elemento superviviente es la repartición inherente a la justicia, el *dar a cada uno* de una fórmula clásica que, con Kelsen, y también con Hervada, es un contenedor que hay que llenar, pero que, contra Kelsen, no es tautológica. En lo que concierne a la justicia política, ese reparto es eminentemente distributivo, hablando en términos de la división aristotélica entre justicia distributiva y justicia conmutativa. En segundo lugar, sobrevive la dignidad humana[24] como modo de llenar la fórmula clásica con un *lo suyo* determinado, reconociendo, eso sí, que *lo suyo* como lo acorde a la dignidad humana no tiene necesariamente por qué ser el único modo de determinación.

En cuanto al PPM, este consiste en la defensa de las premisas que hoy comparten voces adscritas a distintas teorías de la justicia política, de raigambre moderna, pero que han sido y son susceptibles de ser atacadas desde diversos flancos. Höffe se centra en dos grandes amenazas de signo opuesto, pero alimentadas ambas desde la propia modernidad: la de una relativización de la justicia en forma de positivismo instalado en el amoralismo y la de un rigorismo inflexible de corte anarquista. Desde ambos polos se cuestiona la pertinencia de la discusión sobre la justicia institucional. Para la corriente positivista, como hemos visto con Kelsen, la justicia es un espejismo conceptual, de modo que no hay condicionantes morales a la hora de diseñar el entramado de las instituciones políticas[25]. No hay crítica de la justicia porque las fórmulas vacías que tratan de responder a qué es la justicia admiten cualquier contenido. Por ese motivo, es el criterio propio de la ciencia positiva el que determina si unas instituciones son adecuadas o no. El rigorismo anarquista, en cambio, remite la justicia al fomento de un valor supremo, que es el de la libertad, de manera que ninguna coerción institucional estaría legitimada. Ambas corrientes niegan, así, la idea de justicia política. El PPM de Höffe consistiría en navegar entre esos extremos, escéptico uno, dogmático el otro.

[24] Habrá quien sospeche del intento de despejar la niebla conceptual de la justicia remitiendo esta a otro concepto igualmente neblinoso, como es el de 'dignidad'. Abordaremos este asunto en la segunda sección de este trabajo, al hablar de la dignidad de las personas posibles.

[25] Consideramos, en línea con el institucionalismo legal (Loughlin, 2017, pp. 109-123), que las leyes forman parte de ese entramado institucional.

Centrarse en estas dos amenazas da una idea de la adopción moderna de una cierta perspectiva funcional de la justicia política como criterio de legitimación pre-positiva de instituciones coercitivas. Es una perspectiva parcial, pero útil, pues, en último caso, la justicia política podría presentarse como idea regulativa, en cuanto sería condición necesaria de todo orden político, sin necesidad de remitirse a valores ulteriores. La justicia política sería aquello que permite que las personas sujetas a la coerción institucional propia de la vida en sociedad acepten esa coerción. Y para aceptarla, esta tiene que resultar en una ventaja neta para los intereses de la persona.

Esta presentación de la justicia política en el seno del PPM es valiosa, aunque adolece de cierta cortedad de miras. Si bien es cierto que las instituciones políticas se basan en la coerción para mantener el orden y hacer cumplir las leyes, la justicia política también abarca cuestiones más amplias relacionadas con la distribución justa y equitativa del poder, los recursos y las oportunidades dentro de la sociedad. Por tanto, la justicia política ha de verse como algo más que un criterio de legitimación. Debería poder aspirar a constituir un sistema de principios que guíe el diseño de las instituciones y su puesta en funcionamiento. Estos principios, por su parte, no se limitarían a presentar la justicia. Detrás de ellos estaría la promoción de otros valores a los que la justicia remite. En suma, cuando se apela a la justicia política no se busca únicamente legitimar la coerción institucional, sino garantizar también que el empleo de la coerción se guíe por principios éticos y se ponga al servicio de valores fundamentales como la dignidad, la igualdad o la autonomía personal de todos los miembros de la sociedad.

Con su argumentación instrumentalista, Höffe está, entre otras cosas, tratando de eludir el doble obstáculo que Kelsen levantaba frente al derecho natural, un obstáculo que un iusnaturalista como Hervada, al que el positivista austriaco no dejaría atrincherarse en su sedicente cientificidad, tendría muchas dificultades para salvar.

¿Cuál es el origen de ese conjunto de leyes racionales que forma la ley natural? Si, obligado a responder a esa pregunta, Hervada mostrase su fidelidad tomista, postularía un origen divino, en la medida en que la ley natural participa de la ley eterna. Si no lo hiciese, tendría que apelar a la racionalidad humana como principio autónomo. En cualquiera de los casos, Kelsen pasaría al autor catalán por la *guillotina de Hume* (Hume, 2007, 3.1.1.27) bajo la acusación de derivar de forma directa el *deber ser* del *ser*. Höffe trata de evitar correr la misma suerte mediante apoyos antropológicos que permitan

transitar del *ser* de un humano autointeresado al *deber ser* de una estructura institucional coercitiva que las personas afectadas aceptan como justa por interés propio. El ciudadano o la ciudadana de Höffe entra en sociedad como manera de preservar un grado suficiente de libertad de acción, en la medida en que se garantiza, por medio de instituciones coercitivas, que el resto de miembros de la comunidad política va a ver limitada esa libertad personal de acción de manera semejante. Para sustentar esta propuesta teórica, es imprescindible que cada cual se vea al tiempo como potencial amenaza y potencial amenazado. Solo así existirá un interés universal por desactivar ambos potenciales por vía coercitiva.

El ciudadano de Höffe es el súbdito de Hobbes corregido y aumentado. El miedo a un conflicto que entraña un riesgo suficientemente importante es el motor de su asociación, no las ventajas de la cooperación. Como el súbdito de Leviatán, busca el establecimiento de normas de coexistencia espoleado por un deseo nacido de una necesidad natural.

Habría argumentos para sostener que esa derivación de la obligación moral del deseo, y no de una mera preferencia, elude la guillotina de Hume. El deseo es una motivación de la acción más fundamental y objetivable que la preferencia subjetiva. Podría sugerirse, entonces, que las obligaciones morales no son simplemente arbitrarias ni se basan en preferencias personales, sino que surgen de motivaciones humanas fundamentales que son compartidas por una mayoría de las personas.

Hobbes encuentra esa motivación fundamental en el impulso de permanecer vivo, compartido con otras especies, que tiene como correlato en el ser humano el deseo de autopreservación. Höffe no puede contentarse con eso; sobre todo porque existe un riesgo no despreciable de que el resultado sea ese Leviatán casi irrestricto que arrumba la justicia política de un modo con el que el positivismo amoralista se sentiría cómodo. De ahí que se vea obligado a relativizar el deseo del ser humano de autopreservación para poder hacer hueco a, por ejemplo, el deseo de no ver mancillado su honor, perseguida su religión o expoliada su propiedad. La vida pierde con Höffe la primacía absoluta entre los bienes que se desean conservar. Aparecen, de ese modo, los derechos humanos como resultado último de la exigencia mutua de limitación de libertades, traducida en la limitación de la coerción institucional. A cambio, se introducen bienes que no pueden sino apuntar a valores fundamentales que vuelven a hacer pertinente la crítica kelseniana, y a deseos

cuya universalidad es muy cuestionable. Además, se abre la puerta a conflictos entre derechos, derivados de la multiplicidad de deseos ligados a valores distintos.

Tomemos, por ejemplo, el derecho al honor. Tiene a la dignidad como valor fundamental al que referirse, pero entra en conflicto con relativa facilidad con otros derechos, como el derecho a la libre expresión, el cual tiene una referencia distinta (en este caso a la libertad). Tanto es así, que el propio contenido del concepto honor varía (Fuentes Osorio, 2007, p. 408) para hacerse cargo de un equilibrio de remitencias aceptables para una sociedad determinada en un momento determinado. De ese modo, a quien proclame la universalidad del deseo de preservar el propio honor le será difícil argumentar que se trata de un deseo igual en todo tiempo y lugar.

Alternativamente, consideremos el derecho a la propiedad. Este apunta sobre todo a la libertad como valor moral, entre otras cosas porque se postula como factor importante en la independencia económica necesaria para proteger los propios intereses y resistir cualquier interferencia externa. Volviendo a los padres fundadores de la nación estadounidense, es Adams quien mejor expresó esa remitencia cuando advirtió de que "la propiedad debe ser protegida o la libertad no podrá existir" (Adams, 1856, p. 280). Sin embargo, esa protección no puede ser ilimitada, so pena de incurrir en desigualdades que, en un punto u otro, llegarán a ser percibidas como injustas por la sociedad en las que tuviesen lugar. Hay, por lo tanto, un conflicto entre el valor fundamental al que el derecho a la propiedad remite y un segundo valor no menos fundamental que actúa como contravalor. Por otra parte, ese punto de injusticia será distinto dependiendo de la intensidad del deseo de preservación de la propiedad individual[26], con lo que también hay dudas sobre la universalidad de ese deseo, aunque en una menor escala que el deseo de preservar el honor propio.

La relativización del deseo de autopreservación vuelve a acercar a Höffe a la cuchilla humeana. No parece, así, que preterir el motor social cooperativo en favor del conflictivo haya dado grandes réditos. Quizá merezca la pena abordar el asunto desde una postura que positivice la justicia política desde la cooperación y que trate de eludir la guillotina

[26] Socialmente, ese deseo puede ser mínimo en entornos fuertemente comunitaristas. Individualmente, hay una larga tradición de denostadores de la propiedad privada como estorbo para poder llevar una existencia significativa, desde la llamada a la vida natural de Diógenes de Sínope hasta la propuesta de acabar con la privacidad de la propiedad intelectual de Žižek (2011), pasando por una larga tradición de pensamiento ascético, no necesariamente cristiano.

de Hume desde otro ángulo. Examinaremos esa alternativa, en forma de constructivismo rawlsiano, a su debido tiempo. Por el momento, lo que sí podemos es, como hemos hecho con Hervada, extraer una aportación de Höffe a la elucidación del concepto de justicia, una aportación tal vez inconsciente, pero valiosa. A tal objeto, una nueva mención a un diálogo platónico parece oportuna.

El *Sofista* no está entre los diálogos que tratan, aun de manera periférica, el tema de la justicia. Sin embargo, mirado a través de lentes analógicas, puede ayudar a esclarecer la aportación de Höffe. En un primer momento, el diálogo se desarrolla alrededor de un concepto que es tan escurridizo como el de justicia. Se trata de atrapar al sofista en las redes de la definición y poder así distinguirlo del filósofo, propósito que se revela infructuoso. Esa dificultad llevará a la constatación de la complejidad del ser de las cosas, sujeto a las reglas de una participación entrecruzada en las Ideas, a una especie de gramática ontológica del ser, a una *symploké*. Con la idea de la *symploké*, Platón buscaba dar una alternativa ontológica a los extremos del monismo eleático y del pluralismo atomista (Bueno, 2010). Esta vía intermedia pluralizaba el ser de las cosas, en lo que suponía "una especie de parricidio" (Platón, 2011b, 241d), con el resultado necesario de la muerte filosófica del padre Parménides en forma de refutación. Es una pluralización sujeta a reglas de relación, de modo que ni todo está relacionado con todo (o, traducido a los términos del discurso racional, ni todo puede decirse de todo), ni nada está relacionado con nada (o sea, ni nada puede decirse de nada). Pues bien, la relativización de Höffe del deseo de autopreservación es un parricidio similar al platónico, con el argumento absolutista del padre Hobbes como blanco. Cobran carta de naturaleza deseos diversos de preservación de bienes como el honor, la palabra o la práctica religiosa. Cada deseo remite a ciertos valores fundamentales y se satisface institucionalmente a través de derechos que abren un espacio a una satisfacción del deseo compatible con la satisfacción del deseo ajeno. Y el resultado ha de ser una suerte de gramática moral de la justicia política[27], un juego en el que los derechos entran en conflicto unos con otros (pero no todos con todos) o se alimentan unos de otros, (pero no todos de todos).

En esta gramática de la justicia política, los derechos apuntan, a través de los deseos plurales, a ciertos valores que, como valores fundamentales, son irreductibles.

[27] De nuevo, esto que parece una disquisición alejada de nuestro tema principal revelará su importancia cuando presentemos una alternativa intermodal a la justicia intergeneracional en la segunda sección de este trabajo. Una gramaticidad que el PPM puede hacer suya será uno de los pilares teóricos de esa alternativa.

Cometerían errores gramaticales de bulto quienes pretendieran hacer de todo derecho el mismo derecho absoluto remitiéndolo a una justicia como valor fundamental, de existencia ideal. También errarían quienes, en materia de justicia política, dijesen todo de todo, esto es, consideraran posible la correspondencia infinitamente múltiple con cualquier valor posible, de modo que la justicia quedase al albur de la convencionalidad en la selección de relaciones y priorizaciones de los derechos. Quedan fuera de la corrección *iusgramatical*, entonces, iusnaturalistas estrictos, anarquistas escépticos y positivistas amoralistas.

La consideración gramatical de la justicia política permite, además de mantener a raya a los extremismos, como hiciera Platón en su diálogo, comprender las causas de que el concepto de justicia política pueda ser considerado como uno de esos "conceptos esencialmente controvertidos" que Gallie (1956) hiciese célebres muy poco después de que Kelsen publicase *¿Qué es justicia?* O, si se pretende salvar el concepto en su vertiente más abstracta, distinguiendo 'concepto' de 'concepción', tal como propone Rawls (1971, p. 10), la gramática de la justicia política daría cuenta de cómo desde un concepto de justicia suficientemente abierto puede, según se incida en uno u otro de los cimientos de ese concepto, defenderse una u otra concepción de la justicia.

Puesto que la gramática de la justicia política implica la referencia a un conjunto de selectos valores fundamentales, una formulación posible del concepto de justicia podría ser la de la justicia como "afirmación racional de que todos los seres humanos son iguales en su dignidad y libertad" (Buenaga, 2017). Es una formulación deficitaria, pues la afirmación racional deja fuera la acción de reparto en la que, finalmente, consiste la justicia, como vimos al ocuparnos de Hervada. En todo caso, es una formulación útil en la medida en que igualdad, dignidad y libertad, los ingredientes principales de la justicia[28], se presentan como valores interrelacionados.

Dado que la afirmación de la igualdad de dignidad y libertad en el ser humano que define a la justicia es racional, de acuerdo con la definición de Buenaga, esos ingredientes con los que se construye el concepto de justicia son invariantes. Son las proporciones de

[28] Que estos sean los valores fundamentales no es algo evidente. Por ejemplo, incluso dentro de la modernidad hemos asistido al auge de corrientes radicales antiigualitarias y autoritarias cuyo concepto de la justicia tenía más que ver con el orden y la autoridad que con la igualdad y la libertad. Puesto que no es objeto de este trabajo dilucidar qué valores deberían figurar como los ingredientes de la justicia, tomamos aquellos que son ampliamente aceptables y aceptados por las principales escuelas modernas de pensamiento, aunque no podemos dejar de señalar este necesario déficit analítico.

esos ingredientes y su mezcla las que marcan las distintas concepciones, y las condiciones sociales, culturales e históricas las que las hacen más o menos aceptables para una sociedad determinada.

El devenir del PPM aparece, en suma, como un proceso de adaptación a la cambiante hegemonía de los valores fundamentales a los que se remite la justicia y a la manera variable en la que esos valores se relacionan. Las concepciones se han sucedido y se sucederán para ajustarse a los cambios axiológicos; y la concepción triunfante en cada momento ha sido y será perfectamente fiel al concepto de justicia, pero no más fiel que aquellas concepciones que quedan o quedarán atrás[29]. Ocurre simplemente que, en determinados contextos de transición, las nuevas circunstancias descubren las carencias de la concepción imperante e impulsan a una sociedad a la adopción de una nueva concepción.

En esos contextos, vemos como ciertos derechos pierden vigencia en favor de derechos nacientes, igual que, en el ámbito semántico, palabras que se refieren a estructuras sociales o a tecnologías caducas caen en desuso, mientras surgen nuevos términos para describir las nuevas realidades. De hecho, ambos procesos suelen ir de la mano. Por ejemplo, durante la transición de sociedades agrícolas a industriales durante la Revolución Industrial, se produjo un cambio dramático en los derechos laborales. El 'derecho de los campesinos a la tierra', que se basaba en tradiciones feudales y que otorgaba a los campesinos el derecho a utilizar una parcela de tierra a cambio de servicios al terrateniente, perdió relevancia. En su lugar, surgieron nuevos derechos relacionados con el trabajo en fábricas, como el derecho a condiciones laborales seguras y a la limitación de las horas de trabajo. En paralelo, vimos una evolución lingüística. Términos relacionados con la sociedad agrícola, como 'yunta', 'arado' y 'diezmo', se volvieron menos comunes. En su lugar, surgieron palabras y frases para describir las nuevas realidades de la vida industrial, como 'proletariado', 'máquina de vapor' y 'hora extra'.

[29] No hay, así, relativismo conceptual que disuelva el carácter moral de la justicia. Hay evolución histórica de sus instanciaciones. Esto es algo que vieron con claridad en momentos de transición en las relaciones axiológicas dentro de la justicia política autores como Tocqueville, liberal elitista resignado al cambio de proporciones que un mayor deseo de lograr y preservar la igualdad imponía desde las revoluciones del siglo XVIII: “Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aman y solo con dolor ven que se les aparte de ella. Pero tienen una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible por la igualdad…” (Tocqueville, 1986, libro 2º, p. 1840).

La agonía de ciertos derechos en favor de otros derechos nuevos no tiene por qué significar que se haya pasado a una sociedad más justa, como tampoco el lenguaje se vuelve más expresivo, más flexible, preciso o coherente con el cambio de palabras. El cambio de palabras es parte del mecanismo que mantiene la expresividad, la flexibilidad, la precisión o la coherencia del lenguaje, de la misma forma que el cambio de derechos permite el mantenimiento de la justicia. Y lo mismo puede decirse de las profundizaciones en ciertos derechos (mayores garantías, mayores contenidos, etc.), equivalentes a la aparición de nuevas acepciones o nuevos matices en términos de uso común.

Eso no quiere decir que no exista progreso moral; simplemente quiere decir que, de seguir apegados al paralelismo lingüístico, el motor de ese progreso puede no ser fundamentalmente de carácter gramatical, sino sobre todo semántico. Puede no tener tanto que ver con lo que se pueda decir de alguien en términos de justicia y con cómo pueda decirse, como con ese alguien. Hay en la justicia una aspiración de universalidad que si hoy puede expresarse en el *todos los seres* humanos de la definición de Buenaga es porque, de concepción en concepción, ha ampliado su radio de acción, ha aumentado el *perímetro de sustantivación*. Así, hoy podemos sostener que los Estados democráticos actuales son más justos que la Atenas del siglo IV a.C. no tanto porque la mezcla de ingredientes axiológicos sea necesariamente mejor, sino porque de los sujetos de justicia política, de la ciudadanía, ya no se excluye a unos esclavos cuya condición ha sido abolida, a unas mujeres que ya no están subordinadas al varón, o a unos menestrales a los que se reconoce la suficiente racionalidad política.

Es en este punto donde la reflexión sobre la naturaleza de la justicia política en el PPM, que ocupa buena parte de este capítulo, cobra sentido de cara a nuestro tema de investigación. El capítulo se abría con la constatación de que, en el último medio siglo, hemos asistido a un cambio contextual que obliga a considerar cómo puede darse un trato políticamente justo a quienes aún no existen; y se han dado razones, sobre todo de carácter histórico, para enmarcar la consideración de ese deber de justicia en términos intergeneracionales. Si, a resultas de la argumentación expuesta hasta aquí, aceptamos el dinamismo contextual de unas concepciones de la justicia que cuentan con el ancla moral de un concepto de justicia que remite a un conjunto finito de valores fundamentales, procede formular las dos preguntas que impulsan la investigación de la que este trabajo es resultado.

En primer lugar, tendremos que preguntarnos por la extensión de la transformación contextual. Habrá que evaluar hasta qué punto fenómenos como la emergencia climática pueden obligarnos a adoptar una nueva concepción de la justicia. Es razonable aventurar que cada reemplazo de esa concepción entraña unos importantes costes sociales de transacción. Los necesarios cambios en la estructura política no son nunca instantáneos, y están sometidos siempre a un mayor o menor rozamiento. Es un proceso de mudanza institucional que desafía la regla ignaciana al ponerse en marcha precisamente en coyunturas socialmente difíciles. En el mejor de los casos, la sociedad en cuestión tiene que gestionar un periodo de anomia, lo que supone tener que vérselas con los efectos sociales y psicológicos de esta, desde la institucionalización de unas prácticas corruptas o violentas que se toleran para llenar el vacío normativo[30], hasta el incremento en los intentos de suicidio en personas que no encuentran asideros. En el peor, el precio a pagar es la fractura profunda de al menos una generación, como las revoluciones que se han sucedido durante la modernidad han tenido sobrada ocasión de demostrar. Ante transformaciones contextuales que pueden afectar a las concepciones imperantes de justicia es razonable, pues, adoptar una posición de partida cauta y plantearse primero si esas concepciones pueden hacerse cargo de los cambios.

Un capítulo próximo se encargará de ese planteamiento, confrontando el problema de la justicia intergeneracional con las teorías de la justicia de mayor aceptación en nuestras sociedades. De encontrar dificultades de adaptación en esas teorías, procederá pensar en extensiones que puedan incorporar el elemento intergeneracional. Y si también este propósito resulta fallido, habrá que formularse la segunda pregunta: ¿existe una concepción de la justicia política alternativa que, idealmente, pueda complementar alguna de las teorías hoy aceptadas, con el fin de minimizar el trauma de la transición?

I.1.3. Las generaciones en la justicia intergeneracional

Señalábamos al exponer la postura de Jefferson con respecto al problema de la constitución perpetua que ya para él debió resultar casi inevitable pensar en la

[30] El caso argentino es paradigmático a este respeto. No es raro que una buena parte de la literatura reciente sobre los efectos sociales de la anomia provenga de autores argentinos (ver, por ejemplo, Nino, 1992; Isuani, 1999; o Sidicaro, 2015).

colectividad de contemporáneos con existencia limitada en el tiempo en términos generacionales. Esa es una afirmación que requiere una justificación.

Habíamos establecido previamente que la temporalización generacional era una forma asentada de afrontar teóricamente los problemas en los que una distinta posición en el ciclo vital de los miembros de una comunidad era un factor importante, y que solo requería un pequeño esfuerzo de imaginación trasladarse a un momento posterior en el que la generación de mayor edad hubiese desaparecido. Es mayor el esfuerzo imaginativo necesario para que esas generaciones de carácter diferente que separan a los coexistentes por etapas vitales se conviertan en contenedores homogéneos de vidas abstractamente iguales, contenedores que se enganchan en línea como los vagones iguales de un tren. Esto supone pensar en las generaciones no como representación de las etapas vitales en las que el tiempo acaba instalando a los miembros de una comunidad, sino como agrupación de existencias que abarcan un intervalo temporal parecido. No hay cambio de vagón durante una vida individual, pues estos son estancos.

Hay aquí una labor de simplificación, al discretizar el fluir continuo de las vidas de los miembros de la comunidad. Se transforma, además, la interdependencia entre generaciones que eran vistas como coexistentes en un momento determinado en la causalidad propia de unas generaciones que se suceden en el tiempo.

Esta nueva conformación de las generaciones es propia del espíritu ilustrado del que Jefferson participa, el cual combina una pérdida de consideración hacia la tradición, proporcional al respeto a la razón como faro moral y epistémico, con una ferviente adhesión a la idea de progreso. Es el espíritu que justifica la admiración de Turgot[31] ante la cultura como característica única de las sociedades humanas, capaces de evolucionar por medio de la acumulación de ideas. Pero no solo su admiración; el espíritu ilustrado también alienta su propósito de aplicar un método científico al incremento de la felicidad de las sucesivas generaciones. Y una de las grandes tareas de "la ciencia más interesante de todas, la de la felicidad pública" (Turgot, 1923b) es el diseño adecuado de las instituciones políticas.

La ciencia del progreso invita a volverse hacia el futuro de la comunidad política con una esperanza antaño puesta en la salvación eterna. En la imaginación política, las

[31] La mención a Turgot es particularmente relevante, dada su importante influencia en el diseño de la arquitectura constitucional norteamericana (Nisbet, 1975, p. 214).

personas futuras se presentan en pie de igualdad con respecto a las presentes, como demuestran los términos de la discusión entre Madison y Jefferson, y cada generación futura está compuesta de miembros de la misma comunidad de las personas presentes, pero que se encontrarán, colectivamente y en virtud de la ley del progreso racional, en mejores condiciones que estas para llevar a cabo sus proyectos.

No existe en este concepto ilustrado de las generaciones una remisión al ciclo natural de vida, como ocurría en el uso clásico del término 'generación', que tanto podía referirse a un conjunto de personas coetáneas como al proceso de surgimiento natural[32]. En el esquema ilustrado, las generaciones representan sucesivas comunidades de personas iguales en libertad y dignidad, esto es, sociedades políticas justas, según la definición de Buenaga. Son vagones en el tren del progreso. Así, la feliz historia de la humanidad ilustrada debía consistir en una sucesión de generaciones que dejaban para la generación siguiente un mundo mejor del que encontraban. Solo de esa forma puede entenderse el argumento de Madison en el que justifica que una generación incurra en deudas que una generación futura debe pagar por el hecho de que parte de la razón del endeudamiento es la búsqueda del beneficio de esa generación por venir.

Madison (1790) menciona, en particular, las deudas incurridas frente a conflictos bélicos. Hoy podría traerse a colación el esfuerzo necesario para la lucha contra el cambio climático. Si así lo hiciéramos, comprobaríamos que lo que a finales del siglo XVIII era incuestionable, hace tiempo que ha dejado de serlo. Una buena parte de la generación presente desconfía de la capacidad de sus coetáneos en conjunto para velar por los intereses de las generaciones futuras y sospecha de un razonamiento similar al de Madison. Estas personas se consideran miembros de una generación adicta a la deuda, usada esta como medio de alimentar el consumo, y ven en la financiación a largo plazo de proyectos como los enfocados a la transición energética un nuevo pretexto para sustraer recursos de las generaciones futuras[33]. Que esas sospechas estén o no fundadas no nos concierne aquí. Lo relevante es observar que ya no existe esa mirada progresista y homogeneizante sobre las generaciones. Las generaciones futuras no son vistas ni como

[32] Es la *génesis* aristotélica, traducida al latín como *generatione*.
[33] Esa parte de la generación presente que desconfía tiene su voz en organizaciones como el Observatori del Deute en la Globalització, el Observatorio de Multinacionales en América latina y Ecologistas en Acción, las cuales lanzan una alerta específica con respecto a los fondos europeos Next Generation (Scherer et al., 2021).

comunidades similares a la de la generación presente ni como beneficiarias ciertas de la actividad de esta.

Hay dos factores fundamentales que explican el descarrilamiento del tren ilustrado de las generaciones. Esos dos factores están relacionados con la locomotora del progreso y con los acoples de los homogéneos vagones generacionales.

La creencia en el progreso continuo, especie de fe laica, se mantiene durante el siglo XIX a costa de oscurecer sus imprecisos contornos[34]. Así lo testimonian las actitudes de Hegel o de Marx, por ejemplo. Frente a Comte, y luego Mill, como herederos del progresismo optimista de Condorcet o Turgot, los dos autores alemanes presentan un progreso sustentado en el conflicto, en el que la guerra o la violencia entre clases son condiciones necesarias, no impedimentos. Bajo esta perspectiva, el progreso ya no acompaña a la voluntad de construcción del ser humano, sino que está determinado por una racionalidad superior o por una ley económica inexorable. El tren ya no tiene maquinista.

Las dudas sobre el carácter del progreso humano restarán velocidad al tren hasta que, entrado el siglo XX, sea precisamente los conflictos globales y los horrores que llevan adheridos los que lo detengan. Y serán algunos de los damnificados[35] los que certificarán tal detención, resultado de un equilibrio de fuerzas entre un progreso material innegable y un regreso moral y político que había tenido su más claro y doloroso exponente en las prácticas de los regímenes totalitarios.

Hoy, la idea del progreso sobrevive a duras penas a las embestidas de las familias teóricas de los distintos herederos de Derrida o Foucault, de las corrientes feministas a las decoloniales (Allen, 2015). Lo hace desde un cierto liberalismo que reconoce la necesidad de rebajar las perspectivas ilustradas. Un buen exponente de esta postura deflacionaria es Nussbaum, con su defensa de un progreso moral alejado del cientifismo optimista del siglo XVIII y del determinismo decimonónico. El de Nussbaum es un progreso moral modesto, que se apoya en la teoría filosófica como develadora de los "malos

[34] Los contornos imprecisos lo son de la dimensión sobre la que supuestamente se progresa, pero también del contenido de las leyes del progreso, sea este la evolución de las ideas, como afirmarían Turgot (1923a), Comte (1995) o Hegel (2009), la de los medios de producción, como sostendría Marx (2021), o la de algo interno a la naturaleza del ser humano, la hipótesis kantiana (Meek, 2022).

[35] En particular, dos exiliados como Horkheimer y Adorno (1998) presentaron con agudeza los horrores del siglo XX no como efecto secundario, sino como resultado lógico del supuesto progreso ilustrado.

comportamientos" (Nussbaum, 2007). El teórico ya no reivindica el papel de maquinista. Se contenta con actuar como una válvula de retención instalada contra el regreso moral, el cambio de sentido de una cultura que, aun con coagulaciones periódicas, puede progresar en el sentido moralmente correcto, asumido un lecho moral universal. En todo caso, abandonar la metáfora del tren a toda marcha por la de la humilde válvula pasiva no resulta tan dramático cuando, en paralelo, han saltado los acoples de los vagones, esto es, se han disuelto los nexos de unión entre generaciones.

La fragilidad de los enganches era un defecto de fábrica. Estaba ya en los movimientos revolucionarios que acompañaron a la implantación del pensamiento ilustrado, los cuales plantaron una semilla que germinaría en la centuria siguiente. La fragilidad provenía de la idea de que en el pasado no podía encontrarse un modelo repetible, sino una serie de obstáculos para el progreso, los cuales había que retirar. Las personas existentes en cada era, y, de modo crucial, la juventud como estandarte del cambio necesario, tenían la tarea de salvar unos obstáculos que siempre eran diferentes a los encontrados hasta entonces. La lucha contra la tradición encarnada en sus progenitores se convirtió en un deber para una juventud comprometida con la causa del futuro (Wohl, 1979, pp. 203-209).

Durante el siglo XIX, los obstáculos se convirtieron en frontera entre las generaciones coexistentes. El siglo que nombró a la historia como mecanismo de conducción del tren del progreso trajo también una nueva manera de mirar la relación intergeneracional. El ritmo irregular del cambio en la autocomprensión de la comunidad política y la concepción de una historia en la que una sucesión de movimientos telúricos abría brechas insalvables con el pasado intensificaron el rol asignado a la juventud. En lugar de como facilitadores del avance hacia una justicia racional, grupos como la juventud romántica del *Sturm und Drang,* los jóvenes nacionalistas de la *Giovine Italia* y los revolucionarios rusos se percibían a sí mismos como la vanguardia de una historia que demandaba una ruptura con las generaciones anteriores. Cada generación de jóvenes se veía a sí misma como una generación histórica, unida por un destino común irrepetible. Se llegaría así, y ya en un nuevo siglo, a esa *Generación de 1914* cuyo sacrificio supondría el despertar, tanto del sueño del ideal del progreso, como del moribundo respeto a unos mayores que no dudaron en apilar los cadáveres de una generación para ganar palmos de terreno. Eso sí, se perdió el respeto a sus mayores contemporáneos, pero se estableció una especie de solidaridad espiritual con los y las rebeldes de antaño. A partir de entonces se reconocerían deudas políticas, intelectuales y artísticas con quienes ahora se tomaban

como generaciones anteriores, que lo fueron con sus propios gustos, valores y retos históricos. Y las generaciones se acabarían asentando en el imaginario filosófico, artístico y político como colectividades no solo temporalmente delimitadas, sino como realidades con idiosincrasia propia.

Uno de los filósofos que posiblemente mejor ha tratado el asunto de las generaciones, adscrito él mismo a la generación del 14, presenta a la generación así:

> Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos (Ortega y Gasset, 1923).

Esa visión de las generaciones aún nos acompaña, con un matiz diferencial[36]. Si a mediados del siglo XX se podía oponer al regreso moral el progreso material propio de la era industrial, la sucesión de crisis económicas que han marcado las últimas décadas ha variado dramáticamente la consideración de la juventud como ariete del cambio. Ya no se remarca su potencial revolucionario, sino sus dificultades para integrarse en el sistema heredado (Caballero y Baigorri, 2013, p. 2). Comprometida la idea del progreso material, se adopta una posición conservadora (Ramas, 2024) que aspira a que las 'nuevas generaciones' puedan disfrutar de aquello de lo que sus mayores pudieron disfrutar, al menos en la parte del planeta que tuvo acceso a una versión más o menos definida del estado del bienestar. Del temor a la capacidad juvenil para sacudir las estructuras se pasa a la preocupación por su bienestar futuro. Esa preocupación dominará la consideración de las amenazas existenciales a largo plazo.

La justicia intergeneracional no puede sustraerse a esta carga histórica. El redactor de la constitución de los Estados Unidos y su ilustre corresponsal pudieron disfrutar del lujo de un concepto razonablemente liviano de generación que les permitió pensar en las relaciones intergeneracionales como la manera de articular un proyecto común de progreso en el tiempo. El primer sistematizador de la justicia intergeneracional no tiene ya esa suerte. En 1971, las generaciones futuras merecen, para Rawls, contar con una

[36] Además del de la incomodidad que causa esa patricia distinción que hace Ortega entre la élite y la plebe para la sensibilidad democrática contemporánea.

estructura institucional justa, pero no puede soslayarse la necesidad de plantearse "hasta qué punto la generación actual está ligada a respetar las pretensiones de sus sucesores" (Rawls, 1971, p. 284), lo cual habla del problema del mantenimiento de un esquema mínimo de cooperación en un entorno relacional donde el conflicto juega un papel importante. Tendremos ocasión en un capítulo posterior de ver cómo se sustancia ese problema en la doctrina rawlsiana.

Pero si el descarrilamiento del tren del progreso complicó para Rawls la adición de la temporalización generacional a una concepción moderna de la justicia, la dificultad hoy es sensiblemente mayor. Pensar hoy en las generaciones futuras obliga a incorporar ese medio siglo que ha transcurrido desde el primer intento sistematizador de Rawls, cinco décadas largas de sufrimientos materiales y anímicos juveniles; y también la conciencia creciente de amenazas a largo plazo para esos grupos humanos futuros que, por otra parte y dado el incremento en la velocidad y amplitud de la variación en los valores sociales favorecidos en cada momento, son a un tiempo familiares y extraños.

Este contraste entre la familiaridad y la extrañeza con el que cerramos este capítulo nos coloca en una encrucijada. Hemos dedicado un espacio considerable a desplegar una mirada histórica sobre la intergeneracionalidad. Lo hemos hecho con el fin de mostrar por qué aún hoy aparece como marco preferencial para considerar la eticidad de las relaciones con las personas que nos sucederán en el tiempo. Pero si hemos hecho lo propio con la concepción moderna de la justicia política es porque cabe plantearse si, dado el incremento en la distancia (temporal, axiológica, epistémica) entre la generación que actúa y decide (la presente) y las que sufren las consecuencias de las acciones y las decisiones (las futuras separadas), esto es, dada esa 'extrañeza' de la que hablábamos, no surgirán problemas teóricos importantes que recomienden examinar un marco ético-político alternativo.

Los dos siguientes capítulos de este trabajo examinarán estos problemas, primero de modo general y después en lo que se refiere a las teorías de la justicia adscritas al PPM. Constatados estos problemas, el último capítulo de esta primera sección se ocupará de dar el primer paso hacia esa posible alternativa.

CAPÍTULO I.2.
El problema de la justicia intergeneracional

Tradicionalmente, se ha distinguido entre dos tipos de razones para la acción: razones normativas y razones motivacionales. Para no entrar en el vivo debate sobre la ontología de unas y otras, simplifiquemos la distinción atribuyendo a las razones normativas un afán de justificación, mientras que las razones motivacionales aspiran a dar una explicación de la acción[37]. Una buena explicación, una explicación cargada de buenas razones motivacionales, será aquella que permita a la persona destinataria de la misma hacerse una idea cabal de por qué un o una agente actúa de una manera determinada. Una buena justificación, en cambio, introduce la corrección en la acción. No se trata ya de entender por qué, sino de evaluar si la acción obedece a una norma o principio prescriptivo.

En lo que se refiere al objeto de esta investigación, hay sobradas razones que explican por qué la filosofía política ha tomado el camino de la justicia intergeneracional; o, más bien, por qué la filosofía política de las últimas décadas ha continuado recorriendo la senda por la que ya se transitaba cuando se hicieron patentes los retos teóricos lanzados por fenómenos de largo alcance, como el del cambio climático. Detenernos en el capítulo anterior en el problema de la constitución perpetua y remitir las posiciones en ese debate a las tradicionales consideraciones de las relaciones entre generaciones buscaba, precisamente, explicar con esas razones inerciales por qué Rawls, por ejemplo, se plantea que la extensión de su teoría de la justicia a las relaciones con las personas aún no existentes tenga un carácter intergeneracional.

Si el presente trabajo fuese un ejercicio doxográfico, quizá bastaría con la provisión de razones explicativas suficientemente sólidas; pero no lo es. De lo que se trata es de presentar una alternativa teórica propia a la justicia intergeneracional. Para eso, lo que se requieren son razones normativas, razones que justifiquen. Y lo primero que habrá que

[37] Hay una tendencia relativamente reciente a separar las razones motivacionales de las explicativas (Álvarez, 2010). Para nuestro propósito, esa no resulta una distinción relevante, amén de amenazar la simplicidad expositiva buscada.

justificar es que no hay razones normativas suficientes para seguir el camino de la justicia intergeneracional. Habrá que justificar que las teorías de la justicia intergeneracional no están, a su vez, debidamente justificadas y que, por tanto, actuar en el sentido de buscar extensiones de las teorías de la justicia existentes para cubrir las exigencias de la justicia intergeneracional no es teóricamente correcto.

Tal vez deberíamos hablar, de momento, de las exigencias de una 'supuesta' justicia intergeneracional; supuesta porque un primer escollo en el trabajo de justificación es el relacionado con la propia existencia de la justicia entre generaciones. En el capítulo anterior, y aún con ánimo explicativo, hemos dividido el término compuesto para examinar por separado la justicia y las generaciones en la justicia intergeneracional. El problema es que ahora, al intentar volver a juntar las piezas, tenemos la impresión de que no acaban de encajar.

I.2.1. Los derechos y el problema de la no existencia

Independientemente de si el concepto de derecho, en el sentido grociano de "cualidad moral correspondiente a la persona para poseer u obrar algo justamente" (Marín López, 1962), ya era utilizado por los griegos, de si fueron los romanos los pioneros, de si son de origen medieval, como afirma Tuck, de si hay que esperar al nominalismo de Ockam para su aparición, tesis de Villey, o de si surgieron junto al pensamiento moderno (Cruz Parcero, 2017, pp. 22-25), el hecho es que, como hemos tenido ocasión de resaltar, los derechos se convierten en piedra angular del PPM. En ese proyecto, son los derechos los que generan las obligaciones de justicia. Prescindir de ellos como elemento normativo es colocarse al margen, bien del proyecto moderno, bien directamente de las relaciones de justicia. Ambas opciones son legítimas en lo que se refiere a la justicia intergeneracional[38], si bien deberemos exigirles un plus de justificación argumental, pues la adopción de una u otra supondría tener que prescindir del corpus teórico que ha marcado la conceptualización de la justicia

El de derecho es un concepto normativo cuya caracterización varía según escuelas de pensamiento y culturas. Se contraponen, por ejemplo, posturas iusnaturalistas que

[38] Examinaremos en este capítulo y en los dos siguientes, por un lado, la propuesta de Beckerman, la cual planteará unas obligaciones morales distintas de las de justicia, y, por otro las alternativas 'no modernas' de Heidegger, de Lévinas o de algunos autores comunitaristas.

atribuyen el origen de los derechos a la naturaleza humana y posturas positivistas que los consideran constructos jurídicos. También está en discusión quién es sujeto de derecho. Hay quienes circunscriben los sujetos de derechos al ámbito humano y quienes sugieren abrir el círculo a animales, plantas o a la naturaleza en general[39]. El concepto de derecho es, pues, y como ocurriese con el de justicia, uno de esos conceptos esencialmente controvertidos que definía Gallie, sometido a interminables debates.

No ayuda a la discusión que el término 'derecho' se utilice como un paraguas bajo el que se cobijan distintas relaciones morales o jurídicas que tienen al derecho en un polo y a la obligación que generan[40] en el otro. Así, suele invocarse como derecho tanto la capacidad para limitar el hacer de otro como la capacidad justificada para evitar que otro interfiera en el hacer propio, y las capacidades de segundo orden para afectar esas capacidades de primer orden. Hohfeld (1919)[41] denomina a estos cuatro tipos de derecho pretensión (*claim-right*), privilegio (*privilege*), y potestad (*power*) e inmunidad (*immunity*), respectivamente. Estos cuatro tipos de derecho generan, a su vez y también respectivamente, cuatro tipos de obligaciones correlativas, que son el deber (*duty*), el no-derecho (*no-right*), la sujeción (*liability*) y la incompetencia (*disability*)[42].

Hay, de esta forma, una doble división entre las cuatro formas de derecho. Aparte de la división, digamos, horizontal entre derechos de primer y segundo orden, hay una división vertical que corresponde a la clásica diferenciación entre derechos activos y derechos pasivos. De esa forma, privilegio y potestad serían derechos a hacer algo, derechos activos, mientras que pretensión e inmunidad corresponderían a derechos a que una situación no se vea alterada o a recibir algo de quien tiene el deber correspondiente de procurarlo, derechos pasivos.

[39] Esta no es una pretensión tan marginal como pueda parecer. El reconocimiento legal de estos sujetos de derecho se ha producido ya en algunos lugares. Por ejemplo, el artículo 71 de la constitución ecuatoriana de 2008 señala que: "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos".

[40] Asumimos como parte del PPM no solo la importancia fundamental de los derechos, sino su prioridad sobre los deberes. No entramos, pues, en los retos teóricos lanzados en sentido contrario por los éticos de la virtud, por ejemplo.

[41] Tomamos como referencia a Hohfeld como gran sistematizador de los derechos jurídicos en la tradición anglosajona. Hay algún autor que, como Nino (1989), ha emprendido una tarea semejante en el ámbito hispanoparlante. Si escogemos a Hohfeld como referencia es por su mayor exhaustividad y por la exitosa traslación por parte de terceros autores de su sistematización jurídica al terreno de los derechos morales.

[42] Según la traducción de Cruz (2017).

La descomposición hohfeldiana nos es de mucha utilidad cuando nos internamos en uno de esos debates alrededor del concepto de los derechos que es particularmente relevante en el planteamiento de la justicia intergeneracional, sobre todo cuando se trata de responder a la pregunta de quiénes pueden ser sujetos de derecho y, en concreto, de si se puede reclamar ese título para las personas integrantes de las generaciones futuras.

El esquema de Hohfeld nos permite, en primera instancia, entender los derechos en disputa, sean civiles, sociales o políticos, de forma "molecular" (Hurd y Moore, 2018). Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión estaría compuesto por cuatro relaciones atómicas. Es decir, que cuando alguien reclama ese derecho está reclamando:

a. que ese alguien, A, tenga el privilegio frente a otra persona, O, de efectuar el acto expresivo sin que O tenga a su vez la pretensión de que ese acto no se produzca;
b. que A tenga la pretensión de que O no restrinja o controle el acto expresivo que A está en su derecho de efectuar, al tiempo que O tiene el deber de no restringir o controlar ese acto;
c. que A tenga la potestad de renunciar o ejercer el derecho reclamado, y que O esté sujeto a respetar esa potestad
d. que A sea inmune frente a cualquier pretensión de O de privarle del derecho reclamado, y que O no tenga la competencia para hacerlo.

Podemos comprobar, además, que las relaciones de segundo orden se refieren a la posibilidad de alterar las de primer orden, de manera que los "átomos" de primer orden son condición necesaria para los de segundo orden. Eso nos permitirá concentrarnos en aquellos cuando se trate de determinar quién tiene acceso a la reclamación de derechos y a qué tipo de derechos son acreedores. De esta forma, negar genéricamente que alguien pueda ser sujeto de derechos significará negar, bien que ese alguien pueda ejercer privilegios, bien que pueda tener pretensiones.

Esta diferencia atómica entre *tener* y *ejercer* nos lleva a un debate que divide a las teóricas y teóricos de los derechos y que es relevante para el tema que nos ocupa. Se trata de dar respuesta a la pregunta de qué es lo que acredita a un sujeto de derechos para poder ostentar tal condición.

Hay dos posturas principales a la hora de intentar conceptualizar la naturaleza de los derechos: la teoría de la voluntad, que tiene a Kant como figura principal dentro del PPM,

y a filósofos como Hart, Kelsen, Wellman y Steiner como representantes destacados; y la teoría del interés, la cual cuenta con Bentham a su autor más representativo, acompañado por Ihering, Austin, Lyons, Raz, MacCormick o Kramer como exponentes posteriores vinculados a esa tradición[43]. Estas dos visiones, si bien comparten el objetivo de elucidar la naturaleza de los derechos, ofrecen relatos significativamente diferentes sobre qué son los derechos y cómo operan en nuestra vida moral y política.

Quienes suscriben la teoría de la voluntad consideran que los derechos reflejan nuestra capacidad para actuar con autonomía. Los derechos, desde esta perspectiva, otorgan a las personas un control normativo sobre ciertas acciones o bienes, permitiendo de este modo su autodeterminación. Los derechos son así herramientas de la voluntad, las cuales permiten al sujeto de derechos determinar su propio curso de acción en relación con los demás y con el mundo. Lo que prima es el respeto por la autonomía individual. Cada derecho delimita una esfera de acción o decisión que otros están obligados a respetar. En la teoría de la voluntad, los derechos permiten dar forma a nuestra vida según nuestras propias determinaciones, con independencia de nuestros intereses particulares o de los beneficios que puedan derivarse de su ejercicio. El sujeto de derechos es, así, un "soberano a pequeña escala, ante quien se contrae una obligación" (Hart, 1982, p. 183).

La teoría del interés sostiene, en cambio, que los derechos existen para proteger ciertos intereses fundamentales de la persona. Los derechos, en esta concepción, no son herramientas de la voluntad, sino garantías normativas que protegen condiciones básicas para el bienestar del sujeto. Es decir, poseemos derechos no porque podemos ejercer la voluntad, sino porque tenemos intereses que merecen ser protegidos, independientemente de nuestra capacidad para afirmarlos o ejercer control sobre ellos. Lo que se respeta no es la voluntad de un "soberano a pequeña escala", sino la dignidad de un igual.

La postura de las voces defensoras de la teoría de la voluntad es más restrictiva que la de sus equivalentes en el campo de la teoría del interés. Así, si bien el conjunto de derechos a los que da lugar una teoría u otra no necesariamente es el mismo para un sujeto determinado, en lo que concierne a la posibilidad misma de ser sujeto de derechos, esta es invariablemente igual o mayor para los teóricos del interés. Después de todo, la voluntad trae aparejado el interés, algo que no ocurre en sentido contrario. No hay sujetos

[43] Estas listas no exhaustivas de contendientes han sido compiladas por Wenar (2005, pp. 239-242), en cuya labor de sistematización del debate nos hemos apoyado en este trabajo.

posibles autónomos y desinteresados, aunque sí es posible pensar en sujetos interesados sin autonomía vital.

El contraste entre estas dos posturas resulta particularmente evidente en ciertos casos que desafían nuestras suposiciones convencionales sobre la titularidad de derechos, pero que obligan a posicionarse al respecto. Un ejemplo es el de la persona que se encuentra en estado de coma irreversible. Bajo la teoría de la voluntad, esta persona no podría tener derechos, ya que no cuenta con la capacidad de ejercer su voluntad, de modo que la decisión que se tome no tendrá por qué tener en cuenta a la persona misma, con la que no se cometerá injusticia en un sentido u otro. Sin embargo, quienes suscriben la teoría del interés argumentarían que la persona en coma todavía tiene intereses fundamentales que merecen protección, como el interés en preservar su vida y el de evitar el sufrimiento, de modo que la defensa de sus derechos se convierte en la consideración básica del problema.

Otro ejemplo es el de los sujetos infantiles. Las criaturas, especialmente las muy pequeñas, no tienen la capacidad plena de ejercer una voluntad independiente de la misma manera que las personas adultas. Sin embargo, tienen intereses fundamentales que parecen pedir protección, como el derecho a la educación, a un ambiente seguro, a la alimentación, etc. Bajo la teoría de la voluntad, podría ser difícil justificar la atribución de derechos ligados a esos intereses, cosa que no ocurriría desde la teoría del interés. Algo semejante ocurriría con las personas con discapacidades cognitivas severas. Estas pueden no ser capaces de ejercer su voluntad de acuerdo con los estándares de la teoría de la voluntad. Sin embargo, no cabe duda de que tienen intereses fundamentales, como evitar el sufrimiento y recibir cuidado y apoyo, que también parecen pedir protección. Nuevamente, la teoría del interés ofrece una base para la protección de los derechos de estas personas, mientras que la teoría de la voluntad negaría esa protección.

Por último, un ejemplo aún más desafiante es el de los animales no humanos. Si bien los animales no pueden tomar decisiones conscientes de la misma manera que los seres humanos, desde la teoría del interés se podría argumentar que tienen intereses fundamentales, como es el de llevar una vida en condiciones adecuadas, y que, por tanto, podrían ser acreedores de derechos.

Lo que muestran estos ejemplos es que la propia consideración de la naturaleza de los derechos se alinea con ese crecimiento perimetral que constituía, decíamos en el capítulo anterior, un motor potente del progreso moral de la justicia. De esta forma, y a pesar de

que se declare una especie de empate teórico entre las dos posturas (Wenar, 2005, p. 238), lo cierto es que la creciente consideración social de los intereses de integrantes de grupos que tradicionalmente no han sido reconocidos como poseedores de derechos por no ser capaces de ejercer estos sugiere que los principios que sustentan la teoría del interés pueden estar ganando la batalla por la vía de los hechos consumados.

Siempre puede argumentarse que es un triunfo artificioso, fruto de un cambio sociológico sin bases normativas sólidas. Sin embargo, detrás de esa transformación de la conciencia social, como argumentaremos en su momento con respecto a los derechos de las personas no existentes, está el reconocimiento de que los derechos se justifican por una dignidad que no tiene por qué estar determinada por la capacidad volitiva del sujeto. De ahí que se atienda a unos intereses que son expresión de esa dignidad. En ese sentido, los cambios culturales en favor de los derechos de los animales tendrían que ver con una extensión del ámbito de la dignidad provocada por, entre otras cosas, los avances científicos en nuestra comprensión de la cognición animal, de la interdependencia ecosistémica de las especies, o de la vulnerabilidad compartida de todos los seres vivos.

En términos hohfeldianos, la teoría del interés permite la separación de pretensión y privilegio, de manera que la incapacidad para el ejercicio de este no impida la atribución de aquella en su calidad de derecho pasivo, es decir, de derecho que no precisa de una efectividad volitiva. Así, del mismo modo que este enfoque abre una vía para la inclusión de criaturas, personas con una discapacidad psíquica severa y animales no humanos en el universo de los derechos, ¿no será posible también incluir también en ese universo a las personas futuras, carentes de voluntad en cuanto que carecen de existencia?

Responder afirmativamente a esa pregunta se ha demostrado tremendamente difícil. Tanto es así, que esa dificultad aparece como el primer gran problema de la justicia intergeneracional. Es el que podemos llamar *problema de la no existencia*.

Quienes niegan de raíz la posibilidad misma de una teoría de la justicia intergeneracional llegan a esa negación por el camino corto de la imposibilidad metafísica de que unas personas futuras puedan tener derechos. Reconocen el estatus moral de las personas futuras, pero no su capacidad de tener derechos, puesto que quien no existe "no puede tener nada" (Beckerman, 2006, p. 54). En consecuencia, no es posible plantearse las obligaciones con las personas futuras en términos de justicia, al menos en términos de una justicia política compatible con el proyecto de la modernidad. De mantenerse que, en

cualquier caso, existen obligaciones de tipo moral con las personas futuras, estas tendrían que romper la correlatividad hohfeldiana entre derechos y obligaciones. Sería necesario considerar la existencia y aplicación a la situación intergeneracional de deberes sin derechos.

Estos deberes podrían ser, por ejemplo, deberes con uno mismo. Dentro de las dos vertientes en este tipo de deberes, la de los deberes de autocuidado y la de los deberes de autorrespeto (Muñoz, 2022), serían estos últimos los que presentarían la posibilidad de un encaje deóntico de las generaciones futuras. Estas jugarían un papel necesario en la actualización de proyectos que solo pueden ser completados una vez que quien los emprende ha dejado de existir. Este es el principio que subyace en los "intereses que trascienden la vida" de Thompson (2009). Se entendería por 'interés' aquí "un objeto, actividad o estado de cosas valorados, alrededor de los cuales se agrupa un conjunto interrelacionado de deseos, creencias, esperanzas, predilecciones, motivaciones, actitudes e intenciones" (Thompson, p. 33). Y el interés que trasciende la vida sería un objeto, actividad o estado de cosas valorado que existirá después de que fallezca la persona interesada.

La existencia de esos intereses es intuitivamente plausible. El interés por el bienestar de nuestros y nuestras descendientes o el de que nuestra reputación no se vea manchada en el futuro son dos ejemplos palmarios. Es plausible, también, que la atención a alguno de esos intereses dependa de las condiciones de vida de las generaciones que han de atenderlos. De esa forma, no podríamos hablar de unas obligaciones *con* las generaciones futuras, pero sí de unas obligaciones *en relación con* las generaciones futuras.

No obstante, no basta con su plausibilidad para basar las obligaciones intergeneracionales en este tipo de intereses. Estos han de ser, además, suficientemente generalizados y del suficiente alcance. Con respecto a este último requisito, no parece que sea fácil transitar de la preocupación por la vida de los nietos y de las nietas de cada cual a la obligación percibida de limitar la producción de residuos nucleares apostando por otro tipo de energías para evitar filtraciones catastróficas a largo plazo. Para poder hacerlo es necesario asumir que algunos de los intereses que trascienden nuestra vida son altruistas, es decir, que corresponden a lo que un Partridge (1981) en el que se apoya Thompson denomina "sentido de autotrascendencia".

Según Partridge, una persona es totalmente autotrascendente "cuando considera algo distinto de sí como bueno en sí mismo y cuando desea el bien y la persistencia de este 'algo más' por sí mismo, aparte de sus futuros efectos contingentes sobre la persona" (Partridge, p. 208). La autotrascendencia proveería de significado a la existencia humana, especialmente cuando nos enfrentamos al hecho de nuestra mortalidad. Trascendiendo nuestra propia vida estaríamos, así, contribuyendo a nuestro propio respeto. Hay que reconocerle a Partridge su agudeza, pero también su honestidad intelectual, pues él mismo arroja una sombra de duda razonable sobre esa autotrascendencia como principio universal de motivación moral. Partridge plantea, por ejemplo, que los intereses que trascienden la propia vida no tienen necesariamente que estar presentes para que una vida pueda ser satisfactoria. Se puede llevar una existencia perfectamente feliz en ausencia de cualquier interés trascendente.

Thompson arguye que esa ausencia es solo aparente; que, en realidad lo que aparece como interés inmanente egoísta es un interés trascendente desviado. Se trataría de un interés trascendente que es parásito de intereses trascendentes ajenos[44]. Esa es una apreciación psicológica pendiente de demostración. E incluso si así ocurriese, la prevalencia de vidas aparentemente orientadas no mucho más allá de la propia existencia indicaría que el parásito es suficientemente agresivo como para colonizar el huésped hasta amenazar la existencia de este. Puesto que el parásito estará interesado en la preservación del interés del huésped, no del objeto de ese interés en el tiempo, dese una proporción suficiente de parásitos, y los *lifetime-trascending interests* tenderán, si no a desaparecer, sí a resultar marginales a la hora de explicar, por ejemplo, las obligaciones intergeneracionales.

Una segunda clase de deberes sin derechos correlativos, tal como observa Mill (2002, V), es la de los deberes imperfectos. Estos, según Mill, son los que no están vinculados a un derecho específico de otra persona. Están relacionados, más bien, con la promoción general del bienestar, y su cumplimiento depende en gran medida del juicio moral del individuo. Mientras que los deberes perfectos, como pagar deudas o cumplir contratos, son claros, específicos y su incumplimiento puede ser objeto de sanciones legales o

[44] Thompson (2009, pp. 36-37) se centra en el ejemplo del avaro, que aparentemente tiene como interés la pura posesión de dinero. Hace notar cómo, sin embargo, su gusto por el dinero, y no por otros objetos llamativos, denota un interés en que los miembros de su sociedad usen el dinero como un estándar duradero de valor. Así pues, el interés del avaro es un interés de segundo orden, un interés en la satisfacción de los intereses trascendentes de otras personas.

sociales directas, los deberes imperfectos, como la caridad o la benevolencia, son más flexibles y permiten un margen de interpretación personal en cuanto a cómo y cuándo se cumplen.

Los imperfectos son el tipo de deberes que tienden a esgrimir quienes niegan los derechos intergeneracionales, pero que, sin embargo, conservan una filiación moderna en lo que concierne a la justicia entre personas contemporáneas. Beckerman (2006), por ejemplo, apela a algo parecido a la pura beneficencia como motivo moral para cualquier acción o decisión que tenga el bienestar de las generaciones futuras como objetivo.

Además de esquivar el problema de los derechos de las personas inexistentes, la perspectiva beneficentista tiene otras ventajas, vista desde un presentismo autointeresado que aprovecha que los deberes de beneficencia son clásicos deberes imperfectos. Una de las ventajas más relevantes es la ampliación del margen de maniobra moral de la generación presente; otra es la de la dilución de una responsabilidad que condiciona el debate público, incluso cuando se trata de establecer criterios justos de distribución entre personas contemporáneas. Dicha perspectiva permite, por ejemplo, limitar los deberes de conservación (del medioambiente, de los recursos productivos, etc.), siempre que pueda encontrarse un criterio aceptable de compensación. Deviene, entonces, aceptable, una solución de compromiso en la que la prosperidad económica o el incremento en las posibilidades tecnológicas compensen la pérdida de biodiversidad o el incremento en la variabilidad climática estacional.

El gran margen de maniobra es uno de los criterios que permiten identificar un deber como imperfecto, pero no es el único. Existe, además, un criterio de especificación limitada y un criterio de imperfección (Schroeder, 2013). El criterio de especificación limitada requiere que la explicación del deber indique aquello que el agente debe hacer de una manera menos precisa de lo que lo haría en el caso de un deber perfecto. Por su parte, el criterio de imperfección exige que el deber se ajuste a una característica peculiar de los deberes imperfectos, que es la posibilidad de hacer más de lo que esos deberes requieren estrictamente, teniendo ese excedente un valor moral.

Consideremos un deber clásico de beneficencia, como es el de la ayuda a colectivos necesitados. La ayuda consiste en una donación que puede ser monetaria o en forma de trabajo voluntario. Su cuantía, en horas o dinero, o el momento de la donación no están especificados, frente a lo que ocurriría en un deber perfecto como pagar una deuda, por

ejemplo. La persona donante tiene un gran margen de maniobra a la hora de realizar su donación, con lo que el deber de ayuda demuestra cumplir con un segundo criterio de identificación como deber imperfecto. Además, siempre se puede donar más tiempo o más dinero. No hay obligación moral de hacerlo, pero el valor moral del dinero o tiempo suplementario es innegable. El deber de ayuda cumple, pues, con las condiciones establecidas por los tres criterios del deber imperfecto.

Los defensores de la categorización de las obligaciones intergeneracionales como deberes imperfectos ven aquellas de manera similar al deber de ayuda, con el ahorro grupal como deber preciso, en lugar de la donación individual. Y hemos visto ya que esta categorización permite gestionar estas obligaciones con un margen decente de maniobra. Si solo hubiese que atender a estos dos criterios, podríamos admitir estar ante un deber imperfecto, esto es, ante un deber sin derecho correlativo, perfectamente compatible con el esquema moderno de la justicia política, aunque externo a este. Las obligaciones intergeneracionales pueden ser lo suficientemente precisas en el acto y lo bastante vagas en la concreción de este. Pero hay un tercer criterio de más difícil satisfacción: el del margen amplio de maniobra.

Cumplir con el criterio del gran margen de maniobra hace que en el deber de ayuda haya un cierto coste de oportunidad. Lo que una persona dona a un colectivo *x* no es donado a otro colectivo *y*. Es un coste de oportunidad que, si la persona donante ha hecho el debido esfuerzo por informarse de la naturaleza de las causas y de las organizaciones a las que apoya y del destino de su donación, debe ser examinado a la luz de la eficiencia, no de la moralidad. Es un asunto de distribución eficiente de recursos. Lo moralmente relevante es el montante donado; y, en cumplimiento del criterio de imperfección, cuanto mayor es este, aun no siendo requerido estrictamente por el deber, mayor es su valor moral[45]. En el ahorro intergeneracional grupal, en cambio, el coste de oportunidad moral es inevitable, puesto que siempre habrá miembros de la generación presente cuyo nivel de bienestar se encuentre por debajo del umbral mínimo propio de una vida digna. De esta forma, los recursos destinados al bienestar de las personas futuras serán recursos

[45] Salvo en condiciones extraordinarias en las que la persona donante se comporta irracionalmente con una sobredonación excesiva que pone en peligro su salud o la cobertura financiera de sus necesidades básicas. Si asumimos que una mínima racionalidad es condición de la moralidad, esos casos quedan fuera de nuestra consideración.

detraídos del bienestar de los contemporáneos necesitados. No hay un valor moral automáticamente mayor cuanto mayor sea la transferencia intergeneracional de recursos.

El coste de oportunidad moral sobrevuela muchos de los debates alrededor de la justicia intergeneracional[46]. Es claro en estos la necesidad de buscar que la transferencia de recursos entre generaciones sea adecuada en términos de eficiencia, pero también de justicia política[47]. La búsqueda de esa adecuación anula así la sujeción al criterio de imperfección propio de los deberes imperfectos. De hecho, se entiende el nivel de transferencia buscado como nivel justo de distribución. Es decir que, a pesar de las objeciones de Beckerman y otros autores afines (por ejemplo, Steiner, 1994), se asume la existencia de derechos de las personas futuras y se toman las obligaciones intergeneracionales como deberes perfectos de justicia.

La siguiente variedad de deberes sin derechos, la de los deberes de virtud, está cerca de la de los deberes imperfectos. Los deberes propios de la ética de la virtud están relacionados con el cultivo del carácter virtuoso. Son deberes que apuntan a virtudes como la compasión, de manera que entre ellos podrían estar los deberes de beneficencia, pero también como la justicia, considerada como virtud individual. En cualquier caso, el foco está en la reflexión sobre cómo deberíamos ser (Jamieson, 1992). Supuestamente, este ejercicio debería llevar a un cambio en el sistema de valores que permitiese trascender las consideraciones de orden economicista. Solo así podrían afrontarse los problemas que se plantean con respecto a fenómenos como el cambio climático.

Es difícil dialogar desde la modernidad con este enfoque aretaico de los deberes sin derechos. Lo mismo puede decirse de otras alternativas, como los deberes con Dios o los deberes con el Estado de ciertas tradiciones totalitarias; no así de los deberes con los que algunas autoras y autores comunitaristas proponen construir un puente político intergeneracional.

Analizaremos la propuesta teórica comunitarista en el siguiente capítulo, dedicado al tratamiento del problema de la justicia intergeneracional por las principales teorías

[46] En particular, las discusiones sobre equidad intergeneracional, que es la forma que adquiere la justicia intergeneracional en ámbitos como el económico o el sociológico, tienen el coste moral de oportunidad como permanente objeto de debate. Un ejemplo de teórico al respecto es el del debate sobre el descuento intergeneracional (Mintz-Woo, 2021); y una muestra concreta de este tipo de discusiones es la propuesta de cuantificación del valor de las vidas en riesgo de Boyd y Wilson (2018).

[47] Rawls, por ejemplo, tiene muy presente esa necesidad, pues otorga, de modo general, prioridad a los principios de justicia sobre las consideraciones de eficiencia (Rawls, 1971, pp. 67-75).

políticas. La ubicación del análisis obedece a dos razones. En primer lugar, separarlo del análisis del correspondiente al resto de deberes sin derechos sirve para reconocer que el reto comunitarista a la justicia intergeneracional es de una mayor envergadura. Pero es que, además, el comunitarismo, a diferencia de la ética de la virtud o de las posturas teístas, comparte origen con el PPM. Así, aunque tenga un pie en el ideal político clásico y opuesto al liberalismo, el cual ocupa un espacio central en la modernidad, el comunitarismo actual es producto de la era moderna, y ha sido influenciado por muchas de las mismas fuerzas históricas, sociales y culturales que han dado forma al pensamiento político de los últimos cuatro siglos. Esa cercanía amerita examinar el reto comunitarista junto a las teorías adscritas al proyecto político moderno.

Pendiente ese examen, lo que se atisba de lo previamente expuesto es que los deberes sin derechos no se presentan como una alternativa exenta de problemas, sean estos de coherencia normativa o de encaje en el PPM. Ante la dificultad de armar una propuesta teórica desde los deberes sin derechos, la tentación es tomar la existencia de los derechos de las personas futuras como una especie de proposición regulativa, una idea normativa necesaria para incorporar las exigencias normativas de realidades como el cambio climático al edificio de la justicia política, aunque su fundamento teórico sea discutible. Las personas futuras tienen derechos porque han de tenerlos. Sin embargo, la objeción de Beckerman es demasiado significativa como para dejarla a un lado. Hacerlo es correr el riesgo de dejar un vacío teórico aprovechable por quien mira el asunto con ojos escépticos. Así, si no pueden justificarse los derechos de las personas futuras y tampoco los derechos sin deberes, tal vez haya que plantearse que no haya obligación alguna con las generaciones venideras, en particular con las más separadas.

La postura que niega la existencia de obligaciones a partir de la inexistencia de derechos no es ni poco razonable ni marginal. En este sentido, hay una fuente práctica de preocupación para aquellos para los que no puede ignorarse la intuición de que el deber ser nos empuja a emprender o a dejar de emprender acciones que previsiblemente tendrán efectos en una mejor o peor existencia de quienes nos sucedan. Debe resultar preocupante que la antorcha de las no-obligaciones intergeneracionales la porte, sobre todo, el libertarismo, corriente plenamente integrada en el PPM. La influencia de las facciones libertarias dentro del Partido Republicano estadounidense o la *friedmanización* de la economía en el último medio siglo (Andersen, 2020) son dos factores de resistencia formidables a la asunción de obligaciones intergeneracionales. Esa parece una razón

suficiente de índole práctica como para tratar de reivindicar con solidez teórica los derechos de las personas que aún no existen.

I.2.2. Los derechos de las personas futuras

Dada la difícil dilucidación de este asunto, y la variedad en las justificaciones que suelen presentarse al respecto, tal vez convenga partir de un punto de acuerdo en apariencia tan poco controvertido que resulta trivial: las personas futuras tendrán derechos. Añadamos una coda presentista: las personas futuras tendrán derechos… en el futuro, y los tendrán no en cuanto personas futuras, sino en cuanto presentes. Y en cuanto presentes, tendrán derechos homologables a los de las personas presentes hoy. Esta conclusión no contribuye a la solución del problema teórico, pero sirve como atalaya desde la cual mirar esas justificaciones tan diversas.

Puede considerarse, en primer lugar, que esos futuros derechos son título suficiente, y que cualquier acción o decisión hoy que perjudique los previsibles intereses de los miembros de una generación por venir viola efectivamente sus derechos. Se reconoce, pues, la correlación hohfeldiana, pero se niega que la contemporaneidad de la obligación y el derecho sea condición necesaria de esa correlación. Con ello se sortea la no existencia presente de las personas futuras, pero al precio de crear un nuevo problema de no existencia, el de unos derechos fantasmagóricos que no tienen la suficiente consistencia moral como para originar obligación alguna. Para afrontar ese nuevo problema, puede tratarse de dar un plus de consistencia a esos derechos amparándolos bajo la categoría de derechos humanos. Tomando la dotación de derechos a las personas futuras como proyecto tanto político como filosófico (Woods, 2016), se pretende incorporar a las personas futuras a la comunidad de tenedores de derechos en virtud de su humanidad, tal como en su día se incorporó a mujeres o minorías raciales. Lo cierto es que, a pesar de una nueva construcción teórica que incluye la creación de nuevos derechos, tampoco este intento puede contornar el hecho de que no es fácil justificar que los derechos futuros, por normativamente poderosos que puedan ser, puedan obligar en el presente[48].

[48] Que no sea fácil no significa que no haya nombres prominentes del pensamiento intergeneracional que lo hayan intentado (Gosseries, 2008a, Meyer, 2003b). Para ello adoptan una "perspectiva futurista" (Tattay, 2016) que evita el problema de la no existencia, pero al precio de retorcer la concepción de la correlación entre obligaciones y derechos. Lo hacen, además, sin solucionar el resto de problemas de la justicia intergeneracional que veremos seguidamente, y confiando en la probable existencia de personas futuras,

Si descartamos la correlación asíncrona de deberes y derechos, habrá que considerar alternativas que presentifiquen los derechos de las personas futuras. Una de esas alternativas consiste en sacudirse el "miedo a caer en una metafísica oscura, al otorgar derechos a objetos remotos e inidentificables que ni siquiera existen aún" (Feinberg, 1980, p. 181), y en hacerlo relativizando el problema de la no existencia hoy de las personas futuras dando prácticamente por hecho que, independientemente de su determinación individual concreta, las personas futuras existirán, de tal modo que su potencialidad genérica es altísima. Las personas futuras gozarían, entonces, de derechos presentes de forma similar a como se otorga derechos presentes a seres todavía no plenamente racionales, como los bebés, en función de su gran potencialidad, con la particularidad de que en el caso de las personas futuras no están aún identificados.

Exploraremos esta idea de la potencialidad como fuente de títulos morales cuando presentemos la variante de la justicia intermodal. Buscaremos hacerlo sin caer en los oscuros compromisos metafísicos de Feinberg, dando un salto desde la metafísica al suelo elevado de la lógica modal. En cualquier caso, hay una segunda alternativa a la invitación de Feinberg, metafísicamente no tan oscura, que es la de cuestionar esa cuña presentista a partir de la cual hemos desarrollado la exposición anterior. Después de todo, en lo que se refiere a la ontología del tiempo, una mayoría de filósofos y filósofas contemporáneos defenderían una posición eternalista[49], en virtud de la cual todos los tiempos serían ontológicamente iguales. Para estas autorías, eventos y entidades situados en el pasado, en el presente o en el futuro existirían de forma igualmente real, aunque no fuesen accesibles en el mismo sentido. Las voces eternalistas nos afearían, entonces, esa caracterización que hacemos en este trabajo de las personas futuras como 'personas no existentes'. Las personas futuras serían tan existentes como las presentes; y si así fuera, y siempre que mantuviésemos que la existencia es condición suficiente para la posesión de derechos, el problema de la no existencia dejaría de ser tal (Griffith, 2017).

Lo cierto es que, incluso si llegásemos a reconocer los méritos teóricos del eternalismo frente al presentismo, desde la posibilidad de combatir paradojas seculares

algo no necesariamente garantizado. Es, en cierto sentido, el movimiento contrario al de nuestra alternativa intermodal, pues mientras nosotros 'contemporaneizamos' dos planos modales paralelos, los 'futuristas' paralelizan dos planos temporales distintos en un mismo territorio modal: el de la existencia. Esto, que en este punto es algo oscuro, deberá aclararse en la sección segunda de esta tesis.

[49] A juzgar por los resultados de la encuesta de Bourget y Chalmers (2023). Concretamente, casi un 40% de los filósofos preguntados se adhieren a o se inclinan hacia el eternalismo, frente a solo un 18% que hacen lo propio con respecto al presentismo.

de origen pirrónico sobre el cambio o la divisibilidad del tiempo (Power, 2021, p. 20) hasta la de incorporar una concepción del tiempo compatible con la mecánica relativista (Castrejón, 2021), la relación de los derechos con la existencia se presenta enmarcada en el presentismo en el que se ha desenvuelto hasta muy recientemente la tradición del PPM. En ese sentido, por 'existente' se entiende 'existente ahora' (Earl, 2011). De ese modo, si se pretendiese incorporar una ontología del tiempo eternalista al esquema propio moderno parecería coherente restringir la tenencia de derechos a las personas existentes actuales, con lo que el problema de la no existencia pasaría a convertirse en *problema de la no presencia*. No se habría avanzado gran cosa, pues.

Sea como fuere, incluso si la adopción de una posición eternalista, o de otra "metafísica oscura", en palabras de Feinberg, nos permitiese obviar el problema de la no existencia, nos tendríamos que enfrentar a dos dificultades adicionales importantes. Por un lado, se hace necesario poner a prueba la hipótesis de la cuasicertidumbre de la existencia de las generaciones futuras; por otro, estamos obligados a plantearnos las formas en que el reconocimiento de derechos a sujetos sin identidad puede ser legítima. La primera de las dificultades nos coloca frente a propuestas teóricas con el suficiente predicamento como para preguntarse si hay un peligro real de un futuro sin personas; la segunda introduce otro de los grandes problemas de la justicia intergeneracional, el de la no identidad.

Sondearemos seguidamente la profundidad problemática de esas dificultades, en orden inverso de aparición. Del análisis de ambas deberíamos extraer la conclusión de que ni la metafísica oscura de Feinberg ni una ontología eternalista del tiempo solucionan los problemas que surgen bajo la claridad presentista del PPM.

I.2.3. El problema de la no identidad

Imaginemos un gobierno que debe tomar decisiones estratégicas en materia de política energética. Por un lado, puede optar por una infraestructura energética basada en combustibles fósiles que ofrece costes inmediatos más bajos y promesas de un crecimiento económico rápido. Por otro lado, puede invertir en energías renovables, más caras, pero más sostenibles y menos dañinas para el medio ambiente. Supongamos que el gobierno elige la primera opción, consciente de que su decisión acelerará el cambio

climático, con graves consecuencias para las generaciones futuras en términos de desplazamientos causados por el aumento del nivel del mar en las poblaciones costeras, eventos climáticos extremos, pérdida de biodiversidad, tensión sobre los recursos hídricos, etc. La injusticia con las generaciones futuras parece flagrante. Sin embargo, a la hora de dar razones de esa injusticia nos encontraríamos con un obstáculo teórico que ya no tendría que ver con el reconocimiento de los derechos de las personas futuras, los cuales hemos asumido de partida como existentes hoy (obviando, por esta vez, el problema de la no existencia), sino con la vulneración de esos derechos como condición necesaria de injusticia.

Pensemos en el contrafáctico. Si el gobierno hubiera optado por invertir en energía renovable, toda una serie de eventos diferentes habría tenido lugar. La economía habría seguido un camino distinto, los costes del transporte habrían aumentado, las oportunidades de trabajo habrían sido mayores o menores y se habrían producido en sectores y localizaciones distintas, etc. Como consecuencia de ello, la ciudadanía habría cambiado sus hábitos y actitudes. Ahora bien, puesto que cada existencia humana es resultado de una infinita concatenación de causas, esos cambios habrían provocado alteraciones en las condiciones de procreación de los miembros de las siguientes generaciones que, incluso si hubiesen sido mínimas, habrían resultado cruciales. Se habrían concebido otras personas, no las que nacieron en el escenario fáctico de la opción en favor de los combustibles fósiles. En otras palabras, las generaciones futuras afectadas por el cambio climático no existirían si se hubiera tomado la decisión aparentemente más justa de invertir en energías renovables.

El modo habitual de entender los derechos asocia su vulneración a un perjuicio que, a su vez, lleva aparejado algún tipo de daño. Sin duda, la decisión gubernamental ha supuesto que las generaciones futuras (gf) que llegarán a existir en el escenario en el que se lleva cabo la política en favor de los combustibles fósiles ($gf_{FÓSILES}$) disfruten de una calidad de vida menor de la que podrían disfrutar las generaciones futuras en el escenario en que la política implementada es la que favorece a las fuentes de energía renovable ($gf_{RENOVABLES}$). Ahora bien, ¿pueden argumentar los miembros de las $gf_{FÓSILES}$ que han sido dañados por la opción tomada por el gobierno, cuando esa opción es la que ha posibilitado su misma existencia?

No se trata de que las generaciones futuras deban de mostrar algún tipo de agradecimiento a la generación presente por el supuesto don de la existencia. Se trata, más bien, de la dificultad de justificar que las generaciones futuras puedan ser dañadas, dificultad motivada por la falta de una contrafacticidad en la que se mantenga constante la identidad de las personas dañadas.

La clave del problema está en la siguiente condición:

$$gf_{FÓSILES} \cap gf_{RENOVABLES} = \emptyset$$

La diferente identidad de los miembros de unas y de otras, como resultado de la diferente determinación de la cadena causal que lleva a una identidad concreta producida por una opción energética u otra, elimina la posibilidad de la contrafacticidad de los efectos individuales. No obstante, esa contrafacticidad está en la base de la noción de daño que normalmente manejamos[50]. Esta puede ser enunciada de la siguiente manera: se daña a alguien si ese alguien se encuentra en un estado peor que el estado en el que se encontraría de no haberse producido la acción o decisión dañinas.

La opción contrafáctica (en este caso, la política favorecedora de los recursos energéticos renovables) no puede ser incorporada a una reclamación de daños porque, a menos que se otorguen derechos colectivos a las generaciones, lo cual nos alejaría del individualismo propio del PPM[51], los efectos generacionales son efectos individuales agregados. Estos se producen sobre personas distintas según el escenario determinado por la opción política escogida, de modo que no hay contrafacticidad individual. No hay efectos comparables entre el escenario que fue y el que pudo ser, porque cada individuo solo experimenta efectos en el escenario en el que se asume su existencia. Sin contrafacticidad individual no puede haber, desde este punto de vista, daños individuales;

[50] Hay una segunda manera habitual de entender el daño, adoptando un punto de vista diacrónico (Meyer, 2020). Desde este punto de vista, una persona integrante de una generación futura sufriría un daño si se encontrase en un estado peor que aquel en el que se hallaba antes de que el daño fuese causado. Es obvio que esta noción del daño no puede ser la que se use con respecto al daño intergeneracional, ya que el pretendido daño se produce en un presente en el que la supuesta persona dañada no existe, con lo que no hay un antes con el que comparar.

[51] No obstante, invocar el espíritu original del PPM no parece justificación suficiente para aferrarse a un individualismo metodológico que se traduce en una defensa cerrada de los derechos individuales. Han de darse razones para esa elección teórica, sobre todo si los derechos grupales pueden presentarse, sobre el papel, como solución para problemas como el de la no identidad. Aprovecharemos nuestra caracterización del proyecto moderno en el cuarto capítulo de esta sección para dar cuenta de las razones para descartar esta variación comunitaria.

y sin daños individuales, tampoco podrá hablarse de daños generacionales[52]. Se llega así a una conclusión que desafía la intuición de que existen actos y decisiones que causan daños a las personas que vayan a existir en el futuro, actos y decisiones que, por tanto, son incorrectos. Este desafío es la expresión más palmaria del *problema de la no identidad*.

Se han propuesto diversas aproximaciones al problema de la no identidad. Parece haber un consenso (Heyd, 2009b; Truccone-Borgogno, 2020; Roberts, 2022) a la hora de categorizarlas. Tendríamos, así, las posturas que niegan la problematicidad de la no identidad; las que aspiran a encontrar una teoría moral unificada que solucione el problema; las que buscan, no una solución, pero sí una mitigación del problema; y las que aceptan convivir con el problema y hacerse cargo de sus implicaciones.

Del mismo modo que tras cualquier debate sobre derechos se encuentra el enfrentamiento filosófico entre quienes abogan por la teoría de la voluntad y quienes apoyan la teoría del interés, tras estas posturas frente al problema de la no identidad se perfila un debate de fondo sobre la naturaleza de la moralidad. Este pone frente a frente a quienes sostienen que el valor moral de una acción se determina por su impacto en sujetos específicos y a aquellos que, en contraposición, atribuyen valor moral a los estados generales del mundo, prescindiendo de las experiencias individuales, de forma que consideran que una acción o política es mejor si conduce a un estado del mundo más deseable, independientemente de cómo afecte a las personas específicas. Así, el primer grupo de posturas con respecto al problema de la no identidad, aquellas que niegan su carácter problemático, acoge teorías impersonalistas, centradas en los efectos de acciones y decisiones sobre los estados del mundo. Entre estas, las más dignas de consideración, dada su cercanía al PPM, son las de raíz utilitarista. En el otro extremo, el cuarto grupo,

[52] Suponemos aquí que no hay solapamiento entre los individuos que existirían en los distintos escenarios contrafácticos. Dicho de otro modo, asumimos que no hay individuos que pertenecen tanto a $gf_{FÓSILES}$ como a $gf_{RENOVABLES}$. Si, por el contrario, asumiésemos algún tipo de solapamiento entre generaciones alternativas, podrían aplicarse criterios paretianos para comparar políticas, ya que los individuos comunes proporcionarían un punto de referencia contrafáctico. Sin embargo, aún sería necesario superar varios obstáculos para afirmar que en casos de solapamiento desaparece el problema de la no identidad. Uno de estos obstáculos es que los pocos individuos comunes podrían no ser representativos de la generación futura en su conjunto, sesgando las evaluaciones hacia sus intereses específicos, los cuales podrían diferir sustancialmente de los del resto de la generación. Además, las decisiones y acciones consideradas en el ámbito intergeneracional suelen ser de gran calado y tener efectos transformadores que afectan a generaciones separadas por intervalos significativos de tiempo. Estas decisiones no solo alteran las circunstancias materiales de los escenarios futuros, sino que también reconfiguran profundamente las condiciones biológicas, sociales e históricas que determinan las identidades de sus miembros, justificando así la premisa del no solapamiento.

las posturas que buscan convivir con el problema, son puramente *person-affecting*. Las otras dos grandes clases de propuestas teóricas apuestan por una solución intermedia que haga compatible elementos personales e impersonales.

Es de rigor reconocer que las posturas netamente impersonalistas consiguen su objetivo de desproblematizar la no identidad, en lo que se refiere a la moralidad con respecto a las personas futuras. Si la persona en concreto es moralmente irrelevante, su identidad por fuerza ha de serlo también. Lo que tiene relevancia es el efecto en el mundo del acto o decisión (acto o decisión institucionales, en la vertiente política del problema). Si adoptamos el punto de vista utilitarista, la mayor o menor corrección del acto o decisión se medirá en términos del aumento o disminución de la felicidad colectiva[53]. Es el balance de beneficios y perjuicios el que importa, de modo que la identidad de los sumandos no juega papel alguno. En nuestro ejemplo, la problemática disyunción entre los conjuntos $gf_{FÓSILES}$ y $gf_{RENOVABLES}$ desaparece y es sustituida por la siguiente condición, en este caso para favorecer la adopción de la inversión en energías renovables:

$$\sum_{i=1}^{a} u(gf_{RENOVABLES}x_i) > \sum_{i=1}^{b} u(gf_{FÓSILES}x_i)\ ,$$

siendo $u(gfx_i)$ la utilidad, entendida como felicidad o bienestar, del miembro *i* de una generación *x* resultado de una estrategia energética determinada. A quién concretamente corresponda cada término de las sumas no es material. Sin embargo, sí puede serlo el número de los términos. El hecho es que *a* y *b*, los tamaños de $gf_{RENOVABLES}$ y $gf_{FÓSILES}$, respectivamente, no tienen por qué coincidir[54]. Así, un gobierno que quisiese maximizar la utilidad agregada de la ciudadanía podría adoptar una política de fomento agresivo de la natalidad, de forma que compensara la menor utilidad provocada por, por ejemplo, una menor disponibilidad de recursos para cada ciudadana o ciudadano, con un aumento en la cantidad de personas en un estado de felicidad mínima. En otras palabras, podría actuar correctamente, desde un punto de vista utilitarista, si favoreciese la existencia de grandes generaciones futuras de personas cuya vida fuese marginalmente digna de ser vivida, frente a generaciones más pequeñas compuestas por seres humanos con alto nivel de

[53] Pero no de la felicidad del colectivo. De ahí que, aritméticamente, recurramos al sumatorio. Aunque se abstrae la identidad de la persona, no se otorga un estatus ontológico particular al colectivo. Seguimos moviéndonos dentro de los parámetros modernos del individualismo.

[54] Tampoco tienen por qué coincidir el número de generaciones bajo ambos escenarios, pero obviamos ese detalle para no complicar la explicación de un problema que tiene que ver, fundamentalmente, con la composición de las generaciones.

bienestar, siempre que la suma de utilidades de las grandes generaciones superase a la suma de utilidades de las pequeñas.

La anterior es la que Parfit (1984) bautizó como "conclusión repugnante"[55], que apunta a la conveniencia moral de un mundo poblado por una multitud de cuasisubsistentes. Los teóricos y teóricas utilitaristas, empezando por el propio Parfit, han intentado sin gran éxito evitar la conclusión repugnante. Sin salir del impersonalismo, se han presentado diversas propuestas. Se ha intentado, en primer lugar, utilizar modos alternativos al totalismo que da lugar a la conclusión repugnante, logrando evitar esta, pero solo para llegar a, por ejemplo, la "conclusión sádica" (Arrhenius, 2000), si lo que se tiene como objetivo es la maximización de la utilidad promedio. También se ha cuestionado la conmensurabilidad de la utilidad de los distintos bienes, estableciendo la posibilidad de que la utilidad de cualquier cantidad de cierto bien pueda ser superior a la de cualquier utilidad de un bien inferior. Eso evitaría llegar a la conclusión repugnante, pues ya no podrían proponerse políticas que pusieran en peligro, por ejemplo, la posibilidad del disfrute estético de la naturaleza por causa de una sobrepoblación, en el caso, naturalmente, de que se conviniese en que el disfrute estético de la naturaleza es un bien superior[56]. Se establecen unas condiciones mínimas, de modo que el problema de la maximización de utilidades se convierte en un problema de optimización restringida. Sin embargo, este condicionamiento causa sus propios problemas. Por ejemplo, si las vidas pueden segregarse en función de la superioridad de los bienes de los que puede disfrutarse, no habrá número de vidas inferiores que puedan justificar la pérdida de una sola vida superior. Esto lleva a una jerarquización de las vidas que puede resultar moralmente cuestionable. De aceptar esta estrategia para afrontar la conclusión repugnante, podría llegarse a justificar la negativa a mejorar las condiciones de vida de los mineros de coltán ante el riesgo de que un incremento en los costes de los terminales móviles impida el contacto telefónico entre una pareja de enamorados separados por razones de trabajo. O, en términos de justicia intergeneracional, podríamos justificar el apoyo a una extinción programada, siempre que esta permita a las personas existentes unos años más de disfrute de la amenazada Gran Barrera de Coral.

[55] "Para cualquier población posible de al menos diez mil millones de personas, todas con una calidad de vida muy alta, debe de haber alguna población imaginable mucho más grande cuya existencia, si todo lo demás es igual, sería mejor, aunque sus miembros llevasen vidas que apenas valiera la pena vivir" (Parfit, 1984, p. 388).

[56] Como parece sostener, por ejemplo, un utilitarista ilustre como es Singer (2011, pp. 242-245).

Esta mención a la extinción programada nos acerca al otro problema, además del de no identidad, al que se enfrenta la presentificación de los intereses de las personas futuras, problema del que hablaremos en breve. También nos acerca a una tercera defensa contra la conclusión repugnante, que es la revisión radical del concepto de una vida digna de ser vivida. Así, veremos al tratar del reto de la extinción voluntaria cómo el autor que alienta ese reto, Benatar (2006), niega la posibilidad misma de tal vida, pues siempre será mejor no haber existido que llegar a existir. Dejaremos el examen de los argumentos de Benatar para más adelante, señalando simplemente que, como estrategia para evitar la conclusión repugnante, funciona en tanto en cuanto priva a esa conclusión de sentido, negando el antecedente parfitiano (véase la nota 56 en este trabajo): no hay población posible, ni de diez mil millones de personas, ni de una sola, "con una calidad de vida muy alta".

La cuarta propuesta no es menos radical que la anterior. Defiende la eliminación de la transitividad propia de relaciones como 'mejor que'. A la conclusión repugnante se llega a través de comparaciones sucesivas de poblaciones con distintas composiciones, marginalmente diferentes. Si en algún momento en ese proceso se cuestiona que si población$_1$ es mejor que población$_2$, y población$_3$ es mejor que población$_2$, entonces población$_3$ es mejor que población$_1$, se produce un cortocircuito en la justificación de la conclusión. Ahora bien, este cortocircuito se extiende a la instalación misma que hace funcionar a los razonamientos prácticos en general, en los que la transitividad es fundamental (Temkin, 2012). Se diría que incurre, pues, en un coste teórico desproporcionado respecto al problema que pretende evitar.

Por último, siempre cabe tratar de superar la repugnancia intuitiva y sostener que, en realidad, la conclusión repugnante se sigue lógicamente de premisas enteramente aceptables, de modo que no habría razón suficiente para descartar una teoría que la contemple. Esta es, de hecho, la vía argumentativa que adopta MacAskill (2022, p. 181). Frente a la aparente solidez de este planteamiento, se alzan voces críticas como la de Setiya (2022), quien cuestiona tanto la aceptabilidad de las premisas como la conveniencia de fundamentar una doctrina filosófica en una conclusión paradójica. Así las cosas, y a la vista de la relativamente reciente caída en desgracia del emprendedor (y discípulo de MacAskill) Bankman-Fried (Levitz, 2022), en su intento de llevar a la práctica el *altruismo efectivo* y su derivada intergeneracional, el *largoplacismo*, parecería

aconsejable no despreciar ciertas intuiciones morales ampliamente compartidas como posibles mecanismos de control racional[57].

La difícil compatibilización de esas intuiciones morales y de un utilitarismo lastrado por la conclusión repugnante es un síntoma de un problema mayor que afecta a las posturas impersonalistas en general, sobre todo cuando estas tienen que vérselas con asuntos de justicia. Ya hemos repasado distintos conceptos de justicia. Estos diferían de modo importante, pero también coincidían en algún elemento fundamental; y tal vez el más básico de todos ellos era el de que la justicia es justicia hacia alguien. Incluso visiones de la justicia como la del iusnaturalismo realista de Hervada, que fija la justicia en unas relaciones ideales entre personas (o entre instituciones y personas) que existirían fuera de nosotros, tiene un carácter personalista. En la medida en que sostiene que hay ciertos derechos y normas morales que son universales e inherentes a la naturaleza humana, el iusnaturalismo realista se centra en la dignidad y los derechos de la persona, en línea con la visión personalista de la justicia.

Sin duda, pueden darse múltiples argumentos en favor de una justicia impersonal, desde su conveniencia para tratar el problema de agregación que surge al abordar situaciones en las que se deben tomar decisiones que afectan a gran número de personas, hasta una mejor asimilación de las circunstancias de injusticia[58], pasando por su capacidad de afrontar el problema de no identidad en el ámbito de la justicia intergeneracional. Ninguno de esos argumentos, sin embargo, puede enterrar la consideración moralmente arraigada de que las experiencias y perspectivas individuales cuentan para una justicia que es, intrínsecamente, una cuestión de cómo las políticas, las acciones y las estructuras sociales afectan a las personas a nivel individual. Obviar la importancia de las experiencias y perspectivas individuales en el ámbito de la justicia conduce a instalarse en un abstraccionismo teórico separado de la realidad vital a la que la justicia responde. Por el contrario, reconocer esa importancia supone reconocer también que cada persona

[57] El intuicionismo moral se caracteriza, de acuerdo con la visión de Rawls (1971, pp. 34-40) por carecer de principios sistemáticos que jerarquicen las intuiciones morales. El resultado es una dependencia de unos juicios particulares que a menudo entran en conflicto entre sí. Nada tiene esto que ver con confiar en una intuición específica frente a una conclusión teórica, como es el caso que nos ocupa. Esta confianza no solo no implica desechar la búsqueda de principios sistemáticos, sino que puede entenderse como una invitación a revisar la teoría en cuestión para alinearla mejor con nuestras intuiciones más fundamentales, aquellas que consideramos más confiables. Este proceso constante de retroalimentación entre la teoría y las intuiciones es lo que Rawls llama proceso de equilibrio reflexivo.

[58] Las teorías de la justicia impersonalistas, por ejemplo, podrían considerar que un mundo en el que se permite la discriminación es peor que un mundo en el que no se permite, incluso si no se puede identificar a ninguna persona específica que sea perjudicada por la discriminación.

es un agente moral con su propia dignidad. Esto implica respetar sus decisiones, su autonomía y sus derechos, y entender que la justicia debe ser sensible a sus necesidades y circunstancias específicas[59]. Además, como veremos al analizar más adelante en qué consiste el PPM, abrazar cualquier concepción moderna de la justicia supone considerar los derechos humanos como derechos individuales que implican, entre otras cosas, garantías con respecto al respeto a la agencia y a la responsabilidad de la persona. Estas son razones suficientes como para reconocer que la justicia como justicia hacia alguien impone la incorporación de elementos personalistas en cualquier intento solvente de afrontamiento del problema de la no identidad. Así lo reconocen las propuestas adscritas a los otros tres grandes grupos teóricos que enumerábamos.

El grupo más cercano a las posturas netamente impersonalistas es el representado por Parfit, el mismo Parfit que destapaba el problema del utilitarismo con la conclusión repugnante[60]. El autor oxoniense trata de agarrarse a su impersonalismo de base, a la idea de que una acción o decisión pueden ser injustas si provocan un peor estado del mundo, sin necesidad de perjudicar a ningún individuo concreto. Al mismo tiempo, confía en poder alcanzar una teoría en la que puedan acomodarse nuestras intuiciones de corte personalista con respecto a la justicia intergeneracional. Se trata, pues, de concebir en el ámbito de la filosofía práctica una teoría similar a esa teoría del todo que en física busca la reconciliación de la relatividad general y la mecánica cuántica. En este caso, la teoría a la que aspira Parfit es a una "Teoría X" que presente un principio de beneficencia alternativo a un esquema de justicia basado en los derechos, de modo que pueda evitarse simultáneamente el problema de no identidad y la conclusión repugnante (Parfit, 1984, p. 365).

Aunque Parfit afirmaba al final de sus días estar avanzando en esa dirección, lo cierto es que su proyecto de unificación ética sigue enfrentándose a importantes cuestiones prácticas no resueltas (Bares, 2023, p. 12), y nada indica que la compatibilización buscada pueda llegar a ser alcanzada. A fin de cuentas, y como agudamente señala Heyd (2009,

[59] Y si la justicia tiene un motor empático, y detrás de la empatía hay un componente imaginativo, como argumentaremos a su debido tiempo, ese respeto a decisiones, autonomía y derechos de cada individuo, en su individualidad concreta, se presenta como condición indispensable de justicia.

[60] En rigor, habría que reconocerle a Sidgwick su papel de precursor, pues estuvo muy cerca de explicitar la conclusión repugnante casi ochenta años antes que Parfit (Arrhenius et al., 2022).

p. 8), el problema de la no identidad no es un problema matemático o científico que pueda ser resuelto por medio de un esfuerzo de razonamiento o de investigación.

Ante tamaña dificultad, se presentan dos grandes alternativas teóricas que se alinean con nuestras intuiciones y descartan el recurso a cualquier principio impersonal. La primera de ellas es el reverso personalista de la posición impersonalista que niega que la no identidad sea un problema. Se trata, entonces, de hacerse cargo, con todas sus consecuencias, de la no identidad como problema irresoluble. La segunda, por el contrario, mantiene la esperanza de al menos mitigar el efecto de la no identidad en la justicia hacia las personas no existentes, reformulando el argumento que sustenta el problema.

En el fondo de la aceptación del problema desde un personalismo estricto hay un escepticismo que, sin embargo, no supone una pérdida de esperanza. Se es escéptico sobre la posibilidad de solucionar el problema de la no identidad una vez cegado el camino impersonalista, pero no sobre que ese problema se acabe disolviendo por obra de una reconceptualización de la propia identidad. Dicho de otro modo, si no es posible sostener un concepto de la justicia que no tenga a la persona en su centro, a esa persona cuya identidad se presenta como condición para la adscripción de corrección o incorrección a la acción o decisión que le afectan, sí lo es preguntarse en qué consiste la personalidad de esa persona.

Un autor que representa bien esta esperanza de disolución del problema de la no identidad por la vía metafísica es ese Heyd (2009b) que nos guía en esta categorización de las posturas teóricas con respecto a este problema concreto. Heyd desafía la concepción metafísicamente tradicional de la persona, desdoblando su identidad en una *identidad numérica*, que vendría marcada por un componente genético prácticamente inmutable, y una *identidad biográfica*, cambiante a medida que ciertos acontecimientos importantes en la vida del individuo hacen que este se vea como 'una persona distinta'.

El ejercicio de nuestra propia libertad individual es fundamental para esta transformación identitaria, pero no lo es menos el de la libertad de aquellas personas con las que interactuamos y que dejan su huella en nosotros. La persona se presenta como proyecto del sujeto, pero también como construcción intersubjetiva. E institucional, añadiríamos, pensando en términos de justicia política. De ese modo, nuestra identidad está sometida a un constante cambio a causa de acciones y decisiones propias y ajenas. A

menudo, esas acciones y decisiones provocan sufrimiento a quien experimenta sus efectos. Pero esa persona sufriente ya no es la persona que era. La incorporación del sufrimiento a su biografía hace de ella una persona distinta. Ahora bien, siguiendo esta lógica, no cabría, entonces, calificar de injustas, por ejemplo, la legitimación institucional de la captura y esclavización de personas africanas durante buena parte de la modernidad, o la promoción de la violación en masa como estrategia deliberada para desmoralizar y desestabilizar a la población bosnia durante la Guerra de los Balcanes.

La conclusión de que las más terribles políticas no podrían ser condenables, ni moral, ni política, ni tal vez legalmente, es aún más repugnante que la conclusión parfitiana. Tanto es así, que lleva a poner en duda la necesidad de una continuidad identitaria como condición para la producción de un perjuicio moral. El argumento inspirado en la posición de Heyd (quien se centra originalmente en decisiones reproductivas individuales, no en cuestiones de filosofía política) permite, si se radicaliza, plantear una reducción al absurdo moral, por medio de la atomización temporal de la identidad personal. Con esta atomización, se pretende extender el problema de la no identidad a las relaciones entre personas contemporáneas. No solo se presentifican los derechos de las personas futuras; ahora se presentifica el problema que esa otra presentificación provoca. Esta extensión nos coloca ante un dilema: aceptar que la concepción habitual del daño no solo dificulta el reconocimiento de injusticias intergeneracionales, sino también el de cualquier injusticia, o tomar la determinación de desafiar la intuición que soporta esa concepción habitual, de naturaleza contrafáctica, para buscar otra concepción del daño que pueda preservar la propia existencia de la justicia[61].

Entre esas concepciones alternativas, la que ofrece una oportunidad real de combatir el problema de la no identidad ajustándose a una moralidad personalista es la teoría del umbral de daño. En esta nueva concepción, la persona o la institución presentes dañarán a una persona futura, a través de su acción u omisión, si y solo si:

1. causan que la persona futura exista en un estado determinado con un nivel de bienestar inferior a un nivel mínimo o, sin causarla, degradan su existencia hasta llevarla a ese estado por debajo del umbral mínimo de bienestar, y
2. la persona futura no se hallaría en el estado en cuestión sin su intervención, y

[61] En lo que podría ser visto como un ejemplo del proceso rawlsiano de equilibrio reflexivo al que nos referíamos en la nota 58.

3. no pueden evitar el efecto negativo sobre la persona futura, ni tratan en buena fe de minimizar dicho efecto.

Pensar el daño en estos términos permite, en primer lugar, evitar la comparación con una persona futura contrafáctica que, compartiendo identidad con la persona efectivamente afectada, estaría libre del efecto negativo de la acción o decisión presente, pero a costa de no existir. La virtud de esta concepción es que el hueco que deja esa comparación imposible no se resuelve renunciando a toda contrafacticidad (como ocurre en las aproximaciones impersonalistas), sino que se llena con una nueva comparación posible: la existente entre el estado en que la persona futura se encuentra efectivamente y el nivel mínimo de bienestar definido como umbral. De este modo, la teoría del umbral conserva un elemento contrafáctico, es decir, una referencia a cómo estarían las cosas de otro modo, pero lo hace dentro de los límites de una concepción personalista del daño. Y es precisamente este equilibrio lo que hace que nuestras intuiciones habituales sobre la justicia moral se acomoden mejor a esta propuesta que a las alternativas impersonalistas.

Dicho lo anterior, ya hemos visto que cualquier transición teórica que se aleje de los esquemas meramente contemporaneístas para acomodar la intergeneracionalidad lleva adherida una etiqueta con su precio. Mayor o menor, es un precio que hay que pagar. Ninguna transición es gratuita. La teoría del umbral tampoco.

Consideremos la propia concepción alternativa de daño. Que una mayoría de intuiciones encuentren acomodo en ella no significa que algunas intuiciones de particular importancia queden desatendidas. Esa desatención lleva a concluir que la nueva concepción peca por defecto, y también por exceso, en el momento en que tratamos de hacerla extensiva al daño entre personas contemporáneas (Meyer, 2003b). Puesto que nos interesa el aspecto institucional de la justicia, el siguiente ejemplo ilustra este doble déficit.

Supongamos que, además de las energéticas, entre las competencias de nuestro gobierno ficticio figuran las de salud pública. En la sociedad sobre la que se gobierna, supongamos también que la mayor parte de la ciudadanía disfruta de un estado de salud robusto. Sin embargo, existe un grupo de personas que, debido a enfermedades crónicas graves, se encuentran por debajo del umbral de bienestar. Se examina la propuesta de un programa de atención domiciliaria para personas con enfermedades crónicas. Este programa mejoraría significativamente la calidad de vida de estas personas,

permitiéndoles recibir atención médica regular y apoyo en su hogar. Sin embargo, a pesar de las mejoras, no conseguiría elevar su bienestar por encima del umbral, debido a la gravedad de sus condiciones médicas. Aunque nuestras intuiciones podrían inclinarnos a apoyar esa propuesta, dado su impacto positivo en las vidas de las personas más vulnerables, la teoría del umbral no invitaría a la aprobación. Supongamos ahora que la propuesta se rechaza, y que se decide dedicar los recursos que se hubieran destinado al programa de atención sanitaria a la construcción de una gran ciudad mausoleo para enterrar allí a los ministros y a sus familias cuando fallezcan. Los recursos necesarios para este proyecto, como hubiese ocurrido con el programa de atención sanitaria, se obtendrían por la vía de un impuesto adicional a aquellos ciudadanos cuyo bienestar se encuentre por encima del umbral, en grado suficiente como para que este impuesto reduzca su nivel de bienestar, pero no para que los coloque por debajo del umbral. Aunque nuestra intuición apunta en este caso a una flagrante injusticia, nada hay en la concepción umbralista del daño que así lo indique.

Este ejemplo apunta a una insuficiencia en una concepción del daño que viene a sustituir a la habitual concepción contrafáctica precisamente por ser esta intergeneracionalmente suficiente. Una vez más, el sacrificio en el ámbito de la justicia entre personas contemporáneas para afrontar los problemas de la justicia intergeneracional parece excesivo.

Una posible solución es combinar ambas concepciones, de manera que se presenten como criterios de daño alternativos que operan de forma disyuntiva (Meyer, 2021). En otras palabras, una persona o una institución presentes dañarán a una persona, presente o futura, a través de su acción u omisión, si y solo si:

1. causan que la persona presente o futura exista en un estado determinado, o, sin causarla, degradan su existencia hasta llevarla a dicho estado, y
2. la persona presente o futura no se hallaría en el estado en cuestión sin su intervención, y
3. se cumple, además, alguna de las siguientes condiciones:
    - que dicho estado se sitúe por debajo de un nivel mínimo de bienestar (umbral), o

- que dicho estado sea peor que aquel en el que la persona presente o futura se habría encontrado si la persona o institución presentes no hubieran intervenido en absoluto.

De este modo, el daño ocurre si el agente causa que la persona afectada se encuentre en un estado que, o bien resulta incompatible con un nivel mínimo de bienestar considerado suficiente (condición umbralista), o bien es peor que el estado en que se habría encontrado de no mediar su intervención (condición contrafáctica)

Aunque con este movimiento es ahora posible tratar con el problema de no identidad manteniéndonos alineados con nuestras intuiciones morales con respecto a la justicia entre personas contemporáneas (los dos ejemplos anteriores serían ahora ejemplos de injusticia política), es difícil evitar verlo como una maniobra *ad hoc*, una teoría diseñada para la ocasión. La noción disyuntiva del daño parece una forma de tener lo mejor de ambos mundos, al combinar la concepción contrafáctica con la concepción umbralista, pero no está claro si esta combinación realmente refleja una concepción coherente y unificada del daño. Podría argumentarse que estas dos concepciones son fundamentalmente tan diferentes como la teoría de la voluntad y la del interés en el ámbito de los derechos, o el personalismo y el impersonalismo en el de los objetos de la moralidad; y que tratar de combinarlas en una única noción de daño puede resultar en una teoría carente de coherencia interna[62], sobre todo si incorporamos los principios de distribución que enseguida examinaremos.

Aun obviando la dificultad de encontrar una concepción cabal de daño que soporte la teoría del umbral, hay complicaciones teóricas de calado en el propio umbral. Consideremos lo siguiente: Si la teoría puede solventar el problema de la no identidad es porque desplaza la existencia de la persona futura del punto desde el que juzgar si una acción o decisión que tienen efectos en esa persona es justa o no. En el espacio que se abre entre el mero vivir y el vivir con un nivel mínimo de bienestar, constituido en umbral de la justicia, entra la posibilidad de la contrafacticidad, de la comparación de la persona futura dañada, habitante de ese espacio, y de la que podría encontrarse al otro lado del umbral. Se hace posible lo que era imposible cuando el punto de referencia del juicio de justicia era la venida al mundo. No hay espacio para abrir al otro lado del umbral absoluto

[62] Este juicio sobre la noción disyuntiva de daño específica de Meyer, que es la que hemos escogido para nuestra crítica, es extensible a otras propuestas disyuntivas, como la *teoría de las razones adicionales* (Kyllönen, 2021).

de la existencia, y en esa falta de espacio para la contrafacticidad habita el problema de la no existencia. En consecuencia, la idea de una vida digna que pueda poner a una persona existente en posición de injusticia es una incorporación teórica de mérito. Sin embargo, ¿cuán amplio ha de ser ese espacio cuando hablamos de justicia política? Es decir, ¿dónde debe establecerse el umbral? Y, por otra parte, ¿cómo especificar este, de cara a que los comportamientos institucionales, en los que no se trata del evitar dañar a una sola persona, sino de la redistribución de beneficios comunes entre personas de intereses y situaciones vitales diversas, no sean tachados de injustos?

Hay que tener en cuenta que partimos de una consideración moderna de la justicia en la que la igualdad juega un papel importante. Desde ese hecho, podemos estar tentados de adoptar una perspectiva estrictamente igualitarista, en virtud de la cual cualquier desigualdad en el nivel del bienestar es intrínsecamente injusta. El umbral se transformaría en una especie de atractor moral en el que se debería aspirar a colocar al conjunto de la sociedad, aplicando una fuerza política niveladora. Estaría, así, justificado, poner en marcha políticas de redistribución de beneficios comunes que incrementaran el nivel de bienestar de quienes se encontrasen por debajo del umbral a costa de parte del bienestar de quienes estuviesen por encima. El problema es que también se considerarían justas, bajo este enfoque, políticas que decreciesen el nivel de estos últimos, aunque ninguna persona existente se beneficiase de ese decremento. Sin necesidad de abrazar posiciones utilitaristas, este decremento del bienestar sin un incremento compensatorio, provocado en aras de la igualdad, repugna al paladar moral de las modernas democracias liberales e invita a reexaminar el principio igualitarista. Se diría, pues, que el lenguaje de la justicia en el que la igualdad es casi el único valor conjugable no es fácilmente inteligible para quien utiliza el idioma ético-político que se habla en el seno del PPM.

Una posible alternativa al igualitarismo es la perspectiva prioritarista. Para quienes adoptan esta perspectiva, la asignación de beneficios adquiere mayor relevancia moral en la medida en que estos se destinan a personas cuya situación es más precaria, en la medida en que el número de personas beneficiarias se incrementa y en la medida en que la magnitud de los beneficios concedidos es mayor. Concebido de esta forma, el prioritarismo es una forma de igualitarismo derivado, en el que la igualdad no se convierte en valor fundamentalísimo. Dicho eso, sigue siendo una forma de igualitarismo que, en términos de justicia intergeneracional, puede llegar a abrazar algo parecido a la conclusión repugnante utilitarista. Así, considerando que el número de personas futuras

probablemente exceda con mucho el de las presentes, si la prioridad de atender las necesidades de los muchos es suficientemente grande, se considerará justo sobrecargar a la generación presente con el deber de reducir grandemente su nivel de bienestar con tal de que las personas futuras, incluso si van a disfrutar de un nivel de bienestar elevado, aumenten aún más este. El criterio numérico puede más que el de la posición relativa. Esta no es una prescripción muy distinta de la que alienta la propuesta de justicia intergeneracional de ese MacAskill que decidía hacerse cargo de la conclusión repugnante.

Descartadas las perspectivas igualitaristas y prioritaristas, el suficientarismo se abre paso como la perspectiva más ajustada a las exigencias de la justicia. De la misma forma que el prioritarismo puede ser visto como una forma no relacional de igualitarismo (Meyer y Roser, 2009, p. 222), el suficientarismo, al menos en su versión *débil* es un tipo de prioritarismo estrecho, donde alguno de los elementos del prioritarismo canónico adquiere a su vez prioridad sobre el resto de elementos. Sigue operando una tendencia a la igualdad, pero se da un paso más en su restricción. Para el suficientarismo débil, la importancia de brindar beneficios a las personas crece a medida que su situación empeora, pero solo por debajo de un umbral preestablecido. Una vez superado dicho umbral, no se establecen preferencias en términos de distribución de beneficios. Así, la urgencia de mejorar la condición de aquellas personas que se encuentran en una situación desfavorecida se reduce a cero en el punto del umbral, y más allá de este, no hay prioridades en la distribución. Beneficiar a las personas importa más cuantas más personas se benefician y cuanto mayores son los beneficios en cuestión. El umbral comienza, pues, a operar como un umbral propiamente dicho, pues se abre un espacio por encima donde se tolera cierta dispersión. No obstante, se mantiene el nivel de prioridad de las condiciones filoutilitaristas que acercan la conclusión repugnante al criterio de especificación del umbral. Es necesario, por tanto, dar un paso más.

Ese paso se da a través de la imposición de una prioridad absoluta de la condición más alejada del agregacionismo utilitarista. De esta forma, la versión fuerte del suficientarismo otorga esa prioridad absoluta a la mejora en la calidad de vida de aquellas personas cuyo estado de bienestar se sitúa por debajo del umbral establecido, y sostiene que hay mayor obligación de aportar beneficios a estos sujetos cuanto más desfavorecidos se encuentren. Y, aunque mantiene la condición de que, a ambos lados del umbral, se deben distribuir beneficios en la medida en que el número de personas beneficiadas sea

mayor y en que los beneficios sean más sustanciales, se excluyen las situaciones de redistribución entre personas que estén a un mismo lado del umbral. El efecto de la imposición de estas condiciones es dejar atrás el prioritarismo restringido del suficientarismo débil para instalarse en una regla de distribución *maximin*, en virtud de la cual el primer deber social será elevar la condición de quienes se encuentran por debajo del umbral de bienestar[63].

En este punto, resulta pertinente volver sobre la concepción disyuntiva del daño analizada anteriormente. El problema fundamental que plantea esta concepción no es solo su dificultad de encaje con una teoría suficientarista de la justicia, sino su incompatibilidad con cualquier marco distributivo que aspire a la coherencia normativa. Una teoría de la justicia debe, necesariamente, adoptar un principio distributivo (igualitarista, prioritarista o suficientarista) que determine qué desigualdades o qué empeoramientos son moralmente relevantes. El criterio umbralista de daño encuentra su lugar natural en el suficientarismo, donde las obligaciones de justicia se activan solo cuando el nivel de bienestar de una persona cae por debajo de un umbral mínimo preestablecido. En cambio, el criterio contrafáctico de daño, que considera relevante cualquier empeoramiento respecto de un escenario alternativo, se corresponde con concepciones igualitaristas o prioritaristas, que consideran injustas las desigualdades o los empeoramientos incluso por encima del umbral. La teoría disyuntiva del daño combina, sin justificación teórica suficiente, estos dos criterios derivados de principios distributivos mutuamente incompatibles. Aceptar dicha teoría supondría, por tanto, abandonar la coherencia estructural que se exige a cualquier propuesta normativa de justicia. Así pues, seguimos nuestro camino apostando por una concepción umbralista del daño que invita a adoptar una regla *maximin*.

De poder aplicarse el *maximin* a la justicia política intergeneracional, se habría articulado un umbral de justicia que tal vez podría solventar el problema de la no identidad sin caer ni en una pseudoconclusión repugnante ni en un igualitarismo extremo. Sin embargo, aparece aquí otro problema propio de la justicia intergeneracional, que es el de la incertidumbre (Hendlin, 2014). Es imposible conocer la posición en la que las personas futuras se encontrarán, individualmente, con respecto a un umbral de bienestar individual que establezcamos hoy. Quizá cabría plantearse, entonces, un *maximin* generacional,

[63] La regla *maximin*, de por sí, no lleva al suficientarismo fuerte. Recordemos que Rawls, a quien se tiende a calificar de prioritarista, hace uso de esa regla en su teoría de la justicia (Rawls, 1971, pp. 152-157).

dejando a las generaciones respectivas que, cuando llegara su momento, aplicasen un suficientarismo fuerte contemporaneísta. Sin embargo, tampoco a nivel generacional contamos con el conocimiento necesario para la aplicación del *maximin*. Ignoramos el número de generaciones futuras y sus tamaños, los valores que serán importantes para sus integrantes, y los determinantes tecnológicos, sociales, económicos, etc. que puedan colocar a una generación futura en particular por debajo del umbral de bienestar generacional. Así pues, en lo que se refiere a la justicia política no puede aplicarse la regla *maximin* que opera sin problemas en contextos en los que se singulariza algún aspecto del bienestar individual, como ocurre en el caso de las decisiones reproductivas[64]. No puede aspirarse a mejorar la situación de las personas o de las generaciones peor situadas. Si acaso, se puede intentar establecer algún mecanismo básico de redistribución intergeneracional a partir de un umbral de bienestar suficientemente genérico. En el siguiente capítulo de este trabajo tendremos ocasión de comprobar cómo eso es precisamente lo que hace Rawls al abandonar la regla *maximin* detrás de su principio de diferencia para proponer un principio de ahorro justo de una vaguedad muy problemática.

Así pues, las exigencias de la justicia intergeneracional nos impulsan a abrazar un umbralismo suficientarista que, como se plasmó al tratar de la novedosa concepción del daño que este lleva aparejada, nos obliga a hacernos cargo de problemas idiosincráticos de no muy fácil solución (Casal, 2007). Los más relevantes son la elección de la dimensión sobre la que se mide el bienestar y la fijación del umbral en la escala de bienestar impuesta sobre esa dimensión escogida.

Sobre la dimensión del bienestar, es muy difícil hacer corresponder este a una magnitud observable. Dada, de nuevo, la incertidumbre que rige la consideración de las generaciones futuras, habrá que buscar una *divisa* de la justicia intergeneracional (Meyer, 2021), algo que sea a un tiempo unidad de medida y herramienta que favorezca la distribución. El candidato más obvio en el ámbito intrageneracional es el conjunto de necesidades básicas de la persona, pero basta mirar un siglo atrás para prever que, igual que nuestras necesidades básicas son bastante diferentes de las de nuestros bisabuelos (piénsese, por ejemplo, en la necesidad de acceso a las redes de información), lo que los

[64] No es raro que la mayor parte de los ejemplos hipotéticos con los que los autores que se ocupan de la justicia intergeneracional, empezando por Parfit, tengan que ver con este tipo de decisiones individuales que afectan a personas en un aspecto concreto de su bienestar. Saltar de ese entorno a la distribución de beneficios comunes propia de la justicia política añade un elemento de complejidad que complica la discusión.

seres humanos futuros lleguen a considerar como tales es muy probable que varíe grandemente con respecto a lo que para nosotros es hoy básicamente necesario. Por eso, es preciso buscar alternativas en lo común que pueda haber en las sucesivas generaciones. A este respecto, nos encontramos con que filósofos plenamente encuadrados en el PPM y que sostienen posiciones bastante coincidentes, como son Rawls y Nussbaum, difieren llamativamente a la hora de proponer esa divisa de la justa distribución. Veremos en la segunda sección de este trabajo cómo Nussbaum no llega a proponer un esquema de justicia intergeneracional, pero epígonos suyos como Watene (2013) sí lo intentan, y lo hacen con la divisa en curso en el universo de la autora norteamericana, que consiste en una lista bastante exhaustiva de capacidades cuyo desarrollo sería de justicia garantizar. Mientras, Rawls, en consonancia con su enfoque institucionalista, apuesta por un surtido de bienes primarios que incluyen elementos económicos, derechos básicos, oportunidades y condiciones para el autorrespeto; bienes definidos de un modo más bien genérico con la esperanza de que puedan ser vistos como razonablemente estables en el tiempo, como divisa de justicia intergeneracional.

Esta discrepancia revela otro de los problemas del suficientarismo, que es el punto de fijación del umbral. Así, parece haber un margen de libertad incómodamente amplio de cara a decidir que el umbral sea muy inclusivo, como ocurre con un Rawls que busca la perpetuación de una justicia de trasfondo básica en un entorno de incertidumbre intergeneracional que impide afinar las exigencias, o que, por el contrario, imponga una obligación moral exigente, como en la propuesta de Watene, cuyo rigor, heredado de Nussbaum (2003) y Sen (1999), tiene que ver con su fuerte reivindicación de las capacidades como alternativa a medidas tradicionales del bienestar. Estas, centradas en la renta o en unas supuestas utilidades homologables entre personas, descuidan la importancia de la agencia humana en el propósito de cada cual por conseguir unas metas dependientes de la propia persona y de su contexto. Una vez más, la decisión sobre dónde fijar el umbral conlleva un coste. Un umbral muy bajo significa que la mayoría de las personas, las instituciones o las generaciones se encontrarán por encima de ese umbral. Puesto que el suficientarismo no ve injusticia en las diferencias de bienestar de quienes se encuentran en esa posición, los casos de trato injusto serán mucho más raros de lo que nuestras intuiciones nos indican. Centrándonos en el tema que nos ocupa, la generación presente estaría muy poco obligada a dedicar recursos destinados a las generaciones futuras, o a refrenarse en la puesta en práctica de políticas potencialmente nocivas para

estas. De forma similar, un umbral muy alto convertirá el suficientarismo en un prioritarismo sin matices, con lo que volveríamos a asomarnos al problema de la no identidad.

Ante las dificultades de la opción umbralista, podría proponerse para abordar el problema de no identidad partir de una base personalista que concuerde con nuestras intuiciones y que permita mantener la concepción contrafáctica de daño en las relaciones entre personas contemporáneas, y adoptar una visión impersonalista en casos como la justicia hacia las personas no existentes, a fin de evitar problemas específicos como el de la no identidad. Recurriendo de nuevo a la metáfora física, estos autores podrían ser homologables a los contextualistas que, resignados a no encontrar una teoría unificada que describa todos los fenómenos físicos, utilizan distintos esquemas teóricos según criterios contextuales (así, la relatividad general se utilizaría para fenómenos a gran escala, dejando la mecánica cuántica para fenómenos a pequeña escala).

No obstante, existe una diferencia importante en el terreno de la justicia con respecto al de la física, sobre todo en el terreno de la justicia política, en el que las decisiones y las acciones afectan a un conjunto muy variado de personas. Esta circunstancia hace que los contextos se solapen[65]. En el caso que nos sirve de ejemplo, llevar a cabo una u otra política energética tiene efectos subatómicos y también efectos superatómicos, moralmente hablando, y unos y otros tienen que ser considerados simultáneamente. Tanto las personas presentes como las generaciones futuras se verán irremediablemente afectadas por la decisión gubernamental. Esos efectos han de ser conmensurables si se pretende poder establecer la corrección o incorrección de la alternativa escogida; esto es, la mirada prospectiva que toma los estados del mundo como criterios de justicia y la presentista que pone el foco en la realización de los proyectos individuales habrán de encontrarse. Sin embargo, ambas utilizan criterios normativos incompatibles. El enfoque personalista interpreta las demandas de justicia como relaciones entre individuos concretos, mientras que el impersonalista abstrae estas relaciones en favor de criterios globales. En contextos como las decisiones energéticas que afectan tanto a generaciones contemporáneas como futuras, la alternancia entre ambas miradas no logra resolver las

[65] En los textos académicos suelen emplearse ejemplos simples, a menudo relacionados con el ámbito de las decisiones individuales en materia de reproducción, para ilustrar el problema de la no identidad. Además de ilustrativos son, en cierta medida, engañosos, pues su simplicidad implica una limitación en los efectos de las acciones o decisiones relevantes, de modo que pueden alternarse las visiones personalistas y las impersonalistas. En el complejo ámbito de la justicia política, esta alternancia no es posible.

tensiones. Por ejemplo, una política que priorice el bienestar futuro desde un punto de vista impersonalista puede ignorar en términos de justicia ciertos sacrificios significativos en los derechos de las personas presentes, mientras que un enfoque personalista puede hacer lo propio con respecto al compromiso de estados del mundo futuros, sacrificados en aras del fomento de los derechos de las personas presentes; y ninguna de las dos políticas serán vistas como injustas por sus promotores. Esta incapacidad de reconocer la injusticia en las políticas promovidas desde perspectivas opuestas no solo evidencia la incompatibilidad de sus criterios normativos, sino que también plantea la necesidad de explorar un marco alternativo que permita integrar demandas presentes y futuras bajo un criterio de justicia común.

En esta línea, una manera más prometedora de mitigar el problema de la no identidad es la de tratar de abrir el campo de la moralidad personalista por medio de la recaracterización, bien de los derechos, bien de los tenedores de estos.

Para pensar de manera distinta los derechos, la justicia intergeneracional prospectiva puede inspirarse en su homóloga retrospectiva. Los dos tipos de justicia intergeneracional se encuentran ante una tesitura semejante, que es la de justificar la existencia de deberes de justicia con quienes (ya/aún) no existen; pero si la necesidad de esta justificación es relativamente reciente para la justicia intergeneracional prospectiva, pues reciente es la consideración de efectos importantes de decisiones o acciones presentes en los miembros de generaciones separadas, los deberes retrospectivos son un problema que podemos rastrear ya en filósofos que construyeron el PPM. Uno de estos filósofos es Kant (2012, AK. IV, 423), para quien estos deberes existen, pero son deberes indirectos, deberes no con quienes ya no están, sino con su humanidad compartida con nosotros. Estaríamos hablando, pues, de deberes sin derechos. Frente a esta postura, hay voces que tratan de aplicar los esquemas de justicia, atribuyendo a las personas ausentes derechos correlacionados con los deberes intergeneracionales retrospectivos de las personas presentes. Particular dificultad encuentran para lograrlo las autorías adscritas a la teoría de la voluntad con respecto a la naturaleza de los derechos. Esa dificultad les obliga a diseñar estrategias creativas, como la de Wellman, cuando afirma lo siguiente:

> (Debemos) reconocer que gran parte de nuestro lenguaje sobre los derechos es altamente metafórico. Hablamos de derechos como si fueran objetos, piezas de mobiliario en nuestro mundo, capaces de actuar de diversas formas, como imponer

deberes. Pero los derechos y los deberes son realmente posiciones bajo normas, y su existencia consiste en la existencia de estas normas, por ejemplo, leyes o razones morales. Y decir que algún derecho impone un deber no es afirmar que hace algo, que literalmente impone una carga normativa a algún portador de deberes, sino simplemente que implica un deber. Así, lo que suena como lenguaje causal se interpreta más acertadamente como la afirmación de alguna implicación lógica. (Wellman, 1995, p. 156).

Puesto que, como teórico de la voluntad, Wellman no puede recurrir a los thompsonianos intereses que trascienden el periodo de vida, opta por abandonar la interpretación causal de los derechos, remitiéndolos a razones morales de fondo. Estas razones morales son las que sobreviven a quien en su día tuvo un derecho que generó un deber (generación lógica, no causal). Y este deber sobrevive porque lo hace la razón moral, la cual tiene un componente de sociabilidad.

La sustitución de la generación causal por la implicación lógica libera a Wellman de la servidumbre del tiempo. En su caso, la liberación lo es de la desaparición del supuesto efecto (deber) cuando cesa la supuesta causa (un derecho ligado a una voluntad que exige la existencia del tenedor). En el nuestro, se nos libera de la unidireccionalidad de la flecha del tiempo. Puede postularse, así, la existencia de razones morales previas al derecho particular de la persona futura, de modo que pueda justificarse que antes de que se sustancien las personas futuras ya existe un deber.

Sin embargo, no es evidente que las razones morales puedan servir como puente que mantiene la implicación lógica que fluye del derecho al deber una vez aquel se ha extinguido. Wellman pregunta y responde:

> ¿Cómo puede un derecho que ha dejado de existir implicar un deber de alguien que ha sobrevivido a ese derecho y a su poseedor? En primer lugar, decir que un derecho implica un deber es una forma elíptica de afirmar que alguna declaración sobre ese derecho implica una declaración que afirma o implica la existencia de ese deber. En segundo lugar, cualquier implicación se basa y refleja el hecho de que las bases del derecho incluyen o implican las bases del deber que se infiere. En resumen, los deberes supervivientes son implicados por los derechos de aquellos que estaban vivos, porque las bases de estos últimos son suficientes para fundamentar los primeros. (Wellman, 1995, p. 157)

La respuesta de Wellman provoca a su vez otra pregunta: ¿Son siempre las bases de un derecho suficientes para fundamentar un deber correspondiente, especialmente cuando el derecho ha dejado de existir (o, en nuestro caso, cuando aún no existe)? Esto es, ¿no podría ser que las bases de los deberes fuesen distintas o más complejas que las bases de los derechos, o que los deberes requiriesen ciertas condiciones que no están presentes cuando los derechos se han extinguido con la extinción del poseedor de los mismos? El argumento de Wellman depende de que las bases del deber inferido estén incluidas en o sean implicadas por las bases del derecho, pero nada indica que así tenga que ser. No es complicado pensar en ejemplos a este respecto.

Un ejemplo de cómo las bases de un deber pueden diferir de las del derecho original es el deber de reparación en caso de daño a la propiedad. Mientras que el derecho a la integridad de la propiedad se fundamenta en principios de respeto a la autonomía y el control sobre los bienes propios, el deber de reparación surge en un contexto posterior al daño y se basa en la justicia correctiva, que busca restaurar un equilibrio normativo. Así pues, aunque ambos están relacionados, el deber de reparación introduce bases adicionales, como la necesidad de compensar por el perjuicio causado, que no estaban contenidas en las bases del derecho original. De hecho, esta diferencia entre las bases respectivas sugiere que el deber de reparación no es una simple prolongación lógica del derecho original, sino una obligación que nace de las consecuencias del daño, en un contexto normativo distinto. Este carácter causal, más que lógico, pone en cuestión la idea de los "deberes que sobreviven" (Meyer, 2003a), al mostrar que los deberes posteriores no siempre dependen exclusivamente de las bases de los derechos preexistentes.

Invertido el sentido temporal, por la misma lógica cabría pensar en los deberes hacia las generaciones futuras como deberes que se extinguen con el nacimiento de unos derechos de las personas futuras que, tomando la posición de un defensor de la teoría de la voluntad como es Wellman, solo surgen con el nacimiento de esas personas. Estaríamos, de nuevo, en la necesidad de justificar unos deberes sin derechos, justificación cuya posibilidad ya hemos descartado.

Por otro lado, la remisión de los derechos a razones morales que los fundamentan entraña el riesgo de minimizar la fuerza normativa que asociamos a aquellos. Si los derechos son un puntal del PPM es porque se les otorga una fuerza particular que los prioriza frente a otras consideraciones morales. Si los derechos son esos *comodines* que

las personas pueden jugar "cuando, por alguna razón, un objetivo colectivo no es una justificación suficiente para negarles lo que desean, como personas, tener o hacer, ni es una justificación suficiente para imponerles alguna pérdida o daño" (Dworkin, 2013, p. 12), la debilitante posición de Wellman abre una vía al derribo de las barreras morales, políticas y legales que protegen al individuo.

Una alternativa menos amenazante para las bases del PPM para tratar de solucionar el problema específico de la no identidad es la recaracterización, no de los derechos, sino de sus poseedores. Así, desde nuestro punto de vista, y considerando nuestro proyecto de presentar una alternativa intermodal, hay dos recaracterizaciones de las personas futuras que son particularmente interesantes: las personas futuras como integrantes de la *clase de las personas futuras* y las personas futuras como futuras actualizaciones de algunas *personas posibles* hoy. La primera de ellas, en caso de ser operativa, podría solventar no solo el problema de la no identidad, sino la mayoría de los problemas de justicia ligados a la intergeneracionalidad, haciendo innecesaria la introducción de alternativas a esta. La segunda, en cambio, podría abrir la puerta a la intermodalidad como sustituta de una intergeneracionalidad deficitaria. De momento, dejaremos el examen de esta para la sección de este trabajo dedicada a la alternativa intermodal a la justicia intergeneracional y nos centraremos aquí en la idea de las personas futuras como integrantes de la clase de las personas futuras.

Recordemos que lo que nos lleva a este punto es el reconocimiento de lo difícil que es justificar que podamos otorgar a las personas futuras derechos hoy a cuenta de sus intereses de mañana. Esto nos enfrenta directamente al problema de la no existencia, cuyas derivadas ilustraremos seguidamente con el reto de la extinción voluntaria. De forma menos directa, pero no menos relevante, también trae a primer plano el combate contra el problema de la no identidad, en cuanto que, incluso si se otorga derechos a una persona futura, serán derechos cosméticos si no hay posibilidad de que sean vulnerados. Ya hemos explicado cómo la posibilidad de vulneración está ligada a la de daño, y esta, en su concepción habitual, a una identidad de la persona dañada previa al daño. La no existencia hoy de esa persona imposibilita la vulneración de sus derechos, a menos que se considere una concepción alternativa del daño, como se hacía desde el umbralismo suficientarista, o se pueda pensar en algún tipo de anticipación de esa identidad aún no sustanciada.

De nuevo, el traslado de la identidad a un tiempo en el que quien posee esa identidad no existe resulta muy natural para la justicia intergeneracional retrospectiva. Como acabamos de mencionar, los defensores de los deberes que sobreviven ven enteramente posible que aún tengamos obligaciones hacia quienes nos precedieron. Así, queda impresa tras la desaparición física una huella moral que obliga a las personas e instituciones presentes. Sin embargo, sin un recurso como el de Wellman, la pretensión de trasladar ese esquema a la justicia intergeneracional prospectiva es vana, pues la huella no puede aparecer antes que aquello que la imprime. La unidireccionalidad de la flecha del tiempo lo imposibilita metafísicamente. Ahora bien, podemos intentar encontrar algo así como una huella que preceda, no metafísicamente, sino lógicamente, a aquello que le da sentido. Se trataría de llevar a cabo una operación semejante a la instauración de la figura del *soldado desconocido*, construcción simbólica que permite homenajear a los caídos que no pudieron ser identificados, esto es, cumplir con un deber social correlativo al derecho al reconocimiento del sacrificio de la propia vida en defensa de los valores compartidos. Así, del mismo modo que se abstrae la identidad individual del soldado muerto en combate para poder hacer operativo un derecho e imponer la obligación correlativa, puede pensarse en una *persona futura desconocida* con quien existe un deber político de justicia por parte de las instituciones presentes. Se trataría de un artefacto lógico que actuaría en forma de variable[66] en el entramado de relaciones morales y políticas, pudiendo adoptar tantos valores como existencias acaben sustanciándose, aunque sin necesidad de atribuir valor alguno para reconocer sus derechos. En ambos casos, detrás del arquetipo hay una clase de personas. En el caso del soldado desconocido, lo representado es la clase de los soldados no identificados que murieron en la guerra; en el de la persona futura desconocida, se trata de la clase de las personas que existirán y que, por tanto, hoy no pueden ser identificadas.

Pensar en las personas futuras como clasificables y 'arquetipables' en un sentido similar al que se aplica a ciertas personas no existentes hoy, pero existentes en algún momento en el pasado, abre la puerta a poder tratar con un ente al que se da presencia formal hoy. Es un ente contemporáneo y, como tal, nos libera de la carga de los problemas propios de la intergeneracionalidad.

[66] *Variable* es la traducción menos violenta del término inglés *placeholder,* que es el que utilizan autores y autoras como Unruh (2016) para expresar esta idea, y que comunica mejor el carácter de contenedor lógico que tendría la clase de las personas futuras.

Sin embargo, la idea de las personas futuras como clase parece exigir un compromiso con posiciones ontológicas que suponen un reto a la resistencia de los cimientos filosóficos del PPM. En cuanto objeto abstracto, y desde la exigencia de la existencia como condición necesaria para el otorgamiento de estatuto moral a una entidad, sería inevitable adherirse al platonismo lógico (Falguera et al., 2022). Pero entonces se heredarían los problemas de la metafísica platónica, empezando por la teoría de los dos mundos, tan lejana de los esquemas propios de la modernidad. No es fácil encajar las implicaciones de tan extremo dualismo, y tampoco lo es explicar cómo los entes situados en el mundo sensible y cambiante tienen acceso a esos objetos que habitan el otro mundo, suprasensible e inmutable; pero es aún más difícil armar un discurso coherente sobre en qué sentido esos objetos ideales pueden ser custodios de los derechos de seres pertenecientes al mundo inferior.

La idea de la clase de las personas futuras se topa, pues, con una barrera metafísica que parece invalidarla como solución a los problemas de la intergeneracionalidad. Solo articulando un mecanismo que permita contornar esa barrera y desmentir así ese aparente compromiso ontológico platónico podrá reclamarse su legitimidad teórica. Curiosamente, este mismo mecanismo se revelará necesario para presentar con garantías de éxito la alternativa intermodal, lo que permitirá reconsiderar la clase de las personas futuras como un posible rival intergeneracional de esa alternativa, sujeto a las mismas exigencias críticas. Hasta entonces, quedémonos con la conclusión provisional de que solo desde una opción plenamente personalista, pero en la que la existencia no sea condición necesaria para poseer derechos, podremos encontrar una vía prometedora para enfrentar uno de los grandes problemas de la justicia intergeneracional, como es el de la no identidad.

I.2.4. La extinción humana como posibilidad

Antes de emplearnos en tratar de deshacer la madeja del problema de la no identidad, mencionábamos una segunda dificultad surgida de la opción eternalista y de esa invitación de Feinberg a ser metafísicamente atrevidos en la tarea de presentificar los derechos de las personas futuras y poder así salvaguardar la idea de una justicia intergeneracional. Esta dificultad surgía de la propuesta de homologación, en términos de concesión de derechos, bien de las personas futuras y de las personas presentes, puesto que todas ellas son existentes (punto de vista eternalista), bien de las personas futuras y

de los niños y las niñas, a quienes se considera acreedores de derechos, no por contar con la debida racionalidad hoy, sino por su gran potencial[67] para contar con ella en un futuro (punto de vista 'potencialista', atrevimiento metafísico alternativo al eternalismo).

Un gran potencial significa, aquí, una alta probabilidad de que el escenario considerado llegue a sustanciarse; o, lo que es lo mismo, una baja probabilidad de que la criatura muera o se encuentre en una situación de severo compromiso de sus facultades racionales. Ampliando el foco a la especie, el equivalente analógico de esta desventura sería una baja probabilidad de una pérdida de la racionalidad humana o, directamente, de la extinción del ser humano. Aun concediendo que este nuevo milenio haya podido traer un aumento generalizado en la disracionalia de la especie (Sternberg, 2020, p. 1210), la probabilidad de la pérdida completa de las facultades racionales de los seres humanos se antoja remotísima. Menos remota aparece la posibilidad de una extinción relativamente cercana[68]. En este asunto no faltan catastrofistas, y la visibilidad de, por ejemplo, un reloj mediático fijado insólitamente cerca de la medianoche que marca el fin de la humanidad (Santos y Holz, 2025), no ayuda a formular un juicio desapasionado sobre la posibilidad de que este siglo sea testigo de ese fin. Tal vez lo más inteligente sea recurrir al consenso de los mercados de predicciones, en los que la probabilidad de extinción en este siglo se cifra en el 2%, (Will humans go extinct before 2100?, 2023). Esta es una cifra inferior a la probabilidad de extinción dada por pronosticadores solventes, como Ord (2020), para quien la cifra adecuada octuplica el consenso de los mercados. Sea como fuere, si el que una criatura recién nacida en Nigeria tenga una probabilidad de un 11,5% de no llegar a cumplir los cinco años (Banco Mundial, 2023) no la invalida como sujeto de derechos (entre otros, el derecho a que esa inaceptable probabilidad disminuya), tampoco parece que una probabilidad de extinción de ese mismo orden de magnitud deba negar sus

[67] Conviene precisar que en este contexto utilizamos 'potencial' en un sentido empírico y probabilístico: como referencia a las condiciones objetivas que hacen probable el desarrollo de capacidades racionales en un individuo o en una especie. En un capítulo posterior, retomaremos la noción de 'potencialidad' en un sentido más técnico, vinculado a la capacidad ontológica de llegar a desarrollar capacidades, incluso en ausencia de condiciones empíricas plenamente determinadas.

[68] Hablamos de una extinción cercana porque, dado el suficiente tiempo, la probabilidad se convierte en certidumbre. Pero lo mismo puede decirse de la niña o el niño individuales. Del mismo modo que, con respecto a los derechos infantiles, lo importante es la probabilidad de llegar a ser racionales, no el periodo de vida, aquí se trata aquí de considerar la posibilidad de que existan generaciones futuras, no de que vayan a existir para siempre. Tomamos como referencia la supervivencia de la especie en nuestro siglo. Parece un tiempo prudencial y, además, coincide con el horizonte de predicción de distintos estudios sobre algunos de los riesgos existenciales a los que la especie está sometida.

derechos, en caso de poder tenerlos, a las generaciones futuras (entre ellos, el derecho a que esa asimismo inaceptable probabilidad también disminuya).

De lo hasta ahora expuesto cabría alcanzar la siguiente conclusión: comparada con el problema de la atribución de derechos a personas cuya identidad no está aún determinada, esta segunda dificultad parece menor, en la medida en que no radica en una característica estructural del PPM que, como tal, necesariamente va a presentarse como problema. Como la propia justicia intergeneracional, se sustanciará solo si se dan las condiciones adecuadas, y, hoy por hoy, no podemos afirmar que esas condiciones se den. Sin embargo, esa sería una conclusión precipitada.

Cuando se calculan las probabilidades de extinción, se atiende habitualmente a factores como la emergencia climática, el riesgo de guerra nuclear, los impactos de asteroides, o, más recientemente, el riesgo de una pandemia letal o la amenaza de una inteligencia artificial de objetivos divergentes de los nuestros. Algunos de esos factores son naturales, otros son puramente antropogénicos; pero, incluso en estos últimos puede decirse que interviene nuestra torpeza o nuestra estupidez como especie, pero que no hay una voluntad de una extinción que, de ocurrir, lo haría como efecto no deseado. En principio, resulta extraño pensar en una extinción conscientemente autolítica. Aunque tal vez ya no resulte tan extraño, pues en las últimas décadas se está abriendo paso un nuevo factor, encarnado en el *Movimiento para la Extinción Voluntaria de la Humanidad* (VHEMT, en sus siglas en inglés).

Las razones originales para la aparición del VHEMT, en 1991, fueron de orden estrictamente ecológico. Se trataba de preservar la fauna y la flora del planeta de la depredación de un ser humano que actuaba como una especie de plaga[69]. En ese sentido, era un movimiento antihumanista. Sin embargo, la perspectiva de una vida invivible para las generaciones futuras ha atenuado ese antihumanismo, atrayendo a un buen número de humanistas dispuestos a aceptar la extinción voluntaria de la humanidad en beneficio de los seres humanos que ya no la compondrán (Kaushik, 2020).

Este llamamiento al suicidio generacional provoca un natural escepticismo. Puede presentarse una batería de razones que apelan tanto al interés, como al amor, al valor, a

[69] El VHEMT (acrónimo fónico con el que se pretende evocar la palabra *vehement*, lo cual de idea de su espíritu combativo) toma al ser humano como la principal amenaza a la biosfera, y asumen que solo la extinción devolverá a esta su equilibrio (véase http://vhemt.org/rationalwiki.htm).

la reciprocidad o a la beneficencia (Scheffler, 2018). Son esas razones fuerzas motivacionales que supuestamente deberían apuntalar la idea de una voluntad orientada hacia la perpetuación de la especie humana. Sin embargo, estas razones parecen estar ausentes cuando se pregunta al público en general por qué una extinción humana sería algo malo (Shubert et al., 2019). Puesto que tendemos a asociar ese fenómeno con alguna catástrofe, ciframos la maldad de la extinción en el sufrimiento de aquellas personas a las que les corresponda vivirla, la generación presente en ese momento. Solo somos capaces de considerar la extinción humana como intrínsecamente mala cuando se nos presenta explícitamente un escenario de prosperidad y desarrollo sostenidos a lo largo del tiempo. Psicológicamente, parece que nos alineamos con un suficientarismo fuerte que acepta la continuidad de la especie únicamente si las personas futuras disfrutan de un nivel de bienestar por encima de un umbral que probablemente (no se especifica en el estudio de Shubert et al.) coincide con nuestro propio nivel de vida. El problema es que hay un número creciente de personas convencidas de que ese nivel será inalcanzable en el futuro.

Como ya señalábamos en el primer capítulo de este trabajo, estamos ante la rotura de esa esperanza progresista que ha alentado el PPM. La mejor expresión de esa desesperanza es ese 56% de jóvenes de todo el mundo que, al ser preguntados sobre el cambio climático, considera que la humanidad está condenada, y ese 39% del total que, en consecuencia, duda sobre si tener o no descendencia (Hickman et al., 2021). Ante el divorcio del progreso material y el progreso moral, y con unas expectativas sobre una calidad de vida deficitaria a causa de fenómenos como el cambio climático, la idea de progreso moral se manifiesta, de forma creciente, como la promoción de un final sin sufrimiento. Generaciones de tamaño decreciente tendrían la posibilidad de vivir una existencia digna, gracias a los recursos que no serían empleados por aquellos con los que ya no coincidirían en el tiempo, así como gracias a una tecnología eficiente que supliría productivamente a aquellas personas que ya no formarían parte del contingente laboral.

Una sociedad cuyo pensamiento se asemeje al revelado en el estudio de Schubert et al. no encontraría excesivas objeciones a un plan de extinción de esta naturaleza. No sería siquiera necesario suscribir una perspectiva catastrófica respecto a la crisis climática. Sería suficiente con que dicha sociedad estuviera persuadida de que el futuro no ofrece oportunidades para el florecimiento personal y que la extinción ocurriría sin sufrimiento.

En este sentido, esa sociedad suicida podrá oponer a las razones de Scheffler el análisis teórico de Finneron-Burns (2017) sobre las cuatro posibles razones morales para oponerse a un principio que prescribiese la extinción. Esta autora descarta de partida dos de las razones, la de que la extinción evitaría el nacimiento de millones de personas felices y la de que significaría la pérdida de la única forma de vida inteligente. Se basa para descartarlas en que solo puede apelarse justificadamente a aquellas razones que suponen un perjuicio para las personas existentes. Decidir sobre la existencia o inexistencia de seres futuros, sostiene Finneron-Burns, no puede afectar a los intereses de esos seres futuros, dado que la existencia es condición de posibilidad de todo interés. Queda como razón válida el trauma psicológico, en forma de depresión o de pérdida de propósito vital, que sufrirían las personas existentes. Y queda como razón válida también la preocupación moral por los dolores físicos y muertes prematuras de las personas existentes. Esta última era, precisamente, la razón principal que movía a los sujetos de la investigación de Schubert, Caviola y Faber a oponerse a la extinción.

En cualquier caso, lo que hace destacar a este emergente factor de riesgo de extinción no es su probabilidad de concreción. Lo que realmente hace de él un desafío mayor que los factores no voluntarios para la pretensión de que las personas futuras son poseedoras de derechos es su carga teórica. Este reto que plantea la teoría extincionista es, paradójicamente, involuntario. En ningún momento pretenden quienes defienden estas tesis negar a las personas futuras sus derechos. Más bien al contrario, reclaman para ellas un nuevo derecho fundamental, que es el derecho a no existir. El problema es que también afirman que se dan las condiciones para el ejercicio de ese derecho. En realidad, las voces más firmes entre quienes defienden estas posturas sostienen que esas condiciones no corresponden a contingencias como el previsible deterioro del bienestar de las generaciones futuras causado por el cambio climático, sino a la propia constitución de nuestra teoría de los derechos, de manera que se dan necesariamente, en todo lugar y momento. Ahora bien, si se ejerce ese derecho en nombre de las futuras generaciones, se anula esa cuasicertidumbre de la existencia futura que es condición de homologación con las criaturas para otorgar derechos a esas personas que vendrán. Se reclama un derecho que, si se concede, se autoanula en la medida en que invalida la condición de sujeto de derechos para quien lo ejerce, y con esa invalidación anula también cualquier otro derecho. En definitiva, la teoría de la extinción cuestiona la justicia intergeneracional al acogerse a ella de modo radical, en un abrazo aporético que acaba por asfixiarla.

Acerca del derecho a no existir, y del deber correlativo de no procrear, la reivindicación de la existencia de ambos no es particularmente novedosa. Puede rastrearse en Mill (1999), por ejemplo, o en Schopenhauer (2009), cuyos planteamientos respondían a una preocupación en torno a quién debería y no debería nacer en ciertas circunstancias que ya encontramos, en forma mucho menos amable, en, por ejemplo, las inclinaciones eugenésicas de Platón (2011a, 460c). Sin embargo, es solo recientemente cuando se añade la condición de necesidad, en virtud de la cual las personas futuras, por la propia naturaleza de aquello que sustenta la teoría de los derechos, tendrían siempre interés en ejercer su derecho a la no existencia.

En términos suficientaristas, la diferencia entre Mill y Schopenhauer radica en cuán exigente sea el umbral de bienestar por encima del cual deba situarse una nueva vida. El umbral del filósofo alemán es considerablemente más exigente que el del inglés, pero teóricamente alcanzable, en cualquier caso. Así, el deber de no procrear es contingente. Se activa en caso de poderse prever que la vida del ser que se está considerando traer al mundo no llegará al umbral de bienestar. En el caso de referentes contemporáneos radicalmente antinatalistas, como Shiffrin (1999) o Benatar (2006), dicho umbral se presenta como inalcanzable, no por personas futuras que vayan a resultar particularmente desfavorecidas, sino por cualquier persona futura. El deber de no procrear opera en todo momento.

El antinatalismo teórico radical se basa en una asimetría entre los beneficios y los daños de una acción o decisión en una tercera persona. Como es habitual, el foco inicial se pone sobre las decisiones reproductivas individuales. En el caso de Shiffrin, esa asimetría se concreta en la inconmensurabilidad de daño y beneficio, a la que se añade la ignorancia de los intereses de las personas futuras.

El argumento de Shiffrin parte del poco controvertido postulado sobre la sensatez de suponer que, si fuera factible, obtendríamos el consentimiento de la persona futura para infligirle un daño menor con el propósito de prevenir uno mayor. No obstante, dado que ese consentimiento no es posible, la imposición de tal daño menor con la intención de producir un beneficio superior podría considerarse éticamente cuestionable[70]. Dado que

[70] Resulta sencillo justificar, siguiendo la propuesta de Shiffrin (1999, p. 127), la fractura del brazo de una paciente en estado de inconsciencia con el propósito de preservar su vida; sin embargo, realizar dicha acción con el objetivo de que la persona en cuestión incremente en veinte puntos su cociente intelectual no parece alinearse con una conducta moralmente adecuada.

la existencia implica inevitablemente algún grado de daño, y que, según Shiffrin, ningún beneficio puede justificar que madres o padres inflijan cualquier perjuicio a descendientes cuyo consentimiento no puede obtenerse, la procreación es moralmente reprobable.

En oposición a la postura de Shiffrin, se puede argumentar que la operatividad moral no es idéntica en el caso de seres autónomos[71] y de seres no autónomos (Benatar, 2006, p. 54). Los primeros tienen el derecho a no padecer daños sin su consentimiento, incluso si la finalidad de ese daño es conseguir algo que los beneficie. Sin embargo, el derecho de los segundos es dudoso. De este modo, pueden considerarse ciertas situaciones en las que el bienestar de la criatura pueda justificar un daño menor (desde las condiciones hospitalarias, poco acogedoras y tal vez moderadamente traumáticas, de un parto para asegurar la atención médica en caso de complicaciones, hasta la prohibición de salir a jugar como medida disciplinaria). Y lo que puede justificarse para una criatura existente parece justificable para una criatura potencial.

La falla teórica en la asimetría daño-beneficio de Shiffrin radica en admitir la posibilidad de que la existencia pueda ser beneficiosa, para luego dar prioridad moral a los daños asociados a ella. En el momento en que se puede cuestionar esa prioridad, el argumento de Shiffrin se viene abajo. La alternativa para subsanar tal falla es negar incluso esa posibilidad, una postura de gran radicalidad que adopta Benatar, quien podría considerarse como el principal representante de la corriente antinatalista.

Benatar sostiene que el hecho de llegar a existir es siempre perjudicial. Esta conclusión se deriva del siguiente razonamiento:

> Tanto lo bueno como lo malo solo le ocurren a los que existen. Hay, sin embargo, una asimetría entre las cosas buenas y las malas. La ausencia de las cosas malas, como el dolor, es buena incluso si no hay nadie que pueda disfrutar de ese bien; mientras que la ausencia de cosas buenas, como el placer, es mala solo si hay alguien que se ve privado de esas cosas buenas. Esto implica que evitar lo malo gracias a no llegar nunca a existir es una ventaja real sobre la existencia, mientras que la pérdida de ciertos bienes por no existir no es una desventaja real sobre no llegar a existir nunca. (Benatar, 2006, p. 14).

[71] Y una paciente inconsciente de la que se espera recupere la conciencia no ha perdido su autonomía, salvo en casos en los que se hayan producido daños cerebrales importantes.

El argumento de Benatar puede estructurarse de la siguiente forma:

Premisa 1: Solo quien existe experimentará tanto cosas buenas como cosas malas.

Premisa 2: La ausencia de cosas malas es buena, incluso si no hay nadie para experimentarla.

Premisa 3: La ausencia de cosas buenas solo es mala si existe alguien para experimentarla.

Conclusión1: Por lo tanto, no existir y, en consecuencia, no experimentar cosas buenas ni cosas malas, es mejor que existir.

La extensión antinatalista del argumento toma la conclusión de este como premisa, de manera que:

Premisa 4: Que alguien exista o no depende de las decisiones de personas existentes.

Premisa 5: No existir es mejor que existir.

Conclusión 2: Por lo tanto, es mejor, desde un punto de vista moral, no traer a nuevos seres humanos a la existencia.

No son pocas las voces que se han alzado contra la argumentación de Benatar. El blanco de su crítica ha estado en las premisas 2 y 3, que marcan, como ocurriera con Shiffrin, una asimetría entre daños y bienes. En el caso de Benatar, no se trata de establecer la inconmensurabilidad de estos, sino de imponer la formidable frontera modal de la existencia a la posibilidad del disfrute de cosas buenas, negando al mismo tiempo que esa frontera se aplique al sufrimiento de cosas malas.

El empeño de la mayoría de las voces opuestas a Benatar ha estado en el cuestionamiento lógico de la verdad necesaria de esta asimetría. Es justo reconocer que la formulación del argumento no ha ayudado a Benatar, obligándolo a aclarar puntos que en origen resultaban equívocos. Uno de estos equívocos importantes está en su uso de ‘bueno’ o ‘malo’, el cual aparenta ser de carácter impersonal, como observan Harman (2009), Bayne (2010) o McMahan (2009). No es un equívoco menor, pues el absolutismo de unos términos positivos permite minimizar el papel de la modalidad en el argumento. Así, si ‘bueno’ y ‘malo’ se refieren a estados buenos o malos del mundo, respectivamente, la premisa 3 pierde pie, pues que alguien exista o no para experimentar esas cosas buenas

deviene tan irrelevante como esa experiencia individual. La asimetría es, en realidad, simetría.

Benatar deshace el entuerto teórico aclarando, años después de publicado su controvertido libro, que se atiene a una postura estrictamente personalista (Benatar, 2013). La experiencia individual no es superflua en la premisa 3, dado que lo 'malo' es siempre malo para alguien. Ahora bien, el decantarse por el personalismo desplaza la problematicidad hacia la premisa 2, suscitando la cuestión de cómo es posible que algo sea bueno para alguien que no llega a existir. La respuesta de Benatar no nos debe resultar extraña, mediado ya este trabajo. Ese alguien no es una persona actual, sino que la evaluación ética se hace "con relación a los intereses (potenciales) de una persona que puede o no existir" (Benatar, 2006, p. 30). En términos de justicia intergeneracional, ese alguien es una de esas personas futuras a las que hemos otorgado derechos al reconocer hoy unos intereses que Benatar presenta como potenciales, pero, que nosotros, de manera crucial y siguiendo a Feinberg, tenemos por actuales.

Tomar a las personas no existentes como *aún* no existentes dota al argumento de Benatar de una fuerza lógica incómoda para cualquier voz crítica. Solo hay que colocarse en el momento de la decisión de traer a alguien al mundo[72]. La acción de traer a alguien al mundo crea una persona existente. Ahora bien, la decisión lo que 'crea' es una persona futura con derechos presentes. Solo con esa 'creación' pueden vulnerarse esos derechos de la persona futura al no respetar sus intereses. Solo desde esa decisión puede establecerse una contrafacticidad básica que permita la comparabilidad propia de la ética personalista. De esta forma, lo 'bueno' de la ausencia de daño lo es desde la neutralidad de la no-*aunnoexistencia*, frente a una 'mala para el aún no existente' *aunnoexistencia*; mientras que no puede establecerse lo 'malo' de la ausencia de bien porque, no decidida la futura existencia de quien vendrá al mundo, no hay aún no existente que sufra esa ausencia. La asimetría queda, así, reforzada.

Incorporar el esquema de la justicia intergeneracional dificulta sobremanera poder cuestionar la asimetría que sustenta la propuesta ética antinatalista, la cual tiene su

[72] De nuevo, nos mantenemos en el esquema de la decisión individual de procrear por dos razones: para ser fieles al desarrollo del texto de Benatar y para aprovechar la menor complejidad del entorno ético frente al político. Que el problema ético es trasladable al político en forma de extinción voluntaria se manifiesta en que el propio Benatar dedica medio capítulo al asunto, una vez establecido su argumento principal (Benatar, 2006, pp. 182-200).

equivalente político en la propuesta extincionista. Tal vez una solución pueda estar en cambiar el foco crítico de las premisas 2 y 3 a la premisa 1. De hecho, el propio esquema de los derechos de las personas futuras puede servir de ayuda. A fin de cuentas, la *aunnoexistencia* es no existencia, y la referencia a la persona que "puede o no existir" para tener en cuenta sus intereses habla de la posibilidad de tomar a las personas futuras, no como personas *protoexistentes* ciertamente existentes mañana, sino como posibles existentes, *protopersonas posibleexistente*s hoy, generadores de obligaciones para las personas existentes también hoy. De esa forma, se reconocería a la protopersona posible, o posible persona, como capaz de 'experimentar' un daño, en el sentido de ser afectada por un atentado a sus intereses, al negarle la posibilidad, por remota que sea individualmente, de disfrutar de cosas buenas. Este reconocimiento borraría la frontera que sustenta la asimetría de Benatar, pero la justicia intergeneracional no sobreviviría. Sería sustituida por una especie de *justicia intermodal*, una justicia entre entes morales de estatus modal diferente (personas existentes frente a personas posibles).

Esa, la de la sustitución de la justicia intergeneracional por la justicia intermodal será la propuesta que ocupará la segunda sección de este trabajo, donde también nos apoyaremos en una de las pocas voces que se ha acercado a esta propuesta desde la crítica a Benatar (Persson, 2009). Puesto que la argumentación en favor de la alternativa intermodal supone un reto ontológico, lógico y ético de primer orden, nos limitaremos aquí a sugerir que podría resolver la aporía en la que el argumento extincionista sume a la justicia intergeneracional, y que se añade como problema al de no existencia, al de no identidad y a algún otro problema que pasamos a examinar de un modo algo más breve.

I.2.5. Otros problemas derivados de la intergeneracionalidad

La atribución de derechos a las personas futuras nos ha llevado directamente a los tres grandes problemas que hemos examinado hasta aquí. La no existencia, la no identidad y la aporía extincionista destacan por su relevancia y por lo dificultoso de hallar una solución convincente a las cuestiones que plantean. Basta con plantear estas para hacerse una idea de cuán pantanoso es el terreno sobre el que se asienta la justicia intergeneracional. No obstante, pecaríamos de falta de exhaustividad si no presentásemos, aun someramente, otros obstáculos que surgen al incorporar el elemento intergeneracional en la justicia política.

Hemos mencionado en un par de ocasiones, con motivo de la necesidad de adoptar una divisa de la justicia intergeneracional suficientemente abarcante y con el de la dificultad de aplicar el *maximin* a las futuras generaciones, el problema de la incertidumbre. En rigor, y desde que Knight (2009) introdujese en 1921 una distinción entre tipos de indeterminación que hizo fortuna en el ámbito económico, en la ciencia de la decisión, en la politología y también en distintas ramas de la filosofía, la distinción entre riesgo, incertidumbre e ignorancia, habría que hablar más bien del *problema de la ignorancia.*

Es algo desafortunado que Knight reservase el término *ignorancia* para uno de los tipos de indeterminación. Puesto que hablamos de indeterminaciones epistémicas, esto es, de situaciones informativamente deficitarias, tanto el riesgo, como la incertidumbre o la ignorancia indican distintos grados de desconocimiento, de ignorancia propiamente dicha. Así, centrándonos en situaciones potencialmente morales, esto es, en situaciones en las que distintas acciones o decisiones de un agente causan distintos efectos en una tercera persona, hay *riesgo* en situaciones en las que se conocen los posibles resultados de la acción o decisión y cada resultado posible puede darse con una probabilidad que, o bien es conocida, o al menos puede estimarse con cierto grado de precisión. Es decir, existe indeterminación, pero esta es cuantificable. En el caso de la *incertidumbre*, el agente no puede contar con el lujo de esa cuantificación. Los posibles resultados de la acción o decisión son conocidos o se pueden imaginar, pero sus probabilidades no son conocidas y no pueden estimarse de manera fiable. Por último, la *ignorancia* knightiana se refiere a situaciones en las que no se conocen ni los posibles resultados ni sus probabilidades, es decir, a situaciones de máxima indeterminación.

En el ámbito de la justicia intergeneracional, nos encontramos instalados en este último grado de indeterminación. Las fuentes de ignorancia son numerosas. Además de la identidad de sus miembros, desconocemos, en primer lugar, el número y el tamaño de las generaciones futuras. Esto complica la posibilidad de establecer un esquema distributivo justo. También ignoramos los intereses, valores y necesidades de esas futuras generaciones, sobre todo de las más remotas. Desde el punto de vista de la teoría del interés, esto implica, entre otras cosas, que no sabemos del todo qué derechos deberíamos otorgar a las personas futuras, y si acciones o decisiones que pensamos juegan en favor

de unos intereses que tendemos a extrapolar resultarán, en realidad, contraproducentes[73]. Por otra parte, la complejidad de las cadenas causales se multiplica con el paso del tiempo, de manera que es difícil predecir el efecto de nuestras acciones. Incluso la propia concepción de la justicia podría ser diferente en el futuro, invalidando a ojos de las futuras generaciones lo hecho en esta con la mejor de las intenciones (Ball, 1985).

En consecuencia, los asuntos relacionados con el efecto futuro de nuestras acciones o decisiones tienden a elevar su rango desde el riesgo o la incertidumbre a la ignorancia plena en el momento en que se incorporan consideraciones de justicia intergeneracional. Tomemos, por ejemplo, las emisiones de gas invernadero y su efecto en el calentamiento global del planeta. Tenemos modelos climáticos que nos permiten predecir con diferentes grados de confianza diferentes tipos de impacto, como son el aumento del nivel del mar o el de la temperatura atmosférica. Podemos, pues, asignar probabilidades a distintos escenarios. Nos enfrentamos, técnicamente, a la evaluación de una situación de riesgo. Ahora bien, en el momento en que pensamos en nuestros deberes de mitigar el cambio climático o de facilitar la adaptación de las generaciones futuras al mismo, entran en juego factores inestimables, como el umbral de adaptabilidad al cambio climático de las generaciones futuras, que dependerá en parte de la hoy desconocida tecnología con la que cuenten, o su juicio sobre el compromiso, en términos de renuncia a parte del crecimiento económico potencial, que pueden suponer las políticas de mitigación. Nos colocamos en una clara situación de ignorancia, en términos de Knight.

Todo lo anterior apunta al siguiente problema: ¿puede hablarse de la comisión de una injusticia hacia una tercera persona cuyos intereses se dañan si el agente ignora, sea por no tener acceso a esos intereses, o por no conocer las cadenas causales que producen el efecto, por ejemplo, esas consecuencias dañinas en el momento en que actúa o decide?

El problema, aunque sensiblemente más marcado en la justicia intergeneracional, no es exclusivo de esta. La justicia entre personas contemporáneas también tiene que vérselas

[73] Un ejemplo histórico de este fenómeno es el de la idea de las ciudades-jardín, de Howard, puesta en circulación a principios del siglo XX. Diseñadas para combinar lo mejor del campo y la ciudad, las ciudades-jardín debían crear entornos urbanos que fueran sostenibles y beneficiosos para las generaciones futuras, alejándose de las congestionadas y contaminadas ciudades industriales de la época. Sin embargo, con el tiempo, algunos de los principios de las ciudades-jardín han sido cuestionados por generaciones posteriores cuyos valores han cambiado. Por ejemplo, el énfasis en la baja densidad y la expansión territorial ha sido criticado por promover la dependencia del automóvil, el cual ya no es visto como un símbolo de libertad y prosperidad, sino como una alienante amenaza al bienestar físico y psicológico y a la sostenibilidad, uno de los valores que ha cobrado importancia en los últimos años.

con la obligación de dirimir si la ignorancia puede ser excusa para liberarse de responsabilidades morales y/o legales, puesto que, como ya sostenía Aristóteles, alguien solo puede ser responsabilizado moralmente si no obra por ignorancia o por fuerza. Ahora bien, el Estagirita se cuidaba de distinguir entre "obrar por ignorancia" y "obrar con ignorancia". Esta distinción le permitía clasificar las acciones en voluntarias, involuntarias y no voluntarias. Para Aristóteles, "todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario" (Aristóteles, 2014a, 1110b).

Dejando a un lado la apelación concreta al dolor y al pesar, la observación aristotélica es interesante, por cuanto abre la puerta a la consideración de la negligencia y de la ignorancia deliberada como moralmente condenables. Es decir, abre la puerta a la consideración de que no toda ignorancia excusa una acción con efectos dañinos como involuntaria. Hay un elemento volitivo en una falta de esfuerzo (negligencia) o, aún peor, en la decisión consciente (ignorancia deliberada[74]) de no querer conocer lo que se puede conocer sobre los posibles efectos de un acción o decisión y a las posibilidades de que se produzcan. Pero para que haya negligencia o ignorancia deliberada ha de haber algo que ignorar por desidia o interés propio, algo que el agente pueda razonablemente conocer y no conozca. De nuevo, en lo que a la justicia intergeneracional se refiere, ese algo es, bien los posibles efectos en las sociedades futuras de las acciones y decisiones de carácter político tomadas hoy, bien las probabilidades estimadas de esos efectos. Dicho con otras palabras, la negligencia o la ignorancia voluntaria intergeneracionales solo pueden darse en situaciones de riesgo o incertidumbre. Sin embargo, ya hemos dejado establecido que en las situaciones propias de la justicia intergeneracional tiende a primar la ignorancia. Esta circunstancia absolvería a los agentes presentes de casi cualquier responsabilidad sobre sus actos y decisiones en lo concerniente a futuros daños; una conclusión que expresa la gravedad del problema de la ignorancia.

Resignarse a la convivencia con el problema de la ignorancia supone limitar al máximo el alcance de la justicia intergeneracional. Pero, si se establece ese límite, no habría razones para impedir, por ejemplo, el desarrollo sin trabas de la inteligencia artificial, al menos hasta poder estimar la manera concreta en la que el riesgo existencial del que alertan voces autorizadas (Bostrom, 2014, pp. 115-126) se materialice. Tampoco

[74] Definida legalmente como "principio que dispone que aquel que no quiere saber aquello que puede y debe conocer, y se beneficia de la situación, se hace responsable de las consecuencias penales de su actuar." (Bel, 2018, p. 308).

sería denunciable la alteración incontrolada del genoma humano mediante tecnologías de edición genética, que potencialmente podría provocar cambios genéticos perjudiciales que se extiendan en el tiempo y afecten a las generaciones futuras irreversiblemente. Y lo mismo podría decirse de, por ejemplo, el *síndrome de Kessler*, caso paradigmático de causalidad compleja en el que la proliferación de basura espacial podría facilitar una reacción en cadena, en la que objetos-basura chocando con otros objetos-basura, o con micrometeoritos, o con satélites, tal vez pudieran hacer que ciertos sectores orbitales fuesen inutilizables para las generaciones futuras, limitando su capacidad para explorar y beneficiarse del espacio (Kessler, 1991). Al fin y al cabo, tal vez en el futuro se haya perdido el interés por la exploración espacial, o se desarrolle una tecnología de teletransportación que evite el paso por esas regiones plagadas de basura peligrosa.

Una alternativa a esa resignación estéril parece ser la búsqueda de la forma de reducir el grado de indeterminación que caracteriza las situaciones propias de la justicia intergeneracional. Se trataría de caracterizar cada situación de forma que podamos determinar los efectos posibles de una acción o decisión y, si es factible, facilitar una estimación de las probabilidades de que cada uno de estos se den. De este modo, podría detectarse una injusticia en cualquier actuación que ignore los efectos posibles o sus probabilidades.

Esta aproximación implica un proceso de neutralización de las fuentes de ignorancia. Por ejemplo, en lo que concierne a los intereses de las personas futuras, habrá que reconocer fundamentalmente solo aquellos sobre los que tengamos un alto grado de confianza en que serán compartidos, en su forma actual, con las personas presentes. Es probable que, por ejemplo, el derecho a la privacidad y el derecho a la propiedad intelectual, queden fuera de ese grupo selecto de derechos.

Hoy en día, el derecho a la privacidad resulta esencial para proteger a las personas frente a la vigilancia intrusiva y la recopilación masiva de datos personales. No obstante, es posible que, en un futuro, la sociedad llegue a aceptar un grado de transparencia que hoy nos parece impensable, o que las transformaciones tecnológicas hagan que la noción misma de privacidad quede profundamente alterada. Algo semejante podría ocurrir con la propiedad intelectual, especialmente si las máquinas y la inteligencia artificial terminan por convertirse en protagonistas en la creación de obras artísticas, científicas o literarias. En ese escenario, no solo los modelos de protección de las creaciones humanas podrían

necesitar un replanteamiento, sino también otros ámbitos en los que actualmente prima la lógica de la restricción. Así, construir sistemas de salud que limiten el acceso a los perfiles genéticos en nombre de la privacidad podría llegar a verse como un obstáculo innecesario que, en su día, frenó avances médicos decisivos. Y de modo parecido, los actuales regímenes de derechos de autor y patentes, con plazos de protección de décadas, podrían acabar siendo percibidos como barreras al aprovechamiento colectivo de los descubrimientos científicos.

Entre los derechos que sí figurarían en el conjunto de derechos fundamentales, en cambio, estarían aquellos ligados a funciones que no deberían cambiar demasiado con el paso de las generaciones. Son derechos ligados a las necesidades fisiológicas, comprendidas estas como "ciertas necesidades humanas físicas y biológicas que deben ser satisfechas para sobrevivir y evitar enfermedades graves y que ponen en peligro la vida. Se reconoce ampliamente que estas necesidades incluyen la necesidad de alimentos, agua, oxígeno, protección contra los elementos y sueño" (Ekeli, 2004, p. 433). A partir de estas necesidades, sería posible identificar recursos críticos para su satisfacción y centrar los esfuerzos de la generación presente en la conservación de esos recursos para su uso futuro.

En lo tocante a la otra gran fuente de indeterminación, la ignorancia sobre los efectos posibles de las acciones o decisiones presentes en las personas futuras, la limitación de los intereses futuros relevantes a las necesidades fisiológicas simplifica el rango de efectos posibles de las políticas presentes, minimizando efectos culturales o sociológicos para centrarse en los factores ecológicos y biológicos. Este foco en aspectos materiales de la existencia permite contar con el consenso científico como criterio de confianza epistémica, tanto en la selección de escenarios posibles como en la atribución de probabilidades a cada uno de ellos. Aun sin estar garantizado, como podemos comprobar diariamente en los debates sobre los modelos climáticos y los efectos previstos bajo suposiciones variadas, ese consenso entre expertos en ciencias *duras* sería muy difícilmente alcanzable si las que entran en juego son ciencias *blandas*, donde los criterios objetivos son bastante menos obvios, y las predicciones menos confiables.

Esta solución al problema de la ignorancia no está tan limitada a asuntos materiales como podría parecer. El que las necesidades fisiológicas estén en el fondo de las garantías políticas de la generación presente con las generaciones futuras no significa que la

preservación de derechos menos materiales, como los derechos políticos, civiles, culturales o económicos no vaya a ser importante. Ahora bien, lo que esta solución postula es que estos son derechos derivados, y que se mantienen como tales mientras sirvan para garantizar los recursos críticos que satisfagan las necesidades básicas de las personas futuras.

Esta instrumentalización de derechos que el PPM ve como conquistas morales es suficientemente incómoda como para que incluso voces que se adhieren a esta solución, como Ekeli (2004, p. 434), planteen que los recursos críticos no tienen por qué ser necesariamente naturales. También puede pensarse, según estas voces, que factores como el conocimiento, la tecnología y las instituciones puedan elevarse a la categoría de recursos críticos, en la medida en que, por ejemplo, no puede concebirse de manera realista la satisfacción de necesidades básicas como la nutrición sin tecnologías de cocción o sin sistemas institucionalizados de distribución alimentaria.

Contra el planteamiento de Ekeli, habrá quien defienda que ampliar el abanico de los recursos críticos es desandar el camino recorrido desde la ignorancia hasta la incertidumbre y el riesgo. Por ejemplo, no es descabellado pensar que generaciones futuras veganas no encuentren de ninguna utilidad el conocimiento acumulado desde tiempos neolíticos sobre las técnicas de cocinado de la carne. Tampoco tenemos una mínima seguridad de que la función social del acto compartido de alimentarse tenga la relevancia que hoy tiene. O de que la nutrición no se produzca de manera completamente sintética. Quien considere aventuradas estas y otras hipótesis que se desvían de la extrapolación de aquello de que disponemos hoy tal vez debería fijarse en cómo generaciones anteriores levantaron instituciones para preservar y transmitir el arte de la cartografía como disciplina esencial para la navegación, la exploración y el comercio, o cómo se empeñaron en la acumulación de un saber útil para las generaciones venideras en grandes bibliotecas físicas. Deberían reflexionar sobre el hecho de que hoy, con el auge de la tecnología de mapeo digital y de los sistemas de posicionamiento global, la cartografía manual ha sido en gran medida desplazada, y los archivos cartográficos quedan como patrimonio exclusivamente cultural en esas bibliotecas que parece que pronto seguirán el mismo camino. Es posible que llegue un momento en que esos esfuerzos de preservación puedan ser vistos como errores de extrapolación por generaciones cuyos intereses nada tengan que ver con esos esfuerzos. Dicho eso, la transmisión de las técnicas cartográficas o culinarias forma parte de la transmisión de

conocimiento en general. Que parte de ese conocimiento acabe resultando inservible no parece que invalide el respeto a lo que se diría es un derecho básico de orden no material, lo que validaría la posición de Ekeli.

Sea como fuere, concluyamos que la ignorancia no es un problema tan insalvable como el de la no existencia o el de la no identidad, pero que para salvarlo es necesario aceptar una reducción, mayor o menor, pero en todo caso importante, del perímetro de la justicia intergeneracional con respecto al de la justicia entre personas e instituciones contemporáneas[75].

Tras el de la ignorancia, el segundo obstáculo que no podemos dejar de mencionar aquí tiene que ver con la distancia entre la norma y la acción, pues, si ya en términos generales la motivación para actuar justamente, sea individual o políticamente, es un asunto espinoso, incorporar la justicia intergeneracional añade dificultades teóricas propias.

El problema de la motivación con respecto a la justicia intergeneracional se origina por la conjunción de dos circunstancias (Birnbacher, 2006, p. 36). La primera es la de la existencia de una exigencia de imparcialidad temporal presente en casi todas las formas que adoptan las éticas universalistas. Esa demanda es la que, en el terreno institucional hace que, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos sea intrínsecamente intergeneracional, recogiendo la voluntad de inclusión de las generaciones futuras en el universo de los derechos expresada explícitamente en la Carta de las Naciones Unidas (Pirni, 2019). La segunda circunstancia es la asimetría causal existente entre quienes son agentes morales presentes y quienes serán pacientes morales

[75] La reducción del perímetro de la justicia intergeneracional como solución parcial a sus dificultades epistemológicas podría vincularse al marco rawlsiano de las cuatro etapas de aplicación progresiva de los principios de justicia (Rawls, 1971, pp. 195-201). En este esquema, las consideraciones intergeneracionales se ubicarían en la primera etapa, donde el velo de ignorancia actúa con mayor opacidad y se requiere un conocimiento empírico mínimo. Su alcance quedaría limitado a principios abstractos de justicia, dejando a las generaciones contemporáneas la tarea de adaptarlos y aplicarlos en etapas posteriores, cuando el acceso a información relevante sea mayor. Sin embargo, esta minimización de la ignorancia solo es viable si el principio de ahorro justo se interpreta como la garantía de condiciones mínimas de justicia, preservando un marco básico flexible que permita a las generaciones futuras desarrollar sus propios principios según sus circunstancias. En cambio, interpretar este principio como la preservación de derechos y bienes concretos, como ocurre con la propuesta rawlsiana, aumentaría las tensiones epistemológicas y comprometería su operatividad en las etapas iniciales. En cualquier caso, subsisten problemas estructurales como el de la no identidad y el de la no existencia, que exceden las capacidades del marco rawlsiano, como veremos en el capítulo siguiente. Por su parte, en la segunda sección de este trabajo mostraremos cómo los principios de justicia intermodal no solo atienden a la necesidad de una reducción perimetral más efectiva, sino que también ofrecen soluciones integrales a estos desafíos.

en el futuro. La asimetría consiste en que la capacidad de aquellos de perjudicar a estos no tiene su correspondencia en el otro sentido. Así, mientras la simetría intrageneracional permite que comportamientos egoístas, esto es, el ignorar los intereses ajenos en favor de los propios, o favoritistas, como tratar moralmente solo a quien es más cercano, sean familiares, amigos, etc., sean sancionados, la asimetría intergeneracional deja sin sanciones a esos comportamientos, a los que hay que añadir el favoritismo temporal, particularmente relevante dadas las amenazas existenciales que ya hemos mencionado.

La ausencia de sanción hace que cualquier agente moral marcado por el egoísmo y la miopía temporal carezca de incentivo alguno para preocuparse por el bienestar de las generaciones futuras. Incluso si esa persona tiene perfecta visión temporal, mientras se comporte egoístamente, si acaso se preocupará de las generaciones futuras en tanto en cuanto pueda recibir un beneficio personal en forma de fama póstuma, por ejemplo, si es que la fama póstuma está entre esos intereses que trascienden su periodo vital thompsonianos que veíamos al tratar el problema de la no existencia.

El problema de la motivación constituye un reto para las teorías adscritas al esquema moderno de justicia que tratan de incorporar consideraciones de justicia intergeneracional. Es un reto a la altura del que plantean los problemas derivados del otorgamiento de derechos a las personas futuras. El desafío es mayor precisamente para las propuestas teóricas que han revitalizado el PPM desde una mirada a un tiempo antiutilitarista y pluralista, como es la teoría de la justicia como equidad de Rawls. Por esa razón, reservamos la exposición y análisis detallados del *problema de la motivación*, el cual veremos convertirse en el *problema de la reciprocidad*, para el próximo capítulo, dedicado a examinar cómo esas teorías intentan incorporar el elemento intergeneracional.

La lista de los problemas de la justicia intergeneracional que hemos seleccionado en este trabajo no es exhaustiva. Podríamos desarrollar, por ejemplo, el *problema de la no satisfacción* (Griffith, 2017), que se sustenta sobre la premisa de que no puede otorgarse un derecho a las personas futuras sobre recursos que existen hoy, pero que no tienen por qué existir en el momento en que esas personas futuras estén vivas, lo que parece legitimar moral y políticamente una política de agotamiento de recursos naturales, por ejemplo. O podríamos centrarnos en problemas de índole práctica (Gosseries, 2008a), como son la inoperabilidad judicial de unos derechos cuyo ejercicio se producirá probablemente demasiado tarde para evitar una política injusta, o la inhibición en la denuncia de la

violación de esos derechos para evitar efectos negativos en la propia generación denunciante. No obstante, y con el objetivo de no demorarnos en exceso en el contexto de una tesis con muchos frentes abiertos, hemos de contentarnos con haber plasmado los problemas más importantes. Ellos serán la piedra de toque para cualquier alternativa que pretenda mejorar la solidez teórica[76], o remediar la falta de ella, de las teorías de la justicia intergeneracional.

[76] El tratamiento en detalle de los problemas de la justicia intergeneracional, objeto de este capítulo que aquí concluimos, entraña un riesgo. Cuestionamos mecanismos que parecen tan naturales como extender la posesión de una identidad fija a quienes nos figuramos que integrarán las generaciones futuras, de modo similar a como se otorga identidad a los miembros de las tribus amazónicas más aisladas, independientemente de que se conozca esa identidad concreta. Ese cuestionamiento hace que los problemas parezcan presentar un interés teórico, pero tal vez también una falta de relevancia práctica. Si ese fuese el caso, este trabajo dejaría de tener sentido, de ahí que hayamos sembrado nuestra exposición con ejemplos que creemos ayudan a aterrizar los problemas en el terreno firme de una justicia política que se pone en juego en la cotidianeidad más cercana. En todo caso, y para redundar en la reivindicación de la dimensión práctica del asunto, queremos remitir aquí al Anexo B, en el que se ofrece una ilustración de las interferencias que la perspectiva intergeneracional de la justicia está causando en procesos no particularmente académicos, sino netamente políticos. Se trata del uso del concepto de deuda ecológica en ciertos entornos en los que se buscan acuerdos multinacionales. La elección de este concepto obedece a su particular problematicidad, pero también a que ofrece la oportunidad de lanzar una mirada retrospectiva que, puesto que privilegiamos en este trabajo el aspecto prospectivo de la justicia intergeneracional, hemos escogido no proyectar. Quede también, así, esta ilustración como testimonio de la frecuencia con la que coinciden en una misma coyuntura de justicia intergeneracional problemas retrospectivos y problemas prospectivos.

CAPÍTULO I.3.
El problema con la justicia intergeneracional

Dejamos atrás un capítulo que ha servido para ilustrar las complejidades teóricas inherentes a la justicia con las personas aún no existentes. Problemas como el de la no identidad o el de la no existencia han dado la medida del reto al que se ha de enfrentar cualquier teoría de la justicia que pretenda incorporar una extensión intergeneracional. El presente capítulo será el que confronte teorías a retos. No se tratará ya de plantear los problemas *de* la justicia intergeneracional, sino de exponer los problemas de unas teorías que sustentan el propio PPM *con* una justicia intergeneracional de difícil encaje.

Las teorías modernas de la justicia, desde Hobbes y Locke, pasando por Kant, hasta llegar a Rawls y Nozick, han puesto en el centro de su análisis principios como la igualdad, la libertad, la autonomía y los derechos individuales. Sin embargo, estas mismas teorías parecen encontrar serias limitaciones cuando se aplican a la esfera intergeneracional. Así, los conceptos de autonomía, consentimiento y reciprocidad, tan fundamentales para estas teorías, entran en conflicto con la estructura misma de las relaciones entre generaciones, sobre todo entre generaciones que no se solapan. ¿Cómo puede una generación futura, aún no existente en el momento de la toma de decisiones, otorgar su consentimiento a las obligaciones que se le impondrán? ¿Cómo podría imponer a su vez obligaciones de respeto de sus intereses? ¿Cómo se puede garantizar una reciprocidad justa en una relación que, por su propia naturaleza, es asimétrica?

El presente capítulo abordará estas y otras dificultades que se presentan al intentar aplicar las teorías de la justicia modernas a los desafíos de la justicia intergeneracional. Esta exploración debe ayudarnos a comprender mejor las limitaciones de nuestras herramientas teóricas actuales y a apuntar a la necesidad de un enfoque renovado.

Repasaremos algunos de los intentos de adaptación intergeneracional, deteniéndonos con particular atención en las extensiones rawlsianas. Lo haremos así por dos razones. La primera de ellas apunta a la importancia capital que Rawls tiene en calidad de impulsor de la filosofía política contemporánea; la segunda, al hecho de que la *justicia como*

equidad es tal vez la mejor ilustración de cómo una teoría muy sólida en el plano de la contemporaneidad se tambalea cuando se la somete a las fuerzas sísmicas del tiempo en la justicia. Y, puesto que uno de los grandes motivos de esa pérdida de solidez es el de la difícil justificación de un motivo para ser justos con quienes aún no existen, nos ocupamos primero de ese problema de la intergeneracionalidad que dejábamos aparcado en el capítulo anterior, antes de pasar al examen de las extensiones teóricas concretas.

I.3.1. El problema de la motivación

Decíamos al exponer los problemas de la intergeneracionalidad que nos parecía conveniente retrasar el examen de uno de ellos, el de la motivación, hasta el momento en que tuviésemos que presentar las dificultades para extenderse al ámbito intergeneracional de ciertas teorías basadas en principios estructurales contractualistas. Escogíamos hacerlo así porque las dificultades en cuestión tienen, sobre todo, un importante componente motivacional, como habrá ocasión de comprobar al hablar de la teoría rawlsiana.

Soslayemos por un momento los problemas de la justicia intergeneracional que vimos en el capítulo anterior. Supongamos que no existen, es decir, que no hay obstáculo teórico alguno para llegar a los principios que permiten identificar una sociedad justa, y tal vez guiar su construcción. Este ejercicio nos permitirá comprobar que si hay que enfrentarse a un problema adicional es porque los principios de justicia no son condición suficiente para esa sociedad justa. No basta con tener una guía si no hay una sociedad dispuesta a ser guiada. O, en términos aceptables para el individualismo metodológico propio del PPM, si no hay ciudadanas y ciudadanos dispuestos a someterse a los dictados de instituciones políticas que atiendan a esos principios.

La pregunta que se hace el miembro de la comunidad política es: ¿por qué someterse a instituciones justas? La respuesta puede tener una lógica dimensión moral. El ciudadano o la ciudadana se adhiere a valores políticos o instituciones justas porque esa adhesión es una acción de justicia en sí misma. Ahora bien, el efecto de responder así a la pregunta por la motivación política es desplazar el interrogante hacia la motivación moral (¿por qué ser justos?), lo cual no simplifica en absoluto el asunto. De hecho, nos obliga a enfrentarnos a un problema de la misma o mayor entidad.

Históricamente, el tema de la motivación moral ya tiene presencia relevante en la ética aristotélica y en los diálogos platónicos, aunque no de forma particularmente problemática (Vasiliou, 2016, p. 8). Esta aproblematicidad se debe a que en ambos autores hay un intelectualismo conativo, de forma que "la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente" (Aristóteles, 2014a, 1139b4-b5). En ese sentido, hay una adherencia a un internalismo racionalista incuestionado, es decir, a la convicción de que hay una conexión necesaria entre los juicios morales (o entre los hechos morales, las obligaciones), y los motivos morales, y que esa conexión es de carácter racional. No es hasta bien entrada la modernidad cuando se cuestiona ese carácter, con la separación humeana de los procesos cognitivo y conativo.

Hume postula que la evaluación moral no es de naturaleza racional, sino pasional. Afirma que existe un principio de simpatía[77], según el cual la moralidad se fundamenta en la capacidad humana de compartir afectos y de experimentar aprobación o desaprobación en función de los efectos de las acciones sobre los demás. Aunque esta simpatía opera de manera más intensa en los círculos próximos, Hume sostiene que las convenciones sociales permiten extenderla gradualmente y favorecer una cierta imparcialidad, en la medida en que se desarrolla un respeto hacia cualquier persona considerada en igualdad de condiciones.

No es nuestro propósito profundizar aquí en la propuesta humeana y analizar si, en efecto, la simpatía, tal como la entiende Hume, puede o no ser motivo moral (Schauber, 1999), o si la separación radical entre pasión y razón y la sumisión de esta a aquella (Hume, 2007, 2.3.3.4), están justificadas o responden verdaderamente al espíritu humeano original (MacIntyre, 2006). Baste con señalar que es muy propio del proyecto moderno, en el que se conjugan la duda sistemática y la atención al sujeto, abrir una falla entre la deliberación y la acción morales, complicando la justificación de cualquier teoría ética o política. Es así como el tradicional internalismo clásico, entendido como la suposición de un vínculo necesario entre juicio moral y motivación, se verá atravesado por las disputas teóricas entre el campo humeano y un antihumeísmo que defiende que la deliberación racional posee poder motivador, sea de forma directa o indirecta, generando

[77] La simpatía humeana tiene bastante más que ver con lo que hoy entendemos por empatía que con nuestro concepto de simpatía. Las posibles diferencias entre la simpatía original y la empatía moderna no son del suficiente calado como para hacer distingos entre una y otra en este trabajo. Nos alineamos, pues, con la identificación entre ambas que adoptan autores como Slote (2010) o Agosta (2014).

deseos acordes con las conclusiones racionales, como ya se encontraba en ciertos pasajes aristotélicos, por ejemplo.

Cuestionada la naturaleza racional de la motivación que asumía el internalismo clásico, era previsible que se diese el paso siguiente: poner en duda la necesidad misma de la conexión entre juicios y motivos. Surgen así las corrientes externalistas, según las cuales podría existir un tercer factor, distinto tanto de los juicios morales como de las motivaciones internas, encargado de generar estas últimas sin que medie necesariamente un juicio previo. Para dichas corrientes, la ausencia de ese factor podría explicar el caso del amoralista que delibera moralmente, pero que se abstiene de actuar en consecuencia (Rosati, 2016).

Este abigarrado paisaje teórico se refleja en la justicia en el hecho de que distintas actitudes motivacionales están amparadas por una corriente teórica u otra. Así, el individuo que se pregunta por qué debería ser justo, esto es, por qué debería actuar justamente en consonancia con (no necesariamente como resultado de) una deliberación moral, tiene al menos cuatro respuestas disponibles. Cada una de ellas encontrará legitimación en alguna de las teorías premodernas, modernas o posmodernas sobre la motivación moral.

La primera de las respuestas, la propia del amoralista, es que, en realidad, y puesto que no tiene por qué haber una conexión evidente entre deliberación e impulso para actuar, no hay respuesta. En consecuencia, no resulta irracional la cesión sin problemas morales a inclinaciones egoístas, por ejemplo, aunque se perciba esa actuación como injusta. Desde este punto de vista, la justicia política solo puede levantarse sobre convenciones que obedecen a un juego de poder donde quien se somete a las instituciones no se sometería a ellas si fuera lo suficientemente poderoso[78]. Esa idea de la justicia política como *modus vivendi*, compromiso pragmático resultante del mero equilibrio de

[78] Esta es la tesis que refleja Platón (2011b, 359a-360b) al hablar del anillo de Giges, y que tiene también su reflejo en el postulado hobbesiano, y luego lockeano, de la relativa igualdad de poderes como condición de posibilidad de la justicia. En términos históricos, una de las primeras y más brillantes exposiciones de esta tesis, aplicada a las relaciones entre pueblos, se produce en el año 416 a. C. en forma de ultimátum razonado de los emisarios de la poderosa Atenas a los melios. Entre las razones atenienses estaba la siguiente: "…vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan" (Tucídides, 1992, V.89).

fuerzas, traspasa las fronteras establecidas por Höffe y se adentra en el relativismo menos amable.

El resto de respuestas son ética y políticamente más productivas.

La segunda respuesta enfoca la pregunta, no desde el egoísmo amoral, pero sí desde el puro autointerés. El individuo debe ser justo porque conviene a sus intereses. La justicia, y concretamente la justicia política, es así un instrumento, pero no un instrumento de subyugación de la masa por parte del poderoso; es un instrumento necesario para una cooperación que debe beneficiar a quien participa. El miembro de la comunidad política se atiene a los principios de justicia que rigen aquella porque así puede llevar a cabo sus proyectos vitales con mayores probabilidades de éxito que si la existencia de esa persona se desarrollase fuera de la comunidad.

Una tercera respuesta amplía el radio del interés individual para considerar en el ámbito de la justicia el deseo del bien ajeno. Aunque también esta respuesta toma la justicia como un instrumento, no es el ejercicio de la autonomía lo que se busca con la adhesión a instituciones y principios, sino la satisfacción de deseos altruistas ligados a otros valores que no son estrictamente el de la justicia; valores como la compasión, la generosidad, la beneficencia o la imparcialidad. Estos valores pueden ser vistos como aspectos intrínsecos del comportamiento humano que guían nuestra interacción con los demás y que pueden inspirar una actitud de cooperación y apoyo mutuo. La ética de la virtud de raíz aristotélica, pero también la perspectiva lockeana (Nielsen y Hartz, 2018, p. 330) y otras corrientes modernas, como el utilitarismo o las teorías igualitaristas, hallarían esta respuesta aceptable.

Esta posición, no obstante, encontraría mayor resistencia entre quienes abordan el asunto de la justicia desde una perspectiva que rechaza cualquier forma de subordinación instrumental de los deberes morales. La cuarta respuesta se distingue de las anteriores no tanto por los valores o fines a los que pueda apelar, como la beneficencia, la generosidad o incluso la justicia, cuanto por el modo en que estos se presentan: no como medios para alcanzar otros fines, sino como exigencias prácticas fundamentales, que obligan por sí mismas y no requieren ulterior justificación. Esto no implica que todas las posiciones que comparten este rechazo lo hagan desde el mismo presupuesto epistemológico. Mientras el intuicionismo clásico sostiene que las obligaciones se imponen por una percepción inmediata de su autoevidencia (Prichard, 2002), la tradición kantiana fundamenta el deber

moral en la autonomía de la razón práctica, de modo que es la estructura formal de la ley moral la que determina qué debe considerarse bueno, y no a la inversa. Es decir, la justicia y el deber no se justifican por referencia a un bien previo, sino que son ellos los que definen qué debe ser tenido por bueno. Es el debate clásico sobre la prioridad entre lo bueno y lo correcto. Así, mientras en la segunda respuesta lo justo aparece como prioritario por razones de conveniencia cooperativa, y en la tercera respuesta lo justo se valora en función de su adecuación a ciertos fines morales, las posiciones aquí reunidas (ya desde un intuicionismo de base perceptiva, ya desde un racionalismo formalista) coinciden en rechazar la subordinación de lo justo a fines o intereses externos. No obstante, difieren en la relación que establecen entre lo bueno y lo justo: mientras el intuicionismo pluralista niega la posibilidad de jerarquizar deberes y valores morales, considerando que responden a ámbitos normativos distintos (Ross, 2002), la tradición kantiana sostiene de manera explícita la prioridad normativa de lo justo sobre lo bueno, en tanto que es la ley moral la que determina qué debe ser tenido por bueno.

En las respuestas segunda y tercera, la motivación se convierte en un problema teórico de primer orden, en tanto que la justicia depende de motivaciones extrínsecas para movilizar la acción (el deseo de satisfacer el interés propio o el de promover valores morales ajenos a la justicia misma). Por el contrario, tanto el amoralismo como el intuicionismo moral, las dos respuestas donde la motivación pierde su problematicidad, nos colocan fuera de los parámetros del PPM tal como lo entendemos en este trabajo. Solo las respuestas que consideran a la justicia política como facilitadora de la consecución de intereses propios o de la satisfacción del deseo de posibilitar la consecución de intereses ajenos podrían cumplir con las exigencias del proyecto. No obstante, puesto que en ambas respuestas se apela a motivaciones extrínsecas, es necesario encontrar un mecanismo que vehicule los motivos particulares que se aduzcan para establecer relaciones políticas justas[79].

En este punto, la distinción de Barry (1989a) entre teorías de la justicia basadas, bien en la ventaja mutua, bien en la imparcialidad resulta útil para identificar los principales vehículos motivacionales disponibles. De este modo, la segunda respuesta vincularía la

[79] Hay autores, como Hartley (2014), que distinguen entre objetivos y motivos de la relación política, adscribiendo estos a los mecanismos que vehiculan aquellos. Ese desplazamiento no parece tener más sentido filosófico que el de poder legitimar la presentación de mecanismos conocidos, como el de la reciprocidad, de un modo novedoso. Hartley, por ejemplo, lo hace adoptando una manera muy particular de considerar la producción social, como generadora de relaciones de respeto mutuo, no de mutuo beneficio.

consecución del interés propio en un entorno cooperativo al respeto a principios correspondientes a una concepción de la justicia como ventaja mutua. Estos principios serían "las restricciones que las personas racionalmente autointeresadas acordarían imponerse a sí mismas como el precio mínimo que debe pagarse para obtener la cooperación de las demás" (Barry, 1989a, p. 7). En cuanto a la tercera respuesta, teorías como el utilitarismo o determinadas propuestas igualitaristas remiten a una justicia entendida como imparcialidad, en la que solo serían aceptables aquellos principios que pudieran justificarse razonablemente desde criterios objetivos, eliminando cualquier sesgo individual. Por su parte, tanto las propuestas basadas en la virtud como el contractualismo igualitarista apelarían a un tercer vehículo, el de la reciprocidad, cuya delimitación resulta problemática dentro de la dicotomía de Barry.

Frente a la pura ventaja mutua, el mecanismo de la reciprocidad opera a partir del beneficio que nuestros actos producen en un tercero y de la expectativa de que esos actos serán correspondidos por el beneficiario de manera proporcional. Políticamente, el mecanismo de reciprocidad supone que cuando todos están obligados a obedecer las mismas leyes coercitivas y las mismas reglas de compromiso, se espere el respeto a la norma de reciprocidad para garantizar una cooperación justa a la que todos los miembros de la comunidad política están obligados y a la que todos tienen también igual derecho (Sieger, 2011). Esto exige un plus, no tanto de moralidad como de una disposición ética activa, una capacidad moral que permita a los ciudadanos comprometerse con la justicia.

Tras haber establecido estos tres mecanismos motivacionales para la justicia política intrageneracional, es imperativo analizar su solidez y resistencia cuando se enfrentan al exigente examen derivado de la aplicación del prisma de la intergeneracionalidad. Para ello, conviene hacerse una pregunta sobre las motivaciones intergeneracionales en la misma línea de la pregunta sobre por qué ser justos. En este caso, hay que preguntarse por qué habríamos de preocuparnos por las personas futuras, o, en el terreno ético y político, por qué deberíamos aceptar y adoptar unos principios que nos imponen obligaciones con respecto a las personas futuras.

Sin llegar a los extremos a los que llega Birnbacher (2009, pp. 274-277) cuando desproblematiza la aceptación intelectual de esos principios, tanto desde el punto de vista del universalismo moral propio de la modernidad como del particularismo comunitarista, lo cierto es que, motivacionalmente, es la fase de adopción de los principios, una vez

aceptados estos, la que requiere nuestra atención. En ese sentido, el autor alemán hace otra distinción productiva entre motivos morales, motivos cuasimorales y motivos no morales para preocuparse por el futuro distante, que es el que le interesa a él y también a nosotros, como caso límite de las obligaciones con las personas aún no existentes. Es una distinción productiva porque permite cruzar esos motivos con los motivos de justicia política en general vistos en las cuatro respuestas a la pregunta por las razones para ser justos.

Los motivos estrictamente morales remiten a la cuarta respuesta, en la que la motivación para la justicia no depende de intereses o fines externos, sino de la obligatoriedad inherente del deber moral. Este deber puede presentarse de distintas formas: bien como una intuición moral que se impone como autoevidente, en la línea intuicionista clásica; bien como una exigencia racional derivada de la autonomía de la razón práctica, como sostiene la tradición kantiana. En su versión intuicionista, esta apelación directa al deber presenta dificultades desde el punto de vista del PPM, en la medida en que presupone una aceptación inmediata de obligaciones que se resiste al espíritu crítico y a la exigencia de justificación propias de la modernidad.

En cuanto a los motivos puramente no morales, estos remiten a la segunda respuesta, donde la motivación que primaba era el puro autointerés. Puesto que el mecanismo motivacional correspondiente es el de la ventaja mutua, en principio no parece que personas que, por aún no existentes, no pueden actuar de ninguna manera mientras estamos vivos tengan la capacidad de contribuir al cumplimiento de nuestros intereses. Visto desde otro ángulo, en la justicia como ventaja mutua, frente a la concepción de la justicia como reciprocidad, es fundamental el distinto poder de negociación de los miembros de la comunidad política a la hora de llegar a un acuerdo con respecto a los principios de justicia. En el caso de las generaciones futuras, su poder es nulo, de forma que no podrán sino aceptar los términos que unas generaciones anteriores, liberadas de cualquier obligación con ellas, hayan fijado. A menos, naturalmente, que pueda establecerse la existencia de unos intereses que vayan más allá de la existencia de las personas que los poseen, de manera que requieran de las personas futuras para que acaben completando su cumplimiento. Esos intereses serían aquellos ‘intereses que trascienden la vida’ de Thompson que aparecieron en este trabajo al tratar los deberes con uno mismo como alternativa a los deberes de justicia. Aquí se presentan en forma motivacional, lo cual permite relativizar los problemas teóricos que lastran a estos intereses, al trasladarnos

al terreno de la psicología moral. De aceptarse la interiorización efectiva de esos intereses podría argumentarse que, aun siendo teóricamente defectuosos, en la práctica los intereses que trascienden el periodo vital podrían sustentar una teoría de la justicia intergeneracional como ventaja mutua. Desafortunadamente para quien intente defender su existencia como estricto autointerés, la evidencia empírica apoya la importancia de intereses trascendentes en la mirada de una parte de las generaciones presentes sobre las futuras, pero solo de aquellos intereses con un importante espíritu altruista. Los intereses altruistas difícilmente son encajables en el mecanismo de la ventaja mutua, y no solo teóricamente (Marini et al., 2018). Son vehiculables, más bien, a través de la reciprocidad propia de una justicia distributiva aristotélica que tome en consideración el trato a quienes aún no existen como elemento virtuoso. El resultado de lo anterior es que no resulta sencillo justificar que una sociedad construida sobre un modelo de cooperación orientado exclusivamente a la ventaja mutua de sus miembros encuentre motivos suficientes para actuar justamente respecto de las personas aún no existentes. Esto nos coloca, en el plano de la motivación intergeneracional, al nivel en el que se encuentra el amoralista de la primera respuesta con respecto a sus contemporáneos.

Esta última observación nos lleva a la tercera respuesta, en la que encontramos propuestas de justicia vehiculables a través de la reciprocidad, pero también a través de la imparcialidad. Intergeneracionalmente hablando, estas propuestas cuentan con la ventaja de poder presentar motivos cuasimorales que facilitan la justificación de la preocupación por el bienestar de las personas aún no existentes sin necesidad de apelar a intuiciones morales presuntamente incuestionables.

Ahora bien, Birnbacher, en una vena humeana, hace notar que esos motivos exigen una cercanía sentimental imposible en el caso de la justicia intergeneracional. Así, afirma:

> Los motivos cuasimorales que potencialmente apoyan la motivación moral, como el amor y la simpatía están significativamente ausentes en este campo porque dependen esencialmente de las relaciones cara a cara con sus objetos. Aparte de algunos de los miembros de las generaciones de nuestros hijos y nietos, las generaciones futuras son anónimas e invisibles. Las personas del futuro son objetos de pensamiento y cálculo. Solo aparecen como destinatarios abstractos de bienes y posibles víctimas de daños, como elementos anónimos, y no se ofrecen como objetos concretos y accesibles experiencialmente de actitudes como el amor, la amistad, la reverencia o la

solidaridad. Pero parece que nuestras sensibilidades morales están principalmente sintonizadas con los beneficiarios y víctimas 'identificados' y no con los 'estadísticos' (Birnbacher, 2009, p. 282).

El argumento de Birnbacher tiene una potencia limitada. En primer lugar, ciertas posturas cuyo vehículo motivacional es la imparcialidad, como el utilitarismo, pueden aprovechar su carácter impersonalista para abstraer una identidad que, por su ausencia, resulta problemática con respecto a las generaciones futuras. No necesitan apelar a la cercanía afectiva o identificatoria que suelen movilizar los motivos cuasimorales, mucho más relevantes en las teorías que se fundamentan en la justicia como reciprocidad. Con respecto a estas últimas, no obstante, afirmar que la simpatía está ausente de las relaciones con las personas no existentes es minusvalorar el poder de la imaginación moral. En su momento intentaremos hacer una reivindicación del papel de esta, pero, por ahora, concederemos que la mayoría de teóricos y teóricas adscritas al PPM se alinearían con Birnbacher en su posicionamiento. Esto significa que habría un amplio consenso teórico en que existe un problema con la reciprocidad como vehículo motivacional similar al que se reveló con respecto a la ventaja mutua. Sin embargo, el reconocimiento del problema no lleva a las mismas conclusiones. Así, las corrientes cuya motivación se vehicula a través de la estricta ventaja mutua no encontrarían demasiado problema en negar la existencia de un motivo para ser justos con las personas aún no existentes, en tanto negarían la existencia de la propia justicia intergeneracional. En cambio, el universalismo de fondo de muchas de las teorías que se apoyan en la reciprocidad, universalismo que tiende a extenderse también temporalmente, impulsa a sus defensores a buscar algún tipo de relación recíproca entre personas presentes y personas futuras[80] que venga a solucionar este importante problema motivacional.

Se trata de concebir un puente entre generaciones que justifique las obligaciones de la generación presente con las futuras. Es un puente de difícil construcción, pues no parece existir la necesaria posición reciprocante (Page, 2007, p. 231). En principio, nada

[80] Y entre instituciones presentes y personas futuras. Hay que tener en cuenta que en teorías como la rawlsiana la razón pública que caracteriza a una sociedad justa opera según un principio de reciprocidad. Según este principio, y en aras del pluralismo, " el Estado no toma como propia ninguna concepción, ética o moral particular, sino que exige reciprocidad a través de que los ciudadanos separen la identidad ciudadana de sus convicciones para implicarse en el foro público" (Puig Hernández, 2022, p. 223).

hay que puedan hacer por la generación presente las generaciones futuras, al menos las generaciones futuras no solapadas con la presente.

En el caso de generaciones distintas pero coexistentes, de generaciones solapadas, siempre se podrá argumentar a este respecto que existe reciprocidad en el trato hacia nuestros mayores, pues la mayor o menor bondad de ese trato será proporcional a la mayor o menor bondad del trato recibido a manos de esa generación cuando nosotros éramos las personas necesitadas (de protección, educación, etc.). ¿Sirve esa reciprocidad entre generaciones solapadas para construir el puente entre generaciones separadas? Así lo creen algunos autores, como McCormick (2009) o Cosandey (2003). Supongamos que la generación adulta en un momento determinado quiere cumplir con la obligación que le corresponde en función de la proporcionalidad inherente al principio de reciprocidad. Anticipando una inversión futura suficiente en servicios para la tercera edad, atención sanitaria, etc. por parte de la siguiente generación, se propone proveer hoy a esta de recursos suficientes para llevar un nivel decente de vida. Pero, puesto que una parte del bienestar de la siguiente generación incluye su buen trato en la ancianidad por parte de su siguiente generación, dotarles de recursos supone darles también la posibilidad de que, cuando el tiempo pase y se encuentre en similar situación a la que la generación adulta se encuentra hoy, pueda asimismo proveer de recursos a su siguiente generación, la cual, a su vez, hará lo mismo con su siguiente generación, etc. Se establece así una cadena de obligaciones intergeneracionales basadas en una reciprocidad directa entre generaciones solapadas, sin necesidad, entonces, de establecer lazos motivacionales con generaciones remotas. Cada generación se atiene a un esquema de justicia intergeneracional con las generaciones separadas, aunque sea como efecto secundario de un mecanismo de reciprocidad directa.

Desde el punto de vista motivacional, y si se acepta la crítica de Birnbacher, el mecanismo de reciprocidad directa parece funcionar mejor que otras alternativas en las que la reciprocidad opera de manera indirecta. Por indirecta se entiende una reciprocidad en la que hay un decalaje temporal entre la acción originaria de la obligación reciprocante y la acción que responde a esa obligación, de forma que quien se beneficia de esta última acción no es el agente original. Generacionalmente hablando, reciprocidad indirecta es la ascendente (la generación t_0 está obligada a beneficiar a la generación t_{-1} porque esta beneficiará a la generación t_{-2}), y también la descendente (la generación t_0 está obligada a beneficiar a la generación t_1 porque a su vez fue beneficiada por la generación t_{-1}). En

ambos casos, los motivos cuasimorales han de tener una fuerza extraordinaria si se pretende que los miembros de una generación se sientan movidos a sacrificar parte de su bienestar sin que aquellos a quienes se beneficia les hayan beneficiado o vayan nunca a beneficiarles.

Dicho lo anterior, que la reciprocidad directa no parezca sufrir este déficit motivacional evidente no quiere decir que no tenga sus propios problemas. Por ejemplo, establecer una reciprocidad directa significa, en términos generales, que los beneficios intercambiados deben ser proporcionales. Sin embargo, nada indica que los recursos necesarios que deba proveer una generación a la generación siguiente para que esta tenga un nivel de vida suficientemente alto vayan a ser del mismo orden de magnitud que la inversión orientada al cuidado de la ancianidad que deba llevar a cabo esa generación beneficiaria en un futuro.

Considerada de forma estricta (Gosseries, 2009b), la condición de proporcionalidad hace de la reciprocidad un juego de suma cero, de forma que ninguna de las partes sea ni contribuyente neta ni beneficiaria neta en la relación de intercambio. Como ejemplo de la desproporcionalidad probable en el esquema de la reciprocidad intergeneracional directa, podemos imaginar con facilidad, dada la situación actual de las sociedades occidentales, una comunidad política en la que se haya alcanzado una alta esperanza de vida. En esa comunidad, las atenciones a los mayores, en forma de pensiones, asistencia sanitaria, etc. representarán una parte importante del uso de recursos públicos, de una cuantía sensiblemente mayor a la que se dedica a la educación o a otros apartados orientados a la provisión de recursos para una decente vida futura. Así, atribuyamos un coste social de 10 unidades a la atención a los mayores, frente a solo 3 para la provisión de recursos de cara al futuro. En la relación bilateral, la generación joven tendrá que aportar de forma neta 7 unidades, que corresponderán a las 7 unidades de beneficio neto para la generación mayor, la cual contribuyó en su día con 3 unidades al desarrollo de la generación joven y hoy pide la reciprocación en forma de cuidados que cuestan 10 unidades. Ante semejante desproporción, no puede sostenerse que exista una relación bilateral recíproca. La reciprocidad solo se sostiene si se considera que la generación hoy joven no se verá como contribuyente neta en la medida en que recibirá de su generación siguiente esas 7 unidades que la generación anterior no aporta. Pero entonces estamos, de nuevo, en un esquema de reciprocidad indirecta, sujeta a los mismos problemas motivacionales de los esquemas ascendente y descendente.

Los motivacionales no son los únicos problemas de los mecanismos de reciprocidad. Como ocurriera al analizar el problema de la no identidad, el distinto tamaño de las generaciones añade una capa importante de complejidad. En este caso, introduce una cuña entre la justicia intergeneracional y el mecanismo de la reciprocidad, de modo que la propia idea de justicia queda en entredicho.

Tomemos, por ejemplo, el modelo de reciprocidad indirecta descendente, el más habitual[81]. Existiría reciprocidad intergeneracional si la generación t_0 contribuye al bienestar de la generación t_1 de forma estrictamente proporcional a lo recibido de la generación t_{-1}. Asumamos que son 100 unidades las que cada generación detrae de su propio bienestar para contribuir al bienestar de la generación siguiente, que la generación t_0 está compuesta por 100 individuos y que la población crece a un ritmo del 10% cada generación. Cada miembro de la generación t_0 recibirá entonces 1 unidad de bienestar de la generación t_{-1} y transferirá esa unidad a la generación t_1. Cada miembro de esta, sin embargo, solo recibirá y transferirá 0,91 unidades (100/110). En el caso de la generación t_2, la recepción y transferencia será de 0,83 unidades (100/121). Así, la merma en la cuantía per cápita del beneficio transferido será constante mientras haya un incremento poblacional. Cabe pensar que habrá un momento en que dejen de cubrirse las exigencias mínimas de transferencias (en materia de educación, por poner un ejemplo) para lograr un nivel de vida aceptable. Llegado ese momento, los miembros de esa desafortunada generación podrán mirar a las generaciones anteriores, las cuales son, además, las responsables del incremento de población, y de su efecto dilusivo en el bienestar generacional, como causantes de su empobrecimiento. En ese contexto, hablar de justicia intergeneracional solo podría hacerse de forma sarcástica.

No procede explicitar otras dificultades teóricas de la reciprocidad que nos alejen del problema de la motivación, al que hemos dedicado este apartado. En cualquier caso, debería haber quedado claro que las teorías basadas en la reciprocidad tampoco tienen fácil su extensión intergeneracional. Este hecho es particularmente relevante si consideramos que la reciprocidad parece jugar un papel importante en la teoría más importante en la consideración contemporánea de la justicia política, que es a su vez el punto desde el que nace el reciente interés teórico por la justicia intergeneracional. Nos referimos, naturalmente, a la justicia como equidad de Rawls, cuya dimensión

[81] En cualquier caso, las conclusiones son aplicables también tanto al modelo ascendente como al de reciprocidad directa.

intergeneracional exploraremos después de asomarnos a lo que otras teorías han propuesto o han dejado de proponer.

I.3.2. En la periferia de la justicia intergeneracional

Sabemos, porque ya se hizo patente cuando tratábamos con los problemas *de* la intergeneracionalidad, que existe una manera tajante de enfrentarse a la justicia intergeneracional, la cual consiste en la negación de la existencia de esta. Esa era la estrategia implícita en, por ejemplo, el benevolentismo de un Beckerman (2006) que negaba que las personas futuras pudieran tener derechos, pues sin esos derechos no puede haber obligaciones de justicia, entendidas a su vez estas como deberes hohfeldianos de las personas presentes con las futuras.

Entre las teorías de la justicia adscritas al PPM hay dos tradiciones que, en general, parecen haber atajado por el camino de la negación de cualquier posibilidad de extensión intergeneracional. Decimos 'en general' porque, como ocurre en tantas ocasiones, siempre hay quien intenta conciliar una posición filosófica con una tradición teórica determinada que comúnmente ha sido vista como hostil a esa posición. Así, a Freeden (1991), que busca conciliar el utilitarismo y los derechos individuales, o a Jennings (2011), quien hace lo propio con el republicanismo y el multiculturalismo, hay que añadir entre esas voces conciliadoras tal vez demasiado optimistas a Dore (1998) y su justificación de los derechos de las generaciones futuras desde el libertarismo, y a Bertram (2009) y su visión marxiana de la supuesta explotación intergeneracional.

Presentar someramente las propuestas de Dore y Bertram nos servirá para resaltar hasta qué punto la conciliación que buscan es difícilmente lograble. Pero, primero, centrémonos en las visiones canónicas de las corrientes a las que los dos autores se adscriben, comenzando con la libertaria.

El elemento capital en la posición libertaria con respecto a la justicia intergeneracional es el origen de los derechos, en particular de un derecho fundamental para cualquier rama libertaria, como es el derecho de propiedad. Para dar carta de legitimidad a este derecho es necesario justificar la apropiación de un recurso que no pertenece previamente a la persona que se apropia de él. Por consiguiente, habrá que empezar por presentar un estado de cosas anterior a la apropiación. De esta forma, una primera distinción entre corrientes

libertarias puede hacerse según lo que postulen al respecto. Nos encontraríamos, entonces, con un *libertarismo de izquierdas* y un *libertarismo de derechas* (Steiner y Vallentyne, 2009, p. 52). Mientras aquel sostendría que los recursos son, previamente a cualquier apropiación privada, de propiedad comunal, este postularía que no puede haber propietario alguno antes de la apropiación original. Si hay que buscar una propiedad primera, preexistente, se afirma desde el libertarismo de derechas, esta se encontrará en la autopropiedad de la persona misma. De hecho, es la extensión de la propiedad de sí la que puede legitimar el acto originario de apropiación de unos recursos que hasta ese acto no pertenecen a nadie[82].

Tomados de forma radical, los supuestos del ala izquierda del libertarismo supondrían que cualquier apropiación no autorizada por la comunidad sería ilegítima, un robo. Intrageneracionalmente, un acuerdo unánime de cesión de recursos por la comunidad entera no es realista por impracticable, aunque siempre puede considerarse un consenso lo suficientemente mayoritario como mecanismo aceptable. Intergeneracionalmente, ese consenso sería imposible, salvo que se apele a un consentimiento hipotético de las personas futuras. Sin embargo, esta apelación entraña varias dificultades que ya nos son familiares. En primer lugar, dado que las personas futuras no existen todavía, es complicado determinar lo que vayan a preferir o a necesitar. Es tentador proyectar nuestras propias preferencias en las generaciones futuras, pero esta suposición puede resultar problemática debido a cambios sociales, tecnológicos o ambientales que son difícilmente previsibles y que pueden alterar radicalmente las circunstancias de existencia de las personas futuras. En segundo lugar, la idea de un consentimiento hipotético a menudo implica una especie de contrato social que vincula a las generaciones futuras. Este enfoque es problemático porque las generaciones futuras no pueden negociar, rechazar o modificar los términos de este contrato. Así, el consentimiento hipotético puede usarse para justificar la imposición de cargas injustas a las generaciones futuras, sin proporcionarles un recurso para cuestionar o rechazar estas cargas. Por último, utilizar la noción del consentimiento hipotético puede ser vista como una forma de paternalismo, en la que la generación presente decide lo que, se figura, es mejor para las generaciones futuras. Hay en este enfoque, pues, un desprecio de la autonomía de las generaciones

[82] Esta concepción conecta directamente con la tesis del individualismo posesivo descrita por Macpherson, según la cual el individuo, de acuerdo con el naciente liberalismo moderno, "es libre en la medida en que es propietario de su persona y de sus capacidades. La esencia humana es la libertad frente a la dependencia de las voluntades de otros, y la libertad es una función de la posesión" (Macpherson, 1964, p. 3).

futuras y una gran probabilidad de que un error de juicio por parte de la generación presente provoque una injusticia intergeneracional.

No plantea un enfoque más prometedor el ala derecha del libertarismo, cuyas versiones más radicales, como la de Rothbard (1998), se apoyan en el principio de primera apropiación de Locke y en el papel que el trabajo juega en la legitimidad de la adquisición de recursos sin propietarios previos, pero eludiendo la salvaguarda con la que el filósofo inglés condicionó dicho principio (Kyriazi, 2004). No hay exigencia, pues, de que solo pueda llevarse a cabo la apropiación si se deja para los demás miembros de la comunidad una cantidad suficiente de recursos y de calidad igual o superior a los recursos apropiados. Por consiguiente, bajo esta lógica no puede tildarse de injusta la apropiación y agotamiento de recursos hoy, aunque eso suponga que no podrán ser disfrutados mañana por las generaciones futuras. Así, principios como el del ahorro justo rawlsiano no tendrían sentido para esta vertiente libertaria, dado que la distribución intergeneracional de recursos no es un problema de justicia.

Si los supuestos de las versiones extremadas a ambos lados del libertarismo no les permiten contemplar el carácter intergeneracional de la justicia, tal vez podría encontrarse una corriente algo más moderada que, a través de una compartición de principios teóricos con el liberalismo, por ejemplo, podría hacerse cargo de la justicia con las personas aún no existentes. El teórico libertario contemporáneo más relevante, Robert Nozick, se presenta como posible candidato moderado, con su teoría de la intitulación (2001).

Detrás de la teoría de la intitulación hay un igualitarismo moral de carácter kantiano. Este se expresa en la fórmula del imperativo categórico por la cual hemos de tratar a la otra persona como un fin en sí misma, y nunca como mero medio. Semejante trato supone imponerse límites personales en el terreno moral, e imponer límites institucionales en la esfera política, para que esa persona pueda ejercer la autonomía que posibilita que sea el ser moral que pretendemos que es (y, por tanto, que posibilita que nosotros seamos los seres morales que pretendemos ser).

Como bien señala Kymlicka (2002, p. 108), apoyarse en esta igualdad moral como fuente de derechos no es particularmente distintivo, pues es compartido con, por ejemplo, liberales igualitaristas como Rawls. Lo que sí es distinto en Nozick es la interpretación del espacio para maniobrar que dejan los derechos al sujeto en términos de exclusiva propiedad de sí, en línea directa con el individualismo posesivo que Macpherson

presentaba como marca de nacimiento del PPM (Tucker, 1979, p. 109). Desde ese punto de vista, el derecho de propiedad, y tras él el resto de derechos, se apoyan en algo más que en la abstracción racional propia del sujeto kantiano. Dependen de la capacidad de poner en juego los talentos naturales de cada cual para establecer una relación cooperativa mutuamente beneficiosa. De este modo, y frente al liberalismo igualitarista, el libertarismo nozickiano no reconoce el derecho de la persona que se encuentra en desventaja natural para reclamar los frutos de los talentos de quien los posee.

Llevada esta posición al terreno de las teorías de los derechos, solo se podrán reconocer estos a quien tenga la capacidad efectiva de ejercerlos. No bastará de ninguna manera con presentar un interés como acreditación para el otorgamiento de un derecho; hará falta, al menos, poseer una capacidad mínima de ejercicio. Esa capacidad es la voluntad de querer ejercer el derecho dentro de los límites de los talentos naturales del sujeto. Al carecer de existencia, la persona futura no puede presentar capacidad alguna, empezando por la de la propia voluntad, para hacerse acreedor de derechos. En consecuencia, tampoco desde Nozick parece tener sentido hablar de justicia intergeneracional.

Queda, sin embargo, algún discrepante como Dore (1998), que aún se apoya en Nozick para proponer una teoría de los derechos de las generaciones futuras basada precisamente en los tres principios de la teoría nozickiana. La propuesta de Dore, centrada en la tipificación de los daños medioambientales como atentados contra los derechos de los no existentes, es forzosamente minimalista. Con ese minimalismo se busca evitar las inconsistencias que se revelan al intentar extender intergeneracionalmente las teorías liberales de la justicia, pero manteniendo el esquema contractualista de las relaciones sociales propio de las modernas sociedades capitalistas.

El reconocimiento de derechos a las personas aún no existentes por parte de Dore es implícito. Se supone derivado de un correlativo no reconocimiento del derecho de las personas presentes a contaminar entornos donde todavía no existe derecho de propiedad, como el mar abierto, el aire o el espacio. En estas condiciones, arguye Dore, acciones como el vertido de residuos nucleares en aguas marinas suponen la violación de los principios de la teoría de la intitulación, que estipulan que una apropiación solo puede ser legítima si, en línea con la salvaguarda lockeana, no perjudica a las partes involucradas con respecto a la situación previa.

Algunas de las premisas, y la propia lógica, del argumento de Dore resultan problemáticas. En primer lugar, hay una equiparación dudosa entre polución y apropiación, basada en que aquella es una muestra de control, y en que cualquier control sobre el recurso supone la propiedad de este. Ambas afirmaciones son discutibles. Por un lado, la idea de que la contaminación implica control sobre un recurso depende de qué se entienda por 'control'. Si lo entendemos como la capacidad de alterar de forma duradera o significativa un recurso, entonces ciertamente se podría argumentar que la contaminación continuada implica cierto grado de control. Ahora bien, este tipo de control se asemeja más a la degradación o al daño que a la propiedad. La propiedad generalmente implica una relación especial entre un individuo o un grupo y un recurso. Esta relación incluye los derechos de exclusión, de uso y de disposición. Contaminar un recurso podría interferir con estos derechos si los tuviese otra persona, lo cual no es el caso. Sea como fuere, el acto de contaminar no necesariamente implica que el contaminador adquiera estos derechos.

Por otra parte, incluso si se llegase a admitir que los actos de degradación medioambiental son indicios de una apropiación ilegítima, y que, por tanto, el combate contra esos actos supone una negación de la pretensión espuria de un supuesto derecho de apropiación, de esa admisión no se sigue que se esté al mismo tiempo protegiendo los derechos de propiedad de un tercero sobre los recursos ilegítimamente apropiados. Recordemos que la premisa de la apropiación originaria es la inexistencia de derechos de propiedad sobre esos recursos. Si acaso, se puede proteger el derecho a la propiedad particular de los individuos, si es que hay un efecto de la polución en la calidad de lo poseído, por ejemplo; o el derecho a la autopropiedad, si consideramos los efectos de la contaminación sobre la salud de los individuos. Hemos de entender que esa es la postura de Dore. De otro modo, caería en una inconsistencia pueril. Pero, si es así, presentar a las generaciones futuras como damnificadas exigiría justificar que las anónimas y hoy inexistentes personas futuras gozan, aun desencarnadas y desprovistas de cualquier propiedad, de esos derechos. Es decir, habría que partir de la existencia de los derechos de las personas futuras, existencia que en el esquema de Dore aparece como conclusión implícita. El difícil intento de conciliación del libertarismo y la justicia intergeneracional se revela, por lo tanto, como una alambicada petición de principio[83].

[83] Otros autores libertarios también han abordado la justicia intergeneracional desde diversas perspectivas. Por ejemplo, Narveson (1988) descarta la posibilidad de obligaciones intergeneracionales dentro del marco

Si el libertarismo niega la posibilidad de la justicia intergeneracional, lo hace a causa de un desfase temporal que no permite el ejercicio de derecho alguno. Es una negación de la extensionalidad prospectiva de la justicia, pero no de la justicia misma. Quien tiene que vérselas con esa negación radical, previa a la de la justicia intergeneracional, es la tradición marxiana, la otra ocupante de esa periferia a la que alude el título de ese apartado. Esto quiere decir que quien pretenda presentar una teoría marxiana de la justicia intergeneracional tendrá que sortear un primer obstáculo que no estaba en el camino de Dore, por ejemplo. Tendrá que apoyarse en una teoría marxiana de la justicia a secas, la cual no es evidente que estuviese en el mapa teórico del propio Marx.

El primer punto de contención a este respecto está en la justificación de un carácter normativo en una doctrina que se pretendía eminentemente científica. No han faltado argumentos a favor de un sustrato moral en el marxismo, desde los de quienes apelan al tinte beligerantemente moral de la terminología usada por el de Tréveris (Villoro, 1997), a las voces que presentan supuestas evidencias de que el determinismo histórico no es sino un secuestro de la doctrina de Marx por el panfletarismo crítico (Pereyra, 1977), pasando por los de quienes consideran que las cartas del adolescente Karl a su padre en los que aquel habla con entusiasmo de un matrimonio entre el ser y el deber ser son trasladables a la doctrina del Marx maduro (Curcó Cobos, 2017).

Algunos de esos argumentos, como el que inserta la moralidad en la cadena causal que posibilita el proceso de realización de la perfección social comunista, merecen discusión, pero no es este ni el lugar ni el momento para abrir un debate sobre su sentido y sobre su mayor o menor fidelidad a los postulados de Marx. Nuestra preocupación no es la moralidad de la persona que trabaja, ni siquiera la justicia como virtud individual. Lo que nos interesa es la justicia política y su carácter institucional. Siendo así, por fuerza la crítica marxista de base a las instituciones burguesas debe transferirse al propio concepto de justicia dentro del PPM, independientemente de si este se critica en términos morales o socioeconómicos.

libertario, argumentando que no pueden justificarse sin contradecir los principios fundamentales de no interferencia. Por otro lado, Roark (2013) intenta integrar la justicia intergeneracional a través de un enfoque lockeano, proponiendo restricciones éticas a la apropiación de recursos naturales. Sin embargo, ambos enfoques enfrentan limitaciones similares a las de Dore, particularmente en lo que respecta al reconocimiento de las generaciones futuras como titulares plenos de derechos y a la solución de problemas clave como el de la reciprocidad y la no identidad.

La justicia aparece en Marx como un remedio paliativo, el cual adapta su composición y su acción a la forma que adoptan en un momento histórico determinado las relaciones de producción. Así pues, la justicia y su institucionalización en forma de derecho buscan el punto de equilibrio en esas relaciones, de forma que no se amenace el modo de producción imperante. Frente al moderno iusracionalismo, Marx se acerca al realismo hervadiano, en el sentido en que lo justo se configura como algo externo al individuo, como algo propio de las relaciones. Sin embargo, y en contraposición a lo sostenido por Hervada, ese algo no trasciende ni precede a quienes se relacionan. No es un algo suprahistórico impuesto por leyes inmutables, divinas o naturales. Es un algo inmanente al sistema económico, un mecanismo de ajuste que sirve a los intereses de las clases dominantes, un dispositivo de igualación mitigante dentro de un sistema desigual. Como señala Massini:

> Toda distribución de bienes llevada a cabo con criterios jurídicos o de justicia no conduce —según Marx— a una igualdad integral entre todos los hombres, sino siempre a formas imperfectas de igualdad, que suponen necesariamente un trasfondo de relaciones de dominio y de explotación. Y como sucede que, para Marx, y aunque no lo diga nunca expresamente, toda forma de dominio entre los hombres tiene un carácter axióticamente negativo, que habrá de ser superado sólo en el futuro con el advenimiento de la sociedad comunista, ese carácter negativo se aplica también a todo derecho, así como a toda pretensión de realizar la justicia en las relaciones sociales (Massini Correas, 2000, p. 66).

Así pues, la discusión sobre si una distribución es justa, o sobre si ciertos derechos pueden ser otorgados, solo tiene sentido, si se acepta la perspectiva de Massini, bajo el embrujo de las formas de conciencia propias del capitalismo burgués. La superación de este para entrar en una etapa final comunista supondrá la superación también de las circunstancias de la justicia humeanas (en particular la de la escasez de recursos, motivo fundamental de la apropiación del trabajo ajeno). Justicia, leyes y derechos quedarán como herramientas obsoletas de un sistema periclitado. Así, la discusión relevante es la que se refiere a la supresión de las bases del sistema que alberga la concepción de la justicia, no la de la naturaleza de esta.

Esta actitud hacia la justicia entre contemporáneos tiene su reflejo en el tratamiento de la justicia intergeneracional ya desde el surgimiento de la corriente política marxiana.

De hecho, la justicia con los miembros de las generaciones futuras fue un asunto al que se le dio gran importancia en el congreso de la Primera Internacional celebrado en Basilea en 1869 (Cunliffe, 2008).

La justicia intergeneracional se concretaba en Basilea en la discusión sobre el derecho de herencia. Sabiendo cuál era su postura con respecto a los derechos en general, no debe sorprender que, frente a lo que defendían De Paeppe y Bakunin, Marx negase que esa discusión fuese mínimamente rentable, intelectual o políticamente hablando. Detrás de esa negación se hallaba la implícita derivación del derecho de herencia de un derecho fundamental, que era el de la transmisión del producto del trabajo ajeno. De esta forma, cuando alguien hereda recibe el fruto cristalizado de la explotación de la clase trabajadora, y lo hace amparándose en una estructura institucional que perpetúa esa explotación en el ámbito no solo laboral, sino también familiar. Abolida esa estructura, empezando por la clave de bóveda institucional, que es la institución de la propiedad privada, desaparecerá la justicia basada en derechos, y con ella el propio derecho de herencia.

El desinterés por la justicia intergeneracional del fundador de la tradición marxiana, sustentado en el descrédito de la justicia, ha marcado la visión de los exponentes de las corrientes más ortodoxas de esa tradición. Ocupados en el combate contra las presentes estructuras de dominación, fían a la disolución de estas el bienestar de las generaciones futuras. Sin embargo, a medida que la magnitud, complejidad y alcance temporal de los problemas de trato intergeneracional crecen, aumenta también la urgencia por abandonar el utopismo economicista y hacerse cargo de esos problemas. Las autorías marxianas que pretendan atender esta urgencia pueden optar entre dos alternativas teóricas.

La primera alternativa consiste en desafiar la visión marxista más ortodoxa con respecto a la justicia y acercarse a la manera de entender esta en el PPM. En palabras de Cohen:

> El lenguaje de los derechos naturales (o morales) es el lenguaje de la justicia, y quien tome en serio la justicia debe aceptar que existen derechos naturales. Ahora bien, los marxistas no suelen hablar de justicia, y cuando lo hacen tienden a negar su relevancia o a decir que la idea de justicia es una ilusión. Sin embargo, creo que la justicia ocupa un lugar central en la creencia marxista revolucionaria. Su presencia se delata en los juicios concretos que los marxistas realizan y en la intensidad con la que los expresan. La creencia marxista revolucionaria a menudo se describe de forma errónea, debido a

> una falta de conciencia clara sobre su propia naturaleza, y el desprecio marxista hacia la idea de justicia es un buen ejemplo de esa deficiente autocomprensión. (Cohen, 1981, p. 12)[84]

Adoptar esta posición no significa renunciar a la abolición de la propiedad privada (Cohen, 1981, p. 16), pero sí introducir el elemento moral que parecía faltar en los textos originarios y que permite denunciar el capitalismo como fundamentalmente injusto. Bajo el prisma coheniano, la justicia queda fuera de la enmienda al proyecto político que acompaña al desarrollo del capitalismo moderno. De hecho, Cohen vuelve la propia justicia moderna contra el proyecto mismo al articular su crítica en términos de derechos y deberes. En todo caso, legitimar la justicia política como herramienta de deslegitimación da la posibilidad de que autorías de filiación marxiana puedan denunciar la injusticia de situaciones concretas dentro de una estructura política moderna sin creer que están haciendo el juego al sistema que critican. Pero para poder hacerlo manteniendo un mínimo de fidelidad a la doctrina de Marx, tendrán que encajar la injusticia que denuncien en alguna de las categorías de esa doctrina. En el caso de la justicia intergeneracional, concretamente, es necesario ese encaje para poder dar razones por las cuales es injusta, por ejemplo, la despreocupación por los efectos a largo plazo de los productos residuales de la energía nuclear. A falta de otras más adecuadas, la categoría marxiana más propicia para hacerse cargo de ese juicio normativo probablemente sea la de la explotación, paradigma marxiano de la injusticia (Kymlicka, 2002, p. 177). Debe tratarse, eso sí, de una categoría ensanchada, pues su definición en la tradición marxiana es incómodamente angosta.

Por fortuna para quien, como Bertram (2009), pone empeño en esa tarea, la justicia con las personas aún no existentes no es el único ámbito en el que se precisa de ese ensanchamiento. Antes de que fenómenos como los efectos de la energía nuclear o el cambio climático obligasen a plantearse las relaciones entre personas presentes y futuras, hubo que pensar en cómo hacerse cargo desde la tradición marxiana de situaciones de evidente injusticia que no involucraban esas relaciones capital-trabajo que en teoría deberían estar presentes en cualquier caso de explotación.

[84] Es interesante aquí la referencia al "lenguaje de la justicia", el cual tendrá un papel importante en nuestra alternativa de justicia intermodal. Los marxistas, según Cohen, 'hablarían' el lenguaje de la justicia casi sin darse cuenta, en lo que es una curiosa vuelta de tuerca al "no lo saben, pero lo hacen" que Marx (2000, p. 105) aplicaba a la reproducción inconsciente de las relaciones capitalistas.

Limitar la explotación a la apropiación indebida de plusvalor por parte de la clase capitalista (Marx, 2000, pp. 285-296) deja fuera de la condición de explotados a, por ejemplo, las personas desempleadas, las mujeres subyugadas en el entorno familiar o las personas con déficits físicos o psíquicos que el sistema margina por improductivas. En ese sentido, la definición marxiana de explotación es excluyente, pero también contraproducente. La explotación marxiana en su sentido original permitiría sostener, llevando el argumento hasta el extremo, que, por ejemplo, la prohibición del trabajo femenino en ciertos países, lejos de ser una muestra de perpetuación de la explotación de las mujeres, puede ser vista como una protección frente a la explotación inherente a las relaciones laborales en los sistemas capitalistas. O también que la inversión de cualquier ayuda monetaria recibida con el objeto de llegar a cubrir las necesidades básicas de la persona incapacitada convertiría a esta en explotadora.

Ante la evidencia de que, abandonado el utopismo de primera hora y con una realidad social cuya complejidad la aleja de la mera operatividad de las relaciones capitalista-persona trabajadora, era necesaria una redefinición de la explotación, autores ligados a lo que se ha dado en llamar 'marxismo analítico' y a tendencias afines (Cohen, 1990, Roemer, 1982) han puesto empeño en expandir dicha categoría. Quienes pretendan ahora recurrir a la explotación como modo de injusticia tienen la suficiente libertad de movimientos como para considerar, como sostiene Roemer, que para que una persona o un grupo sean explotados basta con que exista un acceso desigual a los medios de producción. De este modo, el criterio de determinación de la injusticia consiste en comparar el estado de la persona o del grupo dentro del esquema social particular en el que se insertan con el estado en que se encontrarían fuera de ese esquema. Bajo este prisma, tanto las personas trabajadoras como las desempleadas podrían reclamarse explotadas dentro del esquema capitalista, y las mujeres a las que se priva de trabajo podrían argumentar que esa privación supone un acceso aún menor a los medios de producción, es decir, una mayor explotación, que si se convirtiesen en personas trabajadoras.

Intentos de redefinición como el de Roemer encontrarán siempre críticas que desde la ortodoxia marxista los consideren adulteraciones de los fundamentos de la doctrina de Marx (Nadvi, 1985). El abandono de la teoría del valor del trabajo, la dilución de la lucha de clases en un mar de injusticias de toda laya, el apoyo en los derechos de propiedad y la no incorporación del materialismo histórico serán vistos como un alejamiento tal de las

premisas marxianas que la explotación, en realidad, se habría convertido en un sinónimo de la injusticia distributiva que se denuncia desde el liberalismo igualitarista. Y, tal como ocurre con el liberalismo igualitarista, cualquier esfuerzo por extender la redefinida explotación al ámbito intergeneracional se encontrará con las mismas dificultades con las que aquel tiene que vérselas.

Así lo demuestra Bertram con su propuesta de insertar la explotación redefinida por Roemer en un esquema social de reciprocidad que permita considerar las relaciones intergeneracionales de una forma parecida a como la tradición marxiana considera las relaciones interclasistas. El propósito de Bertram es mantener la conexión con un Marx que, supuestamente y detrás de su definición estrecha de explotación, estaría defendiendo un principio de justa reciprocidad, por el cual la distribución de los beneficios de la cooperación ha de hacerse de forma proporcional a las cargas de esta.

Defendiendo este punto de vista, Bertram cree estar abriendo la puerta a la existencia de una explotación intergeneracional. Así, ilustra su posición con el ejemplo de una empresa familiar en la que la falta de inversión en mantenimiento de la maquinaria, que redundará en una menor productividad cuando sean las generaciones futuras las que lleven las riendas de la empresa, o la contratación de una deuda excesiva, la cual deberá ser pagada por esas generaciones por venir, son pruebas manifiestas de explotación. La empresa se presenta, así, como un proyecto cooperativo extendido en el tiempo, y las acciones o inacciones de la generación presente son vistas como fieles o infieles al espíritu de una justa cooperación. Considerando tal proyecto, Bertram se acerca a la posibilidad de hipostasiar la empresa y plantear una obligación que atienda a la salud de esta como entidad receptora de los intereses colectivos. Sin embargo, su énfasis en el mecanismo reciprocante entre individuos proscribe la opción comunitarista y lanza a Bertram hacia la ya familiar red de problemas de la justicia intergeneracional.

La filiación marxiana de Bertram constituye un lastre para una propuesta de normativización de las relaciones entre las personas existentes y las aún no existentes basada en la categoría de la explotación[85]. La tradición marxiana, en su forma clásica o

[85] Eso no quiere decir que no haya habido propuestas posteriores a la de Bertram que, utilizando una versión de la explotación aún más alejada de la canónica definición marxiana, presenten elementos interesantes. Es el caso de Mulkeen (2021). Su intento de justificar la explotación intergeneracional en términos estructurales, no transaccionales, y no desde la tradición marxiana, sino desde una acercamiento entre el libertarismo de izquierdas y el igualitarismo rawlsiano, es fallido por las mismas razones por las que falla el de Bertram. Sin embargo, Mulkeen introduce una visión de la explotación como reductora de opciones

reinterpretada, parece enfrentar limitaciones significativas para abordar la justicia intergeneracional como una cuestión de derechos y deberes. Y, sin embargo, desde esta tradición han surgido algunas de las iniciativas teóricas más interesantes en lo tocante a la consideración de las condiciones de existencia de las generaciones futuras. Esto nos lleva a la segunda de las alternativas marxianas, la cual prescinde de las categorías normativas como eje central y plantea las relaciones intergeneracionales desde una perspectiva estructural y ecológica.

Que esta segunda alternativa prescinda de la normatividad no implica que su adopción sea más sencilla que la de la primera. Si allí era necesario incorporar una consideración no explícita de la justicia por parte de las autorías marxianas, aquí es preciso poder argumentar que existe un interés ecológico compatible con la doctrina de Marx, a poder ser desde el propio Marx.

Uno de los autores que ha sido capaz de presentar de manera más convincente un Marx de espíritu netamente ecológico es Foster (2000, 2020). Su enfoque contrasta con el de Bertram en su elección de la categoría marxiana desde la cual abordar las preocupaciones intergeneracionales. Así, mientras Bertram intenta expandir la definición de explotación para incluir la explotación intergeneracional, Foster, aun sin descartar la explotación como fenómeno capitalista, se centra en el concepto de alienación, reinterpretándolo para incluir la de la naturaleza. Toma como punto de partida el concepto de 'ruptura metabólica' (*metabolic rift*), utilizado por Marx en su crítica a la agricultura capitalista y a la degradación de los ciclos naturales. El metabolismo[86] que el capitalismo rompe sería el metabolismo social entre el ser humano y la naturaleza, un proceso necesario para la reproducción de la vida misma.

Marx se apoya en las apreciaciones de von Liebig sobre la degradación del suelo para sostener que el sistema capitalista extrae nutrientes de la tierra sin devolverlos, generando un desequilibrio ecológico que refleja la alienación de la humanidad respecto a sus condiciones naturales de existencia. Foster, por su parte, retoma y amplía este análisis, mostrando cómo la crítica de Marx a la ruptura metabólica constituye una base analítica sólida para comprender la alienación estructural que el capitalismo introduce en la

de las personas no existentes que nos será útil cuando presentemos la alternativa intermodal a la intergeneracionalidad.

[86] Marx entendía 'metabolismo' como lo hacía Moleschott, esto es, como el "intercambio de material entre formas diferentes de vida" (Schmidt, 1971, p. 86).

relación entre humanidad y naturaleza y para articular una crítica ecológica de la dinámica capitalista contemporánea (Foster, 2000, p. 254).

Foster sugiere que, al igual que la ruptura metabólica descrita por Marx evidenciaba la insostenibilidad de la agricultura capitalista en el siglo XIX, hoy este fenómeno adquiere una escala global y se manifiesta en las múltiples formas de crisis ecológica (cambio climático, pérdida de biodiversidad, desertificación, contaminación, etc.). Esta ruptura no solo implica la degradación material de los ecosistemas, sino también una alienación ideológica, por la cual la naturaleza es concebida como un recurso inerte, externalizado y subordinado a la lógica de acumulación del capital. Tal como lo ve Foster, el capitalismo, en su búsqueda incesante de acumulación, produce fracturas metabólicas cada vez más profundas al interrumpir los ciclos naturales esenciales para la reproducción de la vida en la Tierra. La separación entre las sociedades humanas y los sistemas ecológicos, exacerbada por la industrialización y la globalización, constituye una de las contradicciones centrales del capitalismo contemporáneo. Desde esta perspectiva, la solución no puede limitarse a medidas paliativas o tecnológicas, sino que requiere una transformación estructural de las relaciones sociales y económicas que configure un metabolismo social compatible con los límites biofísicos del planeta.

Foster articula su visión de un *socialismo ecológico* que extiende el análisis materialista de Marx hacia una praxis contemporánea, donde la producción y el consumo sean reorganizados en función de criterios ecológicos y sociales, y no del lucro capitalista. Para Foster, la restauración de un metabolismo saludable entre la humanidad y la naturaleza solo es posible mediante un cambio sistémico que elimine la explotación tanto del trabajador como del entorno natural, subrayando que la emancipación humana está inextricablemente vinculada a la regeneración ecológica. Afirma Foster, poniendo en valor su esfuerzo:

> Si la ecología ha sido vista a menudo como surgida en un universo liberal, divorciada del socialismo, el análisis aquí muestra que esta ideología aceptada está lejos de la verdad y que, en sus inicios, la ecología estaba profundamente entrelazada con las luchas por la igualdad humana y la revuelta contra la sociedad capitalista.
>
> Hoy, *El retorno de la naturaleza*, el redescubrimiento de las raíces ecológicas de la sociedad humana, es un paso crucial en la tarea necesaria de construir un sistema orgánico de reproducción metabólica social basado en la igualdad sustantiva y la

sostenibilidad ecológica. Sobre todo, esto es lo que define el movimiento global actual hacia el ecosocialismo. (Foster, 2020, p. 22).

El enfoque teórico de Foster encuentra ecos en otras propuestas contemporáneas de raigambre marxiana que buscan, con espíritu activista, articular respuestas sistémicas a la crisis ecológica. En este sentido, hay dos propuestas que se insertan en movimientos más amplios, con lo que pueden ser vistas como puentes entre el marxismo y el ecologismo, combinando la potencia de ambos campos. Estas dos propuestas son el decrecentismo comunista y el ecosocialsimo marxista.

En el capítulo de conclusiones de esta tesis nos referiremos al decrecentismo como movimiento-contenedor de modalidades doctrinales diversas, desde las más pragmáticas, que abrazan la lógica de mercado y buscan reorientar el sistema capitalista con medidas como la promoción de un consumo más sostenible, la reducción de la jornada laboral o la imposición de impuestos ecológicos, hasta las más radicales, entre las que destaca el comunismo decrecentista de Saitō (2024); pasando por un decrecentismo crítico, que enfatiza la transición hacia una economía poscrecimiento mediante la reorganización democrática de la producción y el consumo, pero lo hace manteniendo ciertas instituciones capitalistas reestructuradas, como el uso limitado de mercados o un sistema híbrido de planificación. Esta capacidad de acoger distintas sensibilidades dará la posibilidad de buscar puntos de contacto con posiciones teóricas periféricas, en lo que al PPM y la justicia con las personas no existentes se refiere.

En general, el enfoque decrecentista, *per se*, no resulta convincente para las sensibilidades marxianas preocupadas por asuntos ecológicos. Hay quienes, como Löwy (2015), encuentran que el decrecentismo se marca objetivos insuficientes y no hacen del decrecimiento una bandera fundamental. En el ecosocialismo marxista de Löwy, no basta con atenuar el proceso de acumulación capitalista; es preciso lanzar

> … una proposición radical que no solo apunta a una transformación de las relaciones de producción, a una mutación del aparato productivo y de los modelos de consumo dominantes, sino también a crear un nuevo paradigma de civilización, en ruptura con los fundamentos de la civilización capitalista / industrial occidental moderna. (Löwy, 2015, p. 14)

Según Löwy, esta proposición radical debe acercar el marxismo a las preocupaciones ecologistas trascendiendo el interés tradicional de ambos. Ha de distinguirse, pues, de lo que Löwy llama "variantes productivistas del socialismo del siglo XX", que incluye a una socialdemocracia que, en lo que al PPM concierne, está perfectamente integrada en el mismo, y de un ecologismo que, incluso desde un ecocentrismo antihumanista, se integra en el sistema capitalista.

La propuesta ecosocialista de Löwy se concreta en el reemplazo de la lógica del mercado capitalista por una planificación democrática que priorice las necesidades humanas y la sostenibilidad ecológica, una operación con tres focos fundamentales: la democratización de la economía, que busca devolver el poder de decisión sobre qué y cómo se ha de producir desde los centros empresariales a la sociedad en su conjunto; la reestructuración productiva, mediante la cual debería minimizarse la actividad de sectores productivos antiecológicos; y el fomento del consumo responsable, con el fin de minimizar las emisiones contaminantes y el derroche de recursos.

Expuestos de esta manera, esto es, despojados de agresividad retórica, los postulados de Löwy no resultan tan radicales. De hecho, hay en su exposición un interés en resaltar los puntos de contacto de su ecosocialismo marxista con variantes ecosocialistas no marxistas, pero también con el decrecentismo, incluso si es insuficiente, y con el ecologismo profundo no capitalista, a pesar de lo que Löwy percibe como su antihumanismo. Es importante resaltar esta voluntad de acercamiento a otras posturas que no necesariamente beben de la misma fuente doctrinal, sobre todo una vez hemos descartado argumentos como los de Bertram, formulados desde el marxismo en el lenguaje de la justicia.

Rebajar la importancia del decrecimiento como pilar doctrinal no es la única respuesta posible que puede dar el marxismo al movimiento decrecentista. Ya hemos visto que existe una segunda posibilidad, que es la de dotar a este de una radicalidad que sus vertientes moderadas no tienen. Esa radicalidad es la que aporta Saitō, quien coloca el decrecimiento en el mismo centro de su propuesta marxiana para afrontar la emergencia ecológica. Saitō rechaza por fantasiosos los intentos de compatibilizar el capitalismo con la sostenibilidad, una imposibilidad dada por una lógica capitalista incompatible con el respeto de los límites biofísicos del planeta. En sus propias palabras:

> El capital se define por un movimiento interminable destinado a incrementar el valor. La inversión se repite una y otra vez, mientras la producción de bienes y servicios genera nuevo valor, aumentando las ganancias y expandiéndose de manera continua. La única forma en que puede alcanzar sus objetivos es utilizando todos los recursos mundiales y la fuerza de trabajo, abriendo nuevos mercados y no dejando pasar ni la más mínima oportunidad de hacer más dinero.
>
> Pero la expansión del capitalismo por toda la superficie de la Tierra ha tenido como resultado la destrucción tanto del mundo natural como de la calidad de vida de la humanidad. Por esta razón, el decrecimiento es necesario para frenar el capital y desacelerar su movimiento. (Saitō, 2024, p. 79)

Como consecuencia de esta postura, Saitō no considera alternativas válidas al capitalismo ni el productivismo socialista del siglo XX ni las propuestas de capitalismo verde. En cuanto al decrecentismo, este no puede limitarse a ser una mera reducción del consumo y la producción. Ha de tener la ambición de transformar las bases mismas de la economía y la sociedad. Esta transformación debe producirse, fundamentalmente, reorganizando la economía para eliminar la sobreproducción innecesaria, promoviendo una economía del valor de uso frente a la lógica capitalista del valor de cambio, y favoreciendo la emancipación humana tanto del trabajo explotador como del consumo que esclaviza, puesto que, como exponía Foster y recogía Löwy, la crisis ecológica y la alienación humana van de la mano.

Ahora bien, aunque el decrecimiento es para Saitō una necesidad existencial, su propuesta no ignora la importancia de los procesos participativos. De esa forma, cualquier transformación deberá recibir su impulso de forma colectiva y desde la base social. Esta dimensión democrática, junto con su rechazo a las formas autoritarias de planificación, coloca al autor japonés dentro del espacio más amplio del decrecentismo, abriendo la posibilidad de converger con otras sensibilidades que comparten su crítica.

Esta es una muy somera exposición de las posturas de Saitō y de Löwy, pero debería servir para poder concluir que en ambas existe esa oportunidad de que cierta manera de entender la justicia con las personas no existentes desde el núcleo del PPM pueda dialogar, no en el mismo idioma, pero si en un idioma inteligible, con tendencias de rasgos marxianos para las que las acciones encaminadas a preservar las condiciones de vida no vienen dadas por consideraciones de justicia.

En su debido momento presentaremos nuestra teoría de la justicia intermodal como esa vertiente moderna que puede, en virtud de la naturaleza de los deberes mínimos de justicia que impone sobre las personas presentes, acercarse a unas propuestas como la ecosocialista y la decrecentista que son fundamentales en el debate actual sobre el futuro del planeta y de sus habitantes. Ahora lo que corresponde es trasladarnos desde la periferia de la justicia intergeneracional hasta su mismo centro.

I.3.3. Rawls y sus extensiones fallidas

Si hemos colocado a las teorías anteriores en la periferia de la justicia intergeneracional, bien por negar esta, bien por ignorarla, o bien por presentar intentos puntuales de incorporarla argumentalmente deficitarios, es para otorgar la centralidad a aquellas teorías que, por un lado, se alinean indudablemente con el PPM, y por otro, se hacen pleno cargo de la justicia con las personas aún no existentes como problema que debe ser abordado por cualquier teoría de la justicia digna de ese título. Y según este criterio, el centro de la centralidad debe pertenecer por méritos propios a la teoría rawlsiana de la *justicia como equidad*.

Estos méritos se concretan en el doble papel de Rawls como retematizador contemporáneo de la justicia política y como sistematizador pionero de la justicia intergeneracional. La teoría rawlsiana es absolutamente central en tanto define el centro contemporáneo de la vertiente teórica del PPM en general, y también el del tratamiento del problema de la justicia intergeneracional. Que la mayoría de los análisis sobre este problema tomen como referencia las posiciones rawlsianas[87], aunque solo sea para criticarlas, testimonia la honradez intelectual del filósofo de Baltimore. Lejos de pasar por alto las dificultades que plantea la intergeneracionalidad para su teoría de la justicia, Rawls las aborda abiertamente, aun a riesgo de que ello abra un flanco desde el que cuestionar la solidez de su propuesta. Con todo, Rawls emprende no una, sino dos tentativas de resolución del problema que no resultan exitosas. Así, su teoría paga el precio del fracaso, pero el autor recoge el rédito reputacional del noble intento.

[87] Solo Parfit puede rivalizar con Rawls a este respecto, desde la fortaleza de un utilitarismo que en su versión contemporaneísta ya se presentaba como motivación para postular una teoría de la justicia realineada con el PPM.

Si queremos encontrar la clave del problema rawlsiano del encaje intergeneracional convendrá poner bajo el microscopio la función de la posición original, en cuanto es el dispositivo fundamental en los constructos teóricos de Rawls. Y hablamos de 'constructos', no de 'constructo', porque cada una de las tentativas de extensión generacional está ligada a una de las dos grandes obras de Rawls, en las que existe una gran continuidad doctrinal, pero que también notables diferencias. Nos interesa, en particular, la naturaleza de los elementos constructivistas en el armazón de las propuestas rawlsianas.

Para hacerse cargo de esa naturaleza conviene revisar "Constructivismo kantiano en la teoría moral" (Rawls, 1980). Allí, Rawls atribuye una filiación kantiana a su teoría de la justicia como equidad, para la que reivindica una naturaleza constructivista. Esto quiere decir que detrás de la teoría hay un propósito subyacente, el de "establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de justicia por medio de un proceso de construcción" (p. 516). La exposición de este propósito es esclarecedora por dos razones: porque adopta un punto de vista procedimental sobre el constructivismo[88], y esa adopción supone decantarse por un funcionamiento determinado de la razón práctica; y porque muestra cuáles son los tres pilares del edificio teórico: la concepción de las personas como libres e iguales, los principios de igual libertad y de diferencia y la posición original.

El trabajo de Rawls sobre el constructivismo kantiano constituye una línea de demarcación entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*, en tanto su aparición, después de aquella y antes de esta, marca la primera ocasión en la que Rawls tematiza el constructivismo como tal. Eso no quiere decir que no pudiera justificarse que la justicia como equidad en *Teoría de la justicia* sigue un esquema constructivista. De hecho, la razón principal para escribir "Constructivismo kantiano en la teoría moral" es certificar el carácter constructivista de su teoría de la justicia (Rawls, 1980, p. 515). Ahora bien, esa atribución *a posteriori* habla, más bien, de cierta oscilación rawlsiana entre las dos almas del PPM.

[88] Tendremos ocasión de presentar el punto de vista alternativo al del constructivismo procedimentalista. Veremos cómo adoptar la vía de la "formulación práctica" (Buckley, 2024) del constructivismo puede servir para abrir un resquicio a otro tipo de soluciones de justicia con las personas no existentes que permita superar al menos algunos de los problemas propios de la justicia intergeneracional.

Existe, por un lado, un alma que hace residir la legitimidad del orden político en algún tipo de acuerdo, de forma que la sociedad se conceptualiza como el producto de la voluntad compartida de individuos que, por razones de interés propio y protección, consienten en formar una comunidad política. Remite, en primer término, a un Hobbes para el cual el acuerdo toma la forma de un contrato social que actúa como mecanismo para escapar del *estado de naturaleza*, caracterizado por la anarquía y la guerra de todos contra todos, y en el que los individuos, por mor de su deseo de autoconservación, acuerdan mutuamente la transferencia de sus derechos a un soberano absoluto que garantice el orden y la protección. Esta cesión de derechos no resulta admisible desde una modernidad política tributaria de los ideales liberales, de ahí que el portador principal del alma contractualista del proyecto no sea Hobbes, sino Locke. Este parte también de un estado de naturaleza, si bien considera que las personas tienen derechos naturales inalienables, como la vida, la libertad y la propiedad, y el contrato social busca preservar estos derechos. De ese modo, el gobierno es legítimo en la medida en que respeta y protege estos derechos, y la ciudadanía se reserva como última ratio el derecho de rebelión si el gobierno viola estos principios fundamentales.

No obstante, y de cara a la consideración moderna de la justicia política, es Hume quien, desde una posición crítica hacia la caracterización del acuerdo político como un contrato social, deja la marca doctrinal más profunda con su tratamiento de las *circunstancias de la justicia*[89] (Hume, 2007, 3.2.2), esto es, las condiciones en las que surge la necesidad de establecer principios de justicia que regulen las relaciones entre seres humanos que interactúan. Estas circunstancias incluyen: recursos moderadamente escasos, suficientes para permitir la cooperación pero no tan abundantes como para eliminar los conflictos por su uso; una generosidad limitada, que refleja nuestra tendencia a priorizar a quienes nos son próximos mientras mantenemos un trato más distante hacia los demás; y una relativa igualdad de poder, que evita que una imposición unilateral sea preferible a la cooperación.

[89] Que Hume adopte una posición crítica hacia la teoría del contrato social no implica que él no sea parte de esa tradición. De hecho, la filosofía política de Hume presenta muchas similitudes con la tradición del contrato social, como el énfasis en la importancia del gobierno, el papel del consentimiento de los ciudadanos y la necesidad de regulación para mantener el orden social. Contra lo que afirman ciertas voces autorizadas (Chwaszcza, 2013), se diría que hay modos de compatibilizar el contrato social y las circunstancias de la justicia. El Rawls de *Teoría de la justicia* sería un ejemplo de esta posibilidad.

Las circunstancias de la justicia humeanas se presentan como condiciones necesarias, pero no suficientes. Son el caldo de cultivo en el que pueden surgir las normas de justicia, pero no garantizan automáticamente su emergencia ni su correcta implementación. Esta insuficiencia de las circunstancias humeanas es la que abre la puerta a que autores y autoras posteriores traten de completarlas. Ese es precisamente el caso de Rawls (1971, pp. 126-130), que empieza por categorizar las circunstancias de la justicia en circunstancias objetivas, referidas al ámbito de interactuación de los individuos, y circunstancias subjetivas, relativas a las disposiciones internas de esos individuos. La división de las circunstancias en estos dos grupos permite subrayar la importancia del equilibrio entre las condiciones materiales, que hacen necesaria una regulación imparcial de las relaciones entre los miembros de la comunidad, y las condiciones psicológicas, que permiten que surjan principios de justicia estables en esa comunidad. Entre las circunstancias objetivas se incluirían, por ejemplo, la coexistencia de individuos en un mismo territorio, lo que implica que sus acciones tienen consecuencias mutuas, y la escasez moderada de recursos, que requiere la adopción de principios que regulen su uso y distribución de manera justa. Por su parte, las circunstancias subjetivas remiten a los rasgos morales y psicológicos de los individuos: la diversidad de concepciones del bien y de planes de vida adoptados por los distintos miembros de la comunidad política; el altruismo limitado, que refleja que los individuos no están dispuestos a sacrificar sus propios intereses más allá de lo razonable; y la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia, esto es, una disposición a reconocer y a actuar conforme a principios de justicia en un marco de cooperación equitativa.

La adherencia de Rawls a las circunstancias de la justicia se produce dentro de un esquema contractualista[90] en el que se lleva a cabo una negociación en las condiciones fijadas en la posición original. Hay, pues, un acercamiento al alma empirista del PPM notable en alguien que busca enraizar su justicia como equidad en un pensamiento kantiano que prioriza la razón práctica y la universidad moral sobre las consideraciones empíricas. Sea como fuere, se trata de un movimiento productivo, en cuanto permite combinar el rigor de los principios kantianos con una atención pragmática a las

[90] En este sentido, resulta significativo que antes de la publicación de "Constructivismo kantiano en la teoría moral" Rawls utilizase la imagen del contrato para describir su teoría, no la de la construcción (Buckley, 2015). Esta solo se pone en circulación con posterioridad a la publicación del citado trabajo.

circunstancias de la justicia, lo cual dota a la teoría rawlsiana de una flexibilidad que le permite enfrentar desafíos tanto teóricos como prácticos.

Lo que interesa remarcar aquí es que cuando Rawls incorpora el esquema circunstancial humeano a un dispositivo representacional de corte contractualista, como es la posición original tal como aparece en *Teoría de la justicia*, se está comprometiendo con presupuestos que a la hora de introducir el elemento intergeneracional resultan altamente problemáticos. Sin llegar a los extremos de Barry, que habla de dos teorías de la justicia separadas en Rawls (Barry, 1989a, p. 179), la cercanía de Rawls al alma empirista supone asumir, pragmáticamente, que las relaciones sociales se plantean como un "juego conflictivo de coordinación" (Vanderschraaf, 2006), esto es, como un juego en el que los jugadores tienen, a través de un proceso de negociación, la oportunidad de ponerse en una situación beneficiosa con respecto al estado en el que se encontrarían en caso de no alcanzar un acuerdo.

Desde esta perspectiva, los jugadores son una fiel representación de los miembros de la comunidad, y la justicia política se da en el marco de una cooperación conveniente y de unos intereses enfrentados. Puede así Rawls establecer un diálogo con teóricos como Braithwaite (1955) alrededor de juegos canónicos, como el de la división del tiempo de ensayo entre dos músicos con preferencias asimétricas[91], y cuestionar que las soluciones que contemplan la traducción de esa asimetría en ventajas de amenaza puedan ser consideradas justas (Rawls, 1971, p. 134). De esta forma, es tolerable, incluso desde el realismo estilizado de la teoría de juegos, en la que cada juego actúa como modelo representativo, la introducción, al elevar el punto de mira desde la concreción de un problema distributivo individual a la abstracción de la construcción de una comunidad política justa, de un mecanismo tan poco realista como el del velo de ignorancia. Basta con adoptar una posición mínimamente deflacionaria sobre la representación (Suárez, 2015) para aceptar la funcionalidad de este mecanismo, en tanto introduce la simetría

[91] En este juego, ideado por Braithwaite, se plantea la situación de dos músicos, Luke (pianista) y Matthew (trompetista), que tienen la mala fortuna de vivir pared con pared y de que coincida la única hora del día en la que pueden practicar su instrumento. La asimetría consiste en que, por la naturaleza de sus instrumentos respectivos, Luke prefiere, en caso de no llegar a un acuerdo de repartición del tiempo de ensayo, el silencio a la cacofonía provocada por ambos instrumentistas ensayando al mismo tiempo, mientras que Matthew prefiere esta a aquel. Es una asimetría relevante, puesto que da al trompetista una ventaja estratégica. Mientras Matthew puede amenazar con materializar el peor resultado para Luke, este no puede hacer lo propio respecto a Matthew, ya que optar por el silencio solo traería una ventaja adicional a un trompetista que, sea como fuere, va a ensayar. De este modo, Matthew puede amenazar con un desacuerdo en el que Luke tiene más que perder para obtener de este una repartición favorable de minutos.

necesaria para cumplir con la condición de generalidad que Rawls atribuye a los principios de justicia (Rawls, 1971, p. 131).

Que Rawls se desenvuelva en el marco analítico de la teoría de juegos es perfectamente coherente con su acercamiento a la tradición empirista. A fin de cuentas, la idea fundamental detrás de la construcción de la teoría de juegos tiene sus raíces intelectuales en autores como Hobbes o Hume (Vanderschraaf, 1999). Es la idea de que el comportamiento de los individuos cuando interactúan socialmente depende de sus expectativas recíprocas. En términos de justicia política, la coordinación de esas expectativas de forma satisfactoria para las partes permite la cooperación desde la que se levanta la comunidad política. Con esta idea en mente, podría incluso afirmarse que la teoría humeana del origen convencional de la justicia es, en puridad, una proto-teoría de juegos (Binmore, 1992), y que las circunstancias de la justicia reflejan las condiciones en las que puede desarrollarse el juego cooperativo. De esta forma, la escasez de recursos y el que los individuos velen por sus intereses marcan las fronteras del conflicto que debe ser resuelto, y la relativa igualdad de poderes asegura que la estrategia no cooperativa no sea un resultado óptimo del juego.

En todo caso, hay algo en esta idea básica que debería hacer saltar una alarma en quien ha sido suficientemente paciente para haber seguido hasta aquí el desarrollo de este trabajo. Es la mención a la esencialidad de la reciprocidad para el juego cooperativo, el cual sustenta a su vez la concepción de la justicia como una manera (la manera correcta) de jugar a ese juego. Si los participantes en el juego no pueden modelar sus estrategias según la actuación esperada de los otros participantes, no hay coordinación cooperativa posible. Y eso es precisamente lo que ocurre en ciertos juegos cuando se relaja el supuesto de simultaneidad. En estos juegos, quien actúa después ha de hacerlo resignándose a tener que aceptar como hecho consumado el movimiento de quien actúa antes. En términos de las circunstancias de la justicia humeanas, el desfase temporal en el momento de la decisión desequilibra de forma fatal la relación entre los poderes de los jugadores, de forma que no hay coordinación cooperativa, sino imposición por parte del jugador aventajado. Con todo, la imposición no será de ninguna manera injusta, pues no se produce en circunstancias de la justicia.

Pensemos, por ejemplo, en una variante del juego de los vecinos músicos de Braithwaite. Supongamos, para empezar, que ambos son pianistas, de modo que no existe

una asimetría preferencial. Como ocurre en el juego original, ambos prefieren el silencio absoluto o la música de un instrumentista a la cacofonía, y ensayar ellos mismos en lugar de permanecer en silencio, siempre que el otro pianista no ensaye al mismo tiempo. Si los dos tienen la oportunidad de decidir al mismo tiempo si ensayan o no, el resultado natural será una brevísima negociación en virtud de la cual se repartirán la hora diaria de ensayo a partes iguales[92]. Sin embargo, basta introducir un ligero desfase temporal para obtener un resultado bien distinto. Así, supongamos que las horas a las que los dos músicos pueden ensayar no coinciden, aunque el solapamiento sea grande. Digamos que la hora de Luke comienza y termina cinco minutos antes que la de Matthew. Si Luke decide comenzar a ensayar, cuando Mathew esté en disposición de hacer lo propio se abstendrá de ello, pues eso supondría materializar el resultado menos preferido. Asumiendo que ambos pianistas se comportan racionalmente, Luke adoptará la estrategia de practicar durante su hora entera, pues es su estrategia óptima. Mientras, a Matthew no le quedará otro remedio que contentarse con escuchar a Luke durante cincuenta y cinco minutos, después de los cuales podrá ensayar durante cinco.

¿Estaría siendo Luke injusto al aprovechar su ventaja? Desde la perspectiva de una teoría de juegos que solo exige a los participantes que se comporten con racionalidad en defensa de sus intereses, parecería un aprovechamiento perfectamente legítimo. No podría hablarse de injusticia, porque tampoco podría hablarse de una justicia que solo surge en un ámbito de coordinación cooperativa, ámbito de la negociación que teóricamente suele articularse en términos contractualistas.

En el nivel social de la justicia, el problema de la secuencialidad se da en su máxima expresión al considerar las relaciones entre generaciones, en particular cuando no hay solapamiento entre ellas. Cuando las generaciones se solapan podrían darse argumentos, al menos en teoría, en favor de la existencia de una reciprocidad directa que, aunque desafía los criterios de estricta racionalidad propios de la teoría de la decisión, tiene un gran soporte empírico dentro del campo de la teoría de juegos.

Tal vez el ejemplo más notorio de la existencia práctica del mecanismo de reciprocidad directa sea el del 'juego del ultimátum' (Harsanyi, 1961). En este juego secuencial se propone a dos jugadores repartirse una cantidad fija de dinero. A uno de ellos se le otorga una ventaja de orden temporal al permitírsele proponer una distribución

[92] O alternarán días de ensayo, o llegarán a algún otro acuerdo similar.

determinada. El segundo jugador solo puede aceptar la propuesta o rechazarla, en cuyo caso ninguno de los dos jugadores obtiene ni siquiera una mínima fracción del dinero que podría haber sido repartido. Atendiendo a criterios de racionalidad del individuo que actúa en función de sus intereses, la estrategia óptima del primer jugador es la de proponer una repartición máximamente desequilibrada a su favor, ofreciendo una cantidad marginal al segundo jugador. Es una estrategia óptima porque el comportamiento previsiblemente racional del segundo jugador determinará la aceptación de una propuesta que siempre será superior en términos de rendimientos obtenidos a un rechazo con rendimientos nulos. Sin embargo, lo que se observa cuando el juego tiene realmente lugar entre personas existentes es que las propuestas suelen ser mucho más equitativas, con un ligero desequilibrio a favor del jugador proponente, y que las que no lo son tienden a ser rechazadas por el segundo jugador (Güth et al., 1982). Este resultado parecería indicar no solo que, contra lo que prescribiría la caracterización teórica del individuo racional, el segundo jugador tiende a penalizar lo que percibe como una injusticia, sino que el jugador proponente asume, en un ejercicio imaginativo, la disposición del otro jugador a sancionar comportamientos percibidos como injustos, hasta el punto de modificar su propia estrategia de modo preventivo.

Hay en el juego del ultimátum, en consecuencia y siempre considerando la racionalidad desde la maximización de la utilidad de un agente autointeresado, un elemento de ligera irracionalidad que mantiene vivas las expectativas recíprocas exigidas por la teoría de juegos. Ese mantenimiento de expectativas recíprocas se produce a través de la igualación de poderes de los jugadores producida por esa leve irracionalidad. El equivalente intergeneracional sería la posible realización de políticas que, aun lesivas para el bienestar de la generación que puede decidir ponerlas en práctica, tienen como razón de ser las represalias contra sus mayores por no haber velado estos por el bienestar de los jóvenes cuando esos mayores contaban con la capacidad de decisión política que la generación adulta productiva tiene en cada momento. Sin embargo, lo que sería posible teóricamente no es fácil de encontrar en el registro histórico de las comunidades políticas. Tal vez exista un componente sociológico de represalia contra una generación a la que se culpa de los males de la siguiente generación en episodios como los procesos de descolonización en los que se margina a las viejas élites colaboracionistas, o en las reformas agrarias en las que se perjudica a los viejos rentistas, pero es complicado enmarcar esas políticas en términos exclusivos de represalias intergeneracionales basadas

en un cierto sentido de la justicia (o, más bien, de la injusticia). En todo caso, las posibilidades teóricas de este argumento se difuminan a medida que separamos las generaciones. Así, en el momento en que las dos generaciones no coinciden en el tiempo, las posibilidades de represalia por parte de la generación posterior desaparecen. No hay reciprocidad directa posible, a menos, naturalmente, que se considere que los intereses de la generación anterior no se extinguen con su desaparición física, tal como defiende Thompson (2009). Solo así, con una posible represalia *post mortem* de la generación extinta por parte de la generación que hereda de forma más o menos lejana un mundo resultado de las decisiones de aquella, puede mantenerse una motivación basada en la ventaja mutua y construida a partir de la racionalidad autointeresada propia de la tradición que enlaza el contractualismo moderno con las circunstancias de la justicia y la teoría de juegos.

Con su solución *ad hoc*, Thompson se hace cargo de ese problema de la motivación, inherente a la propia idea de justicia intergeneracional con el que también se topa ese primer Rawls cercano al alma contractualista/humeana de la justicia política. La dificultad de fondo es la existencia de una desigualdad en los poderes respectivos de las partes contratantes. Dicha desigualdad está causada por el desfase temporal en sus respectivas existencias, y sitúa así las relaciones intergeneracionales más allá de la justicia, tal como sostenía Beckerman (2006).

Además de la extensión de los intereses de los agentes para construir una relación directamente recíproca, caben otras cuatro maneras de atacar el problema de la desigualdad de poderes intergeneracionales al tiempo que se respeta el alma contractualista/humeana. Se podría, en primer lugar, tratar de esconder la desigualdad en los poderes respectivos de las partes contratantes causada por el desfase temporal en sus respectivas existencias, borrándola tras el velo de ignorancia de la misma forma que se borran las diferencias socioeconómicas o de dotación genética. En segundo lugar, podría asumirse un elemento motivacional exógeno que justificase una cadena de responsabilidades similar al esquema de reciprocidad indirecta que sugería Gosseries (2009b). En tercer lugar, podrían postularse unas nuevas circunstancias de la justicia en las que encontrase acomodo la justicia entre generaciones. Finalmente, podría renunciarse a la filiación humeana y buscar una alternativa que permitiese abandonar el condicionante motivacional de la ventaja mutua, reconociendo su difícil compatibilidad con el esquema

intergeneracional. Bien el propio Rawls, bien otras voces tributarias de Rawls han examinado y propuesto cada una de estas estrategias.

Comenzando por la idea de aplicar el concepto del velo de ignorancia a la cuestión de la justicia intergeneracional, se diría que constituye la estrategia *a priori* más obvia para hacer extensible la doctrina del primer Rawls a la justicia intergeneracional. Se trataría de que las partes en la posición original ignorasen, además de en qué posición socioeconómica se encuentran, con qué talentos cuentan, cuál es su raza o género o qué concepción concreta del bien sostienen, a qué generación pertenecen. Esta circunstancia motivaría por sí sola la selección de principios justos para todas las generaciones. Las partes seleccionarían principios que tratan a todas las generaciones con equidad, evitando cargar a las generaciones futuras con deudas insostenibles, daño ambiental irreversible, o una estructura básica injusta. Es probable que, bajo estas premisas, se llegase a principios de sostenibilidad o de preservación de recursos alineados con las intuiciones actuales sobre qué constituye un trato justo hacia las generaciones futuras.

Para sustanciar esta posición original multigeneracional habría que considerar que la negociación de los principios se da en una especie de 'asamblea general' de los miembros de todas las generaciones, o entre sus representantes. Las partes tendrían así que considerar que, por ejemplo, tanto pueden pertenecer a la generación presente que decide sobre la asignación de recursos y la toma de medidas que afectarán drásticamente al medio ambiente, como a una generación futura que vivirá las consecuencias de esas decisiones. Esta incertidumbre respecto a su posición generacional les obligaría a ser especialmente cautelosas y consideradas en su elección de principios.

A pesar de parecer un esquema prometedor, es el mismo Rawls quien ciega explícitamente esa vía cuando alega lo siguiente:

> La posición original no debe concebirse como una asamblea general que incluya a todos los que vivirán en algún momento; o, mucho menos, como una asamblea de todos los que podrían vivir en algún momento. No es una reunión de todas las personas actuales o posibles. Concebir la posición original de cualquiera de estas maneras es llevar la fantasía demasiado lejos; la concepción dejaría de ser una guía natural para la intuición. (Rawls, 1971, p. 139)

La negación rawlsiana es explícita; no así la razón de esta. Rawls no explica por qué la idea de la asamblea intergeneracional traspasa la línea de lo demasiado fantasioso. No puede tratarse, como sostiene Heyd (2009a, p. 172), de que no podamos imaginarnos como miembros de una generación futura sobre la que nada sabemos. No es una cuestión de que exista un déficit imaginativo, sino de lo que ese necesario esfuerzo de imaginación nos llevaría a tener que aceptar: la inclusión como partes de la posición original no solo de todas las personas existentes en el pasado o en el presente y de las personas que existirán en el futuro, sino de todas las personas que pudieran llegar a existir, o sea, de las personas posibles. No hacerlo supondría fijar por anticipado el número y tamaño de las generaciones. El problema es que la determinación de número y tamaño está ligada a la de los principios que regulan la asignación de recursos que puedan reservarse para las distintas generaciones. Por ejemplo, decisiones sobre políticas de población, uso de recursos naturales, o medidas medioambientales que se apoyen en esos principios pueden afectar no solo la calidad de vida de las futuras generaciones, sino también su mera existencia. En consecuencia, cuántas personas existirán y por cuánto tiempo existirán personas constituye una cuestión de justicia, y por ello debería resultar del proceso de negociación, no precederlo.

No obstante, la inclusión de las personas posibles en la posición original es en sí misma problemática. De nuevo, no se trata tampoco aquí de un problema de imaginación, la cual adopta el papel de 'hombre de paja' en la argumentación de esa mayoría de voces que se alzan contra el otorgamiento de estatus moral o político a las personas posibles[93]. El problema es de índole lógica. Al incluir un número infinito de personas posibles entre las partes contratantes, frente a un número finito de personas existentes hoy o en el futuro, la posibilidad de que al levantarse el velo de ignorancia cualquiera de las partes negociadoras se descubra como meramente posible tiende a la unidad. A menos que se asuman los postulados benatarianos antinatalistas sobre la existencia como perjuicio,

[93] Barry, por ejemplo, denuncia la tendencia, equivocada según él, que parecemos tener a pensar en las personas posibles como habitantes de "un país de nunca jamás, mientras esperan ansiosamente la oportunidad de nacer" (1989b, p. 507). No parece esta una tendencia más fantasiosa que la de pensar en las personas que existirán en el futuro como habitantes de un país similar. La seguridad que estos tendrían de su nacimiento puede que atenuase esa imaginada ansiedad, pero no borraría la similitud de los ejercicios imaginativos. Tampoco plantea demasiados problemas imaginar una infinitud de partes contractuales, agrupadas en una infinitud de generaciones posibles. Al fin y al cabo, aunque Rawls no habla de un número infinito de contratantes en la posición original, el velo de ignorancia es una herramienta que busca considerar una multiplicidad de perspectivas potenciales. En cuanto a la dificultad de justificar la posesión de intereses por parte de las personas posibles, no es mucho mayor que la de hacerlo con respecto a las personas futuras, como ya hemos podido comprobar.

podemos asumir que la mera existencia tiene mayor valor que la no existencia. De ser así, el primer interés de una persona posible[94] será el de llegar a existir, incluso si la existencia se desarrolla a un nivel de bienestar mínimo. Si la elección de principios se realiza bajo el entendimiento de que uno casi ciertamente es una de esas entidades cuya existencia pende de la decisión colectiva, entonces resultará razonable favorecer principios que, aun reduciendo el nivel medio de bienestar, garanticen que más individuos accedan al estatus de existente. Dicho de otro modo, dados los supuestos, la no existencia se interpreta como el 'mínimo absoluto' que debe evitarse, lo que inclina a las partes hacia principios que maximicen la probabilidad de existir en el futuro, incluso a costa de que el bienestar de cada una sea relativamente bajo. Pero eso nos conduciría directamente a la conclusión repugnante parfitiana.

Teniendo en cuenta que el gran motivo de la redacción de *Teoría de la justicia* es la oposición rawlsiana a la lógica utilitarista, no parece que Rawls pudiera llegar a estar conforme con una configuración de la posición original que obtuviese un resultado a todas luces injusto, en la medida en que los derechos y libertades de los individuos quedan capitidisminuidos en aras de una apertura máxima a la existencia. De hecho, de sancionar esta solución, Rawls estaría cediendo su primer y más importante principio, el de igual libertad (que quedaría vaciado de contenido), al peor tipo de utilitarismo, el utilitarismo totalista, que Rawls descalifica ya en un primer momento (Rawls, 1971, pp. 161-164) como teóricamente inferior a la versión promedista a la que escoge como único rival utilitarista digno (Goldman, 1980, p. 350).

Podría contraargumentarse, apoyándose en reconceptualizaciones como la que proponía Meyer sobre el daño intergeneracional, que la existencia es condición necesaria, pero no suficiente para llevar una vida digna de ser vivida, y que la teoría de la justicia rawlsiana apunta a un filosuficientarismo en virtud del cual lo que se promovería no sería la simple existencia de las personas futuras, sino su existencia en condiciones que las colocasen por encima del umbral mínimo que representa el conjunto de bienes primarios, derechos y libertades básicos entre ellos, que han de garantizar las instituciones políticas justas. Tal vez así podría esquivarse la amenaza al principio de igual libertad, al menos en su versión intergeneracional. Sin embargo, es difícil ver cómo sobreviviría el segundo

[94] Puesto que son admitidas como partes contractuales, el esfuerzo imaginativo en la concepción de la asamblea general de personas existentes, personas futuras y personas meramente posibles ha de otorgar a todas ellas la posesión de intereses.

principio, el principio de diferencia, desde el momento en que entran en competencia las personas existentes menos favorecidas con el contingente infinito de personas posibles. De nuevo, ante la cuasicertidumbre de encontrarse entre estas últimas, las partes de la posición original apostarán por principios que maximicen la posibilidad de existir dignamente frente a aquellos que toleren que cualquier persona contemporánea se encuentre por encima del umbral de bienestar. Es decir, abandonaríamos un umbralismo filosuficientarista para instalarnos en un igualitarismo a ultranza muy alejado del espíritu de la doctrina rawlsiana.

Si el esquema de la posición original es, efectivamente, difícilmente compatible con un modelo que incorpore a las personas posibles, tal vez lo más sensato sea escoger entre una y otro. La segunda sección de este trabajo tomará el camino de la transmutación de una justicia limitada a las personas presentes y futuras ciertamente existentes en una justicia intermodal en la que las relaciones entre las personas existentes y las meramente posibles adquiere una importancia moral de primer orden. No es ese el camino de un Rawls comprometido con su teoría, originalmente pensada para las relaciones entre miembros de la comunidad política contemporáneos y efectivos; miembros por tanto, capaces de cooperar. No puede serlo si pretende mantener la cercanía a la tradición que remite al contractualismo y a las circunstancias de la justicia.

La solución rawlsiana es mantenerse en el ámbito de la intergeneracionalidad. Ese es un entorno familiar, como mostramos en el primer capítulo de la tesis, lo que facilita pensar en extensiones de las teorías contemporaneístas frente a los retos de la asimetría temporal. Cegada la vía de la asamblea general, se propone una posición original que exige contemporaneidad, pero no necesariamente actualidad. Así, tal como ocurría en la opción de la asamblea intergeneracional, queda bajo el velo de ignorancia el conocimiento de a qué generación pertenecen las partes, pero lo que no puede ignorarse es que esas partes pertenecerán a la misma generación. La idea es mantener el motor cooperativo del pacto, y hacerlo sin privilegiar a una generación determinada sobre otra. No saber a qué generación pertenecen debería servir para que las partes acuerden principios que aseguren una transferencia de recursos entre generaciones que no resulte discriminatoria[95].

[95] Otra de las dificultades del no solapamiento intergeneracional estriba en la vehiculación del cumplimiento de las obligaciones de justicia. Rawls opta por la simplicidad de un 'principio de ahorro justo', en el que se fijaría una tasa de ahorro intergeneracional. Que lo que se ahorre por parte de cada generación sea no un capital meramente financiero o industrial, sino un capital real, que incluye, además

Esta idea presenta un inconveniente: la constancia de la coincidencia generacional de las partes es una rasgadura en el velo que oculta las diferencias de poder, lo que pone en cuestión la posibilidad misma de la justicia intergeneracional. Esa coincidencia desafía frontalmente las circunstancias en las que puede hablarse de relaciones justas. Así, no se ve por qué unas partes puramente autointeresadas estarían dispuestas a renunciar a una porción de los recursos que podrían disfrutar durante su existencia en beneficio de generaciones futuras más o menos remotas que nada pueden hacer por esas partes. Independientemente de la generación concreta a la que las partes acaben perteneciendo una vez levantado el velo de ignorancia, la condición de su coincidencia generacional deja fuera del 'contrato de la justicia' a unas generaciones futuras que, por tanto, nada tienen que ofrecer en una negociación de la que están excluidas.

En definitiva, nos encontramos de nuevo con el problema de la motivación, inherente a las teorías de la justicia basadas en la reciprocidad. Y, puesto que el motor de la negociación es el autointerés de las partes, una solución posible es la incorporación de intereses de cumplimiento diferido que otorguen poder a quien a primera vista carece de él, esto es, a las personas futuras. Es la solución de Thompson, sujeta a las críticas que ya hemos expuesto. Otra posible solución consiste en incorporar a esas personas al contrato, pero no como reciprocantes en diferido, sino como beneficiarios sin voz, gracias a que su bienestar forma parte, de alguna forma previa a cualquier consideración de justicia, de los intereses de las partes contratantes. Esa es, precisamente, la solución adoptada por el primer Rawls.

En la solución rawlsiana, y en contraposición a los intereses que trascienden el periodo vital propuestos por Thompson, no son las generaciones futuras las que, como tales, interesan a cada parte, sino solo ciertos miembros de esas generaciones. La extensión rawlsiana se basa, así, en la incorporación de un puente motivacional en la posición original, construido a partir de la caracterización de las partes como cabezas

---

de fábricas o máquinas, conocimiento, cultura o educación (Rawls, 1971, pp. 285-288), no elimina el carácter eminentemente economicista del vehículo. En descargo de Rawls, el objetivo del ahorro no es el enriquecimiento de las generaciones futuras. El capital ahorrado deberá ser empleado en preservar las instituciones que garantizan la justa provisión de bienes primarios. Ahora bien, cómo haya de ser empleado o qué nivel de ahorro es permisible según cuáles son las condiciones institucionales de cada generación son aún hoy puntos de discusión entre las voces rawlsianas. Así, puede discutirse, por ejemplo, si el capital ahorrado puede ser destinado a gastos militares, puesto que cualquier sociedad está expuesta a amenazas institucionales inherentes a la invasión del territorio por una potencia extranjera (Paden, 1997), o si, en según qué circunstancias. debería permitirse un desahorro con el principio de diferencia en mente (Gosseries, 2008b). Aun siendo de gran interés, ocuparnos en profundidad de los problemas ligados al concepto de una tasa justa de ahorro nos desviaría un tanto de nuestro objetivo en este apartado.

dinásticas, "representantes de familias" que tienen, por tanto, un interés directo en el bienestar de sus descendientes, pero no necesariamente en las personas futuras que no pertenezcan a la línea familiar. Al ser representantes de líneas familiares, las partes querrán elegir principios de justicia que preserven las libertades fundamentales, asignen oportunidades y distribuyan recursos de manera que se mantengan a lo largo del tiempo, asegurando así que sus descendientes también puedan disfrutar de libertades básicas y oportunidades justas. De ese modo las partes tienen un motivo personal para considerar la tasa justa de ahorro, cuyo objetivo es equilibrar los intereses de las generaciones presentes con las necesidades de las generaciones futuras. En esta línea de pensamiento, cada generación tiene la obligación de dejar para la siguiente una cantidad total de recursos que no sea menor que la que heredó. Así pues, al elegir principios de justicia que incluyen una tasa de ahorro, las partes se aseguran de que se protejan los derechos y oportunidades de sus propios descendientes. Esto beneficia al conjunto de generaciones futuras, como resultado del reconocimiento de que un acuerdo justo implica una ventaja para las partes.

Siempre que se acepte su solidez, el supuesto motivacional del primer Rawls preserva la ventaja mutua que sustenta el modelo contractual básico. Dicho esto, esa aceptación no resulta sencilla. Siempre bajo la sospecha de que no es el resultado de un ejercicio teórico riguroso, sino el producto de la pragmática fabricación de aquello que es estrictamente necesario para extender intergeneracionalmente el modelo intrageneracional, no fueron pocas las voces que se alzaron y se alzan contra su inclusión. Algunas de ellas, tal vez por un exceso de celo crítico, devalúan la maniobra rawlsiana porque supuestamente estaría violando alguna de las otras condiciones del modelo, por ejemplo la del autointerés de las partes (Gosseries, 2009a), en lo que es una expresión de la no por habitual menos errónea atribución de un egoísmo constituyente al esquema rawlsiano (Rawls, 1971, pp. 135-136). Como bien señala Barry (1989a, p. 191), la posición original no exige que los intereses de las partes se limiten exclusivamente a su propio bienestar presente o individual. La justicia puede darse, o lo que es lo mismo, los principios de justicia se exigen, cuando los fines de las partes divergen, independientemente de si el bienestar de terceros está o no incluido entre los intereses de estas. De hecho, es la inclusión del bienestar de las personas aún no existentes entre los intereses de las existentes la que debe ser sometida a escrutinio, en dos sentidos ortogonales en el plano espaciotemporal.

En sentido vertical, a lo largo del eje generacional ascendente-descendente, se plantea la duda sobre el alcance de la preocupación por el bienestar de los descendientes de las partes contratantes. No parece que el sentimiento que apuntala el deseo de beneficiar a los familiares futuros pueda ir mucho más allá de unos nietos y nietas hoy tal vez desconocidos, pero imaginables. Intentar sentirse conmovidos o conmovidas por las tribulaciones concretas de unas personas concretas en un futuro remoto, se antoja un esfuerzo fantasioso bastante mayor que el de imaginar una asamblea intergeneracional[96]. Tal vez proceda liberar a las partes de una condición tan exigente, y tomar como límite sentimental (e imaginativo) superior lo que Rawls presenta como límite inferior, a saber, las siguientes dos generaciones. Es lo que hace Gosseries. Este se apoya en Hubin, quien, por su parte, realiza una mala interpretación de Rawls al convertir automáticamente el "al menos" de "al menos dos generaciones" (Rawls, 1971, p. 128) en un "como mucho" (Hubin, 1976, p.77) que no está en el texto rawlsiano. En cualquier caso, la solución de Gosseries descarga a las partes de ese inverosímil ejercicio de imaginación sentimental. Solo el bienestar de hijos, hijas, nietas y nietos se incorpora a los intereses de cada parte. Pero sería lógico asumir que estos descendientes inmediatos y cuasiinmediatos incorporarán en sus intereses, a su vez, a sus descendientes inmediatos y cuasiinmediatos, a sus 'dos generaciones'; y que su bienestar dependerá de que esos intereses reciban la debida atención. En consecuencia, los intereses de, por ejemplo, la generación t_6 serán tenidos en cuenta por las partes en t_0 en virtud de que estos están incluidos, a través del supuesto motivacional, en los intereses de la generación t_4, los cuales, a su vez, se incluyen en los intereses de la generación t_2, incluidos en los intereses de las partes en t_0. Esa cadena intergeneracional que permite conectar a los decisores con las generaciones más remotas es similar al esquema de reciprocidad indirecta descendente que veíamos al hablar del problema de la motivación y, como ella, plantea tantos problemas como resuelve. En particular, comparte con ese tipo de reciprocidad la necesidad de justificar

[96] En la segunda sección de este trabajo veremos que la imaginación moral juega un papel fundamental en la articulación de la alternativa intermodal a la justicia intergeneracional. Podría parecer que apelar allí a la imaginación moral contradice la presente crítica al primer intento extensional de Rawls. En nuestra defensa podemos señalar una diferencia crucial entre ambos casos. En el esquema rawlsiano, hay que asumir la capacidad no ya de empatizar, sino de conectar sentimentalmente con descendientes lejanos en una medida similar a la manera en la que estamos conectados con nuestros descendientes más próximos. Tal como venimos de señalar, esta proyección resulta problemática. Por el contrario, en la justicia intermodal, lo que opera son identificaciones empáticas con las personas posibles como sujetos de justicia con quienes compartimos una dignidad común. Esta identificación no requiere una conexión emocional tan personal y específica, sino solo el reconocimiento moral de una igualdad fundamental, lo que reduce significativamente las exigencias sentimentales e imaginativas. Quien simpatiza se mantiene, entonces, instalado en el terreno de la imaginación, lejos de la peligrosa frontera de la fantasía.

la fortaleza de motivos cuasimorales que, aun no teniendo que extenderse más allá de dos generaciones, suponen un reto teórico importante. Además, es aquí donde encontramos el punto en el que se cruzan los ejes vertical y horizontal en la metáfora topológica que estamos utilizando.

Si el eje vertical se refería a las relaciones intergeneracionales, fundamentalmente variables en el tiempo, dentro de un 'espacio dinástico' determinado, el eje horizontal nos lleva a considerar las relaciones intrageneracionales, relaciones entre personas contemporáneas no necesariamente unidas sentimentalmente por un lazo familiar. Es el eje en el que opera cómodamente la posición original antes de cualquier extensión en el tiempo. Cuando nos situamos en la coordenada cero del eje temporal, en la pura contemporaneidad, la posición original adopta la forma, sin mayor problema teórico, de un contrato en el que las partes negocian porque entienden que pueden obtener una ventaja mutua, de modo que la reciprocidad marca la pauta relacional.

Volver sobre este eje nos permite llamar la atención sobre el elemento competitivo entre la preocupación por el bienestar de los contemporáneos y por el de los descendientes futuros. En particular, compiten motivacionalmente, por un lado, el posible perjuicio que llegar a unos principios de justicia no equitativos causaría en unas partes que se descubriesen en una situación poco favorable, en términos de acceso a bienes primarios, una vez levantado el velo de ignorancia; y, por otro, la merma en las posibilidades de acceder a esos mismos bienes de las siguientes dos generaciones (al menos) en el caso de que la atención al bienestar de las personas contemporáneas menos favorecidas tenga prioridad sobre el de las personas futuras.

Es desde esta competencia motivacional en el punto de intersección de los ejes desde donde debe verse el principio del ahorro justo como factor limitante de los principios rawlsianos de justicia intrageneracional, en particular del principio de diferencia, enfocado este en abordar las desigualdades y mejorar las condiciones de los miembros menos aventajados de la comunidad política. Se entiende, así, que las obligaciones hacia las generaciones futuras se satisfagan a través de un mecanismo de ahorro mínimo. Tal mecanismo permite, en primer lugar, que haya flexibilidad en la composición de ese ahorro, y en segundo, que se dediquen a las generaciones futuras los recursos estrictamente suficientes para lograr o mantener una estructura básica justa. De esa forma, Rawls busca que la prioridad del principio de ahorro justo sea lo menos perjudicial posible

para las personas presentes en peor situación. El problema es que no está claro por qué las partes establecerían esa prioridad. Para poder hacerlo, se requeriría tener un gran compromiso, bien sentimental, bien biológico, con el bienestar de los descendientes. Sin embargo, si el compromiso es sentimental, y la intensidad de los sentimientos depende de la cercanía al objeto de estos, puede pensarse en objetos del interés altruista de las partes, amistades íntimas, por ejemplo, o incluso personas desconocidas pero sufrientes, y que tienen la ventaja de la cercanía que da la existencia. Rivalizan ventajosamente, pues, con unos nietos o nietas aún por existir (y que pudieran no llegar a existir). Y si, para evitar esta rivalidad, se postula una fuerza de carácter instintivo, biológico, no hay razón para no privilegiar el bienestar de hermanos y hermanas, por ejemplo, sobre el de esos nietos o nietas contingentes[97]. En ambos casos, y aplicando una lógica de composición similar a la que utiliza Rawls para pasar del interés por el bienestar de los descendientes de uno al interés por el bienestar de todas las generaciones futuras, cabría discutir si las partes priorizarían el bienestar de esas generaciones futuras o el de su propia generación (a la que pertenecen amigos, personas contemporáneas sufrientes, hermanos y hermanas).

Nuestra denuncia de las debilidades del supuesto motivacional en estos dos sentidos se suman a otras críticas hechas sobre otros aspectos, sea sobre la dependencia de la tasa de ahorro justo de la preocupación real de los progenitores por sus vástagos, contraviniendo su carácter apriorístico como principio normativo (Barry, 1989a, p. 192); sobre las cuestionables cadenas de reciprocidad indirecta en casos de daños muy diferidos como el de los residuos nucleares (Heyd, 2009a, p. 177); o sobre la incoherencia de introducir el supuesto motivacional con respecto a la justicia intergeneracional cuando el propio Rawls argumenta, en la misma obra, en contra de la introducción de supuestos motivacionales en la posición original (Rawls, 1971, pp. 142-150). Todas estas críticas

[97] Incluso si se supiera que esos nietos o nietas llegarán a existir puede justificarse biológicamente que el bienestar de hermanos y hermanas esté por delante del de nietos y nietas, al menos en ciertas etapas de la vida. Pensemos en la teoría de Hamilton de la inclusión de la aptitud. Esta tiene la virtud de compatibilizar el egoísmo genético de Dawkins (2006) con una innegable veta altruista que, puesto que ha sobrevivido hasta ahora, debe de tener una ventaja evolutiva. Hamilton (1964a, 1964b) relaciona el beneficio de un acto altruista para un agente con el grado de cercanía genético de ese agente y de la persona beneficiaria del acto. Si, desde un punto de vista puramente biologicista, de lo que se trata es de perpetuar los propios genes, un acto altruista será ventajoso para el agente si el beneficio del acto para un tercero, ponderado por el grado de relación genética con el agente, supera el coste del acto para ese agente. Puesto que el grado de compartición genética es el doble en el caso de los hijos de unos mismos padres que aquel que se da entre abuelos o abuelas y nietos o nietas, las partes deberían privilegiar, en igualdad de condiciones, el bienestar de sus hermanos y hermanas. Y dado que no saben, *a priori*, en qué situación se encuentran estos, privilegiarán por principio a las personas contemporáneas menos favorecidas en general frente a las generaciones futuras en general, cuestionando así la prioridad del principio de ahorro justo sobre los principios de igualdad de libertades, de igualdad de oportunidades y, sobre todo, de diferencia.

representan una invitación para que el autor baltimorense reconsidere su posición y presente algún soporte alternativo para una justicia intergeneracional que tenga cabida en el esquema de la posición original y el velo de ignorancia. Así lo hará Rawls, resignándose a abandonar ese supuesto motivacional que le permitía abrazar la tradición contractualista modulada por las circunstancias de la justicia de raíz humeana. Enseguida veremos en qué consiste el cambio, pero antes merece la pena mencionar una alternativa menos drástica, que es la de introducir modificaciones en las circunstancias de la justicia para acomodar alguna forma de justicia entre generaciones donde la ventaja mutua juegue un papel fundamental.

Para poder modificar las circunstancias de la justicia que Rawls completa a partir de las circunstancias humeanas, es necesario, en primer lugar, matizar el no menos humeano enfoque de la justicia como solución a un problema práctico (Brandstedt, 2015). Desde el enfoque matizado, las circunstancias de la justicia no están dadas *a priori*, como sostendría Hume. El enfoque apriorístico de las circunstancias de la justicia coloca a estas más allá de toda crítica que se apoye en principios independientes de la justicia, pues son ellas las que definen lo que es la justicia (Barry, 1978, p. 207). Es así como desde ellas puede incluso sostenerse que el problema de la justicia intergeneracional es, en realidad, un pseudoproblema, puesto que no nos encontramos en el ámbito propio de la justicia. Por el contrario, desde el enfoque matizado, es a partir del reconocimiento del problema como tal que se buscan las condiciones que permiten su resolución. No son condiciones invalidantes, sino posibilitantes, dependientes del contexto en el que surge el problema de la justicia intergeneracional. No cuestionan la posibilidad de una solución. La facilitan.

Desde esta primacía del problema, la realidad de un mundo donde las personas presentes saben que existe la posibilidad de efectos remotos en el futuro de sus acciones y decisiones impone una nueva necesidad de ampliar el perímetro de la justicia política, como en su día ocurriese con el reconocimiento de los derechos de las mujeres o de las minorías étnicas y religiosas. Para poder proceder a esa ampliación perimetral, habrá que reconocer que la conciencia de las consecuencias alejadas en el tiempo supone un cambio en el trasfondo de la justicia, esto es, en las circunstancias de la justicia. El problema, al menos para quienes tienen una mínima afinidad con los esquemas rawlsianos, estriba en cómo incorporar ese cambio manteniendo el dispositivo representativo de la posición original y el velo de ignorancia.

El caso de Brandstedt (2015) es ilustrativo de la dificultad de esa tarea. Así, aun identificando la necesidad de cambio del trasfondo de justicia, Brandstedt no es capaz de desembarazarse del corsé rawlsiano, cayendo en el defecto que él mismo atribuye a Rawls. La razón de tal resultado está en que el carácter contractual de la posición original fija las circunstancias objetivas de la justicia de modo irremediable. En el caso de la escasez moderada, eso no plantea demasiadas dificultades[98]. No ocurre lo mismo con la desigualdad relativa de poder entre las partes, la cual no puede ser colocada tras el velo de ignorancia en una posición original de partes contemporáneas, como ya hemos argumentado. Frente a ese condicionamiento teórico, Brandstedt solo puede oponer la posibilidad de actuar teniendo en cuenta los intereses de las personas futuras, posibilidad empíricamente constatable. Naturalmente, para que esa posibilidad benefactora se convierta en deber de justicia hay que devaluar la circunstancia de la desigualdad de poderes abriendo el campo del autointerés hasta abarcar la satisfacción de los intereses de quienes nos sucederán. Pero eso es exactamente lo que hacen tanto Thompson con sus intereses que trascienden el periodo vital como Gosseries o el propio Rawls con sus cadenas de reciprocidad indirecta descendente. Difícilmente, pues, puede presentarse la propuesta de Brandstedt como un avance con respecto a estas propuestas anteriores.

La provisión de una solución que no altera las circunstancias objetivas de justicia, tan solo las subjetivas, supone el incumplimiento de una promesa hecha por el mismo Brandstedt, y que no debería caer en saco roto. Es una promesa nacida del reconocimiento de que el nuevo problema de la justicia con las personas no existentes exige considerar un escenario en el que la cooperación ya no tiene necesariamente que formar parte del paisaje de fondo, y en el que el alcance del problema de la justicia trasciende el ámbito en el que esta se dirime. La tímida modificación de las circunstancias subjetivas de la justicia no cumple con esa promesa, no por otra razón que la imposibilidad de hacerlo desde una posición original no cooperativa. Donde Brandstedt no puede ni quiere llegar es a la admisión de que los cambios exigidos por el problema de la justicia intergeneracional requieren un nuevo trasfondo, pero que ese nuevo trasfondo condiciona

[98] Eso no quiere decir que no haya discusión al respecto. Voces como las de Hubin (1976, p. 73) o Barry (1978, p. 209) afirman que el sentido de la idea de la justicia intergeneracional no está garantizado, entre otras cosas, porque dado un horizonte suficientemente largo, cualquier recurso acabará agotándose. La respuesta a ese argumento consiste en reconocer que, en efecto, cuando ese momento llegue tal vez desaparezca la justicia intrageneracionalmente hablando pero que, en el momento presente, y de cara a las generaciones venideras, la justicia intergeneracional es posible. Hay razón para pensar que las partes en la posición original negociarán los principios de justicia intergeneracional ubicándose a sí mismas en generaciones donde esa justicia es aún posible.

el propio método de resolución, comenzando con el mecanismo de representación, que no puede ser ya la posición original, ni entre partes contemporáneas ni, por las razones antes mencionadas, entre partes generacionalmente diversas. Visto desde el punto de vista de la teoría de juegos que tan cercana resultaba al primer Rawls, si las circunstancias de la justicia humeano-rawlsianas son las condiciones propias de un juego de coordinación y conflicto (Vanderschraaf, 2006, p. 321), la necesidad de cambiar esas circunstancias denota la inadecuación del propio juego al problema que codifica. En este caso, el desfase temporal impide la coordinación y arruina el juego de la negociación entre ignorantes que se juega en la posición original y tras el velo de ignorancia. Conscientes de este hecho, nosotros nos atreveremos a dar el salto que Brandstedt no da y a tratar de presentar una alternativa a la posición original y a la propia justicia intergeneracional; una alternativa que, sin embargo, aún pueda encuadrarse dentro del PPM. Pero para eso aún falta una parte importante de nuestro desarrollo expositivo. Volvamos, pues, al atolladero rawlsiano.

¿Qué alternativa queda para extender a la justicia intergeneracional el dispositivo de la posición original, cuando unas circunstancias de la justicia que la propia posición original hace inamovibles impiden sostener convincentemente, desde una cierta concepción de la racionalidad, que el comportamiento de unas partes autointeresadas que atiendan también a los intereses de las generaciones futuras sea plenamente racional? La opción lógica es abordar el problema desde una perspectiva diferente a la de la racionalidad contractual, hacerlo desde un punto de vista que nos libere de la obligación de encontrar una base desiderativa en el respeto de los deberes de justicia. En ese contexto, no hay muchos puntos de vista que puedan ser adoptados sin colocarse fuera de la modernidad canónica. El candidato más evidente es la racionalidad kantiana, esa segunda alma del PPM, nacida de hecho en reacción a los postulados humeanos que condenaban a la razón a la inactividad (Hume, 2007, 3.1.1.11). La razón práctica kantiana se dota de un poder vital que permite presentar la autonomía del sujeto como motor moral y político, capaz de enfrentarse a los límites que en el esquema contractualista de raigambre empirista no podían ser traspasados, con respecto a la justicia intergeneracional, por la vía motivacional.

Es aquí donde cobra importancia la publicación de “Constructivismo kantiano en la teoría moral”, pues la atribución retrospectiva en ese artículo de un carácter kantiano al dispositivo rawlsiano en *Teoría de la justicia* es la que abre esa altura cuasitrascendental

que en el vuelo rasante del empirismo (y de desarrollos a partir de él, como la teoría de juegos, por ejemplo) permanecía vedada para el teórico de la justicia política. Y solo a esa altura podrá encontrar Rawls una nueva solución para su metaproblema[99]. Con todo, aunque la justicia intergeneracional constituye un desafío notorio para la teoría del primer Rawls, también en el plano intrageneracional hay elementos que justifican el énfasis en el giro kantiano. Entre ellos, destaca el supuesto de que las partes en la posición original actúan motivadas exclusivamente por el interés propio, lo que atrajo críticas de quienes consideraban que dicha premisa no reflejaba adecuadamente la complejidad moral humana, ni hacía justicia a una concepción de la justicia como preocupación por los demás. Reivindicar un constructivismo kantiano permite a Rawls subrayar que los principios elegidos en la posición original reflejan no solo intereses individuales, sino también un ideal de autonomía moral: la capacidad de los agentes de actuar conforme a principios que podrían aceptar libre y racionalmente, en un plano de igualdad con los demás. La imparcialidad del procedimiento garantiza así que los principios de justicia resultantes no sean una mera estrategia, sino una expresión del respeto y la dignidad de todas las personas.

Por otra parte, algunas voces críticas argumentaron que la teoría de Rawls presentaba un problema de estabilidad (Kuch, 2023), cuestionando si una sociedad estructurada en torno a sus dos principios de justicia podría mantenerse estable a lo largo del tiempo. La preocupación era si los ciudadanos realmente tendrían motivos suficientes para adherirse a estos principios en sus vidas cotidianas. En el siguiente capítulo de este trabajo, cuando destaquemos el papel de la imaginación, mostraremos cómo el mecanismo psicológico que Rawls postula como sustento de un sentido de la justicia que supuestamente proporciona esa estabilidad tiene sus propios problemas. Por esa razón, acercarse a Kant también en este aspecto resulta conveniente. Kant argumenta que la moralidad no se basa en la mera elección racional, sino en el deber racional. Integrando esta idea, Rawls podría argumentar que una sociedad se adhiere a los principios de justicia acordados desde la posición original no solo porque se juzgan como ventajosos, sino porque son vistos como deberes morales[100], lo que puede mejorar la estabilidad de esa sociedad.

[99] Si el problema es el de la justicia intergeneracional, el problema sobre ese problema consiste en hallar una solución desde el dispositivo representativo de la posición original.

[100] Encaja aquí la concepción rawlsiana de los deberes naturales, entre los que está el deber de justicia. Aunque, junto a las circunstancias y el sentido de la justicia, el deber natural de justicia es uno de los tres grandes conceptos humeanos que Rawls toma prestados (Martínez de Pisón, 2021), este adapta esos deberes

En tercer lugar, cabe cuestionar la teoría rawlsiana de la justicia en términos de la objetividad y universalidad de sus principios. Podría argumentarse que aquella está demasiado arraigada en una concepción específica de individualismo liberal, y que no es tan universalmente aplicable[101] como el primer Rawls pretendía. Sin embargo, al alinear su teoría más estrechamente con una ética kantiana, basada esta en la universalidad y la objetividad de los principios morales derivados de la razón pura, Rawls podía reforzar el argumento de que sus principios de justicia aspiran a una validez independiente de contextos culturales particulares, en tanto que expresión de la racionalidad moral común.

Sea como fuere, lo que nos interesa en este trabajo es la intergeneracionalidad, la cual no es más problemática que la universalidad, el autointerés o la estabilidad, pero tampoco menos. De hecho, es significativo que la intergeneracionalidad sea, junto a las relaciones entre sociedades políticas y al trato reservado, por un lado, a quienes sufren de una severa discapacidad y, por otro, a los animales y al resto de la naturaleza, los cuatro problemas de extensión que Rawls remarca en *Liberalismo político* (1993, pp. 20-21); y que, de entre los cuatro, sea la intergeneracional la que represente la gran piedra de toque para que un crítico como Barry trate de demostrar la inadecuación del enfoque basado en la ventaja mutua y la reciprocidad y la necesidad del tránsito a una "justicia como imparcialidad"

---

a su visión de la justicia política, de la misma forma que hace con los otros dos conceptos. Así, para Hume (1994, p. 196), el deber natural de justicia es uno de esos deberes "no respaldados por ningún instinto original de la naturaleza, sino realizados enteramente por un sentido de obligación, cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de sostener esta si estos deberes fueran desatendidos", mientras que para Rawls (1971, p. 115), los deberes naturales, entre los que está el de la justicia, "se dan entre las personas independientemente de sus relaciones institucionales; se aplican entre todos como personas morales iguales. En este sentido, los deberes naturales no se deben únicamente a individuos específicos, como a aquellos que cooperan en un arreglo social particular, sino a las personas en general". Así pues, Rawls convierte la utilidad percibida como base de la estabilidad de la justicia en deberes internalizados por los ciudadanos como principios universales, lo cual está en línea con la idea kantiana de un compromiso moral racional.

[101] Tal vez convenga entender qué significa 'universal' en este contexto. En *Teoría de la Justicia*, Rawls intentaba establecer un mecanismo de selección de principios de justicia que pudieran ser aplicados a cualquier sociedad bien ordenada, fundamentados en lo que él consideraba como razonamientos y acuerdos racionales universales. Estos principios, según Rawls, serían elegidos porque son racionales y justos para todos, independientemente de su posición en la sociedad. Esto refleja su intención de desarrollar una teoría de la justicia que tuviera una validez y aplicabilidad universal en el contexto de las sociedades democráticas liberales. Sin embargo, voces críticas como las de Sandel (1998) o MacIntyre (2007) han cuestionado la universalidad de la teoría de Rawls, argumentando que sus principios están profundamente arraigados en una concepción específica de individualismo liberal. Estos críticos sostienen que la teoría de Rawls presupone ciertas ideas liberales sobre la persona y la sociedad que no son necesariamente universales o aplicables en todas las culturas o contextos. Por ejemplo, la idea de que los individuos son, en primer lugar, seres autónomos y racionales que eligen principios de justicia independientemente de sus fines y valores particulares puede no ser una noción compartida en todas las culturas o sistemas de pensamiento. Lo cierto es que el propio Rawls, en sus obras posteriores, adoptaría una actitud más contextualista, reconociendo que sus principios están diseñados específicamente para democracias constitucionales contemporáneas, donde operan ciertos valores públicos comunes que hacen viable su propuesta de justicia como equidad.

(Barry, 1989a, p. 246). Para Barry, el problema rawlsiano estriba en la sujeción a unas circunstancias de la justicia irremediablemente atadas a la idea de que todos deben ganar en una situación de justicia. Pensar, en lugar de en unas circunstancias de la justicia, en unas circunstancias de imparcialidad, haciendo equivaler la injusticia a la arbitrariedad moral, debería desproblematizar la discapacidad, la animalidad y, sobre todo, la intergeneracionalidad. Las relaciones con los miembros de una generación futura deberían considerarse, bajo ese prisma, no ya desde la posición de quien puede encontrarse formando parte de esa generación y quiere evitar que esa circunstancia fortuita resulte desventajosa, sino desde la inmoralidad de que esa circunstancia, moralmente inmaterial, marque diferencias en términos de bienestar, entendido este de la manera que fuese.

La adscripción kantiana del constructivismo rawlsiano supone una liberación de las ataduras de las condiciones contractuales de la justicia. En el caso de la justicia intergeneracional, la teoría se libera de la necesidad de motivar biológica o psicológicamente la obligación de las partes con quienes no pueden, por razones de no simultaneidad, participar en el contrato. De esta forma, el supuesto motivacional viene a ser sustituido por el segundo Rawls por una especie de imperativo categórico, en virtud del cual las partes en la posición original deben comportarse con respecto a las generaciones venideras de la manera en la que querrían que se hubiesen comportado las generaciones anteriores, y también las propias generaciones futuras, independientemente del comportamiento efectivo de estas y aquellas (Rawls, 1993, p. 274). Decimos que es una especie de imperativo categórico en tanto asume como racional el deber de desear la infinita extensión en el tiempo de los principios de justicia adoptados, aunque conviene no llevar demasiado lejos la analogía. No podemos obviar que una de las razones de ser de *Liberalismo político* es el giro que, en aras de la promoción del pluralismo como valor propio de las sociedades democráticas liberales, posterga las concepciones particulares del bien, incluyendo la del liberalismo kantiano (Fernández Manzano, 2015, p. 70). Así, lo que se mantiene en el constructivismo rawlsiano, desde su reconocimiento retrospectivo en "Constructivismo kantiano en la teoría moral", es un kantismo metodológico, no tanto sustantivo; un kantismo metodológico que se manifiesta en el énfasis en la razón y la deliberación racional como medios para llegar a principios de justicia. Aunque Rawls se aleja del universalismo metafísico de Kant, retiene, en general y no solo con respecto a la justicia intergeneracional, una estructura de razonamiento que

se asemeja al imperativo categórico en su insistencia en la imparcialidad y la consideración de los principios de justicia desde una perspectiva universalista. Sin embargo, este enfoque está imbuido de un pragmatismo que reconoce la pluralidad de las sociedades democráticas modernas. En *Liberalismo político*, Rawls no solo propone una teoría de justicia aplicable a una sociedad ideal, sino que busca desarrollar un marco que pueda ser aceptado por individuos con diferentes concepciones del bien. En este sentido, el constructivismo rawlsiano se convierte en una herramienta para mediar entre las diversas concepciones del bien que coexisten en una sociedad, mientras que al mismo tiempo se adhiere a un procedimiento racional que garantiza la equidad y la imparcialidad en la determinación de los principios de justicia. La clave está en el equilibrio entre la razón kantiana y el reconocimiento de la diversidad de valores y creencias en una sociedad pluralista, lo cual resulta en una forma única de constructivismo que, si bien está inspirado en Kant, se adapta a los desafíos específicos de la teoría política contemporánea.

Esta apertura del campo político para acomodar concepciones éticas diversas mientras se mantiene un formalismo metodológico de base exige ciertos sacrificios, acordes con una posición original que, además de un dispositivo representativo, es un mecanismo generativo, en un sentido casi geométrico. De lo que se trataría, con el pluralismo doctrinal en mente, es de aplicar a una generatriz antropológica y sociológica lo más genérica posible una ley generadora, entendida esta como la que "determina el 'cómo' y el 'cuánto', o también el 'qué forma' y en 'qué medida' se produce el crecimiento o desarrollo" (Moisset de Espanés, 1983, p. 2). Esa ley generadora sería el procedimiento que impone la posición original, y la generatriz estaría constituida por partes ignorantes insertas en una sociedad en la que lo fundamental es que las diferencias en las concepciones éticas ignoradas tras un velo también generador son toleradas en cuanto quedan comprendidas en el ámbito de un consenso básico que se apoya en la racionalidad pública. En lugar de la trascendentalización kantiana opera, pues, una abstracción de vocación pragmática que busca ampliar el perímetro de la justicia política, esto es, maximizar el espectro de superficies generadas, si queremos atenernos a la metáfora geométrica, o el campo semántico, si aplicamos la generatividad a ese metafórico *lenguaje de la justicia* del que hablábamos en el primer capítulo de esta tesis y que retomaremos en los capítulos venideros.

La solución rawlsiana que sustituye al supuesto motivacional se mueve en dirección contraria a ese espíritu abstractivo. La condición impuesta a las partes, por la cual estas

han de llegar a un acuerdo sobre la tasa de ahorro intergeneracional que deben querer que hubiesen seguido las generaciones anteriores o que sigan las generaciones posteriores, independientemente de su posición en la cadena generacional, introduce una tensión que ya no es empírica, como ocurría con el supuesto motivacional en *Teoría de la justicia*. La tensión es de orden metafísico. Es una tensión impropia de la formalidad metodológica de la generatividad cuasigeométrica que caracteriza a la posición original propluralista; y es irremediablemente impropia porque se sitúa más allá de cualquier compromiso empírico, sujeto a la falsación de posteriores evidencias contradictorias, pero útil hasta entonces. Esto es, ni siquiera puede aspirar a apoyarse, como sí podría hacerlo el supuesto motivacional de *Teoría de la justicia*, en estudios de campo que presentasen indicios de que la condición rawlsiana se cumple en la práctica. La condición kantiana impuesta por el segundo Rawls se sitúa al nivel de la generatriz, y, por tanto, es tan indemostrable[102] como la condición de libres y moralmente iguales de las partes. No se trata, entonces, de que este lastre metafísico de una condición *a priori* reduzca el poder normativo y representativo del modelo (Brandstedt, 2015). Más bien aniquila su credibilidad como dispositivo generativo, estrechando el universo de superficies generadas, esto es, de concepciones éticas abarcadas.

Cuestión aparte es que a la hora de considerar la justicia en las relaciones con las personas aún no existentes deba buscarse un dispositivo fundamentalmente generativo, y que ese dispositivo, generativo o no, sea la posición original rawlsiana. Tal vez haya que cuestionarse por qué habríamos de considerar el caso entre humanos racionales contemporáneos, articulable de forma contractual, como el caso central que impulsa la búsqueda de principios de justicia política. Quizá, en el espíritu de una justicia concebida como solución a un problema práctico, las nuevas exigencias morales y políticas, fruto de capacidades tecnológicas de largo alcance y del mejor conocimiento del efecto de la utilización de estas, requieran un procedimiento distinto. Así, podríamos volvernos hacia dispositivos no necesariamente nuevos, como el de la lotería[103], circunscribiendo los

[102] Quien dice indemostrable dice, también, injustificable, en cuanto es la justificación a partir de una base común la que parece operar en esta posición original pluralista (Brandstedt y Brännmark, 2020, p. 361). De ese modo, la condición universalizadora de los principios de justicia intergeneracional se sitúa en esa base compartida, en lo que constituye un atentado contra la aspiración de simplicidad para esa base. Se aspira a que la base sea lo más simple posible con el fin de abarcar en su construcción cualquier doctrina comprehensiva razonable. La introducción de un elemento metafísico kantiano pone en peligro ese objetivo.
[103] A fin de cuentas, la lotería es la mejor encarnación de la justicia procedimental pura que alienta el esquema rawlsiano (Barry, 1989a, p. 310); y no solo metafóricamente hablando. Mientras que la posición original es una construcción ideal impracticable, los autores clásicos (Platón, Aristóteles, Rousseau, Maquiavelo) que defienden la lotería como procedimiento justo lo hacen desde el hecho de su

dispositivos contractuales, como la posición original, a contextos de justicia específicos y de segundo orden, como es el de las relaciones entre personas e instituciones contemporáneas. Esta será una discusión que retomaremos en la segunda sección de este trabajo. Por ahora, conformémonos con haber expuesto la inadecuación de los dos intentos rawlsianos de hacerse cargo de la justicia intergeneracional[104].

I.3.4. La opción comunitarista

Si cabe extraer alguna enseñanza de lo expuesto hasta ahora es la de que las teorías de la justicia adscritas al PPM tienen importantes dificultades para incorporar debidamente las relaciones entre las personas existentes y las personas aún por venir. Sin embargo, son solventes a la hora de marcar los criterios por los cuales las relaciones entre contemporáneos son o no justas. Entre las posibles explicaciones para esta circunstancia, hay tres que resultan particularmente interesantes.

La primera explicación niega que la gran dificultad para asumir las relaciones intergeneracionales separadas constituya un fallo teórico. Se trataría, más bien, de la constatación de que en las relaciones entre existentes y aún no existentes no opera la justicia. Esa es la explicación a la que vimos que se acogía Beckerman, pero también el marxismo tradicional y buena parte de las corrientes libertarias. Esta expeditiva solución al problema *con* la intergeneracionalidad, una especie de tajo alejandrino al nudo gordiano, requiere plantearse qué tipo de obligación moral es, entonces, la que regula las relaciones intergeneracionales. En ese sentido, tanto la descarga libertaria de moralidad en esas relaciones como la sospecha marxiana sobre la justicia burguesa o la propuesta de los deberes hacia uno mismo como obligaciones alternativas a las de justicia son propuestas moralmente contraintuitivas. Nos hacen preguntarnos si esta explicación no estará, en realidad, desplazando el problema de la justicia de manera aún más

funcionamiento efectivo en algunas ciudades-estado griegas o en la república romana, al menos en lo que a la selección de magistrados se refiere (para un análisis de las posibilidades de la incorporación del mecanismo del sorteo a las democracias contemporáneas, puede consultarse Moreno Pestaña, 2017 y el resto de artículos del número de la revista a la que ese artículo sirve de prólogo).

[104] No es el caso intergeneracional un caso único en la doctrina de Rawls. Ante las objeciones de otras autorías frente a las primeras justificaciones de algunos elementos de su teoría, Rawls lanza nuevas justificaciones, frecuentemente contestadas también. Un caso llamativo es el de la regla *maximin* (Farrell, 2002). De cualquier forma, más que una prueba de debilidad teórica, la voluntad de atender a razones de Rawls y de cambiar las suyas dice mucho de un talante dialogante y humilde que se refleja en el propio espíritu de su teoría.

problemática. Tal vez sea más difícil justificar lo que vendría a ocupar el lugar de la justicia intergeneracional que defender directamente esta última, a pesar de su complejidad teórica.

Una segunda explicación imputa el fallo a las teorías adscritas al PPM, poniendo el énfasis en este. Dicho de otro modo, si el fallo es común a las teorías modernas de la justicia, esto será debido a algún defecto en la estructura que las soporta, esto es, en el proyecto mismo. Así, tal vez considerando el reemplazo de alguna de las suposiciones fundamentales del PPM pueda lograrse esa extensión intergeneracional que queda fuera del alcance de las teorías modernas. Esto supone hacer de la justicia intergeneracional la punta de lanza de un ataque a los principios mismos de la modernidad.

Por último, si las teorías contemporaneístas de la justicia exhiben una coherencia y solidez que se rompen al tratar de incorporar la intergeneracionalidad, puede ser debido no a que sus fundamentos éticos o políticos sean defectuosos, sino a que su base ontológica está condicionada por la coyuntura en la que surgieron esas teorías. Hay en ellas una exigencia de simultaneidad que corresponde a un mundo en el que los efectos de las acciones y decisiones de una persona o institución solo parecían poder darse sobre la vida de otra persona existente. Esta apreciación permitiría la búsqueda de teorías alternativas, pero sin sacrificar el proyecto, al que seguirían adscritas. Estas nuevas teorías podrían basarse en una ontología del tiempo que pudiese poner en un mismo plano a quienes existen y a quienes existirán o, si eso no fuese posible, en una consideración modal de la justicia, de forma que se coloque en ese plano igual a quienes puedan llegar a existir, no necesariamente a quienes vayan a existir.

Con las corrientes que suscriben la primera explicación ya hemos tratado, quedando un poso de insatisfacción teórica con sus soluciones. Por su parte, las alternativas a las teorías existentes desde un repensamiento ontológico que respete los presupuestos éticos y políticos del proyecto de la modernidad ocuparán la segunda sección de este trabajo. En cuanto a la segunda explicación, hay dos desafíos al proyecto moderno que merecen ser explorados. Uno de ellos, el fenomenológico, no presenta como tal una teoría propia de la justicia. No obstante, ocupará una buena parte del próximo capítulo, pues, incluso si no presenta argumentos suficientes como para abandonar el PPM, sí aporta elementos interesantes para esa transición ontológica que supone la propuesta principal de esta tesis. Aquí nos ocuparemos brevemente del otro desafío, articulado, este sí, mediante teorías de

la justicia que rivalizan con el liberalismo igualitario que ocupa el centro del PPM tal como este se entiende en este trabajo. Se trata del reto comunitarista.

Es ya casi un cliché hablar de las diferencias entre comunitaristas y liberales en términos de un debate entre partes que mantienen posiciones opuestas y que, en consecuencia, debería acabar arrojando una parte victoriosa a costa de la derrota de la otra parte. Es un debate contemporáneo que, sin embargo, tiene viejas raíces (Wren, 1999).

El debate en su forma tradicional data de los comienzos de la era moderna, de la emergencia del liberalismo como movimiento político y filosófico y de su énfasis en valores como la igualdad, la autonomía personal, los derechos individuales y los principios morales universalizables. Esos valores, legitimados racionalmente, chocaban frontalmente con el espíritu preilustrado, el cual se apoyaba fuertemente en una jerarquía política cuya legitimación venía dada por la tradición y en la preminencia política de la comunidad sobre el individuo, en cuanto aquella es condición del florecimiento de este, o incluso de su salvación.

El triunfo del PPM parece apagar los desafíos de quienes dan un estatus ético y ontológico a la comunidad que el individualismo liberal de primera hora niega[105]. Queda, sin embargo, un rescoldo comunitarista esperando un soplo de viento que lo avive. Ese rescoldo llega hace medio siglo, en forma del intento rawlsiano contenido en su *Teoría de la Justicia* de presentar batalla frente al utilitarismo imperante en aquel momento, recurriendo a principios como la imparcialidad y la universalidad, inspirados en la tradición kantiana, aunque adaptados a las circunstancias empíricas de la justicia. Estos principios buscan ser universales y razonables, ofreciendo una alternativa normativa al sacrificio de los derechos individuales en nombre del bienestar colectivo.

Esta alternativa está lejos de convencer a autores con tendencias comunitaristas como Sandel (1998), MacIntyre (2007), Taylor (1985) o Walzer (1983), quienes se rebelan contra la persona rawlsiana como agente moral individual, como titular exclusivo y

[105] La orientación general de este trabajo se inscribe dentro del núcleo liberal del proyecto político de la modernidad, que ha formulado con mayor claridad una concepción normativa de la justicia centrada en la autonomía individual, los derechos y la imparcialidad. Ello no supone excluir otras tradiciones, como la republicana, que también pueden considerarse parte del PPM. Ahora bien, aunque el republicanismo concede a la comunidad un papel normativo relevante, no llega al grado de sustantivación ontológica propio del comunitarismo más marcado. Además, comparte con el liberalismo la centralidad de ciertas nociones modernas como la ciudadanía activa, el autogobierno o el rechazo de la autoridad basada en la tradición, lo que lo distancia claramente del comunitarismo en su versión más robusta.

exclusivamente racional, de deseos y creencias. Buscan reemplazarlo por una persona embebida en la comunidad en la que se desenvuelve, la cual posibilita su autonomía, determinando su moralidad y su propia identidad. No obstante, el comunitarismo contemporáneo tiene un elemento ausente en la versión preilustrada. Son los distintos orígenes de ambos los que marcan la diferencia. El comunitarismo de antaño surgió de concepciones teológicas de la sociedad que contemplaban una comunidad ordenada según supuestos designios divinos, entre los que estaban, por ejemplo, el derecho divino de los reyes. Por el contrario, el comunitarismo de ogaño, nacido de la insatisfacción con ciertos postulados liberales, comparte con este una visión secular. Desde este punto de vista compartido, la preminencia de la comunidad no obedece a factores trascendentes, sino a una condición antropológica según la cual la afiliación social es a un tiempo necesidad psicológica y base intelectual y axiológica.

Este elemento diferencial ha permitido que ciertos participantes en el debate puedan considerar este más bien como un diálogo desde el que llegar a algún tipo de convergencia. El objetivo de los liberales más comunitaristas, entre los que tal vez pudiera contarse el propio Rawls, sobre todo en un segundo momento (Alejandro, 1993), y el de los comunitaristas más liberales sería el de elevar la consideración de la comunidad como elemento fundamental del PPM. Buscan, así, hacerse cargo de la necesidad de contrarrestar por la vía de la sujeción a condiciones comunitarias la fuerza centrífuga de una doctrina como la liberal, donde el margen de libertad otorgado al individuo que tiene derecho a concebir y llevar a cabo su propio ideal del bien corre el riesgo de debilitar los lazos interpersonales imprescindibles para la constitución de una comunidad política.

Ponen el contrapunto de este comunitarismo convergente, o "débil" (Rivera López, 1995, p. 104), quienes suscriben una visión comunitarista apegada a los condicionantes ontológicos propios del comunitarismo preilustrado. Entran aquí, por ejemplo, un nutrido coro de voces de filiación aristotélico-tomista, entre las que cabe destacar a un MacIntyre (2007, pp. 62-78) intransigente con el liberalismo, al cual considera una doctrina fracasada, extendiendo ese fracaso al proyecto moderno mismo.

Esta división en el campo comunitarista según su proximidad a los esquemas liberales juega un papel importante en la consideración de los méritos de ese campo con respecto a la justicia intergeneracional, centrados en la posibilidad de que pueda construirse desde

el comunitarismo ese puente entre generaciones no solapadas que a las teorías propias del PPM les resulta tan difícil levantar.

La reflexión en torno a los puentes intergeneracionales nos devuelve a los problemas de la justicia intergeneracional, empezando por el de la motivación, contra el que se estrellaban las dos tentativas rawlsianas de extensión teórica. Ocurre con la justicia intergeneracional algo similar a lo que sucede con la justicia global. En efecto, la mera adhesión al espíritu universalista inherente al PPM y el reconocimiento formal de derechos a aquellos individuos que se hallen a una considerable distancia, ya sea espacial o temporal, se revelan como acciones insuficientes. Se precisa, además, de una disposición, tanto a nivel individual como institucional, para respetar y promover activamente estos derechos, y tal disposición no puede darse por sentada, pues no se origina de manera automática. Eso es lo que subraya Birnbacher al afirmar:

> Aunque los principios elevados de una moral universalista incluyen la totalidad de pueblos, culturas y generaciones, las limitadas posibilidades de ejercer la solidaridad en la práctica hacen que nuestra moralidad práctica se centre en pequeñas islas dentro de un océano de indiferencia moral. (Birnbacher, 2009, p. 278)

Birnbacher aporta razones evolutivas para este déficit motivacional. Argumenta que el hecho de que la moralidad tenga su origen en unidades como la familia o la tribu le otorga un carácter particularista que se compadece mal con el universalismo ilustrado; de ahí que haya que considerar motivos no estrictamente morales para el seguimiento de obligaciones de justicia global o intergeneracional, sino cuasimorales, como veíamos al tratar el problema de la motivación en este mismo capítulo. Este tipo de motivos son potencialmente importantes en lo que concierne a la justicia intergeneracional, en tanto en cuanto pueden servir para tratar de solventar la dificultad para presentar una motivación directa en el cumplimiento de sus obligaciones por parte de la generación presente. Bastaría con aceptar la propuesta de que existen motivos indirectos donde ese cumplimiento aparece como efecto secundario de un efecto primario, nacido este de una motivación directa en la que las emociones juegan un papel crucial.

A nosotros, esta apelación a emociones que son expresión de una simpatía fundamental basada en la imaginación moral nos servirá más adelante para explorar una propuesta alternativa centrada en un salto conceptual hacia la intermodalidad. A

Birnbacher, por su parte, lo lleva a postular, aún dentro de la intergeneracionalidad, al comunitarismo como alternativa motivacional eficaz.

Desde el comunitarismo genérico, la motivación directa surgiría del reconocimiento del ser humano como ente que solo es en relación con los demás, en el entramado social donde decide o actúa. Hay un valor en la comunidad como cimiento de la persona individual, lo que genera un interés tanto personal como colectivo en su preservación. Se trata de un proyecto común de todos aquellos que comparten el ser en ella.

Si aceptamos estas premisas, aceptaremos también que debe existir un interés por que quienes forman parte de ese entramado común, por remota que sea su localización, espacial o temporal[106], alcancen un nivel de bienestar, o florecimiento, o cualquier otra métrica de justicia que se considere, que permita que ellos y ellas contribuyan a su vez a la preservación de la comunidad. Así, la comunidad misma es la que liga las generaciones separadas en el tiempo y permite motivar las obligaciones de las personas presentes con las futuras. Ahora bien, hay algo problemáticamente premoderno en este esquema. El miembro de una generación futura adquiere un estatus meramente instrumental. Sus intereses y derechos individuales pasan a segundo plano. Fines, proyectos y valores de la persona están a merced de su alineamiento con el objetivo de una comunidad a la que la sujeción a la costumbre hace a menudo inmovilista y a la que, a su vez, se otorga una primacía propia de esquemas como el aristotélico-tomista.

En definitiva, este comunitarismo duro es capaz de proporcionar una plataforma intergeneracional, pero lo hace sacrificando el objetivo de una justicia de carácter universal que se levanta sobre derechos individuales inalienables. Visto desde la perspectiva de la construcción multisecular del edificio del PPM, ese parece un precio excesivo a pagar a cambio de poder incorporar el factor intergeneracional. Y supone, también, alejarse del fructífero diálogo con el liberalismo para reabrir un debate entre opuestos que parecía ya agotado (Thompson, 2009, p. 28).

Es justo reconocer que, de un tiempo a esta parte, el éxito económico de ciertos países asiáticos de gran tradición comunitarista ha contribuido a avivar ese debate. En todo caso, quien defienda el proyecto de progreso de la justicia que bebe de las fuentes occidentales

[106] Espacialmente, puede considerarse una comunidad a la que pertenezcan miembros separados por una gran distancia siempre que no se trate de una comunidad de lugar, sino de una psicológica o de memoria (Bell, 2020).

ilustradas será reacio a instalarse en un comunitarismo que lo amenace. Esta es la posición de la versión débil del comunitarismo, la cual tiene su reflejo intergeneracional más notable en las obras de De-Shalit (1995) y Thompson (2009), la cual ya ha aparecido en este trabajo con motivo de sus intereses que trascienden el periodo vital.

La aspiración de estas dos autorías es la misma, compatibilizar sus propuestas con un esquema moderno de justicia, aunque operan desde un grado distinto de 'debilidad' comunitarista. Así, mientras Thompson adopta un enfoque más cercano al liberalismo, basando las obligaciones intergeneracionales en intereses individuales que trascienden la vida, De-Shalit enfatiza la primacía de la comunidad sobre el individuo, pero se distancia del comunitarismo fuerte introduciendo la posibilidad de la reconfiguración de la comunidad a resultas de un ejercicio continuo de razonable diálogo por parte de sus miembros.

Con respecto a la justicia intergeneracional, el objetivo del autor israelí es solventar los problemas extensionales de las teorías de la justicia contemporaneístas a través de la construcción del puente intergeneracional comunitarista, pero sin dejarse arrastrar hacia el férreo compromiso metafísico ni hacia la esclerosis debida a una sujeción excesiva a la tradición de lo que él llama "comunitarismo histórico". Con ese fin, propone una versión de la comunidad a medio camino entre ese comunitarismo y el liberalismo más cercano. Por un lado, se adhiere al principio del sujeto embebido propio del comunitarismo (Carse, 1994, pp. 188-189), el cual niega la caracterización liberal del sujeto por constituir una abstracción irreal. De-Shalit, como Sandel, Taylor o MacIntyre, no acepta una persona separada de unos fines y unas relaciones sobre las que debería decidir. Esos fines y esas relaciones son constituyentes de la propia personalidad. Por otro lado, sin embargo, propone una concepción temporalmente inclusiva de la comunidad en la que se revierte la mirada típicamente retrospectiva del comunitarismo clásico. Postula De-Shalit:

> Sostengo aquí que la comunidad constitutiva se extiende a lo largo de varias generaciones y hacia el futuro, y que, así como muchas personas piensan en el pasado como parte de lo que constituye su 'yo', también hacen y deberían considerar el futuro como parte de su 'yo'. Estas son las relaciones que forman la comunidad transgeneracional, que es la fuente de nuestras obligaciones hacia las generaciones futuras. (De-Shalit, 1995, pp. 15-16).

Por lo tanto, para De-Shalit no es la tradición de un pasado ya realizado, sino la incorporación a la identidad colectiva de un incierto futuro por realizar, la que moldea la concreción de la colectividad.

La mirada prospectiva de De-Shalit tiene un doble efecto: permite incorporar a la comunidad a las generaciones futuras, a las que se reconoce un interés de preservación comunitaria compartido con la generación presente; y permite también atraer a corrientes progresistas que abrazan el proyecto político moderno, al limitar las concepciones aceptables de comunidad a aquellas compatibles con la noción de agencia libre y racional. Solo desde la libertad y la racionalidad de los sujetos que forman parte de la comunidad puede considerarse esa reconfiguración de esta desde la que poder acomodar los previsiblemente cambiantes valores y fines de las personas futuras.

La *comunidad transgeneracional* de De-Shalit merece reconocimiento por lograr, frente al fracaso de Rawls, la formulación de una base para la cooperación intergeneracional. Esta se asienta en un interés individual por el bien de la comunidad que, por tanto, trasciende el marco temporal del individuo. Es un interés compartido con nuestros contemporáneos y también con las generaciones futuras, que deberán perpetuar la tradición deliberativa que pone en valor la propia comunidad. La generación presente se vincula a las futuras y adquiere obligaciones con ellas por el hecho de que comparten nuestros intereses comunitarios. Esas obligaciones existen independientemente del tamaño de las generaciones futuras y de la identidad de sus miembros. Existen aun si las acciones y decisiones de las personas presentes influyen en esa identidad concreta, y aunque no pueda determinarse de forma contrafáctica si cada miembro futuro de la comunidad se habría encontrado en una situación peor si las personas presentes hubiesen descuidado sus obligaciones con ellos. Es decir, la comunidad transgeneracional no solo construye un puente motivacional, sino que también presenta una solución a problemas fundamentales de la justicia intergeneracional como el de la no identidad o el de la no existencia. Eso no es un logro menor.

No obstante, hay un problema para el que De-Shalit no aporta soluciones. Más bien al contrario, reconoce su problematicidad y lo considera factor limitante de las obligaciones intergeneracionales. Es el problema de la variación de los valores compartidos que sustentan la idea de la comunidad. Para que alguien se sienta obligado hacia una comunidad, afirma De-Shalit (p. 52), debe existir una similitud moral entre los

miembros de esa comunidad. Es evidente que la probabilidad de que esa similitud se mantenga con respecto a las personas futuras es inversamente proporcional al tiempo que las separe de las personas presentes. De esa forma, De-Shalit parece favorecer una 'difuminación' de las obligaciones que está en la línea de quienes favorecen la aplicación de una tasa de descuento en la comparación utilitarista del bienestar presente y futuro, contra el espíritu universalista propio del PPM[107].

Como cualquier propuesta teórica, el puente generacional de De-Shalit está expuesto a objeciones, pero lo cierto es que ofrece una solidez que a las extensiones liberales les está vedada. Ahora bien, que el puente en sí sea sólido no significa que el terreno en el que se asientan sus pilares lo sea también. En este caso, para atravesar ese puente habría que aceptar algo que De-Shalit da por supuesto, que es la existencia de obligaciones con una comunidad preminente y homogénea.

Sobre la preminencia de la comunidad, el elemento deliberativo suaviza sus efectos, pero no debería liberar a De-Shalit de la obligación de justificar ese estatus comunitario, cosa que explícitamente decide obviar (p. 15). En lo que se refiere a la homogeneidad como exigencia constitutiva de una comunidad generadora de obligaciones, esta ha sido uno de los blancos tradicionales de las voces liberales. Lo que desde el liberalismo se critica es que la mirada retrospectiva del comunitarismo duro adolece de una cierta miopía histórica, al obviar que la homogeneidad de las comunidades tradicionales que parecen añorarse solo pudo ser lograda mediante la exclusión de grupos enteros de población que nunca gozaron de la condición de sujetos políticos (Kymlicka, 2002, p. 258). El ejemplo más evidente es el de la Atenas clásica, a menudo idealizada como el lugar de nacimiento de la democracia y la filosofía occidental. Sin embargo, la supuesta homogeneidad cultural y política solo fue posible a través de la exclusión sistemática del sistema de decisión política de las mujeres, los esclavos y los extranjeros. Siglos después, la comunidad feudal se entendía en términos de una relación jerárquica de señor y vasallo. A pesar de la supuesta cohesión social basada en obligaciones mutuas, la realidad es que se privó del acceso a la propiedad y al poder político a la vasta mayoría de la población

[107] La idea que subyace a esa tasa es la de que, de la misma forma que los mismos beneficios son valorados hoy en menor medida por un agente individual cuanto más lejos en el tiempo se vayan a producir (por razones de impaciencia o incertidumbre), se considera que el bienestar de las generaciones futuras es menos valioso que el de la generación presente. Este salto de lo individual a lo colectivo está sujeto a críticas semejantes a las que Rawls dedicaba a la similar transposición utilitarista, en ese caso en el entorno intrageneracional.

(campesinos, artesanos, mujeres). Un último ejemplo podría ser el de los Estados Unidos decimonónicos. A pesar de la retórica de 'una nación, bajo Dios', la realidad es que gran parte de la población, incluyendo a los esclavos africanos, los nativos americanos, y más tarde, los inmigrantes de Europa y Asia, fue sistemáticamente excluida del 'pueblo americano'. Solo a través de luchas sociales prolongadas y a menudo violentas se logró la expansión de la ciudadanía y los derechos civiles a estos grupos marginados.

Aunque la mirada prospectiva de De-Shalit no depende de una borrosa percepción de las comunidades tradicionales, no puede decirse que esté libre de esa miopía homogeneizante. Es posible que Birnbacher tenga razón cuando metaforiza en forma insular la motivación moral; pero ya no puede decirse que la ciudadanía contemporánea se sitúe en una isla en particular. De ser cierto que nuestra identidad se configura a partir de un entorno comunitario, hoy por hoy, en sociedades plenamente multiculturales, esa configuración se realiza a través del manejo de pertenencias simultáneas a comunidades tan distintas que a menudo tienen reglas de funcionamiento y pertenencia antitéticas. El liberalismo contemporáneo ha sido sensible a este fenómeno. El propio Rawls, sobre todo en su *Liberalismo político*, centra su esfuerzo teórico en la legitimación de principios de justicia que puedan hacerse cargo de la pluralidad de concepciones de lo que es valioso, las cuales se traducen en distintos proyectos de vida y maneras de realizarlos. Esta actitud de acomodo del pluralismo se mantiene en los herederos de la tradición rawlsiana (Pogge, 2000, Freeman, 2009, Guttman, 2003). Así, cualquier comunitarismo débil que se postule como alternativa intergeneracional debe primero ser capaz de asimilar esta realidad. De otro modo, podrá ver como el puente intergeneracional se tambalea desde la contemporaneidad misma. En el caso de De-Shalit, por ejemplo, cabrá negar cualquier obligación con las personas futuras desde el momento en que la similitud moral necesaria es ya frágil entre personas contemporáneas cuyo archipiélago comunitario es irremediablemente no coincidente. Siendo ya difícil presentar *la* comunidad de las personas contemporáneas, bastará una pequeña variación en los valores futuros para romper la comunidad transgeneracional por falta de homogeneidad.

Intuimos cómo Thompson se hace cargo de esta circunstancia, puesto que ya hemos trabado conocimiento con sus intereses que trascienden la vida al hablar de los deberes hacia uno mismo como alternativa a los deberes con las generaciones futuras. Lo hace respetando la idea de comunidad transgeneracional de De-Shalit, pero dando a esta una interpretación particular. En lo que constituye un último paso hacia el esquema liberal,

un movimiento que coloca a Thompson con un pie a cada lado del debate, la comunidad no es algo que se valora por sí mismo, sino que es valiosa en tanto sus miembros valoran a su vez las relaciones de cooperación que allí se fomentan (Thompson, 2009, p. 25). Las exigencias de similitud moral son, pues, sensiblemente menores que las impuestas por un comunitarista en el sentido pleno del término, como es De-Shalit. De hecho, para Thompson, el problema fundamental de la propuesta de De-Shalit es, precisamente, que en ella la cooperación intergeneracional

> depende en gran medida de la percepción de las personas de que tienen lo suficiente en común, moralmente hablando, como para ser miembros de la misma comunidad. Si esto es así en una política diversa y multicultural es algo cuestionable. Que los ciudadanos actuales puedan suponer que la perspectiva de sus sucesores será suficientemente similar a la suya es aún más dudoso. (p. 31).

Así pues, para Thompson, es suficiente con que opere un mecanismo de reciprocidad que vehicule la justicia. La comunidad, lejos de ser preminente, es un vehículo de puesta en común de intereses que pueden ser satisfechos mediante la cooperación. En términos intergeneracionales, la cooperación se extiende en el tiempo en la medida en que existen intereses que necesitan de personas que puedan llevarlos a cumplimiento una vez el poseedor de esos intereses ha dejado de existir.

Destacamos en su momento cómo esos intereses que trascienden el periodo vital carecen de la consistencia necesaria como para que se pueda levantar una teoría de la justicia intergeneracional alrededor de ellos. No tiene sentido, pues, repetirse. Quede aquí, simplemente, la constatación de que devaluar las premisas comunitaristas[108] para poder acercarse a realidades que tienen en el esquema liberal un mejor acomodo resulta en la pérdida fatal de consistencia del puente generacional proporcionado por una comunidad que, a su vez, pierde relevancia. Nos encontramos entonces en una difícil tesitura. Pedimos que el puente aguante el peso de la justicia intergeneracional, pero, como demuestra la gradación establecida a través de Thompson, De-Shalit y el comunitarismo clásico, la solidez del puente es proporcional a la distancia a un liberalismo que demuestra estar mucho más alineado con la textura política de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, el comunitarismo solo nos proporciona un puente sólido si este sortea un

[108] La valoración de la cooperación, compartida por los miembros de la comunidad, es un pálido reflejo de la común concepción de lo bueno propia del comunitarismo canónico.

cauce seco. Tal vez debamos concluir, entonces, que la alternativa comunitarista, que se presentaba tan prometedora, pueda no ser sino un espejismo teórico.

CAPÍTULO I.4.
Una vía alternativa hacia la justicia intergeneracional

Si algo debe resultar evidente de lo expuesto en los capítulos anteriores es que el PPM tiene serias dificultades para incorporar las obligaciones con las generaciones futuras. Los problemas que plantea la temporalización intergeneracional son de tal calado que las teorías adscritas a dicho proyecto no pueden hacerse cargo de ellos.

Desde el esquema höffeano de la justicia política, las opciones son en este punto limitadas. Se puede, bien encastillarse en la defensa del PPM, levantando murallas alrededor de sus presupuestos, bien abrir sus fronteras. La apertura de fronteras supone seguir moviéndose en el entorno propio de la modernidad, pero abandonando cualquier pretensión de mantener una justicia política basada en derechos morales. Si acaso, las obligaciones jurídicas obedecerían a una normatividad contextual y consensuada, si por lo que se opta es por abandonar el proyecto por la frontera positivista. Si la que se atraviesa es la frontera del escepticismo anarquista, son las obligaciones mismas las que desaparecen con la negación de cualquier sistema institucional coercitivo. El hacer un fortín de los presupuestos del proyecto tal como se reflejan en las teorías de la justicia entre personas contemporáneas, por su parte, pasa por ignorar las relaciones de justicia con las personas aún no existentes, como elemento a un tiempo periférico y discordante.

Una opción aún más radical es adoptar una topología alternativa a la höffeana, es decir, buscar planos doctrinales que desafíen los postulados modernos a cambio de proveer de una solución de justicia intergeneracional teóricamente sostenible. En caso de encontrar ese plano doctrinal determinado, será necesario plantearse hasta qué punto su solidez teórica se traduce en operatividad práctica, en forma de un nuevo entramado institucional que pueda ser implementado sin que eso suponga un desmantelamiento total y traumático del entramado actual; y cuál es el precio, en forma de abandono de un proyecto político que, aun con luces y sombras, ha resultado históricamente fructífero, como es el de la modernidad.

Nos asomamos en el primer capítulo de este trabajo a planos de justicia premodernos que resultaban deficitarios con respecto a la justificación teórica de la justicia política. En este capítulo seguiremos un camino más prometedor. Es el que abre una corriente de pensamiento crítica con ciertos elementos fundamentales del PPM, pero que, precisamente a partir de esa crítica, es capaz de presentar varias propuestas interesantes de justicia intergeneracional. Es la que podemos denominar *vía fenomenológica.*

Antes de adentrarnos por esa senda, convendrá llevar a cabo una tarea que se encuentra pendiente desde ese primer capítulo en el que se mencionó por primera vez el PPM. Allí resultaba suficiente con la caracterización relacional que hacía Höffe del proyecto como

> …teoría crítica del derecho y del Estado que pretende llevar a cabo una mediación de las dos tendencias contradictoras presentes en el discurso político de la modernidad, el positivismo y el anarquismo, y que para esa medición y, en cierta medida, 'consumación de la modernidad en el ámbito de lo político' se sirve fundamentalmente del concepto de libertad de acción. (2003, p. 54)

Sin embargo, si ahora vamos a alejarnos del proyecto necesitamos explicitar sus presupuestos básicos y las características que lo hacen teórica y prácticamente meritorio. Solo así podremos evaluar la conveniencia del regreso desde la ubicación a la que nos haya conducido el desvío fenomenológico.

I.4.1. El proyecto político de la modernidad

Es posible que este apartado resulte algo repetitivo, puesto que el PPM se manifiesta en las teorías de la justicia que surgen en su seno, y estas han sido ya esbozadas al exponer sus dificultades para hacerse cargo del factor intergeneracional. También parecerá algo genérico, pues no es nuestra intención desarrollar aquí un manual de justicia política moderna, sino una breve exposición sistemática de sus elementos fundamentales y de las razones para defender su conservación. En todo caso, esta exposición tal vez pueda servirnos de plantilla de evaluación para lo que encontremos en nuestro desvío fenomenológico y de guía en caso de que decidamos emprender el viaje de regreso.

Un modo de proceder fructífero puede ser partir de una serie de preguntas con ánimo analítico sobre la expresión elegida por Höffe. Así, cabe preguntarse en qué sentido es el PPM *proyecto*, en qué sentido es *político* y en qué sentido es *de la modernidad*.

Utilizar *proyecto*, y no *proceso*, por ejemplo, implica que existe una tarea que se emprende con el propósito de alcanzar un objetivo determinado. En el caso del PPM, ese objetivo es civilizatoriamente ambicioso. Se trata de establecer y consolidar en la organización social y política los principios de una justicia en la que se conjugan los valores apuntados en el primer capítulo de esta tesis: la libertad, la igualdad y la dignidad[109].

Se trata de un proyecto de carácter dinámico, dado que, como también apuntábamos en ese intento de definir la justicia política moderna, la conjugación de valores ha variado de acuerdo con la dirección que han tomado las sociedades modernas en cada momento, con una corriente de fondo que es el afán de inclusividad, de ampliación del perímetro de la justicia. Este carácter dinámico puede inducir a confusión a quien se asome al proyecto y tenga que asimilar posiciones que pueden parecer contradictorias. A menudo, la contradicción aparente obedece a que esas posiciones han sido formuladas en etapas diferentes del proyecto. Por esa razón, es pertinente distinguir tres etapas fundamentales en el PPM. Son etapas cronológicamente distintas, pero que, al reflejar fenómenos que en ciertos momentos son concurrentes, se solapan.

La primera etapa corresponde al surgimiento del proyecto, en los siglos XVII y XVIII. Ese es el periodo en el que la Ilustración consigue que la razón o la libertad de acción individual se conviertan en valores fundamentales, y en el que, consiguientemente, se desarrollen nuevas ideas sobre la política, la sociedad y la persona. Nacen, así, la democracia moderna y el Estado de derecho como modelos de organización política.

[109] Aunque resulte tentador completar el tríptico moderno con la fraternidad de la divisa revolucionaria francesa, aquí optamos por sustituirla por la dignidad. La elección no implica negar la relevancia política de la fraternidad, especialmente en tradiciones como la republicana, donde esta categoría ha sido reivindicada como valor cívico con potencial normativo sustantivo (Pujol, 2019). Sin embargo, como señala Baggio (2013), la centralidad histórica y conceptual de la fraternidad ha sido más efímera y ambigua que la de la libertad o la igualdad, y ha sido objeto de apropiaciones diversas, muchas veces alejadas de un marco de justicia política moderno. En contraste, la dignidad, entendida como el valor intrínseco de cada individuo, permite articular con mayor claridad la compatibilidad entre libertad e igualdad sin apelar a fundamentos comunitarios fuertes. Por eso la adoptamos aquí como tercera base del proyecto político de la modernidad, en consonancia con el espíritu del artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde se afirma que todos los seres humanos "nacen libres e iguales en dignidad y derechos", y que la fraternidad aparece, más bien, como una exigencia derivada de dicha igualdad y dignidad compartidas.

En una segunda etapa (siglos XVIII y XIX), el PPM ha de vérselas con los profundos cambios sociales y económicos que resultan de la Revolución Industrial. La industrialización y los fenómenos derivados de esta, como la urbanización y la reconfiguración de las relaciones laborales, generan nuevos retos, en forma de desigualdades económicas y tensiones sociales, por ejemplo, que dan lugar a nuevas corrientes políticas, como el feminismo o el socialismo. Estas corrientes no cuestionan el propio proyecto, pero sí su dirección, y exigen un giro radical por razones de esa misma justicia política que lo alienta.

La tercera etapa corresponde al periodo de consolidación del proyecto durante el siglo XX. El PPM se extiende geográficamente y la democracia y el Estado de derecho se convierten en modelos predominantes de organización política. Por su parte, los derechos humanos y las libertades fundamentales se consolidan como principios clave. Aparecen, sin embargo, fenómenos como el totalitarismo, el colonialismo y la desigualdad económica extrema que amenazan con hacer descarrilar el proyecto.

Llegamos así a una última etapa, que abarca los años postreros del siglo pasado y los transcurridos de este, y que está marcada por una pérdida de fuerza del proyecto a causa de la desfavorable conjunción de crisis económicas planetarias, desarrollos tecnológicos que atentan contra la naturaleza deliberativa de las democracias, proliferación de lógicas institucionales globales que debilitan las soberanías nacionales, etc. Nuevos desafíos exigen, de nuevo, una reorientación del proyecto.

Para su supervivencia, el PPM ha de poder tratar males recientes, o no tan recientes, que afectan a las democracias liberales y que aparecen en forma de creciente polarización política, auge del populismo y el autoritarismo en algunas democracias y erosión de la confianza en las instituciones democráticas. Además, la globalización ha intensificado la interdependencia económica, política y cultural entre naciones, y esto ha llevado a la necesidad de desarrollar nuevas formas de cooperación y gobernanza. Otro desafío al proyecto está planteado desde unas desigualdades sociales y económicas que persisten a pesar de los avances en el desarrollo humano y de la reducción de la pobreza extrema en todo el mundo, y que exigen una justicia política aún más inclusiva. Por último, el cambio climático y otros fenómenos en los que causa y efecto están separados en el tiempo plantean desafíos sin precedentes para el PPM; retos que solo pueden afrontarse desde la adopción de un modo de considerar la justicia con las personas aún no existentes que sea

teóricamente sólido y traducible prácticamente en una estructura política eficaz. Es en este empeño en el que esta tesis está encuadrada.

Su ambicioso objetivo, ese establecimiento y consolidación estructural de los principios de una justicia de naturaleza 'gramatical'[110], es el que da al proyecto de la modernidad su carácter político. Frente al clásico *fiat iustitia et pereat mundus*, en el que la justicia aparece como valor último, el PPM respalda una justicia institucional que promueve el fomento de los valores sobre los que se conjuga. Detrás de la justicia política moderna hay, así, el propósito de lograr una sociedad que garantice la igualdad de oportunidades de sus miembros en el acceso a los recursos y derechos políticos, y que los proteja contra la discriminación y la opresión. Hay también la firme determinación de proteger y extender los derechos humanos y las libertades fundamentales, pues son considerados esenciales para el desarrollo humano y la dignidad. Hay, finalmente, el objetivo de mantener la paz y la estabilidad, el cual implica el establecimiento de instituciones políticas eficaces y democráticas, así como la promoción de la cooperación y el entendimiento entre las naciones con el fin de evitar conflictos y garantizar un entorno pacífico y seguro.

Las voces críticas con el proyecto moderno podrían presentar numerosas evidencias de la incapacidad de este para cumplir sus promesas. El aumento de la brecha entre ricos y pobres en muchas sociedades, y la pertinaz desigualdad en el acceso a la educación o a los servicios de salud pone en tela de juicio el cumplimiento del objetivo de la garantía de igualdad. Lo mismo ocurre con la protección de los derechos humanos, vulnerados con cada acto de violencia contra grupos étnicos y religiosos minoritarios, con cada disidente privado de sus libertades, con cada crimen de guerra o con cada persona trabajadora explotada en las fábricas esclavistas en las que se producen esas muestras del avance tecnológico que, de acuerdo con el proyecto de la modernidad, debería haber servido como herramienta de liberación. En cuanto a la meta de la kantiana paz perpetua, abundan los conflictos bélicos entre los que elegir para resaltar la lejanía de su cumplimiento.

No obstante, existen razones para la esperanza que esas críticas parecen negar. En lo tocante a la desigualdad, por ejemplo, las voces críticas deben reconocer que el PPM ha

[110] 'Gramatical' en sentido analógico, con unos principios que actúan como las reglas de un lenguaje que se adapta a la realidad social subyacente sin que eso suponga caer en el relativismo. Esta analogía quedará mucho más clara en la segunda sección de la tesis, cuando se aplique a la propuesta de una alternativa intermodal a la justicia intergeneracional.

proporcionado marcos conceptuales y políticos para abordar el problema. Una muestra de ello es el estado de bienestar, donde las políticas redistributivas han demostrado ser efectivas en la reducción de la pobreza y la desigualdad en muchos países. Aun reconociendo que no corren buenos tiempos para el estado del bienestar, anunciar su desaparición y renunciar a sus posibilidades futuras de acercarnos al cumplimiento de la promesa igualitaria parece apresurado. Lo mismo puede decirse de las vulneraciones de los derechos humanos. Gracias al marco normativo y legal proporcionado por el PPM, se ha conseguido aprobar leyes y adoptar tratados internacionales en los que se incluyen mecanismos para responsabilizar a los victimarios y proteger a las víctimas. Además, la creación de organizaciones y movimientos de derechos humanos ha ayudado a aumentar la conciencia y la presión para abordar las violaciones de derechos humanos en todo el mundo. En cuanto a los conflictos bélicos, instituciones internacionales que participan del espíritu del proyecto, como la ONU, han desempeñado un papel clave en su prevención y resolución, y en la promoción del diálogo y la cooperación entre las naciones. Aunque no siempre son efectivas, estas instituciones representan un esfuerzo continuo por parte del PPM para mantener la paz y la estabilidad global.

El PPM es *proyecto* y es *político*, pero también es *de la modernidad*, es decir, está íntimamente relacionado con la modernidad en sí misma. La relación opera en ambos sentidos: la modernidad gesta el proyecto, que nace y se desarrolla en el contexto de los cambios sociales y culturales que configuran la modernidad como era, y, al mismo tiempo, el proyecto ejerce una influencia decisiva en el pensamiento político y la práctica en la era moderna.

Ya hemos remarcado que el PPM es una criatura del pensamiento ilustrado, del cuestionamiento por este de las estructuras de poder y autoridad tradicionales, como la monarquía absoluta y la Iglesia, por medio de la promoción de la razón, la libertad y la igualdad como valores fundamentales en la política y la sociedad. Como tal, ha de acomodar tendencias propias de la modernidad como son el individualismo, el cual sostiene que la persona es la unidad básica de la sociedad y enfatiza la importancia de la autonomía y la libertad personal; la secularización, que supone el debilitamiento de la autoridad religiosa y la separación de la religión y el Estado; el nacionalismo, que otorga importancia política al proyecto de quienes comparten territorio, historia y "forma de ver, de sentir y de actuar en el mundo" (Villoro, 1999, p. 13) ; y la formación de Estados como reflejo institucional de la nación y agente de su proyecto (Mansilla, 2011, p. 25). Las dos

primeras tendencias contribuyen a la promoción de la libertad, la igualdad y la justicia como objetivos políticos centrales, y las dos segundas proporcionan un marco para la consolidación del poder político y la promoción de la democracia y de la soberanía popular.

De nuevo, hay voces que ponen su acento crítico en alguna de estas tendencias. En particular, el individualismo metodológico y su traducción normativa en la primacía de la defensa de los derechos individuales suscitan críticas desde autorías extramuros del proyecto, pero también intramuros. Estas críticas son relevantes en la medida en que habría una alternativa a los derechos individuales, en forma de derechos reconocidos a una comunidad, sea esta nacional, cultural, religiosa o (y aquí está el elemento que nos concierne en este trabajo) generacional.

Plantearse la concesión de derechos grupales a las distintas generaciones supondría trasladar al ámbito intergeneracional propuestas como la que Seymour (2017) realiza a partir de la posición expresada por Kymlicka (1989) con respecto a los derechos colectivos para las minorías étnicas dentro de un país. Sería una manera de mitigar el problema de la no identidad a cambio de renunciar, al menos parcialmente, a la estructura normativa basada en derechos individuales. Sin embargo, esta alternativa no es ni evidente ni inocua. No es evidente porque tampoco lo es la justificación de la significación moral de la generación como grupo. En contraposición a agrupaciones culturales, religiosas, nacionales, etc. la generación no tiene las características propias de los grupos que crean o acomodan valores (Herstein, 2009, pp. 1175-1176); no tienen valor instrumental para sus miembros. Y no es inocua porque, al priorizar los derechos grupales, se debilita la primacía de la autonomía individual, uno de los pilares fundamentales de la justicia moderna. Así, este cambio podría abrir la puerta a justificar restricciones sobre los intereses y libertades individuales en nombre de un presunto bienestar generacional. Por tanto, aunque la idea de derechos grupales pueda parecer atractiva para sortear ciertos problemas teóricos, su incorporación supondría un alejamiento importante del marco conceptual que sostiene el proyecto político moderno, acercándonos a un comunitarismo que, en todo caso, también tiene dificultades para extender la justicia a las relaciones intergeneracionales, como hemos podido comprobar en el capítulo anterior.

No obstante, la defensa de un individualismo metodológico que lleva aparejada la de los derechos de la persona individual no significa que nos adhiramos al tipo de individualismo moderno que denunciaba Macpherson (1964), es decir, a ese individualismo que liga la libertad a la propiedad incuestionada y que asociábamos al libertarismo de derechas, pero que, en términos generales, tiene un tinte neoliberal. Simpatizando con el proyecto de renovación del liberalismo en el que estaba embarcado el pensador canadiense (Angus, 1982, p. 146), apostamos con él (Macpherson, 1980) por un individualismo normativo que reconoce la interdependencia social y la necesidad de coordinar intereses individuales mediante mecanismos de deliberación colectiva. Esta distinción resulta fundamental en el contexto de la justicia intergeneracional, ya que un enfoque puramente individualista basado en la propiedad privada y en la autonomía absoluta del individuo puede resultar insuficiente para proteger los bienes comunes frente a los riesgos derivados de decisiones cortoplacistas. La solución no pasa necesariamente por abandonar el individualismo, sino por complementarlo con estructuras que permitan la gestión deliberativa de esos recursos comunes, de forma que se preserven a futuro, lo cual no tiene por qué implicar el reconocimiento de derechos generacionales colectivos. Ciertos enfoques colectivos no implican una supresión de la autonomía individual, sino que buscan reforzarla en contextos donde la cooperación y la deliberación son esenciales para la conservación de recursos de los que dependen tanto los individuos actuales como los futuros. En este sentido, la propuesta de esta tesis, a través de su alternativa intermodal, se inscribe en una línea similar. Así, la orientación que se adoptará en la segunda parte de esta tesis buscará la formulación de principios que, sin renunciar a la primacía de los derechos individuales, integren mecanismos deliberativos que aseguren la preservación intertemporal de los recursos comunes.

Habiendo dejado sentado lo anterior, podemos invertir ahora el sentido de la relación modernidad-proyecto político moderno y considerar las influencias de este sobre aquella, que no son sino las derivadas de los objetivos políticos del proyecto. De esta forma, la expansión de la democracia representativa, y de su apuesta por la participación política, la rendición de cuentas y la protección de los derechos y libertades de la persona, la cimentación de los derechos humanos, la construcción del Estado del bienestar o la creación de instituciones globales de cooperación son logros de la modernidad atribuibles a su proyecto político.

¿Son esos logros y las promesas de unas sociedades pobladas por personas libres, iguales y en paz suficientes para seguir defendiendo el PPM? Las mismas voces críticas que dudaban de la credibilidad del deber ser del proyecto presentando evidencias de déficits en su ser presente probablemente responderían negativamente a la pregunta. Pero, entonces, habría que pedirles que presentaran una alternativa más solvente. Sería prolijo no ya analizar en detalle, sino presentar brevemente cada alternativa posible. Podemos, eso sí, seleccionar tres de ellas, dado su gran predicamento en el sector crítico con el PPM, y dejar apuntados sus defectos.

La primera alternativa es la populista, la cual ha encontrado cierta tracción en los últimos tiempos. El populismo rechaza a las élites políticas y económicas y apela directamente a las emociones y deseos de un *pueblo* convenientemente vago en su definición, vago hasta el extremo de su vaciamiento conceptual (Laclau, 2009, p. 96), adoptando frecuentemente políticas y retóricas identitarias. Uno de los motivos principales por los cuales el populismo puede verse como una alternativa poco convincente al PPM es su tendencia a simplificar y polarizar el discurso político. El PPM, con su énfasis en la democracia deliberativa, el Estado de derecho y el respeto a los derechos humanos, apuesta por el diálogo, la negociación y la búsqueda de consenso como mecanismos fundamentales para la toma de decisiones políticas. El populismo, en cambio, tiende a fomentar la confrontación y la división, debilitando la calidad del debate público y socavando los principios y las instituciones democráticos.

Un segundo defecto del populismo, visto desde la perspectiva de alguien a quien se pretende convencer de que abandone el PPM que ha acogido desde hace siglos el desarrollo de nuestras sociedades, es que privilegia la autoridad no contrapesada del líder y el poder centralizado. La búsqueda populista de soluciones rápidas tiende a concentrar el poder en manos de líderes carismáticos que, libres de otros poderes equilibrantes, esto es, libres de uno de los principios de prudencia política fundamentales del esquema de la modernidad, estarán tentados de debilitar las instituciones democráticas que se opongan a sus designios. La modernidad política, en cambio, defiende la separación de poderes, la protección de las minorías y la promoción de la justicia y la igualdad a través de instituciones sólidas y transparentes.

Asimismo, el populismo puede poner en peligro los derechos humanos y las libertades individuales al enfocarse en políticas excluyentes y discriminatorias basadas en la

identidad nacional o étnica. El PPM, por contra, busca proteger y promover los derechos y libertades fundamentales de todas las personas, independientemente de su origen, religión o identidad.

Tal vez las voces que pretenden que abandonemos el barco de la modernidad puedan convencernos de hacerlo presentando una segunda alternativa, la alternativa posmoderna, para la cual el PPM es un capítulo de un relato que debe ser rechazado, como debe ser rechazado cualquier relato con aspiración a una hegemonía ideológica, el cual, afirman, ha quedado irremediablemente deslegitimado (Lyotard, 1979, p. 63).

El rechazo posmodernista a los grandes relatos es también un rechazo a la idea de que existen verdades universales, objetivas o fundamentales. Esto se traduce en el ámbito político en un rechazo de los conceptos de justicia, igualdad y derechos humanos como universalmente válidos. El posmodernismo defiende, en su lugar, la existencia de un espectro de perspectivas fragmentado, lo que exigiría, llevada esta postura al extremo, tolerancia y respeto a la pluralidad de enfoques políticos a cambio de aceptar un relativismo ético y moral en el que cualquier perspectiva o acción política puede considerarse igualmente válida o justificable.

Por otra parte, el PPM comparte con el posmodernismo el énfasis en la importancia de reconocer y respetar las diferencias culturales e ideológicas, pero aquel lo hace tratando de encontrar un equilibrio entre la diversidad y la cohesión social a través de principios e instituciones compartidos y comúnmente reconocidos. La relatividad posmodernista, por el contrario, inclina la balanza peligrosamente hacia una fragmentación que puede resultar disgregadora.

Por último, el posmodernismo puede ser criticado por su falta de compromiso con la acción política y la transformación social. Dado que tiende a centrarse en la deconstrucción y la crítica de las estructuras y narrativas existentes, puede parecer que carece de un enfoque claro o constructivo en términos de objetivos políticos y sociales. No parece, pues, que la alternativa crítica posmodernista sea más prometedora que la populista.

La tercera gran alternativa al PPM debe resultar más familiar, pues ya nos hemos encontrado con ella cuando tratábamos del problema de las teorías de la justicia con la intergeneracionalidad. Es la alternativa comunitarista.

El comunitarismo, al menos en su versión 'fuerte', se centra en la importancia de las comunidades y las tradiciones culturales en la configuración de la identidad y la moral individual. En contraposición a la visión moderna que enfatiza la autonomía y los derechos individuales, el comunitarismo sostiene que nuestras concepciones de la justicia y el bienestar están inextricablemente vinculadas a nuestras pertenencias comunitarias y que debemos priorizar el bien común y los valores compartidos por encima de los intereses individuales. El efecto de estos postulados es el contrario del producido por el fragmentarismo posmodernista. Así, la coagulación política de la comunidad propia del comunitarismo entraña el riesgo de caer en la intolerancia hacia las diferencias culturales y religiosas dentro de la comunidad y entre comunidades. Si ese fuese el caso, la justicia y la igualdad intraestatales y globales se encontrarían con obstáculos insalvables. Algo similar ocurriría con el fomento de los derechos individuales y con el respeto a la autonomía personal, dos de los pilares del PPM. Este se nutre del *sapere aude* con el que Kant caracteriza la Ilustración. Así, si bien es cierto que nuestras identidades y concepciones del bien están en gran medida influenciadas por las comunidades políticas y culturales en las que nos desenvolvemos, esto no significa que debamos renunciar a nuestra capacidad de pensar y actuar de manera crítica y reflexiva en función de nuestros propios valores y convicciones.

En conclusión, lo que ofertan estas tres grandes alternativas puede servir para compensar o reconsiderare algunos de las fallas o excesos del PMM, pero no invita a abandonar el proyecto. Con todo, no tenemos por qué conformarnos con una elección por exclusión que haría de este lo que la democracia era a otros regímenes políticos para Churchill, esto es, el menos malo de los proyectos. Hemos tenido ocasión en este apartado de justificar nuestro apego al PPM sobre la base de la promoción de la justicia, la igualdad, los derechos humanos y la paz y la estabilidad. Son las razones de más peso, pero no las únicas. Pensemos, por ejemplo, en la puesta en valor del pluralismo como manera de mantener el respeto individual y la armonía social en comunidades políticas crecientemente diversas; o en el impulso a la educación universal, herramienta fundamental para la participación democrática y la promoción de la justicie e igualdad. También puede presentar el PPM sus credenciales como impulsor de la incorporación social en pie de igualdad de las mujeres y los integrantes de minorías étnicas, incluso si desde el campo posmodernista se dude ruidosamente de su legitimidad; como promotor de la creatividad y de la innovación, resultado de su defensa de la libertad de expresión y

del pensamiento crítico; como protector del patrimonio cultural en cuanto que expresión de respeto de la identidad cultural de las personas; como defensor de la transparencia y de la rendición de cuentas; o como patrocinador del proyecto individual de crecimiento y autorrealización, como consecuencia de la defensa moderna del derecho de las personas a buscar sus propios objetivos y aspiraciones, siempre que no infrinjan los derechos de los demás.

Una vez más, las voces críticas podrían usar múltiples evidencias para negar que cada una de estas sea una razón válida para adherirse al PPM. Claro que, por cada una de esas evidencias, quienes se adhieren al proyecto podrían presentar otra, o muchas, para apoyar su caso. Pero no parece ese inventariado empírico el método intelectualmente más solvente, sobre todo para defender un proyecto del que forma parte fundamental el fomento del pensamiento crítico. Así, tal vez fuese más adecuado presentar una última razón en favor del proyecto político nacido de la Ilustración: su capacidad de adaptación a las condiciones cambiantes, sean estas teóricas o prácticas.

Existe una dialéctica de la Ilustración, pero esta no conduce necesariamente a la opresión y la cosificación del ser humano a través de la instrumentalización de la razón, como diagnosticaban Horkheimer y Adorno (1998). El PPM ha demostrado ser sensible a los desafíos que ha ido encontrando en su camino, dejando nacer teorías políticas y movimientos de contestación en su interior. Estos han provocado una reconfiguración de las estructuras y principios políticos del proyecto, empezando por un cambio en la conjugación de los valores que sustentan la justicia política. La propia Teoría Crítica desde la que escribe la pareja de autores alemanes podría ser un ejemplo de contestación intelectual que germina y crece gracias a las condiciones favorables que facilita aquello mismo que se critica. También lo es el feminismo, cuyo desafío a las nociones tradicionales de género se ha saldado con avances significativos en la legislación y las políticas públicas en muchos países, al mismo tiempo que ha generado una profunda reflexión sobre el papel del género en la sociedad y en la política. Y algo semejante podría plantearse en el caso de los movimientos obreros, ecológicos o de defensa de los derechos de las minorías étnicas. Ahora bien, tal vez la mayor muestra de adaptabilidad del proyecto sea la reelaboración de las teorías centrales de la justicia para hacerse cargo de las nuevas realidades y sensibilidades morales. Así, basta comparar las teorías lockeana o humeana con el liberalismo igualitarista de Rawls o Dworkin para constatar esa capacidad de adaptación.

En cualquier caso, no es este el lugar para establecer un largo debate con las voces que critican la modernidad. Tampoco lo es para debatir con quienes probablemente vean un sesgo liberal en esta caracterización del PPM. Si bien es cierto que valores como la libertad individual, el respeto a los derechos fundamentales y el Estado de derecho son centrales en esta visión, esta caracterización es más inclusiva de lo que podría parecer. Cabrían en ella tradiciones como el socialismo democrático, que amplía estos principios hacia una justicia distributiva más robusta a través del estado del bienestar, o el republicanismo contemporáneo que, sin renunciar a la importancia de las instituciones y la legalidad, enfatiza la participación activa de la ciudadanía (Moen, 2023). Sin embargo, este marco excluye explícitamente aquellas corrientes que no supeditan la colectividad a los individuos, como ocurre con ciertas variantes del comunitarismo, el marxismo clásico más ortodoxo o un populismo más cercano al legado de Rousseau, que priorizan el cuerpo político por encima de la autonomía individual. Estas perspectivas, aunque críticas y relevantes, no se alinean con los principios fundamentales del PPM tal como aquí se entiende, que busca un equilibrio entre los derechos individuales y una estructura institucional capaz de garantizar la convivencia pluralista. Así pues, si hay un sesgo en nuestra caracterización del PPM será hacia un liberalismo 'débil', en el mismo sentido en que el comunitarismo de Thompson o De-Shalit es débil, esto es, hacia un liberalismo de bases compartidas y con disposición al diálogo con otras tradiciones políticas afines.

Sea como fuere, lo que se trataba en este apartado era de esbozar el proyecto, presentándolo de tal forma que, al menos, hiciese razonable la opción de la adherencia, la cual marcará la resistencia posterior en este trabajo a alejarse demasiado del camino de la modernidad. Una vez dibujado ese esbozo, procedamos a desviarnos del camino recto para adentrarnos por la senda fenomenológica.

I.4.2. La vía fenomenológica

Al examinar las distintas teorías de la justicia nacidas en el seno del PPM, se procedió con un criterio genético, de acuerdo con la aparición tardía de las personas futuras como posibles sujetos de derechos. Se dibujaron primero los esbozos de las teorías de la justicia entre personas contemporáneas y, solo después, se mostró la inadecuación de las extensiones intergeneracionales. Dicho esto, este proceder tiene, además de un sentido cronológico, un sentido analítico similar al que nos impulsó en el apartado anterior a

fijarnos en las partes del PPM. Descomponer el problema de la justicia intergeneracional en sus dos componentes, moral-político el primero, temporal el segundo, permite hacerse cargo de la generalidad del tratamiento de la justicia antes de pasar al caso particular de la justicia intergeneracional por medio de la adición del factor del no solapamiento temporal de quienes supuestamente están ligados por relaciones de justicia.

La vía fenomenológica, por su propia naturaleza, invita a adoptar un procedimiento semejante. Puesto que lo que se pretende es investigar cómo comparece en la conciencia la justicia intergeneracional, es decir, cómo es nuestra experiencia de esta, lo razonable es proceder primero a presentar una breve fenomenología de la justicia, para después evaluar si desde la doctrina fenomenológica puede establecerse ese puente intergeneracional que a las teorías propiamente adscritas al PPM les resultaba tan esquivo. En el marco de esa exploración, nos preguntaremos si la no existencia del objeto intencional en el ámbito intergeneracional constituye un impedimento para que la injusticia pueda ser experimentada como tal, y si, eventualmente, recursos como la imaginación y el sentimiento moral podrían contribuir a esa experiencia. De confirmarse esta posibilidad, ello permitiría levantar un puente metodológico facilitado por la mayor cercanía a las vivencias concretas del enfoque fenomenológico frente al análisis estructural kantiano/rawlsiano.

La pregunta ontológicamente más obvia sobre la justicia, ¿qué es esta?, ya ha sido formulada en este trabajo, aunque no del todo respondida. En un compromiso teórico muy propio de la modernidad, hemos llegado a la presentación, no de la justicia, sino de una justicia regional, la justicia política, como una expresión variable según una gramática de valores fundamentales. No es fácil proponer una respuesta a la pregunta que no deje flancos teóricos al descubierto. Por eso la vía fenomenológica presenta, ya de partida, una primera ventaja, que es la de permitir aparcar momentáneamente la pregunta ontológicamente más obvia haciéndola descansar en otro interrogante menos evidente, pero no menos importante. Se trata de la pregunta por el sentido de la justicia, por la fuente de ese sentirse obligado con alguien o de sentir que las reclamaciones para que alguien cumpla con sus obligaciones están moralmente justificadas.

Para quien tiene como referencia la topología filosófica de la modernidad, el desplazamiento de la pregunta por el ser de la justicia hacia su sentido es sospechoso de subjetivismo invalidante, en cuanto una aproximación estrictamente subjetiva se coloca

más allá de las fronteras permisibles por el PPM. No obstante, para aprovechar plenamente esa primera ventaja de la vía fenomenológica es necesario poner esas sospechas entre los mismos paréntesis entre los cuales ha de colocarse la propia actitud que las posibilita. Llegado el tiempo de hacer balance se decidirá si los réditos obtenidos como consecuencia de esta suspensión de la oposición sujeto-mundo propia de lo que los fenomenólogos llaman *actitud natural* la justifican.

Por el momento, la senda fenomenológica nos orienta hacia el sujeto sobre el que se levanta la justicia y nos invita a encarnar ese ente individual al que la modernidad representa en su racionalidad esquelética. Sea la justicia atribución de lo suyo a cada cual, trato igualmente digno o cualquiera de las respuestas[111], siempre dudosas, a la pregunta ontológica más obvia, convendrá examinar previamente la razón o razones por las cuales podemos ser considerados como sujetos de derechos o deberes y qué hay en nosotros para estimar como justo el dar a cada uno lo suyo o el trato digno por igual (Pintos Peñaranda, 1999). Pero el sujeto fenomenológico es siempre sujeto situado, de forma que examinar el sujeto entraña también examinar el mundo; no el mundo enfrente de sí ni el mundo en torno a sí, sino el *mundo de la vida*, ámbito de la experiencia cotidiana y preteórica, en el cual vivimos y nos relacionamos con lo que nos rodea y con quienes nos rodean, un mundo "oculto en lo obvio permanentemente incuestionable de la experiencia sensible, y toda la vida de pensamiento de que ella se nutre, la no científica, finalmente también de la científica" (Husserl, 2008, p. 119).

Ser humano y mundo de la vida se construyen mutuamente. Hay entre ellos una reciprocidad constituyente. El ser humano construye el mundo de la vida dotando a las cosas de significado y conectando unas a otras a través de la intencionalidad inherente a la conciencia. Ahora bien, dotación y conexión no se realizan tomando una distancia intelectual de las cosas. El mundo de la vida no se piensa, se vive. Se construye a través de la práctica cotidiana, que incluye la interacción con otros ser humanos, de tal modo que lo que se construye es un mundo de la vida compartido. El mundo de la vida no depende de acciones o creencias individuales. Trasciende, pues, la subjetividad individual y se sostiene en la intersubjetividad y la historia compartida de la humanidad.

[111] Con la excepción de respuestas que provengan, por ejemplo, del iusnaturalismo realista o del idealismo platónico más extremados; respuestas premodernas que descartamos en su momento.

Naturalmente, la construcción del mundo de la vida no se realiza de modo simultáneo por una legión de Adanes y Evas ya totalmente formados. Cada ser humano nace no del todo humano y es acogido en su vulnerabilidad en una cultura determinada, entendida 'cultura' como el conjunto de conocimientos, creencias, prácticas, valores, lenguaje, instituciones, artefactos y símbolos propios de un grupo humano. La cultura así concebida es una dimensión del mundo de la vida. A través de la cultura, este cobra sentido y presenta una estructura significativa al ser cuya tarea es acabar de adquirir su humanidad. Pero si ese ser es ontológica y éticamente deficitario, lo es por necesidad. No es preciso acudir a explicaciones sobrenaturales de esta afirmación, porque, amén de ético y ontológico, el déficit es biológico. Privado de capacidades físicas sobresalientes que le permitan una adaptación como especie a un nicho ecológico en el que opere el puro instinto, el ser humano, encontrándose en una situación deficitaria, recurre a su capacidad relacional para sobrevivir. A través de un salto evolutivo, que representa más bien una transición y ampliación de la adaptación biológica o genética, cada proyecto de ser humano se integra en una cultura en constante cambio y completa su proceso de maduración a través de la interacción con otras personas inmersas en esa cultura. Esta interacción se produce desde una posición de menesterosidad (Gayon, 2015).

Aparecen en este proceso de construcción sujeto-mundo de la vida elementos fundamentales para hacerse cargo del sentido de la justicia. Así, en el mundo de la vida priman las relaciones cambiantes entre seres libres, en cuanto que una indeterminación fundamental es condición adaptativo-cultural necesaria; y, como corresponde a un mundo de vivencias, esas relaciones intersubjetivas son relaciones vividas, de modo que, en correspondencia con el carácter preteórico del mundo de la vida, la evaluación de la adecuación de esas relaciones a un ideal será, en primera instancia, no intelectual, sino sentimental.

Como bien señala Pintos Peñaranda (1999, p. 191), al subjetivar la justicia por la vía de su sentimentalización corremos el riesgo de caer en el relativismo kelseniano con el que ya hemos tenido que tratar cuando aún nos movíamos en los confines del PPM. Para evitar un relativismo ético que, en lo que nos concierne, cegaría la vía fenomenológica,

ha de poder llegarse a una subjetividad trascendental desde la que formular una justicia de validez universal[112].

Quien deseara emprender tal empresa desde la fenomenología debería, de primeras, llevar a cabo una reducción fenomenológica, suspendiendo creencias y presupuestos sobre la justicia para dejar sitio a las experiencias directas de la justicia tal como se presentan a la conciencia; haciendo *epojé* de teorías, conceptos y prejuicios condicionantes. Seguidamente, exploraría experiencias de justicia o, más bien, de injusticia, pues la justicia rara vez se experimenta directamente. Lo que se tiende a experimentar es la injusticia, y es a través de ella como nos hacemos una idea de la justicia (Fraser, 2012). Esa exploración desprejuiciada permitiría extraer elementos comunes en esas experiencias que podrían apuntar a principios básicos que, al fin, apuntalasen una concepción universalmente válida de la justicia.

Explorar la vía fenomenológica no parece pedir en este punto que realicemos un ejercicio personal de fenomenología de la justicia. Parece más sensato apoyarse en los ejercicios fenomenológicos que ya han realizado autores competentes[113]. Naturalmente, los ejercicios realizados por distintos fenomenólogos no llevan necesariamente a las mismas conclusiones. En primer lugar, las experiencias individuales de injusticia relevantes para cada fenomenólogo, las cuales determinarán su concepción de la justicia, serán indefectiblemente diferentes. Además, serán experiencias contextualizables de modo diverso, de acuerdo con los entornos culturales en los que se hayan producido. Tendrán los fenomenólogos distintos enfoques metodológicos, y las influencias de otras corrientes filosóficas también serán variadas. Con todo, la puesta en común de ejercicios distintos obtiene coincidencias reveladoras.

Tomemos, por ejemplo, los ejercicios de una fenomenóloga gallega sensible a los postulados feministas (Pintos Peñaranda, 1999) y de un agustino holandés (Luypen, 1967) próximo a las posturas personalistas de Marcel. Perfiles tan diferentes producen ejercicios muy distintos en su desarrollo, pero no en su punto de partida ni necesariamente en sus

[112] Si es que esa es una pretensión fenomenológica. Aquí nos alineamos con San Martín (1992), aunque sea por legítimos criterios de conveniencia, en su afirmación de que ya en las iniciales inquietudes husserlianas se encontraba un propósito último de carácter ético.

[113] Además de Luypen (1967) y Pintos Peñaranda (1999), quien utiliza como experiencia de injusticia la imposición de género, hay ejercicios de reducción fenomenológica más o menos ortodoxos en, por ejemplo, Stake (1975), que tiene como objetivo justificar la desobediencia civil; o en Berger (2014), con la misericordia como rasgo esencial de la arquitectura fenomenológica de la justicia en su punto de mira.

conclusiones. Así, el momento inicial de la *epojé* podría ser compartido. Hemos mencionado la subjetivación de la justicia con intención trascendental de Pintos. Luypen es más explícito a la hora de explicitar qué polos teóricos han de ponerse entre paréntesis. Uno de los polos, el objetivismo, hace de las relaciones que se producen factualmente en el mundo el origen del derecho. La conciencia refleja de forma pasiva lo que ocurre en el mundo. La justicia sería, así, propia de unas relaciones ordenadas, de modo que es exterior a un sujeto que se hace cargo de ella intelectualmente. Pero, de nuevo, como viésemos en la crítica kelseniana a concepciones de la justicia como la de Hervada, hay que preguntarse cómo puede producirse ese hacerse cargo, cómo cabe pasar de lo fáctico a lo normativo. De nuevo aparece la guillotina humeana para cercenar la pretensión de rigurosidad del objetivismo. El otro polo es el del mismo subjetivismo que Pintos quiere combatir, una concepción psicologista de una justicia cuyo origen está en una idea o sentimiento que genera una conciencia hermética.

Menos coincidencia hay entre los dos fenomenólogos en la selección de experiencias de injusticia. Mientras Pintos recurre a una experiencia de injusticia social, como es la de la asignación de género, Luypen se centra en injusticias conmutativas individuales, como la cometida por un patrón que no remunera debidamente a su sirviente. Estas elecciones, hechas en contextos personales muy dispares, condicionan la remisión de la justicia a una fuente trascendental determinada; si bien en ambos casos esa fuente es de carácter sentimental.

En su intento de ligar justicia y sentimientos, Pintos se marca un objetivo de fondo que "es siempre el mismo: mostrar el peso real de la naturaleza en la historia o, si se quiere, del factor biológico del ser humano en la necesidad de la cultura" (Pintos Peñaranda, 1999, p. 196). Desde esa perspectiva, presenta a ese ser humano necesitado y corpóreo, que percibe por primera vez la injusticia en carne propia con la merma de los cuidados maternos. La protesta del bebé que se siente maltratado sería una primera expresión de indignación, extensible a las posteriores relaciones interpersonales. De la misma forma que el bebé expresa en forma de llanto el enfado resultante de la percepción de un mundo desventajoso, la persona adulta hace lo propio con un maltrato por parte de un tercero con el que interactúa que supone una rotura de los términos de reciprocidad que reinan en su mundo de la vida compartido; y lo hace a través de juicios. En ese sentido, se aproxima a la apreciación de Husserl de que la moral es de sentimientos, aunque se exprese en juicios. No obstante, la individualidad de una indignación ligada a

la percepción de maltrato no puede ser moral. No es la percepción de injusticia en el sujeto, sino la de la injusticia cometida sobre un tercero la que convierte al sentimiento asociado en moral. Entre la irritación propia y la indignación moral hay un salto, que no es de tipo intelectual. No compartimos la indignación de la víctima de una injusticia porque lleguemos al deber de compartición por el camino del silogismo práctico. El salto es empático y simpático, es decir, resultado de las capacidades de "imaginarnos a nosotros mismos en la situación del otro individuo" (Pintos Peñaranda, 1999, p. 213), y de preocuparse por esa situación y tener el impulso de ponerle remedio, respectivamente. Empatía y simpatía son capacidades naturales que permiten sentir con la otra o el otro, de modo que lo que la indignación moral muestra es que la justicia es un valor que, si bien puede ser pensado, tal como estamos haciendo en este mismo momento al elevarnos desde la actitud natural a la fenomenológica, es, primeramente, sentido.

Como cabía esperar, el recurso a la biología está ausente en el ejercicio de Luypen. No hay una escala sentimental ontogenética que lleva a la indignación por el camino de la intersubjetividad, ni hay parentesco sentimental interespecífico que supuestamente demuestra, como sostiene Pintos, que hay un sentimiento de justicia preconstituido compartido. A lo que apela el sacerdote holandés para distinguir justicia de injusticia es al amor, a la atención o desatención a la demanda del amor en la construcción del mundo de la vida. Esta demanda constituiría para el ser humano "el 'deber' básico de su esencia que se autorrealiza: el requerimiento de querer, apoyar y promover la subjetividad de sus semejantes" (Luypen, 1967, p. 234).

En este punto, tal vez proceda mencionar la fuerte objeción de una pensadora política[114] de primera fila, como es Arendt, con respecto al amor en el entorno de la justicia política. Para la autora alemana, el amor, en el acercamiento pasional al otro, aniquila la distancia intersubjetiva. Desde ese punto de vista, el amor no podría fundar la justicia, puesto que "por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizás la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas" (Arendt, 2005b, p. 261).

El rechazo arendtiano del amor como sentimiento político es parte de su antisentimentalismo de fondo. Este, sin embargo, parece verse desmentido por una

[114] Damos ese trato a Arendt atendiendo a sus deseos de no ser tildada de "filósofa" (Culturapractica, 2018), aunque sus credenciales filosóficas de raíces fenomenológicas heideggerianas están fuera de toda duda.

llamada, precisamente, a la indignación, como bien detecta López Merino (2014). Afirma Arendt:

> Supongamos —por escoger uno entre muchos ejemplos posibles— que el historiador ha de afrontar el exceso de miseria en el seno de una sociedad muy próspera, tal como ocurría con la miseria de la clase trabajadora británica en las primeras etapas de la revolución industrial. La reacción humana natural a tales condiciones es una ira e indignación, pues estas condiciones están en contra de la dignidad del hombre. Si yo describo estas condiciones sin dejar que mi indignación intervenga, lo que hago es elevar este fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo he desposeído de parte de su naturaleza, lo he privado de una de sus cualidades inherentes importantes. Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria se produce entre seres humanos. No puedo en consecuencia estar de acuerdo con el profesor Voegelin acerca de que ”el aborrecimiento moral y la carga emocional eclipsarán lo esencial”, ya que creo que ambos factores forman parte íntegra de lo esencial. (2005a, p. 486)

De lo anterior podría deducirse que, si tuviera que escoger entre los dos ejercicios fenomenológicos, Arendt se inclinaría por el de Pintos, repudiando el de Luypen. Tal deducción podría ser precipitada. Conviene a este respecto matizar la posición de los tres autores, y en el distinto, pero compatible, carácter de la indignación y del amor en sus esquemas respectivos.

Por parte de Pintos y Arendt, la indignación tiene un carácter indiciario. Se presenta como manifestación sentimental de la injusticia, como índice moral (López Merino, 2014, pp. 248-249). La indignación revela la verdadera posición del sujeto en el mundo. Cuando alguien se indigna por una injusticia cometida contra un tercero revela que, en el mundo de la vida, es espectador o espectadora no de algo objetivo, sino de algo intersubjetivo; que existe una ligazón entre quienes comparten el mundo de la vida que condiciona la vida sentimental de todos ellos (Pintos Peñaranda, 1999, p. 219). Es esta revelación la que subyace en la denuncia que hace Arendt de la falsa objetividad de quien pretende describir desapasionadamente los campos de exterminio nazi (2005a, p. 486). La indignación es indicio de un vicio oculto que afecta a la correcta configuración de los lazos intersubjetivos. Como tal, podría encajarse en el ejercicio de Luypen. Para el holandés, como apuntábamos, una injusticia se comete por falta de apoyo o fomento de

la subjetividad ajena, por no *ser para la otra persona*, lo cual equivale a la construcción de un mundo de la vida "indebido". La enfermedad, por tanto, es similar a la de Pintos; y no hay razón para pensar que no pueda cursar con el síntoma de la indignación moral, aunque Luypen no sea explícito al respecto.

Con todo, ¿qué hay de la objeción arendtiana[115]? ¿Invalida el ejercicio la remisión de la justicia al amor? Lo haría si, efectivamente, la justicia estuviese motivada por un amor ilimitado. Sin embargo, Luypen aclara que de darse un ser completamente para la otra persona no habría lugar para la justicia, lo cual concuerda con la posición de Arendt. No habría derecho que reclamar por parte de quien lo recibe todo de la otra persona, quien tiene a esta a su entera disposición. Pero no hay comunidad perfecta de seres completamente entregados, de ahí que la demanda de amor en una comunidad justa tenga, necesariamente, que ser limitada[116]. El ser humano, consciente de su capacidad egoísta de recurrir a una violencia potencialmente letal para destruir la subjetividad ajena, incluso físicamente, crea los derechos como un mínimo de respeto a esa subjetividad. Así pues, la justicia es exigencia del amor, pero exigencia mínima.

Aunque es cierto que el perfil personal y filosófico de Luypen apunta a una visión trascendente del amor, de origen últimamente divino, no tenemos por qué compartirla aquí. De hecho, podemos acercar el ejercicio del holandés al de Pintos si consideramos al amor que exige respeto y fomento de la subjetividad ajena como una expresión de la combinación de empatía y simpatía que servía para disparar la indignación moral en el ejercicio de la filósofa gallega. Con ello obtenemos un gran beneficio en nuestro recorrido por la vía fenomenológica, que es el de dar a esa capacidad para empatizar y simpatizar una vertiente positiva que complementa la negatividad propia de la indignación. Así, del

[115] Objeción compartida con otras autorías menos cercanas a la tradición fenomenológica y más próximas a las raíces empiristas del PPM. Shklar, por ejemplo, hace gala del escepticismo que caracteriza su *liberalismo del miedo* cuando afirma que "debemos desconfiar de las ideologías de solidaridad, precisamente porque resultan muy atractivas para aquellos a quienes el liberalismo no les satisface emocionalmente, quienes en nuestro siglo han procedido a crear regímenes opresivos y crueles de un horror sin igual." (Shklar, 1989, p. 36). Detrás de esta admonición está el convencimiento de que la apelación a ciertos sentimientos nobles es problemática por dos razones: la dificultad para llegar a un acuerdo sobre qué es un sentimiento noble, y el riesgo a que ese sentimiento justifique, en el extremo, la eliminación de otro ser humano en bien de la supuestamente noble causa que alienta una determinada acción política. La objeción de Shklar va más allá del amor y es, por tanto, de mayor alcance que la de Arendt, quien para la pensadora letona estaría aquejada de un irremediable romanticismo (Benhabib, 1994, p. 481). En cualquier caso, traer a colación a Shklar sirve como recordatorio de la magnitud del desvío fenomenológico y de la necesidad, que explicitaremos en breve, de un retorno a nuestro punto de partida, esto es, al PPM.

[116] Este es un argumento similar al que utiliza Hume para establecer su generosidad limitada como circunstancia de justicia (Hume, 2007, 3.2.2.2-3).

mismo modo que se produce una detección de la injusticia gracias al sentimiento de la indignación, obra de la empatía y de la simpatía, se desea el ideal de la justicia gracias a la mínima exigencia de algo que tiene un aire de familia con esas dos capacidades, que son capacidades para sentir, pero también para desear. Y el deseo y el sentimiento son formas de intencionalidad igualmente legítimas, lo que nos invita a enmendar la conclusión del ejercicio de Pintos. Es la injusticia la que es sentida, por eso la indignación es indiciaria. La justicia es valor deseado; deseado por exigencias del amor.

Introducir el deseo y el sentimiento ofrece unas posibilidades motivacionales a la justicia intergeneracional que no encontrábamos en la exclusividad justificativa de un individualismo racional propio del PPM. Allí, el problema que se presentaba era la dificultad para construir un puente entre generaciones separadas. Vimos al examinar las distintas teorías de la justicia que algunas de ellas daban esa construcción por teóricamente imposible, y que las que no lo hacían veían, como ocurría en las dos tentativas rawlsianas, cómo el puente construido se desmoronaba antes de poder ser transitado. Si acaso, eran los enfoques comunitaristas los que parecían más prometedores, pero ni De-Shalit ni Thompson ofrecían soluciones de justicia intergeneracional aceptables.

Habiendo dicho lo anterior, hay algo que resuena en la propuesta de Thompson, en especial después del examen de los ejercicios fenomenológicos de Luypen y Pintos; como también resuena en una de las razones que aparecían como válidas en cuanto que armas teóricas contra la extinción voluntaria[117] (entre las cuatro razones que ofrecía Finneron-Burns): el trauma psicológico de las personas presentes ante la perspectiva de una discontinuación de la existencia humana. La razón de Finneron-Burns y el interés de Thompson están emparentados, en tanto en cuanto el trauma psicológico de Finneron-Burns puede verse como consecuencia de un atentado contra el interés trascendente de Thompson. Ahora bien, no sería inteligente quien, desde el campo antiextincionista, buscase acercar la razón de Finneron-Burns al interés que trasciende la vida psicologizando este último. Desde un plano exclusivamente psicológico, la autotrascendencia de Partridge no puede constituirse en la fuente universal de sentido que el argumento contra la extinción voluntaria requiere. Es preciso elevar la mira.

[117] Y aquí vuelve a aparecer el extincionismo voluntario como reto teórico cuya magnitud es de por sí razón para buscar alternativas convincentes en lo que se refiere a las obligaciones de justicia con las personas aún no existentes.

El movimiento hacia un plano más elevado puede partir de la observación de que ambas autoras, con sus propuestas, ponen en primer término a la persona como tenedora de proyectos que requieren de la continuidad humana en el tiempo, más allá de la existencia de la persona individual. De ahí al planteamiento de la persona como proyecto cuyo cumplimiento precisa de una intersubjetividad constituyente solo hay un paso, ontológicamente no menor, pero ya se atisbado en los ejercicios fenomenológicos examinados, particularmente en el de Luypen.

Se deja ver en este punto la productividad de la decisión de tomar el desvío fenomenológico, aunque solo sea en el cuestionamiento de los presupuestos más endebles de las teorías de la justicia adscritas al PPM. Así, para dar el paso ontológico requerido habrá que renunciar a la simplicidad antropológica que subyace al constructivismo de Rawls y que lastra también tanto las propuestas basadas en el enfoque de las capacidades (del que nos ocuparemos en la segunda sección de este trabajo) como las posiciones comunitaristas más acomodaticias con el liberalismo. Un ser que tiene su humanidad como proyecto esencial autotrascendente puede, por ejemplo, oponer resistencia a la invitación extincionista. Ahora bien, la posesión de una naturaleza autotrascendente implica un desborde de esencia, un esenciarse irremediablemente en el otro que no está presente.

En el ejercicio de Luypen, una manifestación fundamental del desborde de esencia es el nacimiento del derecho a partir de la intersubjetividad constituyente. Es la relación entre sujetos la que alumbra el derecho, de manera que la justicia aparece como "un modo de acompañar al otro en el mundo, respetando sus derechos" (Luypen, 1967, p. 229). Pero es una relación que, para Luypen, exige solapamiento existencial, hasta el punto de que ese modo de acompañar a la otra persona es presentado como un "modo de coexistencia". De ocurrir así, de ser la coexistencia condición necesaria de la justicia, nuestra esperanza de construir un puente intergeneracional desde la fenomenología se vería frustrada. Por fortuna, contamos con el elemento indiciario de Pintos y Arendt para desafiar la conclusión de Luypen. Bastaría con mostrar experiencias suficientemente generalizadas y reconocibles como sentimientos de indignación con respecto al bienestar de los miembros de generaciones futuras para poder reclamar la inclusión de las personas aún no existentes en nuestro mundo, de manera que pudieran aplicarse a ellas también esas exigencias mínimas del amor que constituyen la justicia.

La empresa es menos sencilla de lo que parece, pues la indignación moral exige una distancia intersubjetiva que permita empatizar con otro de forma genuina, libre de intereses propios. En el caso de la justicia intergeneracional, esto plantea un desafío adicional: al no existir todavía los sujetos afectados, las experiencias de indignación deben ser extrapoladas a partir de un ejercicio de imaginación moral.

Para presentar una experiencia lo menos contaminada posible por la subjetividad reflexiva es conveniente acercarse a fenómenos razonablemente distanciados temporalmente de sus causas, de forma que desaparezca el elemento del solapamiento generacional. De esa forma, quien afirme sentirse indignado lo estará no por sentirse víctima de una injusticia, sino por considerar víctimas a las personas que en el futuro tengan que vérselas con consecuencias de acciones o decisiones presentes que, por tanto, aparecen marcadas por la injusticia. Además del cambio climático, hay otros fenómenos que cumplen con esta condición y que deberían causar indignación entre nuestros contemporáneos. El inconveniente con el que nos encontramos es el de que en una mayoría de casos, tal vez porque la sociedad solo recientemente ha sido consciente de ellos, no podemos pasar de la hipótesis de la indignación moral a su constatación, al menos por el momento[118].

Hay una excepción notable entre el tipo de fenómenos que buscamos. Es, como cabía esperar, el decano de los problemas contemporáneos de justicia intergeneracional: el asunto nuclear, concretamente en su vertiente civil del tratamiento de los residuos. Que fuese un tema que constituía ya una preocupación generalizada antes de que el cambio climático entrase en escena permite contar con literatura académica que versa sobre, entre otros muchos aspectos del asunto, los sentimientos que provoca el problema. Son estudios como el que Waldman (2017) realizó con motivo de los planes de la empresa pública canadiense Ontario Power Generation (OPG) de construir un depósito geológico profundo para almacenar residuos nucleares de bajo y medio nivel cerca del lago Hurón. Uno de los elementos del estudio es un análisis textual de las comunicaciones del grupo de acción comunitaria Detengan el Vertedero Nuclear en los Grandes Lagos (STGLND, por sus siglas en inglés) para mostrar los sentimientos fundamentales que despertaban los

[118] Por ejemplo, se ha escrito mucho sobre las consecuencias a largo plazo del mal uso de los antibióticos en términos de resistencia microbiana, pero sobre si eso nos resulta indignante solo hay evidencias anecdóticas, como la reseñada en 'No sé por qué estudiar Medicina si podemos preguntar a influencers' (2019).

planes de OPG. El resultado del análisis es que, por encima del temor a los residuos nucleares y de la preocupación sobre el futuro de los Grandes Lagos, el sentimiento que primaba era el de la indignación con OPG (Waldman, 2017, p. 69). Cuantitativamente, las apariciones de la indignación en los textos de STGLND eran bastante más frecuentes que las del miedo o la preocupación. Cualitativamente, estas apariciones tenían, de manera inequívoca, el tono propio de la indignación moral provocada por un proyecto que se veía como "un crimen contra las generaciones futuras" (p. 99)[119].

Que los detractores de la energía nuclear, en un aspecto u otro, apelen principalmente a la indignación moral de quien escucha sus argumentos no es un fenómeno exclusivo del debate público canadiense. Es una estrategia comunicativa generalizada (Taebi et al., 2012), lo cual indica, al menos, que quienes tratan de influir en la ciudadanía toman la indignación moral como sentimiento fundamental de esta frente a un problema que pone en juego las posibles obligaciones con las personas futuras. Si la indignación moral es, tal como nos hemos encontrado en nuestro camino fenomenológico, índice de injusticia, asumir que hay indignación es suponer que las personas futuras pueden sufrir injusticia. En consecuencia, y frente a lo que afirma no solo Luypen, sino también la legión de voces críticas con la justicia intergeneracional que, comandada por Beckerman, nos salió al encuentro en el segundo capítulo de esta tesis, cabría postular, desde el examen fenomenológico, la posibilidad de que la coexistencia no sea condición necesaria de justicia. Y esa posibilidad traería aparejada la de que las personas aún no existentes fuesen poseedoras de derechos hoy[120].

Si decidiéramos aquí dar media vuelta para retomar la senda del proyecto político moderno, ya contaríamos con una herramienta para tratar de hacer frente al menos a uno de los grandes problemas de la justicia intergeneracional, el de la no existencia. Eso ya de por sí haría que el desvío fenomenológico hubiera merecido la pena. Pero si tomásemos

[119] También se expresaba la indignación moral hablando de "crimen contra la Tierra". Se personalizaba el planeta, de forma que la supuesta injusticia no solo se cometía contra los futuros. Sea como fuere, esto no resta un ápice de validez al estudio como demostración de la presentación a la conciencia de la (in)justicia intergeneracional.

[120] De tomar la indignación moral como indicio inequívoco de injusticia, habría que hablar de certeza, y no de posibilidad. Desde un punto de vista fenomenológico, la indignación moral, en tanto que emoción, no es meramente subjetiva, sino que proporcionaría un acceso directo a la comprensión de situaciones injustas. Además de un síntoma, sería una forma de conocimiento sobre las relaciones éticas. Dicho esto, parece sensato considerar que la indignación moral pueda basarse en sesgos o en percepciones erróneas, por ejemplo; de ahí que convenga adoptar un posicionamiento posibilista al respecto.

esa decisión estaríamos renunciando a los réditos que promete la reconfiguración antropológica desde una naturaleza autotrascendente.

Esa reconfiguración exige un ejercicio de reconceptualización con respecto a los presupuestos ontológicos fundamentales de las teorías de la justicia nacidas en el seno del PPM. Una buena manera de orientarse en esta reconceptualización es fijarse en uno de los autores importantes en el proyecto moderno y en uno de sus pilares teóricos. Pensemos, por ejemplo, en Rawls y en su posición original[121]. Esta se construye como un contrato entre partes iguales[122] que aspiran a un acuerdo ventajoso de cooperación. Operan en ella, pues, una condición de reciprocidad y una condición de equidad. Pero hay dos condiciones operativas más.

La primera de estas condiciones es la de estabilidad de las partes, esto es, la necesidad de que estas mantengan las nociones de quiénes son y de qué consideran valioso. De otro modo, se corre el riesgo de que un cambio suficiente en estas dimensiones provoque que las partes ya no se reconozcan en las versiones de sí mismas que acordaron los principios de justicia. Podrían, entonces, sentir que los acuerdos ya no las representan y desvincularse de estos.

La condición restante es de segundo orden. Es una condición requerida por la condición de reciprocidad. En el esquema de Rawls, la reciprocidad exige simultaneidad para mantener la capacidad de coacción imprescindible para la cooperación. Esto supone una concepción de la temporalidad política muy determinada, centrada en el instante; como determinada es también la concepción de la otra persona si quiere atenderse a la condición de igualdad entre partes. Desde el punto de vista de cada parte, la otra parte ha de ser pensada como homologable a quien la piensa. Al mismo tiempo, la parte que hace el ejercicio de pensar a la otra persona tiene que pensarse como eternamente ella misma, por exigencias de la condición de absoluta estabilidad.

En definitiva, guiándonos por esta visión de uno de los esquemas más celebrados del PPM llegamos a la conclusión de que considerar teóricamente un sujeto autotrascendente,

[121] Conviene aclarar que la crítica que sigue no se dirige a la concepción rawlsiana de la persona, profundamente humanista y normativamente rica, sino a la modelización operativa que introduce en la posición original. Es esta simplificación metodológica la que, pese a su utilidad analítica, acarrea consecuencias teóricas que aquí se pondrán en cuestión.

[122] Es una igualdad efectiva resultado de un dispositivo epistémico, el velo de ignorancia, el cual hace que, tras él, las partes desconozcan sus condiciones particulares.

con el doble objetivo de combatir la amenaza del extincionismo voluntario, pero también de postular una teoría de la justicia capaz de hacerse cargo de la intergeneracionalidad, exige una triple reconsideración ontológica: la reconsideración del tiempo, la de la otra persona y la del yo.

Haber tomado un desvío por el camino fenomenológico no supone compromiso alguno con los continuadores estrictos de la doctrina husserliana. Tenemos absoluta libertad de movimientos para apoyarnos en autores o autoras que, valiéndose de la fenomenología como herramienta, desarrollen sus propias perspectivas filosóficas, incluso si estas no concuerdan con la fenomenología de primera hora, siempre que podamos obtener resultados fructíferos en la nueva tarea de reconsideración ontológica. Así, podremos partir del Heidegger más fenomenológico para asomarnos luego a autores como Lévinas o Derrida, que marcarán el final de nuestro trayecto.

Reconsiderando, en primer lugar, el tiempo a la luz de la intergeneracionalidad, este se presenta como un tiempo alternativo al tiempo atomizado del contractualismo moderno. El "tiempo generacional" (Fritsch, 2018, p. 18) es el tiempo marcado por el nacimiento y la muerte, que son las que enlazan social y moralmente al ser humano presente con quienes lo precedieron y con quienes lo sucederán. Es el tiempo del que cada cual ha de hacerse cargo en la construcción de un mundo de la vida compartido "como debe ser", en términos de Luypen. Esa es la razón por la cual un Rawls que abstrae el tiempo con el objeto de facilitar la búsqueda de principios de justicia intemporales no puede sino fracasar cuando de lo que se trata es de introducir en la teoría una intergeneracionalidad que tiene como condición una temporalidad definida. La abstracción del tiempo es una simplificación conveniente, pero fenomenológicamente impropia. Al falsear la temporalidad que se presenta a la conciencia del ser esencialmente generacional, se adultera también al yo y a la otra persona experimentados, privándolos de su historicidad constituyente. La recuperación teórica del tiempo generacional permite desafiar la ilegítima "tiranía de los contemporáneos" (Gardiner, 2011, p. 143) que domina las teorías de la justicia del PPM. Del mismo modo que las relativamente recientes teorías de justicia global han podido presentar alternativas a unas teorías donde primaba lo local, espacialmente hablando, debería poderse aspirar a hacer lo propio con el dominante "localismo temporal" (Scheffler, 2018, p. 3).

El tiempo generacional es el tiempo propio del ser-para-la-muerte heideggeriano. Rechazar la simultaneidad para recobrar el ser auténtico del tiempo supone rechazar también los supuestos que no respondan a la auténtica[123] constitución del ser humano, mortal de necesidad. Supone también, pues, denunciar el velo de ignorancia rawlsiano, cuyos efectos trascienden la pura ignorancia de las condiciones de las partes. Soslayar de tal manera las particularidades equivaldría a renunciar a la propia humanidad. Las partes rawlsianas se convierten en seres ideales, inmortales en su instantaneidad, vueltos hacia su omniabarcante interés propio, con la autoconservación del viviente como primer interés, en aras del cual el proyecto ilustrado abandona la muerte (Habermas, 1975, p. 149). La posición original es ilustrada con todas las consecuencias, y fracasa de la misma forma que fracasa esta, siempre desde un punto de vista fenomenológico. Quiere salvar la vida y, para ello, sepulta la muerte. Pero muerte y vida se entrelazan. Sepultar una es sepultar también la otra.

De nuevo desde una perspectiva fenomenológica, la muerte es constituyente también en términos morales (Fritsch, 2018, pp. 44-47). Sin ella, no tiene sentido hablar de agencia. Sin la muerte, las virtudes, los valores o la responsabilidad del sujeto en sus acciones carecerían de la debida importancia. No habría sentido vital, porque, para haberlo, el mundo tendría que revelarse como horizonte de inteligibilidad, y esto solo es posible si cada uno se hace cargo de su propia mortalidad. No podemos ignorar la llegada inevitable de nuestra muerte, y es ese conocimiento el que, sobre todo lo demás, nos hace personas. La muerte es la mayor de nuestras particularidades. Contra lo que propone la posición original, no se pueden ignorar las particularidades que nos constituyen.

Con esta particularización de una muerte constitutiva del ser humano, Heidegger da el gran impulso al giro ontológico que precisa la justicia intergeneracional. Sin embargo, el giro no está completo[124]. La particularidad de la muerte de cada uno no sirve por si sola para tender ningún puente hacia las generaciones futuras. Eso solo será posible si la noción heideggeriana de la muerte aparece como metafísicamente deficitaria, de forma que se requiera algo más que el hacerse cargo de la muerte propia para realizar el ser del

[123] En los términos en los que Heidegger comprende la autenticidad como manera de existir del *Dasein* en virtud de la cual este asume la responsabilidad de su propio ser y reconoce su finitud.
[124] Considerar que sí lo está lleva a fracasos en la consideración de la justicia intergeneracional como el de Westra (1985), que de un buen diagnóstico de las carencias contractualistas con respecto a la intergeneracionalidad llega a una propuesta de comunión cuasimística del ser humano con el universo completamente inoperativa.

Dasein. Si el tiempo del yo-para-la-muerte es el tiempo generacional, esa muerte no puede ser la muerte heideggeriana, concebida como heroico acto personal. En el planteamiento heideggeriano se es para la muerte, pero para la muerte de uno. No hay lugar en la propia muerte para el otro, ni nosotros tenemos cabida en la muerte del otro. La heroicidad de la muerte heideggeriana radica en afrontarla en soledad. El otro debe permitirnos ser en nuestra muerte. No hay asistencia digna de tal nombre, ni en la muerte[125], ni después de la muerte, cuando ya no somos sujeto de atención[126].

El interés existencial que despierta la muerte heideggeriana es autointerés (Han, 2020, p. 20). Cuando se decide a mirar de frente a la angustia frente a la muerte el yo se gana a sí mismo, de modo que su muerte, una vez asumida, no es final, sino principio del yo verdadero. Ahora bien, de concordar con Heidegger, estaríamos ante un yo que se vuelve hacia sí y se instala en la eternidad anticipada del instante de la muerte. El giro ontológico sería una pura rotación sin traslación, una vuelta del yo sobre sí mismo que nos llevaría a la casilla de salida, a los presupuestos de la posición original rawlsiana. Para hacer del giro viraje en nuestro trayecto hacia la justicia intergeneracional habría que considerar "una muerte distinta" (Han, 2020, p. 22).

Un posible proveedor de esa concepción alternativa de la muerte es Lévinas. Aunque se inspira en Heidegger, la muerte levinasiana no es heroica asunción del yo, sino duda. Frente a su muerte, el yo en Lévinas titubea, pone en duda desde una pasividad inevitable la autenticidad de su autointerés. El ser-para-la-muerte no se autentifica en el hacerse cargo el yo de su propia muerte, sino cuando la perspectiva de la muerte le hace tomar conciencia de no ser nadie por sí mismo, de que el yo al que derriba la muerte necesita de otro[127] que le ayude a levantarse. La superación de la tensión con la muerte precisa de un agente mediador, que el yo encuentra en el *rostro del otro*. Se trata de un otro concreto que, por ser otro que no soy yo, no es posible descifrar del todo; y es en esa indescifrable concreción donde aparece el rastro de un otro inalcanzable (Lévinas, 1977, p. 48). Del encuentro con el otro al que no se puede descifrar del todo, y quien, por tanto, no se puede poseer del todo, surgirá una responsabilidad que sujeta y al tiempo libera. Nacerá la

[125] Consuelo y piedad son, para Heidegger, formas impropias de asistencia.
[126] No somos sujeto de atención en cuanto cadáveres. Como difuntos, podemos ser sujetos de homenaje, pero eso no implica que el otro experimente nuestra muerte en ningún sentido (Cataldo, 2018, p. 208).
[127] No es la referencia al otro una expresión inclusiva, pero es fiel al lenguaje del propio Lévinas, reflejo a su vez de una filosofía que adolece de una exclusividad de género problemática, como enseguida se verá. En la filosofía de Lévinas, como en su lenguaje, *la otra* desaparece.

moralidad como condición de humanidad. Frente a la igualdad rawlsiana de las partes que confrontan intereses propios[128], la alteridad levinasiana es esa particularidad que Rawls abstrae junto al tiempo en su posición original, y que se revela como alteridad constituyente.

Hablamos de ayuda cuando nos referimos al otro, pero no se trata necesariamente de una ayuda voluntaria. Es más bien una ayuda metafísica. El otro ayuda porque es. El otro puede ser quien nos sane, pero también quien nos mate. En uno y otro caso, somos vulnerables frente al otro, y la experiencia de la muerte es también la experiencia de esa vulnerabilidad. La conciencia de la mortalidad es la conciencia tanto de la vulnerabilidad frente al otro como la del otro frente a nosotros. Por eso la mortalidad contiene, ya desde nuestro nacimiento, la amenaza de muerte, pero también el imperativo de dejar vivir. Ambos operan desde el nacimiento. Mi nacimiento me sitúa bajo la mortal amenaza de aquellos que me precedieron en el tiempo (incluso mucho antes, si sus acciones pudieran haber influido en mi existencia). El nacimiento de otros los sitúa bajo mi amenaza, que debo desactivar por un sentido de la reciprocidad con los otros precedentes, que hicieron lo propio conmigo. Es, pues, un imperativo de reciprocidad indirecta. No obedece esta reciprocidad a un interés propio, como ocurre con la propuesta de Thompson de los intereses que trascienden la vida, sino a un aspecto ético fundamental de la condición humana.

La fragilidad revelada en nuestra mortalidad convierte dicha condición en generatividad e impone al ser una obligación hacia las generaciones venideras. Siendo yo un ente vulnerable y potencial vulnerador, mi ser es un ser-contra-la-muerte-del-otro y un ser-para-más-allá-de-mi-muerte, pero también un ser-desde-antes-de-mi-nacimiento. En última instancia, soy un ser generacional y, en cuanto tal, soy un ser esencialmente autotrascendente. Desde este punto de vista, la inserción en cadenas generacionales es un rasgo de nuestro ser y de nuestro deber ser, pues estamos comprometidos con otros, incluso distantes en el tiempo.

En la muerte levinasiana no hay espacio para las dudas de Partridge ni para la fragilidad de la motivación del comunitarismo débil; tampoco para las razones extincionistas, pues la autotrascendencia esencial tiene la solidez que no tenía el

[128] Los intereses se entienden como propios en sentido amplio. La posición de la parte puede responder a sus intereses o a los de quienes representan. En cualquier caso, nunca responderán a los de la parte que negocia con ella los principios de justicia.

argumento psicologista de Finneron-Burns cuando apelaba a los daños psíquicos de los presentes ante una extinción futura. La extinción no es aquí mera fuente de traumas psicológicos; es, de forma crucial, un atentado a la integridad metafísica de las personas presentes. Si somos seres-para-más-allá-de-la-muerte, amputar el más allá es amputar nuestra propia humanidad. Y una extinción voluntaria es una amputación doblemente aberrante.

En relación con la justicia intergeneracional, nuestro interés hacia Lévinas radica en que nos su filosofía nos proporciona herramientas teóricas para desafiar el presentismo de las teorías adscritas al PPM, al convertir la muerte en una relación ética con el otro futuro, hacia quien el ser existente está constitutivamente inclinado. Una siempre prematura muerte hace de nosotros seres-para-más-allá-de-la-muerte, y las generaciones se suceden a través de las donaciones de un tiempo que trasciende la duración de la existencia de la persona individual de manera irremediable. Que nuestro tiempo esencial desborde nuestro tiempo existencial hace que seamos responsables del otro que vendrá tras nosotros. Lo mismo podrá decirse de ese otro con respecto a sus sucesores, de quienes nosotros seremos, pues, responsables indirectos. De una manera u otra, de forma directa o como eslabones en la cadena generacional, somos esencialmente responsables de la humanidad entera por venir. Y la primera de las responsabilidades es la de posibilitar su existencia, lo que supone la responsabilidad de otros sobre otros, una responsabilidad que los constituye tanto como a nosotros mismos.

Esta responsabilidad intergeneracional es fácilmente remisible a la exigencia mínima de amor de Luypen, esto es, responde a una obligación de justicia. Con ello, Lévinas habría dado una clave fenomenológica positiva, tal como hiciese Luypen con la justicia intrageneracional, de la aparición de ese índice moral negativo, es decir, de ese indicador de falta de justicia que es la indignación moral.

La propuesta inspirada en Lévinas ofrece más ventajas, sobre todo si a lo que aspiramos es a retornar al camino del PPM habiendo aprovechado lo más posible el desvío fenomenológico. Consideremos, por ejemplo, la obligación de preservar un orden estable y perdurable que conlleva la responsabilidad hacia el futuro remoto que impone el argumento levinasiano. Esta obligación remite a la concepción moderna de la justicia como virtud institucional. De nuevo, si retornásemos en este momento a esa concepción, lo haríamos armados con herramientas que tal vez pudieran facilitar el diseño de

instituciones fundamentadas en mecanismos distintos a los que operan en nuestras instituciones actuales. Quizás así conseguiríamos unas instituciones que, para empezar, consigan por fin aprobar ese test global al que fenómenos como el cambio climático las someten diariamente (Gardiner, 2011, p. 213).

Uno de los ejemplos más ilustrativos de esos posibles mecanismos surgidos de la reconsideración metafísica de las relaciones intergeneracionales puede ser aquel derivado de la aplicación en la economía de la idea del desbordamiento del ser-para-más-allá-de-la-muerte, traducida éticamente como donación. La reinterpretación de la muerte propuesta por Lévinas sugiere una promisoria economía basada en el desinterés. La muerte levinasiana, frente a la heideggeriana, es ineconomizable. Esta sería economizable en la medida en que adopta una posición activa frente a la propia muerte, esto es, actúa según el mayor de los intereses. Pero eso, en el esquema de Lévinas, supondría el fracaso ante la nada. La economía de la donación se presenta no como destino inexplorado, sino como un lugar al que volver, el cual es precisamente la tradición moderna a la que retornaremos. Así, la economía de la donación:

> (…) debería convertirse en la nueva frontera de la economía, si no fuera, de hecho, su preocupación y tradición más antiguas. La economía siempre ha estudiado el altruismo y la donación, con hitos en obras de Adam Smith, John Stuart Mill, Ysidro Edgeworth, Vilfredo Pareto, Léon Walras o Philip Wicksteed, por ejemplo. Estos estudios resurgieron en el último tercio del siglo XX, en particular con los análisis de 'utilidades interdependientes' motivadas por el afecto, la compasión o el sentido de la justicia y de las reciprocidades. (Kolm, 2006, p. 5)

Es preciso admitir, no obstante, que concretar el esquema intergeneracional de Lévinas no es una tarea sencilla, y que está sujeta a riesgos. Uno de ellos es el de encontrar defectos prácticos que podrían evidenciar inadecuaciones teóricas. En el caso de la economía de la donación, el comportamiento empírico de las generaciones no se ajusta ni al modelo económico neoclásico de intercambio basado en el autointerés delimitado por el periodo vital del agente, ni a un posible modelo de motivación altruista alineado con la autotrascendencia levinasiana (Arrondel y Masson, 2006). Encaja, más bien, con algún tipo de síntesis dinámica que incorpore un mecanismo de pseudorreciprocidad directa en la lógica de la donación. Encontramos una excelente fuente donde buscar las bases antropológicas de ese mecanismo en Mauss (2009). El etnólogo francés sostiene,

basándose en prácticas y creencias de sociedades tradicionales, que, en origen, se entiende que en lo que se dona siempre reside el espíritu de la persona donante, y que la donación genera una obligación de devolver espíritu por espíritu. Sin embargo, lo que le ha sido donado a uno no puede ser devuelto a un donante que ya no existe. Por lo tanto, la obligación se transfiere en el único sentido en que puede hacerlo, es decir, hacia el futuro. La muerte, que veta un retorno, posibilita otro. Devolvemos lo que recibimos en forma del desbordamiento de nuestro ser en quien nos sobrevive, quien permanece tras nuestra desaparición física, siempre prematura.

La obligación de devolución indirecta de lo donado permite plantear una reciprocidad que ya no involucra únicamente a generaciones presentes y futuras, sino también a generaciones pasadas, en una cadena infinita en ambos sentidos que elude la poco plausible exclusividad de la motivación altruista. Hay en esa donación, así, un componente de deuda eterna, eternamente por pagar, que entronca con posiciones derridianas. Pero antes de tratar brevemente a Derrida como alternativa, conviene reflexionar sobre las razones teóricas de la inadecuación empírica de la propuesta levinasiana.

Hay una tensión que subyace en la teoría de Lévinas tras el altruismo y la ausencia de vínculos específicos con generaciones anteriores. Se trata de la tensión entre totalidad e infinito, la cual se refleja en una segunda tensión entre historia y ética y en una tercera tensión entre muerte y vida (Fritsch, 2018, p. 96). Si al individuo se le otorga agencia en el nacimiento, si tiene ante sí un mundo de posibilidades vitales, no puede estar sujeto a una rigurosa obligación con quienes hicieron en el pasado posible su nacimiento. Para Lévinas, no existen responsabilidades retrospectivas porque no se dan singularidades en la historia universal, solo totalidad. Las obras de las personas fallecidas se integran en la totalidad de "lo mismo" (Lévinas, 1977, p. 257). No podemos estar vueltos hacia el rostro de los difuntos porque estos no tienen rostro, solo máscara indistinguible de otras máscaras.

El hecho de borrar el rostro de los muertos plantea un problema que va más allá del modelo económico. Por ejemplo, cuesta comprender cómo la alteridad de la muerte, que genera el imperativo de permitir la vida de la otra persona, puede manifestarse en el rostro concreto de una persona viviente. Además, si la obligación ética solo puede generarse desde lo particular y la historia es totalidad, es necesario buscar una vía fundacional para

mi tiempo, distinto del tiempo histórico común. Ante este problema, Lévinas recurre a una división categorial hecha a partir de un criterio de género difícilmente aceptable. Por un lado, la categoría de paternidad proyecta al individuo hacia el futuro infinito, vinculando a padres e hijos varones, quienes a su vez se convierten en padres, pasando así el testigo moral de generación en generación. Por otro, la maternidad abre las posibilidades del nacido a través de la expresión de cariño de un rostro femenino que se reflejará en la vida adulta en el semblante de la amada. Sin embargo, para no limitar esas posibilidades, para que la persona pueda hacerse con la subjetividad moral y para que pueda separarse en su particularidad de la totalidad, el rostro de la madre debe borrarse en vida, en algo así como un sacrificio moral que libera al hijo de una obligación restrictiva con *una otra* que se difumina hasta desaparecer.

Al borrar su rostro, es decir, al eliminar su rastro, la mujer vincula familia e historia a expensas de sí misma. Es la donación por excelencia, el gran servicio de aquella que se diluye en la totalidad. Es entrega absoluta, un acto de amor perfecto donde no cabe la injusticia. Ahora bien, y de nuevo apelando a Luypen:

> Cuando el amor es perfecto, no se puede pensar en derechos, pues quienquiera que ame perfectamente está dispuesto a sacrificar su vida por el ser amado. Aquel cuyo amor es perfecto está siempre un escalón más arriba que cualquier derecho. Jamás se podrá exigir algo de una persona pronta a ofrecer su vida por sus semejantes, puesto que ya habrá dado o hecho lo que contiene la demanda, ya habrá dado o hecho más de lo que se le podría exigir. En una comunidad donde reinase el amor perfecto, no habría derechos ni justicia. (Luypen, 1967, p. 234)

Que el borrado necesario para la sedimentación de una totalidad liberadora sea exclusivamente femenino provoca las razonables protestas de un grupo nutrido de intelectuales feministas para quienes Lévinas manifiesta en sus textos un cierto sesgo machista que no ha envejecido bien[129]. Borrar el rostro de la mujer significa, para estas autorías, negar su papel de donante, condonar una deuda de la que nunca podrá reclamarse acreedora. Esta legitimación ético-ontológica del patriarcado se une a la inadecuación ante la realidad económica intergeneracional de la doctrina levinasiana, y reclama una

[129] Véase, por ejemplo, el análisis de una de las conferencias de Lévinas sobre el Talmud (Villarmea, 1995), en la que el filósofo franco-lituano trata de sostener sin demasiado éxito una supuesta superioridad masculina sobre un fondo de igualdad genérica.

puesta en cuestión de la totalidad como magma fundente en el que se pierde la donación de quienes nos precedieron.

Ante el obstáculo teórico que supone la totalidad, tenemos dos alternativas: continuar por una vía que a medida que nos alejamos del punto de desvío tiene cada vez menos de fenomenológica o retornar a la vía principal del PPM con pertrechados con un instrumental que permita afrontar el problema de la justicia con las personas aún no existentes con mayores posibilidades de éxito. Ambas opciones implican abandonar la posición de Lévinas.

I.4.3. Alejamiento o vuelta al proyecto político de la modernidad

Optar por continuar recorriendo la vía fenomenológica nos invita a acompañar filosóficamente a Fritsch (2018), que ya nos ha iluminado con respecto a la relevancia de Lévinas. Su itinerario lo conduce a Derrida y a una aproximación deconstructiva, propiamente crítica de la fenomenología husserliana y en franca oposición al proyecto político moderno.

Coincidimos con Fritsch en la incomodidad con la totalidad levinasiana, aunque nuestras motivaciones para avanzar por esta senda no sean necesariamente las suyas. Así, aunque el infinito de Lévinas ofrece un punto de apoyo teórico para una teoría sólida de la justicia intergeneracional basada en una cadena de responsabilidades, el borrado de las trazas de la acogida que obliga a dejar vivir, o en términos maussianos, el olvido de haber recibido un regalo que hay que devolver es intergeneracionalmente problemático.

Fritsch encuentra el problema básico de la totalidad en que margina, sumergiéndolo en el magma informe de esta, el contexto en el que se desarrollan las relaciones entre el yo y la otra persona. Así, Derrida le es de utilidad, sobre todo, porque le permite cambiar la totalidad absoluta y externa de Lévinas, puesta ya en cuestión desde esquemas maussianos, por un sistema de diferencias en relación con las otras personas, tanto presentes como pasadas. Este sistema de diferencias y diferimientos, esta *différance* (Derrida, 1968), extiende la infinitud de manera retrospectiva, de modo que la subjetividad se comprende como contextual y la historia se reconstruye en cada ajuste de la matriz de distancias, separaciones y acercamientos entre el sujeto y las otras personas. Además, Derrida tiene la virtud de romper el círculo mágico establecido en la propuesta

maussiana de un regalo cuya devolución llevaba al retorno del espíritu a una especie de origen-destino telúrico previo a cualquier constitución del mundo. Derrida, una vez desechado ese recurso a la espiritualidad maorí que Levi-Strauss (1987, pp. 45-66) afeaba a Mauss, hace que el regalo dibuje una trayectoria lineal, pues, definitivamente, no vuelve al donante, sino que es recibido por un tercero, que a su vez tiene obligación de regalar. Por medio de estas relaciones indirectamente recíprocas se establece una cadena que puede actuar como el puente intergeneracional que buscamos.

El enfoque deconstructivo, con su sistema de remisiones infinitas y con su aparente capacidad para disolver las oposiciones problemáticas en la obra de Lévinas, proporciona a Fritsch las herramientas necesarias para desarrollar sus dos modelos de justicia intergeneracional. Un somero examen de estos, frutos finales de los esfuerzos de Fritsch, nos permitirá saber si prolongar el recorrido por la vía fenomenológica camino de Derrida merece o no la pena. Ahora bien, no se trata de averiguar si merece la pena para Fritsch, sino si lo hace para quien ha de acompañarlo, es decir, para nosotros, que nos declaramos apegados al PPM. Es decir, no tiene sentido profundizar sobre la coherencia teórica de los modelos antes de hacer un pequeño análisis coste-beneficio. Así, para que el viaje resulte rentable, es necesario que los costes derivados del mayor o menor grado de abandono del proyecto moderno se vean sobradamente compensados por los beneficios que reporta tener éxito allí donde las teorías de la justicia modernas fracasan.

El mecanismo que opera en el primero de los modelos es esa "reciprocidad asimétrica" (Fritsch, 2018, pp. 107-153), bidireccional e ilimitada que venimos de explicar. A pesar de los esfuerzos de Fritsch por presentar su propuesta como original, lo cierto es que este mecanismo opera de manera muy semejante a esa reciprocidad indirecta con la que autores plenamente integrados en el PPM tratan infructuosamente de solventar el problema del puente generacional, como explicamos en el tercer capítulo de esta tesis.

Detrás del recurso a la reciprocidad indirecta se sitúa la intuición de la posibilidad de generalización de la asimetría de las relaciones paternofiliales. Esa intuición tiene fuerza justificativa para los problemas de justicia entre generaciones cercanas, pero deja de funcionar allí donde los efectos de las decisiones y acciones de las personas presentes se manifiestan mucho tiempo después. Son el tipo de asuntos (riesgos ligados a políticas industriales, agotamiento de recursos, etc.) en los que tener en cuenta los intereses de una o dos generaciones futuras puede hacernos incurrir en la corrupción moral de la que

alertaba Gardiner con respecto a las teorías que deberían servir para sustentar la producción de estrategias contra el cambio climático (2011, pp. 301-396). Esa corrupción consistiría en legitimar de forma espuria una dejación de responsabilidad de la generación presente en perjuicio de las generaciones futuras. En este caso, la corrupción moral aparecería en forma de una justicia intergeneracional sustentada por la reciprocidad indirecta entre generaciones solapadas[130].

La justicia con las generaciones separadas, no solapadas, solo puede justificarse si la responsabilidad moral del presente alcanza de manera suficiente a los miembros de esas generaciones. A favor del modelo de Fritsch juega el haberse apoyado en primer lugar en Lévinas y en esa intersubjetividad prospectiva que nos constituye. Si se acepta su esquema ético-ontológico, la responsabilidad asociada a la *paternidad*, como problemáticamente entiende Lévinas las obligaciones con 'el otro' que nos sucede y con el que coincidimos, posibilita que exista esa misma responsabilidad para la generación siguiente[131]. Dado que esa generación se encontrará en nuestra misma situación moral, tenemos una responsabilidad indirecta infinita, como ya establecimos. Ahora bien, que exista una cierta obligación de justicia hacia todas las generaciones no significa que esa obligación tenga la misma fuerza. Hay una clara dilución de responsabilidades a medida que aumenta la separación generacional, de manera que llega un punto en que la justificación de la obligación solo puede ser homeopática[132]. La infinitud en el tiempo de las obligaciones, el argumento de Fritsch para separar el mecanismo de su primer modelo de otras formas de reciprocidad indirecta, es, pues, condición necesaria, pero no suficiente.

---

[130] Es concebible, por ejemplo, que la generación G_2 continúe con una política energética contaminante a muy largo plazo, y pueda argumentar que lo hace de forma justa de acuerdo con el criterio de reciprocidad asimétrica. Si esa política es la que siguió la generación anterior, G_1, y resultó en un beneficio económico y tecnológico para G_2, además del beneficio para la propia G_1, G_2 tendría una supuesta obligación de justicia de reciprocar indirectamente ese regalo de G_1 "regalando" la política energética a la generación siguiente, G_3, independientemente de que eso vaya a ser desastroso para G_5, G_6 o G_7. De paso, G_1 podrá seguir beneficiándose de la continuación de esa política sin sufrir conflicto moral alguno.

[131] Naturalmente, es necesario extender la paternidad a esa parte de la sociedad que Lévinas excluía. *Padre* se convierte en un término aplicado a cualquiera, hombre o mujer, progenitor biológico o no, y 'el otro' es ya 'la otra persona'.

[132] Numéricamente, podemos decir que la generación G_1 tiene completa (100%) responsabilidad con respecto a que la generación siguiente, G_2, pueda integrar a "su otro" (G_3). Sin embargo, que G_3 pueda hacer lo mismo con G_4 es responsabilidad compartida (50%) de G_1 y G_2. Así, la responsabilidad de que G_7 desarrolle su humanidad esencial integrando a G_8, correspondería en tan solo un 17% (=1/6) a G_1. El desigual grado de responsabilidad significa una desigual obligación de atender a los futuros intereses de las distintas generaciones, lo que abre la puerta a aplicar un mecanismo de descuento que nos arroja en manos de una economía del bienestar muy alejada de esa economía de la donación coherente con el posicionamiento de Fritsch.

El segundo modelo parece nacer con vocación de mayor solidez teórica. Hay en él un giro eminentemente político. Sin renunciar al mecanismo de reciprocidad asimétrica, Fritsch busca politizar la justicia intergeneracional haciendo que entre en juego ese contexto que en Lévinas se difuminaba en la totalidad. Elevado a la categoría de "objeto cuasiholístico" (Fritsch, 2018, p. 174), ese contexto, compuesto de Tierra más instituciones, convierte la vida humana en una forma de consumo que no agota, de modo que el tiempo ya no es el del regalo-deuda, sino el tiempo político e intergeneracional de un turnarse en el usufructo del entorno, y la obligación es la de ceder el turno sin haber depreciado lo recibido. En realidad, opera un doble turno. Además del que puede entenderse como una forma de reciprocidad indirecta, se da también una involución individual: la persona se vuelve hacia sí misma para no disolverse en el contexto. Fritsch presenta esa motivación como una de las tres razones para introducir el turnismo en el modelo. La segunda es una razón moral, según la cual muchos de los problemas contemporáneos se conceptualizan mejor en términos de generaciones que transfieren costes en el tiempo. Pero la razón más reveladora es la de índole "estratégica y política" (Fritsch, 2018, p. 172).

El objetivo de Fritsch es limitar el presentismo democrático por medio de la compartición generacional del poder. Para ello adopta una concepción finita, *natal-mortal*, de la soberanía, de modo que ninguna generación pueda reclamar derechos exclusivos sobre aquello acerca de lo cual se turna. No se trata aquí de establecer algún tipo de salvaguarda lockeana que imponga condiciones a la apropiación generacional de los recursos. Se trata, más bien, de la deconstrucción del propio concepto de la soberanía y del de 'democracia', para purgarlos de su carácter presentista dándoles una incompletitud constitutiva, en lo que supone una impugnación de la conceptualización propia del PPM. Esta impugnación se inspira en la enmienda a la totalidad que con respecto a las categorías políticas modernas hace Derrida.

Es muy difícil poder encontrar un punto de encuentro entre Derrida y el PPM a la hora de considerar, por ejemplo, el derecho, el Estado, la democracia, la soberanía o la propia justicia. Así, con respecto a esta última, la afirmación de que "la deconstrucción es la justicia" (Derrida, 1994a, p. 34) es suficientemente indicativa de la voluntad de deconstruir el propio proyecto, empezando por la justicia misma, o más bien, puesto que la frase de Derrida indica que la justicia es lo único no deconstruible, por el concepto moderno de justicia, entendido en los términos que fijábamos al comienzo de este trabajo.

La equivalencia entre deconstrucción y justicia pone a esta fuera del alcance de cualquier esquema político. El derecho ya no puede ser esa institucionalización de la justicia, esto es, su estabilización y objetivación en una sociedad determinada, que proclamaba Buenaga (2017, p. 19). Pasado por el tamiz derridiano, el derecho se convierte en una herramienta de dominio impuesta violentamente por un Estado cuyo propósito fundamental es el de proteger un adentro defendiendo la frontera, con un afuera excluido políticamente. Sin llegar a los extremos de alguna intérprete de Derrida que hace de los Estados nación actores "para siempre comprometidos con un fascismo originario" (Llevadot, 2020, p. 49), el Estado y la soberanía derridianos, levantados sobre el abuso de poder, atentan contra la idea de una democracia como derecho a la alteridad siempre prometido (Derrida, 1994b, p. 339).

Aun con la relevancia que supone su adhesión a una reelaboración derridiana de las categorías políticas, no es este el único factor de alejamiento del modelo de Fritsch con respecto al PPM. No es necesario ser exhaustivos, de modo que nos limitaremos a señalar dos factores particularmente importantes.

Tenemos, en primer lugar, el otorgamiento de un estatus moral a ese contexto ecológico e institucional entendido como objeto cuasiholístico. Se postulan unas obligaciones generacionales con ese objeto que van más allá del impersonalismo con el que tuvimos ocasión de familiarizarnos cuando examinamos posibles soluciones al problema de no identidad. El contexto aquí es casi una persona. Estas obligaciones generacionales peculiares remiten a las corrientes ecocomunitarias surgidas a finales del siglo pasado y que adoptan, si no una posición netamente antimoderna, sí una perspectiva de oposición a los postulados liberales y, a menudo, un carácter anarquista muy al gusto de Derrida (Caputo, 1988) y que se sitúa demasiado cerca de lo que Höffe consideraba como una frontera del territorio propio del PPM.

El otro factor de alejamiento relevante es la colectivización del sujeto de obligaciones, que en el modelo de Fritsch es la generación como un todo compacto y unitario[133] que no posee comunitariamente el objeto sobre el que las generaciones se turnan. Solo posee su turno particular. Más allá de los problemas obvios que encuentra Fritsch para delimitar una generación, teniendo en cuenta la asincronía y la especificidad de las muertes y nacimientos individuales, hay en esta colectivización una problemática preterición de la

[133] Lo que, en este caso, resulta poco derridiano por escasamente abierto a la pluralidad.

autonomía individual y de la responsabilidad personal propias del proyecto moderno. La aproximación macro del turnismo al problema de la justicia intergeneracional deja en el aire ciertas dudas sobre el posible sacrificio de la justicia en las relaciones intrageneracionales que Fritsch no se ocupa de despejar.

En comparación con el modelo anterior, el modelo turnista ofrece un mayor grado de resolución de las dificultades que enfrentan las teorías modernas de la justicia ante la inclusión de la dimensión intergeneracional. Ahora bien, su adopción implica aceptar la imposibilidad derridiana de la justicia en sentido moderno, la invalidez moral de cualquier régimen de legalidad que contemple el ejercicio de la soberanía, la colectividad de un sujeto de obligaciones, la existencia de un objeto moral extraño y la operatividad de un mecanismo de reciprocidad defectuoso y ontológicamente exigente. En suma, los obstáculos vinculados a la intergeneracionalidad se disuelven al precio de disolver también el propio universo moral en que toman forma. Así, por ejemplo, desaparece el problema de la no existencia al eliminarse la correlación obligación-derecho en el establecimiento de deberes hacia el contexto hipostasiado; y hace lo propio el problema de la no identidad al subsumir la individualidad del ser humano futuro en la generacionalidad, en una maniobra que reproduce, esta vez de manera prospectiva, el problema levinasiano de la totalidad.

En resumidas cuentas, el análisis coste-beneficio de los modelos a los que se llega a través de la etapa derridiana del viaje no recomienda el emprendimiento de esta. La perspectiva de trocar el proyecto que ha vertebrado el desarrollo material y moral de la moderna civilización por un modelo de justicia intergeneracional no del todo concluyente y muy difícilmente traducible en una estructura institucional operativa no es particularmente halagüeña.

Atender a un criterio de mínima prudencia invita a optar por el retorno al proyecto de la modernidad. Antes, debemos hacer inventario de los hallazgos que nos ha brindado hasta ahora la vía fenomenológica y que convendría no olvidar, y tal vez adaptar una vez estemos de vuelta. Expuesto de manera sumaria, hemos encontrado, en primer lugar, una justicia de carácter primariamente sentimental. La justicia es primero sentida, y solo luego pensada. De esta manera, los sentimientos, preteridos en las teorías de la justicia de referencia, se convierten en protagonistas, en una doble vertiente. Como índice moral, detector de injusticias, opera el sentimiento de la indignación moral. Como motor

aspiracional de la justicia, aparece el amor. Ambos, indignación y amor, pueden ser interpretados como reacciones empáticas y simpáticas, y ambos obedecen a una exigencia sentida de respeto y fomento de la intersubjetividad. Si tomamos esta exigencia como constitutiva, la otra persona se convierte en condición necesaria del éxito del proyecto, siempre por completar, de nuestro llegar a ser humanos. Ese proyecto desborda nuestra existencia física, y es en la persona que nos sobrevive, vulnerable, distinta y superviviente, donde se juega la realización plena de nuestra propia esencia. Esa condición impone en nosotros una responsabilidad prospectiva. Puesto que nuestros sucesores inmediatos son igualmente responsables de dejar vivir a sus sucesores inmediatos, y así hasta el infinito, existe una cadena moral prospectiva que nos responsabiliza de la humanidad futura, no en términos genéricos, sino con cada uno de sus miembros, hasta el fin de los tiempos. Si es así, las personas aún no existentes poseen el estatus moral como sujetos de justicia que en el esquema moderno costaba encontrar.

Estos hallazgos son una promesa, pero también un desafío para el PPM. No pueden ser incorporados en bruto. Por ejemplo, la idea de que la justicia es primariamente un sentimiento, y no un concepto puramente racional, choca con la concepción de la justicia que ha acabado imponiéndose en el seno del PPM, particularmente en aquellas teorías que parten de un constructivismo racionalista en la formulación de principios justos, como la teoría de la justicia de Rawls. En cuanto a la intersubjetividad constitutiva, es difícil de integrar con el minimalismo ontológico y el individualismo metodológico de las teorías de la justicia modernas. Por su parte, la idea de una responsabilidad prospectiva atenta contra el marco conceptual y normativo de la modernidad, el cual opera bajo la premisa de que las personas son agentes autónomos y racionales, cuyas interacciones y compromisos morales se limitan al ámbito de sus relaciones sociales y políticas con personas e instituciones presentes.

Aunque la integración directa de los hallazgos no sea posible, sí pueden buscarse posibles compromisos que preserven el PPM al tiempo que se reconoce, una vez más, la necesidad de adaptarlo a una realidad, cada vez más patente, que exige considerar debidamente la justicia con las personas aún no existentes.

En este sentido, podríamos considerar cómo integrar los sentimientos en nuestras teorías y prácticas políticas sin descartar la primacía del razonamiento y la deliberación pública. Estaríamos, así, siguiendo la estela de pensadores netamente modernos que,

como Nussbaum (2001, 2013), han sabido reconocer la importancia de unos sentimientos insoslayables. En concreto, podríamos explorar cómo los sentimientos de indignación moral y amor pueden motivar el compromiso cívico y la acción política, fomentar la solidaridad y el apoyo mutuo entre personas y comunidades, y servir como base para una ética de la responsabilidad y el cuidado en nuestras relaciones con aquellos con quienes compartimos comunidad política.

Integrar en una teoría de la justicia subsumible en el PPM una intersubjetividad no constitutiva[134] y unos sentimientos ligados a la justicia, pero que no gozan de primacía sobre la razón, sin duda diluye la potencia de los hallazgos de la vía fenomenológica, pero no los anula. Permite, por ejemplo, liberarse del corsé de la consideración contractualista de la sociedad como sistema de cooperación entre personas productivas (o actualmente capaces de serlo). Aun sin desborde esencial, aparece en esta integración una ligazón sentimental intersubjetiva que va más allá de la búsqueda de términos equitativos para el aprovechamiento de sinergias en una producción orientada a la realización de intereses propios. En el esquema que importamos de los ejercicios fenomenológicos, la figura del contrato es innecesariamente limitante. Superar este marco contractualista implica abrir el campo de la justicia a sujetos que tradicionalmente han quedado fuera de su alcance, entre ellos las personas no existentes.

Integrar, aun de forma diluida, lo encontrado en el desvío fenomenológico permite también, como consecuencia de lo anterior, liberarse de la necesidad de esa reciprocidad basada en la satisfacción mutua de intereses que resulta tan problemática para ciertas teorías existentes, como tuvimos ocasión de exponer. Y, en el límite, tampoco sería necesaria esa reciprocidad indirecta que exige, de una manera algo artificiosa, la justicia intergeneracional vista a través del prisma de la modernidad.

Por último, la integración permite subrayar el papel crucial de la imaginación moral, propósito que hemos anticipado ya y que vamos a abordar ahora.

[134] Se trata de una forma de relación con los otros que, sin ser fundante del sujeto (como ocurre en las concepciones fenomenológicas de corte levinasiano), mantiene una relevancia moral significativa, en tanto permite la emergencia de sentimientos morales como la empatía, la simpatía o la indignación. Es, pues, una intersubjetividad que no define ontológicamente al yo, pero que sí actúa como vehículo de motivación moral.

I.4.4. La imaginación como clave moral

La integración, aun de forma atenuada, de los hallazgos de la vía fenomenológica permite reconocer en la imaginación un modo válido de consideración del sujeto de derechos y presentar un caso de legitimación imaginativa de los derechos de las personas aún no existentes. Si, tal como apuntan ejercicios fenomenológicos como el de Luypen y Pintos y la obra de teóricos asimilados a la modernidad como Nussbaum (2013, pp. 244-246), empatía y simpatía son elementos básicos del ser moral, la imaginación se coloca a la par de la razón en el propósito de considerar al sujeto de derechos. Así, del mismo modo que podemos imaginar al otro existente y conocido en una situación hipotética para deliberar sobre alternativas de acción que tendrán efectos sobre ese otro y poder decidirse así por una alternativa moral, deberíamos poder ir más allá e imaginarnos a otro no necesariamente conocido en esa situación hipotética. Desde allí, podríamos a su vez imaginarnos a ese otro como aún no existente, en un futuro más o menos remoto, también imaginado. Esto es, deberíamos poder, a través de dos pasos legítimamente imaginativos, pensar en términos de daños a terceros futuros o, lo que es lo mismo, de ataque a sus intereses y, por tanto, de vulneración de sus derechos. Desde ese lugar, tal vez podríamos dar un pequeño salto, de lo moral a lo político. Habríamos llegado, entonces, a pensar en términos de esa justicia intergeneracional que exclusivamente desde la razón parecía difícilmente alcanzable.

Previsiblemente, encontraremos de nuevo voces que, esta vez desde posiciones cercanas al proyecto moderno, duden de una legitimidad pretendida con argumentos fenomenológicos y reclamen una apoyatura argumental en el propio proyecto. Estas voces críticas podrían sostener que la fenomenología, al centrarse en la experiencia y la percepción subjetiva, no proporciona una base lo suficientemente sólida para justificar ciertas afirmaciones morales y éticas. Pondrían, así, en duda la actitud fenomenológica, de la misma manera en la que los fenomenólogos hacen lo propio con una actitud natural muy propia de la modernidad. Puesto que mediar en este desencuentro conceptual nos obligaría a levantar un nuevo puente, esta vez entre la fenomenología y el PPM, construcción esta compleja y sin grandes garantías de éxito, cederemos a las peticiones de las hipotéticas voces críticas y trataremos de dar una justificación intramuros de la

modernidad sobre la conveniencia de reconocer el papel fundamental de la imaginación en el ámbito moral y político[135].

Juega en contra de este objetivo la innegable irrelevancia de la imaginación en el ámbito normativo hasta hace solo unas décadas[136] (Johnson, 2016, p. 355). Aunque no puede negarse que la imaginación ha jugado un papel en el PPM, ya los padres intelectuales del proyecto tenían una actitud ambivalente hacia ella. Tomaban la imaginación como un arma de doble filo. Apreciaban su capacidad para unir pensamiento y sentimiento, en el sentido en que nosotros aquí postulamos la integración atenuada de este último y su valor instrumental para construir orden político, pero recelaban de ella en la medida en que abría una puerta a la irracionalidad conflictiva. Heredaban en el terreno político lo que ya era en un precursor como Bacon desconfianza de la imaginación como obstáculo importante en la búsqueda de la verdad. Para él, "la imaginación es, ante todo, un mundo de realidad fabricada, anteojos encantados, autoengaño, vanidad y locura" (Giglioni, 2014). Esta falta de confianza existía en la medida en que alguno de los *ídolos*, fuentes de error y prejuicio para Bacon, involucran una acción imaginativa. En particular, la imaginación juega un papel importante en los *ídolos de la tribu*, los cuales surgen de la tendencia natural de la mente humana a percibir patrones y regularidades incluso cuando no existen; y también en los *ídolos de la caverna*, resultado de las experiencias, creencias y preferencias personales que pueden afectar la forma en que una persona percibe e interpreta la realidad.

La de Bacon es una aproximación eminentemente epistemológica. Tal vez, poniendo cierto empeño en la tarea, pudiera encontrarse un rastro normativo en el papel de la

[135] Al hablar de la dificultad de esta empresa, nos referimos a la tarea de lograr la aceptación simultánea de una teoría de la justicia para las personas no existentes por parte de quienes se adhieren a los postulados fenomenológicos y de quienes se identifican con el PPM. Sin embargo, desde el marco moderno, podemos utilizar herramientas adquiridas en nuestra incursión fenomenológica para enriquecer su enfoque. Esto nos permite complementar un proyecto abstracto y universalista con un anclaje en la realidad. Reconocemos que las injusticias pueden ser abordadas gracias a normas derivadas de teorías ideales, pero también que teorizar sobre la injusticia requiere escuchar las voces de quienes reclaman justicia para conectar las normas con la experiencia.

[136] A cambio, en nuestro favor debería jugar la cuasisimultaneidad entre los procesos de valorización de la imaginación como motor moral y del concepto de justicia intergeneracional. No parece una coincidencia. Tal vez entre las causas de esas valorizaciones en paralelo haya una común, además de un fenómeno de mutua potenciación. Así, no es absurdo pensar que las exigencias éticas y políticas de fenómenos como el cambio climático hayan contribuido a tomar en consideración el bienestar de unas personas a quienes es obligatorio imaginar, pues aún no existen; y que, en sentido contrario, el crecimiento en la presencia de la imaginación en los debates morales y políticos haya ayudado a dar carta de naturaleza a la justicia intergeneracional.

imaginación en los ídolos[137]. En cualquier caso, la desconfianza epistémica de Bacon habría influido en el modo en que Rousseau o Locke, por ejemplo, construyen la suya en el terreno normativo. Esa desconfianza tiene dos caras. Tal como señala Mehta:

> El estatus otorgado a la imaginación en los siglos XVII y XVIII la revela como informando simultáneamente la rica eflorescencia del pensamiento utópico y disidente, y siendo considerada responsable, ni más ni menos, de la fatídica transgresión de Eva, según Milton. No es sorprendente que en tiempos en que el molde político, teológico y científico del pasado milenio estaba siendo refundido, la imaginación adquiriría un prestigio casi sin precedentes. Y, sin embargo, precisamente porque se reconocía que era la autora de estos poderosos efectos, fue casi inmediatamente condenada a causa del mayor potencial que se suponía que encarnaba. (Mehta, 1992, p. 5)

La consideración de la imaginación moral y política como atractiva, pero peligrosa, seguiría viva durante la modernidad, oscilando entre los dos extremos, hasta que las teorías racionalistas, abanderadas por Kant y su noción de razón práctica, relegaron en buena medida la imaginación al margen del discurso ético, condenándola a un prolongado semiolvido teórico. Y de la misma forma que es el escepticismo epistemológico humeano el que empuja a Kant a buscar los fundamentos trascendentales del conocimiento, en el terreno normativo es la posición de los ilustrados escoceses, Hume entre ellos, la que suscita el ataque teórico racionalista (Johnson, 2016, p. 355). Esta posición, compartida en mayor o menor medida por los autores pertenecientes a esta corriente, estaba cerca del hallazgo fenomenológico, pues sostenía que los juicios morales se sustentan en sentimientos, no en leyes morales derivadas de forma racional.

El ilustrado escocés que más contribuyó al sentimentalismo normativo fue Adam Smith. En ese sentido, es revelador que Smith haya quedado en el imaginario de las sociedades que beben del proyecto político moderno como el paladín de un economicismo individualista en el que prima el propio interés. Eso es resultado, precisamente, del

[137] Podría argumentarse que, al criticar los ídolos y abogar por un enfoque más riguroso y sistemático en la búsqueda de conocimiento, Bacon implícitamente sugiere que también debemos ser cautelosos con nuestra imaginación moral. En lugar de basar nuestras creencias y decisiones morales únicamente en nuestras impresiones subjetivas e inmediatas, debemos esforzarnos por fundamentarlas en un análisis más objetivo y riguroso. Sea como fuere, este argumento supedita absolutamente la imaginación a las exigencias de la razón, con lo que no es de gran ayuda para la causa de la imaginación moral

oscurecimiento racionalista de la imaginación moral. No obstante, no puede pensarse propiamente al Smith de *La riqueza de las naciones* sin incorporar al Smith de *La teoría de los sentimientos morales*[138].

Smith veía la economía y la moralidad como dos esferas interrelacionadas de la vida humana. En su visión, el interés propio guiado por la "mano invisible" del mercado no es incompatible con la empatía y la cooperación. De hecho, Smith argumentaba que el interés propio podría conducir a una mayor prosperidad y justicia social, pero también que la empatía y la cooperación son fundamentales para mantener la cohesión social y la armonía.

Smith es quien, entre los ilustrados escoceses, presenta de forma más completa el papel moral de la imaginación, tanto que parece anticiparse a los hallazgos de la ciencia cognitiva contemporánea. Así, en *La teoría de los sentimientos morales* explicita el papel de la imaginación en esa empatía y simpatía que encontramos en nuestro desvío fenomenológico como motores sentimentales del sentimiento de indignación moral. Lo hace con un argumento de tal fuerza que sirve para que autores contemporáneos se apoyen en él para defender el elemento imaginativo en la universalización de los derechos humanos (Laqueur, 2001).

Pero la agudeza analítica de Smith no debe opacar la contribución humeana en este asunto. De hecho, puesto que la supresión racionalista de los sentimientos tiene a Hume en el punto de mira, escogemos fijarnos en esa contribución en particular en nuestra reivindicación de la imaginación, con la esperanza de que esa elección se demuestre fructífera.

Hume contribuye, en primer lugar, negando la capacidad normativa a la razón. Es esa *guillotina humeana* que veíamos como obstáculo frente a concepciones iusnaturalistas e iusracionalistas de la justicia y que separa tajantemente los juicios descriptivos (cómo son las cosas) de los juicios normativos (cómo deben ser las cosas). Si desde el ser no puede alcanzarse el deber ser, no puede haber base normativa en la observación de hechos o en

[138] Menéndez (2023) examina con perspicacia esta tensión entre las dos perspectivas sobre Smith como figura teórica.

la razón pura. Desde esa decapitación[139], Hume puede llenar el vacío de la razón con unos sentimientos que requieren un esfuerzo imaginativo.

El mecanismo que opera en lo normativo es, según Hume, la experiencia de placer o displacer al contemplar una acción o un rasgo de carácter, no desde un punto de vista subjetivo, sino desde el de un observador imparcial, sensible pero carente de sesgos derivados de la posición particular de una persona. Placer y displacer son causados por la aprobación o desaprobación, respectivamente, de la acción o del rasgo de carácter. Ahora bien, Hume no comulga con el benevolentismo de un precursor dentro de la Ilustración escocesa como es Hutcheson, el cual se muestra un tanto ingenuo cuando afirma:

> El Autor de la naturaleza nos ha equipado mucho mejor para una conducta virtuosa de lo que nuestros moralistas parecen imaginar, mediante instrucciones casi tan rápidas y poderosas como las que tenemos para la preservación de nuestros cuerpos. Él nos ha dado fuertes afectos para que sean los resortes de cada acción virtuosa, y ha hecho de la virtud una forma encantadora, para que podamos distinguirla fácilmente de su contrario y para que su persecución nos haga felices. (2014, p. 7)

Hume, por el contrario, acepta la coexistencia en el ser humano del interés propio más egoísta y de una faceta sociable que lo inclina hacia el altruismo. Esa tensión subyace en su filosofía, en la que cabe, por un lado, un origen convencional de la justicia política y social, de modo que esta surge desde la necesidad que una sociedad que alcanza un cierto grado de complejidad tiene de sostener la cooperación entre sus miembros; y, por otro, un sentimiento de fondo en el que siguen operando la aprobación y desaprobación morales. Pero para que opere el sentimiento moral en el esquema de justicia es necesario el motor de la *simpatía*, que en términos contemporáneos comprendería tanto la empatía como la simpatía, tal como las hemos definido. Y ese motor simpático funciona con un combustible imaginativo.

Quien quiera advertir las consecuencias de la marginación racionalista de la imaginación moral puede hacerlo observando las similitudes estructurales entre los esquemas de Hume y de Rawls[140]. En ambos casos encontramos un sujeto motivado por

[139] Hablar de la *guillotina de Hume* supone adoptar aquí la interpretación del antirracionalismo del filósofo escocés que proponen ciertos filósofos contemporáneos, como Hare, en el sentido en que ninguna conclusión normativa puede inferirse de premisas puramente factuales (Cohon, 2018).

[140] Es importante hacer notar aquí que, frente a la cercanía entre lo social y lo político del contractualismo de Rousseau o de Kant y del neocontractualismo de Rawls, por ejemplo, Hume separa nítidamente el nexo

el interés propio que, en determinadas condiciones, desarrolla un sentido moral o un sentido de la justicia. Sin embargo, el modo en que ese tránsito se articula es radicalmente distinto. En Hume, la simpatía cumple un papel central, que vincula emocionalmente a los individuos con los demás; en Rawls, por el contrario, el sentido de la justicia se deriva de una construcción racional inspirada en el formalismo kantiano, donde la imaginación moral queda en gran medida desplazada. El resultado es un modelo normativo que conserva formalmente la estructura humeana, pero transformado por el influjo del racionalismo moral de Kant (Rawls, 1971, pp. 453–512).

El sentido de la justicia rawlsiano es una disposición moral que guía y motiva la conducta de las personas en una sociedad bien ordenada. Es, pues, homologable a la disposición que induce a la persona humeana a comportarse de acuerdo con criterios de justicia. Sin embargo, el desarrollo de ambas disposiciones es bien dispar.

En Hume, la justicia es virtud artificial. Depende, por tanto, de cierto rasgo de carácter por el cual la conducta se ajusta a ciertas reglas convencionales: la honestidad con respecto a la propiedad privada. Y el origen de las normas que regulan esta se encuentra en las necesidades de una estructura social cooperativa sometida a las circunstancias de la justicia, las cuales tuvimos ocasión de rastrear en Rawls y en el intento de Brandstedt de extender la teoría rawlsiana a la justicia intergeneracional por medio de una modificación de esas circunstancias. En este sentido, la motivación para la instauración de la propiedad es la de la voluntad, compartida por los miembros de una sociedad, de compatibilizar intereses propios potencialmente conflictivos. Se trata de una motivación semejante a la de las partes en la posición original, con dos diferencias importantes.

En primer lugar, la justicia en Hume está íntimamente ligada a la protección de la propiedad privada material, en línea con el individualismo posesivo propio del PPM durante buena parte de su desarrollo (Macpherson, 1964). Esa posesividad es mucho menos marcada en un Rawls que amplía el foco de los bienes primarios hasta dar categoría

social del político. Se acerca, así, a Hobbes, aunque no acepta la lógica del contrato (Hume, 1994). También incide en los motivos de seguridad, como lo hiciera Hobbes, para justificar un deber de obediencia al poder político que deja poco espacio para el desafío al poder legítimo. Puesto que nuestro interés está en rescatar el potencial que para la imaginación puedan proveer desde la modernidad autores señeros de la misma, tiene sentido limitarse a la comparación de la justicia social de Hume con la de Rawls, dejando a un lado una pura justificación de la coerción höffeana que tiene poco que ver con las teorías de la justicia contemporáneas.

de tales a bienes tan poco materiales y poco 'apropiables'[141] como, por ejemplo, las bases sociales para el autorrespeto, lo que da la medida de la adaptación del proyecto de la modernidad a las nuevas demandas de justicia nacidas de los distintos movimientos de reivindicación de derechos.

La segunda diferencia concierne a la naturaleza de la vinculación social. La posición original, que tendremos ocasión de examinar como modelo y dispositivo generativo en la segunda sección de este trabajo, puede ser vista como una forma sofisticada del contractualismo que marca el PPM. Como los contractualistas clásicos, Rawls presenta un punto de partida político basado en el acuerdo negociado entre personas racionales y libres para establecer los principios morales y políticos de una sociedad. Rawls coincide también con los clásicos en buscar garantizar la imparcialidad y la equidad en la elección de los principios de justicia, si bien la posición original tras el velo de ignorancia es un mecanismo distinto del estado de naturaleza en Hobbes, Locke o Rousseau. Hume, por el contrario, niega que pueda establecerse un punto de partida que implique, como ocurre en el esquema contractual, un compromiso promisorio, pues la institución de la promesa es ella misma convencional, es decir, solo posible después de la fundación social originaria (Hume, 2007, 3.2.5.20). Considera, más bien, que la sociedad es resultado de una lenta evolución, del establecimiento de un hábito a base de comprobar la relación entre el respeto por las posesiones ajenas y la armonía social por medio de "la inconveniencia de la transgresión" (Hume, 2007, 3.2.2.10).

Hume acompaña esta hipótesis alternativa con referencias históricas, lo que hace que haya autores que se cuestionen si no estará poniendo su cuello a merced de su propia guillotina (Buckle y Castiglione, 1991). Ese debate no es relevante aquí. Sí lo es el que si Hume puede alegar contingencia histórica y convencionalidad es porque al mismo tiempo puede poner en juego un elemento sólido en la formación del concepto de la justicia y en el mantenimiento de la estabilidad social una vez alcanzada esta. El elemento humeano es el de la simpatía, que complementa al autointerés que pone el proceso social en movimiento. La simpatía, como rasgo natural de carácter, se hace necesaria porque es

[141] Puede entenderse que ciertos bienes primarios puedan ser puestos en juego en el mercado como mejoras en la posición negociadora de quien ha de presentar su propio cuerpo y su fuerza de trabajo como únicas propiedades en un entorno económico y político en los que la propiedad es criterio de participación. Es decir, existe la posibilidad de autoinstrumentalización de esos bienes. Sin embargo, el propio concepto de autorrespeto lo hace incompatible con cualquier instrumentalización, de modo que siempre será un bastión contra las incursiones más íntimas de la posesividad macphersoniana.

necesario moralizar el respeto a la justicia cuando dejemos de percibir nuestras propias infracciones a la propiedad como un peligro para la persistencia de una comunidad estable. Si obedeciésemos exclusivamente a nuestro propio interés, esta circunstancia desincentivaría que nos adecuáramos a las normas. No obstante, al considerar las transgresiones cometidas por otros, compartimos simpáticamente la inquietud que estas violaciones generan tanto en sus víctimas como en la sociedad en su conjunto. Esta preocupación desinteresada, junto con el placer que experimentamos al reflexionar sobre los beneficios públicos derivados del cumplimiento, constituyen manifestaciones de desaprobación y aprobación moral. Así, observando nuestras reacciones ante la injusticia, y las reacciones de quienes nos rodean, acabamos extendiendo estos sentimientos hacia nuestro propio comportamiento, como resultado de la aplicación de reglas generales (Cohon, 2018).

El sentido de la justicia rawlsiano, aun con un fin semejante al del sentimiento moral humeano, opera de manera muy distinta. Tributario de un racionalismo kantiano que sospecha de cualquier argumento moral no trascendental, Rawls no puede optar sino por un trayecto psicológico-moral que no asuma de partida la existencia de rasgos de carácter sentimental.

Para Rawls, el sentido de la justicia es, eminentemente, una construcción social, fruto de un proceso de educación moral que se desarrolla en tres etapas (Rawls, 1963). Estas ilustran cómo las personas adquieren y perfeccionan su capacidad moral y psicológica para actuar de acuerdo con los principios de justicia en una sociedad bien ordenada.

Durante la primera etapa, la de la *moralidad de la autoridad*, el comportamiento de la persona está determinado por sus padres o por figuras de autoridad equivalentes. En esta etapa, el niño hace equivaler la justicia al cuidado. Sentirse cuidado es sentirse amado, y eso pide responder a amor con amor, expresado en la obediencia a normas que pueden parecer arbitrarias. Psicológicamente, la voluntad del niño no está condicionada por la expectativa de premio o castigo, sino por la interiorización en forma de culpa de un malestar ante la no reciprocación del amor paternal. Aunque hay en esta etapa un elemento amoroso, de ninguna manera nos acerca este a las exigencias mínimas del amor que veíamos en Luypen, pues no hay un ponerse en la piel de otra persona. Es un amor con un automatismo reciprocante que no involucra ningún elemento imaginativo empático-simpático.

La segunda etapa, la de la *moralidad de la asociación*, viene marcada por la extensión del círculo de relaciones que crean vínculos sociales específicos, como el de la amistad, el compañerismo, la vecindad, etc. La persona adquiere en esta etapa la idea de la cooperación, la de los beneficios de esta, y la de los comportamientos que exige, según sea el papel que se juegue en la asociación cooperativa en particular. En esta etapa hay un principio de puesta en juego de la capacidad de empatizar, a partir de la comprensión de las razones de los comportamientos de otros miembros de la asociación. Es una empatía que ayuda a construir los sentimientos de lealtad, amistad o confianza. También en esta etapa actúa como motor psicológico la culpa, esta vez ante la defraudación de las expectativas de los compañeros de asociación.

Por último, en la tercera etapa del desarrollo del sentido moral rawlsiano, la de la *moralidad de los principios*, la persona desarrolla el deseo de mantener la estabilidad de las instituciones una vez tiene constancia de que estas son reconocidas públicamente como justas, esto es, de que se reconocen distributivamente ventajosas, en términos de lo que Höffe entendía como justicia política. Se trascienden las relaciones interpersonales que marcaban las dos primeras etapas de desarrollo y se establece una relación con los principios que regulan la cooperación y que limitan la propia voluntad. Se adopta así una postura moral de respeto a las normas que uno, racionalmente, se impondría a sí mismo, pero se hace a partir de una *ley psicológica* de carácter muy distinta a las que operan en las dos primeras etapas; una ley por la cual se contempla una culpa que ya no tiene que ver con la no reciprocidad con personas de las que la persona ha recibido buen trato. Es una culpa abstracta producida por la no adherencia a principios también abstractos la que en esta tercera etapa constriñe la voluntad de la persona. Los sentimientos morales, en cuanto instrumentales para llegar a esta cima de aspecto kantiano, se descartan en el momento en que esta se alcanza, y dejan su sitio a la razón. El mínimo de imaginación que ayuda a llegar hasta allí desaparece. Queda, en su lugar, un sentido de la justicia resultado del borrado de los rastros sentimentales. Este borrado permite a Rawls conservar sus credenciales kantianas, pero a costa de una aparente circularidad. Como observa Aguayo (2020, p. 554), si el sentido de justicia es condición para justificar los principios de justicia, difícilmente puede a la vez ser efecto de ellos.

Aguayo aventura después (p. 555) una posible salida del círculo rawlsiano, aunque su argumentación es fallida. Es cierto que, como ocurriese con Hume, el mecanismo de surgimiento de la justicia es en Rawls diferente del criterio de justificación, como

argumenta Aguayo en su corrección; pero la diferencia no viene motivada, como también afirma, en que el mecanismo de la posición original tenga que ser complementado por el sentido de la justicia debido a que en aquella se evalúan los méritos de los principios de justicia de una *sociedad bien ordenada* real. Rawls no deja de moverse aquí en el terreno de la teoría ideal. No hay lugar, entonces, para la consideración de posibles abusos de la justicia, por ejemplo.

En realidad, la única vía de escape que ofrece Rawls a la circularidad que denunciaba Aguayo consiste en suponer que las partes situadas en la posición original están dotadas de una razonabilidad mínima, previa a la elección de principios, que les permite reconocer como razonables aquellos términos de cooperación que puedan ser aceptados por ciudadanos libres e iguales. Esa disposición basta para alcanzar principios de justicia, pero no para sostenerlos con estabilidad en el tiempo. La estabilidad exige, como el propio Rawls señala, el desarrollo posterior del sentido de la justicia en el marco de una sociedad bien ordenada. Es decir, se pasa de una razonabilidad mínima a un sentido moral pleno que no está disponible *ex ante*. Así, la circularidad no se resuelve: se desplaza. Se logra evitar que el sentido de la justicia sea la única condición de posibilidad de los principios, pero se acaba exigiendo que ese sentido se desarrolle para que los principios puedan operar con eficacia, sin que su emergencia moral pueda ser explicada desde dentro del dispositivo constructivista.

El problema de fondo es que Rawls, en su afán kantiano, derriba el andamiaje simpático en la tercera etapa del desarrollo moral y, al hacerlo, borra la frontera entre las dos motivaciones que permiten la cooperación en un entorno institucional justo: el autointerés fundante y la moralidad adhesiva. En Hume, en cambio, la separación entre ambos mecanismos es evidente. El autointerés juega su papel en el origen de la justicia, en un proceso de complejización social que exige instituciones políticas; pero la justicia solo opera cuando se redirecciona la natural simpatía hacia el respeto a las instituciones. En Rawls, por contra, el mecanismo de la sujeción opera no según la simpatía humeana, sino según una reciprocidad que ya está supuesta en el mecanismo de la originación. Todo el proceso de desarrollo moral en Rawls es un intento de lograr un mecanismo de reciprocación que se sustraiga tanto al autointerés como a unas bases no racionales de la moralidad. Se trata de mantener a raya cualquier contaminación heterónoma de un

esquema de naturaleza racionalista[142]. De esta forma, los sentimientos morales estarían manufacturados por deberes intermedios y tendrían un papel meramente instrumental, como el de los cálculos que llevan a la solución de un problema matemático. Una vez llegados a la tercera etapa de desarrollo moral, la devolución de amor paterno con obediencia filial o la correspondencia sentimental con el amigo o el compañero de asociación dejan su lugar a los poderes morales del ser humano, la concepción del bien y el sentido de la justicia (Rawls, 1993, pp. 19-48), los elementos morales de la persona rawlsiana, los cuales no son irreductiblemente morales. A riesgo de resultar reiterativos, insistamos en que no pueden serlo si se quiere ser fiel al constructivismo racionalista. Nacen de la obediencia a la razón práctica, de modo que son poseídos en virtud de la racionalidad y de la razonabilidad de su poseedor.

La pura racionalidad rige la correcta concepción de lo bueno particular de cada individuo. Esta, pues, ligada al autointerés, y de ella solo puede derivarse una normatividad impuesta, de corte hobbesiano, pues cualquier otra normatividad requiere de la voluntad de sujeción a la norma, no a la autoridad en virtud de su fuerza. Cualquier otra normatividad ha de cumplir, así, con una condición de reconocimiento de la condición propia en aquel otro individuo con quien se constituye una comunidad de normas. Ese es el papel que juega la simpatía en Hume. Y ese es el papel que juega la razonabilidad en Rawls; o que Rawls se propone que juegue, porque el hecho es que la razonabilidad es tan problemática como el propio sentido de la justicia.

La razonabilidad es conceptualmente problemática en la medida en que es "frustrantemente difícil de definir" (Boettcher, 2004, p. 597), en primer lugar porque el propio Rawls considera innecesario dar esa definición de forma explícita (Rawls, 1993, p. 48), prefiriendo que su lector infiera el significado de la adjetivación de distintos sujetos, sean las personas, las instituciones, las doctrinas, etc. En el caso de las personas, que es el que aquí nos interesa, Rawls apunta lo siguiente:

> Los ciudadanos son razonables cuando, al verse mutuamente como libres e iguales en un sistema de cooperación social a través de generaciones, están dispuestos a ofrecerse términos de cooperación justos de acuerdo con lo que consideran la concepción más razonable de justicia política; y cuando acuerdan actuar según esos

[142] De hecho, la heteronomía en versión humeana es un objetivo particular de la crítica rawlsiana. Así, para Rawls, "la heteronomía se presenta … cuando los primeros principios están determinados por la constitución psicológica especial de la naturaleza humana, como en Hume" (Rawls, 1980, p. 559)-

términos, incluso a costa de sus propios intereses en situaciones particulares, siempre que otros ciudadanos también acepten esos términos. El criterio de reciprocidad requiere que, cuando esos términos se proponen como los términos más razonables de cooperación justa, quienes los proponen también deben pensar que es al menos razonable que otros los acepten, como ciudadanos libres e iguales, y no como dominados o manipulados, o bajo la presión de una posición política o social inferior. (Rawls, 1993, p. 446)

Encontramos, así, que la persona razonable está dispuesta a cooperar en los términos que se ajustan a los principios de la justicia. Esa disposición existe porque la persona asume que enfrente encontrará una persona igualmente cooperante, en cuanto es igualmente libre y capaz para determinar y tratar de llevar a cabo su concepción de lo que es, para ella, la vida buena. Así pues, decir que la persona es razonable es decir que puede hacerse cargo de la universalidad, la igualdad, la libertad y la dignidad, que son precisamente esos valores que conjugábamos a la hora de definir el concepto dinámico de la justicia propio del PPM. La persona razonable es, entonces, aquella que es capaz de hablar el lenguaje de la justicia con otras personas que también poseen la misma capacidad gramatical.

Esta analogía lingüística permite mirar la teoría rawlsiana bajo una nueva luz. Así, la circularidad del sentido moral es la circularidad a la que se enfrentan los teóricos del lenguaje: para hablar un idioma correctamente, es necesario dominar su gramática; pero para que esa gramática exista, ha de haber hablantes que fijen sus reglas. Esta circularidad puede evitarse de dos maneras alternativas. O bien existe un módulo gramatical innato, o bien el lenguaje tiene un componente evolutivo que permite la adición y variación de reglas a partir de usos determinados por las necesidades comunicativas impuestas por el entorno social, natural, etc.

La posición rawlsiana sobre el lenguaje de la justicia es la de presentar esa razonabilidad mínima como el módulo gramatical innato, esto es, como el necesario apriorismo absoluto de una gramática de la justicia cuyas reglas tendrían el rango de imperativo categórico. Privada de ese apriorismo racional, la posición original no podría ser fundante, pues no hay en la racionalidad nada que pueda facilitar el tránsito gramatical a la justicia desde la agramaticalidad del autointerés. Pero si no hay nada en la racionalidad que pueda facilitar ese tránsito, la teoría rawlsiana se ve obligada a postular

una capacidad moral previa que ya opere como una suerte de competencia gramatical mínima: una disposición a considerar al otro como interlocutor válido en el lenguaje de la justicia. Esta disposición, implícita en la noción de razonabilidad, no puede reducirse al cálculo ni deducirse del autointerés. Tampoco puede fundarse en un imperativo formal kantiano sin vulnerar el constructivismo político que Rawls defiende. Lo que aparece, entonces, bajo la forma de esa razonabilidad mínima, es una forma latente de respeto, no tematizada, pero indispensable para el funcionamiento del contrato.

Que ese respeto actúe como intuición guía en el diseño de la posición original lo sugiere Pritchard con claridad al señalar que, aunque Rawls no la mencione explícitamente, esta está "diseñada para garantizar que se otorgue respeto a cada participante", al constituir "una situación hipotética en la que a cada uno se le otorga inicialmente poder de veto", y donde "el amor propio de cada uno debe ser protegido por encima de todo lo demás" (Pritchard, 1977, p. 60). En otras palabras, la posición original presupone ya una relación normativa entre personas que se reconocen mutuamente como sujetos de respeto. Pero, al no tematizar esta disposición como moral ni como afectiva, Rawls mantiene la tensión irresuelta entre el formalismo de su dispositivo constructivista y el contenido sustantivo que ese dispositivo requiere para funcionar.

Esta tensión no puede neutralizarse desde dentro del propio modelo. La disposición al respeto mutuo que sostiene el equilibrio de la posición original no puede deducirse de la racionalidad instrumental, pues esta se limita a maximizar ventajas bajo condiciones de incertidumbre, ni derivarse de una razón práctica de tipo kantiano sin comprometer la pretensión de neutralidad del constructivismo político. Tampoco se trata de una consecuencia del acuerdo. El contrato solo puede celebrarse si ya hay una disposición previa a considerar al otro como igual en el reparto de poder normativo. Pero esta no se deja tematizar como contenido moral sustantivo, so pena de colapsar el marco procedimental en una ética comprehensiva. Lo que aparece, así, en la arquitectura de la posición original es una competencia práctica previa, una forma elemental de reconocimiento, no deducida, no impuesta, pero operativa, que permite que cada parte se relacione con las demás como interlocutor válido en la formulación de normas universales. Este nivel de competencia no equivale aún a la posesión de un conjunto de principios ni de una moralidad establecida; es más bien la estructura mínima que permite identificar cuándo una regla puede ser aceptable para todos, aun sin saber todavía cuál será esa regla. Su estatuto no es estratégico ni deductivo, sino representacional. Consiste

en la capacidad de anticipar al otro como igual normativo antes de que haya reciprocidad efectiva o instituciones que aseguren ese reconocimiento.

Esta capacidad estructural, previa, y operativa es la imaginación moral. No es una emoción, ni una intuición estética, ni una sentimentalidad naturalizada, sino una facultad configuradora, capaz de proyectar figuras normativas sobre el otro aun en ausencia de contenido normativo explícito. En el marco de la analogía lingüística, la razonabilidad mínima cumple el papel del módulo gramatical innato, pues permite que los sujetos reconozcan como aceptables ciertas reglas normativas elementales, incluso sin disponer aún de una gramática completa. Pero esa razonabilidad presupone una capacidad anterior: la imaginación moral, que aunque no genera directamente enunciados ni principios, sí hace posible concebir al otro como interlocutor normativo, aun en ausencia de contenido explícito o reciprocidad efectiva. Es esa facultad configuradora la que proporciona la condición estructural necesaria para que el módulo gramatical rawlsiano, esto es, la razonabilidad, pueda operar.

En este sentido, la imaginación moral constituye la condición de posibilidad del respeto en el contrato, no como valor derivado, sino como facultad anterior a toda formalización. Si Rawls no tematiza esta facultad es porque hacerlo supondría admitir que el contrato depende de una antropología normativa mínima, situada fuera del marco de su constructivismo. Pero sin ella, su modelo no arranca. No se eligen principios si no hay ya sujetos que, sin saber nada de sí mismos, son capaces de imaginarse normativamente equivalentes a quienes tampoco conocen.

Todo lo anterior permite plantear una reconceptualización clave: el respeto no debe entenderse como un contenido moral, sino como un lugar normativo. No un ‘qué’, sino un ‘dónde’. Es el espacio de tránsito entre el reconocimiento afectivo de una persona concreta (a quien se responde con gratitud, amistad o lealtad) y el reconocimiento normativo de una persona como tal, sin rostro ni historia. Es ese lugar intermedio en el que lo personal se disuelve sin desaparecer del todo, y en el que lo abstracto comienza a emerger sin imponerse desde fuera. Rawls pretende que esa transformación pueda explicarse por una “ley psicológica” que se activaría en el desarrollo moral del individuo dentro de una sociedad bien ordenada. Pero eso equivale a pensar que el respeto se construye ontogenéticamente, como si fuera una adquisición individual y progresiva. Y esa hipótesis no se sostiene. No se trata de una construcción empírica, sino de un

descubrimiento: el individuo accede, a través del desarrollo moral, a una estructura previa que funda la posibilidad misma de la sociedad justa en la que se integra.

Lo que se descubre en el plano individual fue, probablemente, construido en el plano filogenético[143]. El respeto como disposición normativamente significativa emerge de un proceso colectivo en el que los sentimientos morales transfieren su carga hacia formas de universalización que la razón sola no puede generar. Esos sentimientos, excluidos del diseño contractual de la posición original, no desaparecen sin más; dejan una traza, un testigo, que pasa a ocupar la forma abstracta del respeto.

Rastrear la construcción filogenética del respeto supone hacer lo propio con la noción de dignidad humana que lo soporta. Aprovecharemos la presentación de una alternativa con respecto a la justicia con las personas no existentes, en la segunda sección de este trabajo, para reflexionar sobre estos asuntos. Lo haremos allí porque la solidez de esa alternativa dependerá de una cierta concepción de la dignidad y del respeto que esta lleva aparejado. De momento, señalemos que el respeto se presenta como una operación sobre el rostro de la otra persona radicalmente distinta al borrado levinasiano. Se trata de una difuminación representativa. Se imagina un rostro cualquiera, no sin rasgos, sino con los rasgos suficientes como para sostener un reflejo simpático, al que se extiende la disposición moral que antes se reservaba a vínculos inmediatos. La imaginación moral no funciona aquí como supresión de la particularidad, sino como ampliación de la simpatía hacia cualquier particularidad imaginable. Se siente antes de pensar, y desde luego antes de negociar. Ese sentimiento no es una trampa del sentimentalismo. Es el primer momento de una operación normativa compleja que culmina cuando también el sujeto que respeta comienza a diluir sus contornos; es entonces cuando desaparece la subjetividad interesada y aparece la posibilidad del juicio justo.

El respeto es, por tanto, el eslabón perdido entre sentimiento e institución, entre simpatía y principio. Es lo que permite el nacimiento de un lenguaje de la justicia, no

[143] Nos tomamos la licencia de considerar un proceso filogenético de carácter cultural, no biológico. A pesar de las supuestas muestras de que los primates cuentan con una "preconstitución moral de la justicia e injusticia" (Pintos Peñaranda, 1999, pp. 210-212) de las que se sirve Pintos, en una interpretación un tanto particular de lo expuesto por de Waal, lo cierto es que en la indignación que puedan sentir estos no hay rastro de moralidad. Así, mientras un niño de tres años ya muestra una incipiente empatía y empieza a intervenir en conflictos en los que cree que alguien ha sido perjudicado de alguna forma, los chimpancés, el primate más cercano evolutivamente al ser humano, solo lo hará si el perjudicado es él mismo (Riedl et al., 2012). El viaje desde la empatía en un conflicto particular al principio de respeto es un viaje exclusivamente humano.

desde una moral heredada ni desde una deducción formal, sino desde un gesto imaginativo que convierte una disposición afectiva en estructura normativa. El velo que universaliza ese gesto no es un velo de ignorancia, sino un velo de imaginación. Y ese velo es el que Rawls no tematiza, pero sin el cual su modelo no puede dar cuenta de su propio origen.

El respeto es, también, el lugar de retorno cuando los principios normativos ya establecidos dejan fuera rostros no previstos, por sesgos heredados o por déficits de imaginación social. Cada ampliación histórica del campo de la justicia (la de las mujeres, la de los trabajadores, la de los pueblos colonizados) ha implicado una reapertura del lugar del respeto para incluir a quienes antes habían sido excluidos. Y lo mismo debe ocurrir con los animales, con quienes padecen discapacidades cognitivas severas, con las personas extracomunitarias o con las no existentes, esto es, con quienes quedaban fuera del esquema contractual de la posición original.

¿Qué queda entonces de la posición original? Queda su no originalidad. No es necesario comulgar con las posturas radicalmente críticas con Rawls que afirman que este confunde principios de justicia con reglas de coordinación (Cohen, 2008, pp. 276-277) para sostener, con esos mismos críticos, que los principios a los que llega Rawls a partir de la posición original no pueden ser primeros principios de justicia, sino primeros principios del derecho, si este es, efectivamente, la institucionalización de la justicia[144] . El principio de igualdad y el de la diferencia (y el del ahorro justo, para quien lo considere suficientemente sólido en el ámbito de la justicia intergeneracional) establecerían una primera capa de institucionalización previa a la capa constitucional.

Como principios de derecho, los principios rawlsianos ya no pueden aspirar a tener el estatus de faro universal que guía a sociedades política, social e históricamente diversas que ciertos herederos de Rawls insisten en otorgarles (véase el ejemplo de Bret, 2009, pp. 3-4). Sin embargo, al liberarse de tan pesada carga, la teoría rawlsiana, aún una teoría de la justicia, hace honor tanto a la dinámica gramatical de la justicia como a la flexibilidad adaptativa del PPM. Ese aligeramiento teórico permite ver la posición original como lo que es, un modelo entre muchos modelos posibles para la construcción de concepciones

[144] No pueden ser principios de justicia porque las partes, precondicionadas por el principio del respeto, ya incorporan elementos morales. Eso tiene un efecto "fatalmente circular" para la teoría de Rawls, como observa Estlund, abundando en lo señalado por Aguayo y estableciendo agudamente un paralelismo estructural entre esa circularidad y el platónico "problema de Euitfrón" (Estlund, 2015, p. 145).

de justicia que serán válidas si cumplen con dos condiciones. Una primera condición, de carácter 'gramatical', es la de ajustarse a la combinación de valores subyacentes a la justicia (libertad, dignidad, igualdad) que una sociedad determinada entienda como adecuada según su particular historia, su particular evolución social y cultural, su particular desarrollo tecnológico, etc. La segunda condición, de naturaleza 'sociolingüística', es la de la concordancia del modelo con el grado de imaginación moral que esa sociedad determinada sea capaz de desarrollar.

El contenido de las condiciones a cumplir variará según cambien las circunstancias sociales, tecnológicas, económicas o culturales. Una variación suficiente en estas provocará una demanda social de ampliación del radio de la universalidad de la justicia que obligue, bien a la modificación de los parámetros del modelo, bien a su obsolescencia y a su sustitución por, o complementación con, otro modelo más adecuado a las nuevas exigencias.

Las propuestas de extensión del propio Rawls o la alternativa de Brandstedt (o la basada en el enfoque de las capacidades que examina Watene y que veremos a no mucho tardar) son intentos de adaptar la teoría de la justicia como equidad al cambio de circunstancias que excita la imaginación moral de la sociedad y que hace que emerjan las consideraciones de responsabilidad política hacia las personas aún no existentes. Hemos tenido la ocasión ya de mostrar cómo esos intentos no han alcanzado su objetivo. Después de lo expuesto aquí, puede avanzarse una razón de fondo de esos fracasos, que no es otra que la imposibilidad de adaptar un modelo diseñado para un contexto cuya vigencia disminuye a gran velocidad. Aferrarse a un modelo inadecuado es, en este punto, un problema no de falta de realismo, sino de falta de imaginación.

Será en la segunda sección de este trabajo donde exploraremos esta hipótesis en detalle, con motivo de una nueva reivindicación imaginativa.

I.4.5. Una ventana abierta a una solución alternativa

Que la integración de los hallazgos del desvío fenomenológico, en forma atenuada, permita liberarse del corsé contractual y dar juego a la imaginación moral no significa que los problemas de la justicia intergeneracional desaparezcan. Por ejemplo, si renunciamos a la premisa antropológica fuerte en virtud de la cual la persona otra futura

(el *otro* levinasiano proyectado en el tiempo e incluyendo también a *la otra*) nos constituye, nada hay en la integración que atenúe la contingencia de la existencia de las personas futuras. Tampoco se presenta una solución inmediata al problema de la vulneración de unos derechos de las personas futuras cuando su existencia depende de los actos o decisiones supuestamente lesivos. Se diría, entonces, que lo que creíamos de tanto valor cuando manteníamos una actitud fenomenológica se ha revelado como una bagatela al colocarlo bajo la luz del PPM. Sin embargo, si así juzgásemos la situación, estaríamos cometiendo un error. Estaríamos pasando por alto la posibilidad de otra liberación, la cual bebe de la de la concepción cooperativa de la sociedad y de la de la imaginación, pero es aún más trascendente que estas, pues tal vez sirva para enfrentarse con éxito, de una vez, a los problemas de la justicia intergeneracional. Ahora bien, eso no quiere decir que ese enfrentamiento deba producirse forzosamente desde la intergeneracionalidad misma; y ahí, en la posibilidad de una alternativa no intergeneracional, está la liberación.

Paradójicamente, es la atenuación misma de lo hallado en la vía fenomenológica lo que nos libera en esta ocasión. En términos negativos, la necesidad de atenuar para hacer útil lo que en bruto es incompatible con el PPM tiene como efecto la invalidación de modelos como los de Fritsch, que pretenden solucionar el problema con la justicia con las personas aún no existentes mediante el recurso a una intersubjetividad esencial que permite el paso de una temporalidad presentista a otra generacional. En el momento en que se desesencializa la intersubjetividad, el tiempo generacional se revela como un tiempo problemático. Desprovisto de la "metafísica del *Dasein*" (Jaran Duquette, 2008) y del otro levinasiano que me conforma, mi tiempo vital, estandarizado para hacerlo generacional, no es más que un recurso fruto de un hábito[145], filosóficamente injustificado e inútil para considerar la justicia con las personas aún no existentes. En términos positivos, en cambio, contamos con recursos que no teníamos para poder presentar una teoría de la justicia con esas personas no existentes, la cual pueda ser acogida en el PPM como una de esas adaptaciones que resuelven problemas que se manifiestan en un punto dado del camino. En particular, la extensión de la potencia imaginativa que permite la integración atenuada de los hallazgos fenomenológicos nos da la posibilidad de pensar en

[145] El hábito es el de simplificar las relaciones entre miembros con una marcada diferencia de edad dentro de una sociedad en términos generacionales y extender ese esquema analítico a las relaciones entre presentes y aún no existentes.

obligaciones que no se deriven de relaciones estrictamente temporales, o lo que es lo mismo, donde no opere ni el presentismo ni el tiempo generacional.

El problema con la justicia intergeneracional es el problema con la justicia con las personas *aún* no existentes. El objetivo de la segunda sección de esta tesis, a la que pasamos ahora, es explorar la posibilidad de pensar en términos distintos de los temporales para prescindir de ese *aún* que, argumentaremos, se presenta como el verdadero talón de Aquiles de la justicia intergeneracional. Sin el desfase temporal del *aún*, en una simultaneidad modal en la que las personas no existentes puedan ser consideradas en el mismo plano temporal que las personas existentes, tal vez pueda esbozarse una solución de justicia que coloque la teoría, una vez más y por el camino de la extensión del respeto, a la altura de las exigencias políticas y morales de una sociedad siempre cambiante.

SECCIÓN II:

SOBRE LA JUSTICIA INTERMODAL

CAPÍTULO II.1.
Nuevas herramientas para enfrentarse a los problemas de la justicia intergeneracional

La sección anterior, dedicada a la justicia intergeneracional, nos ha dado la oportunidad de entrar en contacto con múltiples autorías. Algunas de ellas nos han permitido apuntar los problemas que con respecto a la justicia política plantea la aproximación intergeneracional; otras han servido para exponer las dificultades de las distintas corrientes teóricas para hacerse cargo de esos problemas; y otras, al fin, nos han provisto de herramientas con las que intentar afrontar la cuestión de una manera distinta, que es lo que trataremos de plantear en esta segunda sección de la tesis. Ahora bien, incluso las autorías que se presentan como representantes, bien de corrientes enfrentadas al PPM, bien adscritas a ese proyecto, pero fallidas en lo que respecta al tratamiento de la justicia con las personas aún no existentes, tienen una multiplicidad de elementos útiles para nuestro propósito. Pronto veremos un caso paradigmático de esas autorías alineadas con el proyecto moderno en la figura de Nussbaum, pero antes vamos a permitirnos recurrir a un brillante exponente del otro tipo de teorías que pueden sernos de gran utilidad. Se trata de MacIntyre, a quien en su momento dibujamos como representante de ese comunitarismo duro irremediablemente distanciado del liberalismo que es más identificable con el PPM.

Lo que nos interesa de MacIntyre en este punto no es su visión concreta de la justicia política, sino su aproximación al proceso de sustitución de las concepciones teóricas hegemónicas de la justicia o, en los casos extremos, de las propias tradiciones (MacIntyre, 1988, pp. 349-369). Cada tradición operaría, según el filósofo glasguano, de forma similar a la que opera uno de esos paradigmas dominantes que Kuhn (1970) pusiera en circulación en el ámbito de la filosofía de la ciencia [146]. Así, un cambio de teoría o de

[146] En ese sentido, nos adherimos a la filiación kuhniana que autores como Angier (2011) atribuyen a MacIntyre. Se basan, entre otras cosas, en la admisión de MacIntyre de haberse inspirado en esquemas propios de la filosofía de la ciencia, y en que el esquema paradigmático de Kuhn el más cercano a los postulados de MacIntyre referidos a las transiciones teóricas en un contexto normativo.

tradición tendría lugar en el contexto de lo que MacIntyre llama "crisis epistémica", esto es, en el contexto de un período en el que surgen problemas que suponen un desafío para los métodos, normas o creencias establecidos, los cuales son vistos como inadecuados para resolver esos nuevos problemas. En ese sentido, una crisis epistémica no tiene por qué ser un fenómeno negativo, en la medida en que puede, por un lado, fomentar la reflexión crítica, obligando a quienes participan de una tradición a examinar sus supuestos y métodos y básicos; y, por otro, hacer evolucionar la tradición en crisis, ya sea a través de la reforma interna, de la incorporación de elementos útiles de otras tradiciones con las que se entra en diálogo, o de ambas. Una crisis epistémica, pues, no sería un fallo terminal de una tradición, sino una oportunidad de desarrollar la comprensión ética y filosófica para que una tradición pueda adaptarse al nuevo contexto y mantenerse relevante y vital.

En la primera sección de esta tesis hemos tratado en extenso los problemas teóricos que aquejan de raíz a la justicia intergeneracional desde la perspectiva de la tradición propia del PPM. Hemos mostrado, en primer lugar, cómo la difícil justificación de la existencia de intereses presentes de las personas futuras complica la atribución de derechos a estas, y con ello el establecimiento de obligaciones políticas intergeneracionales basadas en una normatividad de tipo personal en los casos en los que no existe solapamiento de periodos vitales entre generaciones. Pero aun si pudieran atribuirse esos derechos, sería necesaria la posibilidad de su vulneración para poder hablar de injusticia (y, por tanto, de justicia) intergeneracional. Hemos explicado, también, que la inconcreción presente de la identidad de esas personas futuras supuestamente tenedoras de derechos hace que cualquier pretensión de daño pueda quedar anulada por el hecho de que la materialización de la persona dañada, y con ella cualquier beneficio del que esa persona pueda disfrutar, depende de las acciones que causan el pretendido daño; y que ni siquiera la reconceptualización del daño aporta una solución convincente a ese problema. Eso, naturalmente, asumiendo que habrá personas futuras que puedan pretender haber sido dañadas, lo cual de ninguna manera está garantizado, sobre todo teniendo en cuenta la creciente popularidad de programas antinatalistas como el VHEMT.

Además de los anteriores, hemos sacado a la luz el problema que supone la ignorancia de elementos indispensables para una distribución justa de recursos, como el número y el tamaño de las generaciones futuras, los valores e intereses de esas generaciones, o los efectos futuros de las acciones o decisiones presentes. Finalmente, incluso si soslayamos estas dificultades, es decir, si hacemos el ejercicio de otorgar derechos a unas personas

futuras ciertas *a priori* y con intereses claros, queda el delicado asunto de qué es aquello que pueda hacernos actuar en consecuencia, en forma de constitución y mantenimiento de instituciones que garanticen el respeto a esos derechos. De nuevo, la primera sección de este trabajo ha puesto de manifiesto que ciertos motivos abrazados por autorías fundamentales en el PPM, como es el de la reciprocidad, dejan de ser operativos en el momento en que existe una asimetría temporal lo suficientemente marcada.

¿Puede considerarse que esta serie de problemas constituyen una crisis epistémica, en el sentido en que emplea esta expresión MacIntyre? Lo cierto es que parecen poner en un aprieto a las principales teorías adscritas al PPM. Estas, como también se ha mostrado en la sección anterior, tienen serias dificultades para extender a quienes aún no existen unos esquemas de justicia diseñados para sociedades compuestas por individuos cuya existencia coincide o, cuando menos, se solapa.

La apuesta de esta tesis es que, efectivamente, los problemas *de* y *con* la justicia intergeneracional son signos epistémicos críticos. No obstante, la identificación de una crisis epistémica a propósito del tratamiento de la justicia intergeneracional no puede ser nuestro objetivo último. Para ser consecuentes, deberíamos atrevernos a presentar una teoría alternativa que dé soluciones de justicia practicables a los problemas encontrados. Ese será el fin de esta segunda sección, cuyo carácter es fundamentalmente propositivo.

Cumplir con este objetivo significa hacerlo con la primera de las tres condiciones que MacIntyre impone a una teoría que se pretenda superior a aquella otra la que aspira a sustituir, la de "proporcionar una solución a los problemas que anteriormente habían resultado intratables de una manera sistemática y coherente" (MacIntyre, 1988, p. 362). Será necesario, además, explicar las razones por las cuales la teoría establecida carece de recursos para solucionar esos problemas y garantizar que la nueva teoría presenta una cierta continuidad en determinados aspectos importantes con respecto a la teoría frente a la que se presenta como alternativa.

En la sección anterior se han señalado algunas de las razones que explican las insuficiencias de las extensiones intergeneracionales de las teorías imperantes de la justicia política, y que están ligadas a los problemas de la justicia intergeneracional. En esta sección tendremos la oportunidad de acercarnos al asunto de la justicia con las personas no existentes desde ángulos nuevos, como el de la lógica modal, lo que resultará en la aportación de razones complementarias. Ahora bien, para poder cumplir con la

condición de continuidad nos imponemos la tarea de que la teoría alternativa sea compatible con el PPM, tal como lo hemos caracterizado. Así pues, los principios que postule deberán serlo de una justicia que conjuga los valores de la libertad, la igualdad y la dignidad y que busca su permanente ampliación perimetral; de una justicia sustentada en la concepción de los derechos de los individuos, unidades básicas de la sociedad, a los cuales se reconoce como seres sintientes y racionales, "capaces de sufrir y frustrarse, y (…) de formar concepciones inteligentes de cómo deberían vivir sus vidas y de actuar según esas concepciones." (Dworkin, 2013, p. 273). Quedan fuera de nuestra consideración, entonces, teorías que se apoyen en concepciones impersonales de la justicia, que defiendan la existencia de derechos colectivos que puedan imponerse sobre los derechos individuales o que pretendan la imposición de una doctrina que dicte qué constituye una vida buena. Cumplir con estas limitaciones, derivadas de la tercera condición de MacIntyre será uno de los retos a los que nos deberemos enfrentar.

Para poder hacer frente a esos retos con alguna garantía de éxito nos valdremos de alguna de las herramientas conceptuales que hemos ido recopilando, tanto mediante el rescate de ciertas visiones que en su día estuviesen en la base del PPM, como ocurrió con el tratamiento de los sentimientos morales por los ilustrados escoceses, como por la incorporación de aportaciones propias de corrientes teóricas alternativas con las que en principio puede establecerse ese diálogo fructífero del que hablábamos a propósito de las crisis epistémicas. Ese es el caso, por ejemplo, del papel de la imaginación moral en la consideración fenomenológica de la justicia.

Además de la imaginación y los sentimientos, una tercera herramienta interesante es el respeto, en cuanto, afirmábamos, abre un espacio de configuración de la justicia previo a cualquier acuerdo entre partes sobre cómo esta va a conjugarse de modo concreto. Confiamos poder dilucidar en qué forma estas tres herramientas van a ayudar a presentar una alternativa a la justicia intergeneracional. Pero antes, y puesto que esta alternativa debe ser compatible con el PPM, deberemos ocuparnos de la filiación de las herramientas que vamos a utilizar. La cuestión es saber si, en línea con la condición macintyreana de continuidad, podemos apuntalar el pedigrí moderno de las herramientas rastreando su presencia en alguna de las teorías contemporáneas adscritas al PPM, aun fallida en lo que al tratamiento de la justicia con las personas aún no existentes concierne. La conveniencia de responder a esa pregunta explica por qué, como hiciéramos ya con el problema de la motivación, desplazamos el análisis de una teoría de la justicia de su lugar natural, en el

tercer capítulo de la sección anterior. Así, del mismo modo que el problema de la motivación sirvió como puente entre problemas y teorías de la justicia intergeneracional, el *enfoque de las capacidades* de Nussbaum conecta las dos secciones de este trabajo, presentando posibilidades de uso de las tres herramientas mencionadas y añadiendo una cuarta, fundamental para la alternativa concreta que vamos a proponer, como enseguida veremos.

II.1.1. El aval nussbaumiano

Que busquemos en el pensamiento de Nussbaum el uso de las herramientas obtenidas en nuestra excursión teórica por territorios ajenos al PPM refleja una cercanía que no es casual, sino que obedece a un propósito compartido, lo que confiere a esta autora un doble valor. Tanto a Nussbaum como a nosotros nos alienta lo que percibimos como insuficiencia de las teorías de la justicia adscritas al PPM cuando les corresponde ocuparse de casos no canónicos, en particular de aquellos casos en los que se intuye un deber de justicia con individuos que, sin embargo, quedan fuera del esquema contractual. Recordemos aquí que Rawls (1993, pp. 20-21) plantea cuatro "problemas de extensión": el de las personas con discapacidades severas, el de los individuos que se encuentran fuera de la comunidad política particular sobre la que se efectúa el contrato (pensado como problema de relación entre comunidades políticas), el de los animales y el resto de la naturaleza, y el de las personas aún no existentes. Nussbaum escoge cuestionar la teoría rawlsiana desde los tres primeros casos; nosotros, desde el cuarto. En cualquier caso, ambos, ella y nosotros, tomamos a Rawls como admirable piedra de toque de la justicia política y reconocemos la necesidad de plantear una nueva teoría en la que tengan cabida esos casos extracontractuales. En ese sentido, nos distinguimos de autores como Gosseries, que, lejos de separarse de Rawls, pretenden completar la teoría de este con nuevas especificaciones[147], e incluso de autores como Barry, cuyo mérito teórico hemos señalado, pero que se contentan con usar los casos problemáticos para recaracterizar parcialmente la teoría rawlsiana sin variar sus elementos constituyentes[148].

[147] Nuevas especificaciones son, por ejemplo, los mecanismos de reciprocidad indirecta entre generaciones (Gosseries, 2009b) o la concreción de las fases de ahorro intergeneracional y de mantenimiento que nacen del principio rawlsiano del ahorro justo (Gosseries, 2008b).
[148] Para privilegiar la vertiente imparcialista de la teoría rawlsiana, en el caso concreto de Barry (1989a).

Otra muestra de nuestra cercanía a Nussbaum estriba en lo similares que resultan nuestros respectivos diagnósticos de las carencias de la teoría rawlsiana. Nussbaum (2006, pp. 64-67) encuentra aspectos problemáticos tanto en la vertiente más empirista de esa teoría como en la más kantiana. Son aspectos que tienen que ver con la consideración, plenamente asumida en la tradición del PPM, de las partes contratantes como individuos libres, iguales e independientes.

En lo que se refiere a la vertiente empirista, ni la ventaja mutua como motivación del contrato social ni las circunstancias de la justicia humeanas, en particular la condición de relativa igualdad de poder[149], pueden, para Nussbaum, cimentar un entorno institucional justo. Los *problemas de extensión* de Rawls, en los que la patente desigualdad de capacidades invalida cualquier idea de ventaja mutua, serían muestras palmarias de la potencia de la objeción nussbaumiana.

Por otra parte, dentro de la vertiente kantiana, Nussbaum ve un problema fundamental en el hecho de que una racionalidad estrictamente limitada al ser humano sin mermas psíquicas severas se presente como condición indispensable de participación en el contrato social, en la medida en que es a su vez requisito insoslayable para poder postularse como ser libre. Si la discapacidad psíquica grave y la animalidad no humana, dos de los casos de los que se preocupa Nussbaum, implican la no racionalidad en sentido estricto, es lógico que reclame (Nussbaum, 2006, p. 29) una concepción nueva de la libertad, más expansiva, y de los requisitos para que se dé esta. Si bien no ocurre así con quienes quedan excluidos del contrato social por razones espaciales (tercer caso de Rawls) o temporales (cuarto caso), nos interesa, no obstante, el cuestionamiento nussbaumiano del criterio kantiano de racionalidad, pues la relajación de la exigencia de racionalidad en los sujetos de justicia acaba teniendo su reflejo en quienes quedan hohfeldianamente obligados con esos sujetos, y es ahí donde se abren posibilidades nuevas en la consideración de lo que hasta ahora se ha conceptualizado como justicia intergeneracional.

Tal vez el ejemplo más claro de este mecanismo reflexivo esté en el tratamiento que da Nussbaum (2023) al caso extremo de los animales[150]. El problema al que se enfrenta

[149] O, dicho de otra manera, la condición de relativa igualdad de capacidades, algo insostenible para alguien que precisamente basa su ideal de justicia en el fomento de estas.
[150] Entenderemos por 'animales' a los animales no humanos. El énfasis de Nussbaum en utilizar la expresión 'animales no humanos' anticipa el momento en que va a recurrirse a una animalidad humana para

Nussbaum es, como nos ocurre a nosotros con la justicia con las personas aún no existentes, el de la conciliación de la defensa de la existencia de derechos de los animales con un Kant (2009) que niega categóricamente esta existencia, pero cuyos esquemas teóricos están tan ligados al PPM que son difícilmente soslayables para quien pretenda presentar opciones teóricas novedosas desde dentro de esa tradición.

Detrás de la negación kantiana de los derechos de los animales está la de cualquier dignidad que pueda librar a los animales de la consideración de cosa y, en consecuencia, de poder ser usados por el ser humano para sus propios fines. En ese contexto, no cabe hablar de obligaciones morales, legales o políticas hacia los animales no humanos. Si acaso, podrán establecerse límites, en forma de condena ética, ley o institución política, a una conducta hacia los animales que tenga como consecuencia el tratamiento de otro ser humano o de uno mismo como mero medio. Y, a su vez, detrás de la negación de la dignidad moral animal está la negación de la capacidad de los animales para efectuar elecciones éticas. La estrategia lógica para salvar ese abismo ontológico será, pues, poner en valor ciertas capacidades animales, presentándolas como merecedoras de consideración moral, al tiempo que se resalta el componente no estrictamente racional de la moralidad humana. Esa es la estrategia que sigue Nussbaum, y también Korsgaard, a quien aquella considera una especie de compañera de viaje algo timorata en su separación de la posición kantiana más ortodoxa.

Enmendar a Kant no es tarea sencilla. Obliga a buscar legitimidades basadas en gigantes filosóficos de la estatura del prusiano. Entre las candidaturas posibles, Korsgaard y Nussbaum escogen a alguien que, además de haber contribuido como pocos a la conformación de la filosofía como disciplina, tanto que su huella en el propio Kant es profunda[151], se ha ocupado de señalar la cercanía entre las naturalezas humana y animal. Escogen a Aristóteles.

No es razonable pretender que el Estagirita pueda presentar una alternativa al esquema kantiano en lo que se refiere a los animales como sujetos de justicia. En un contexto histórico-filosófico en el que el círculo de la justicia estaba restringido a los varones libres

armar un argumento pro derechos animales. De la misma forma, no es difícil anticipar un momento semejante en esta tesis a partir de nuestro empeño en presentar a las personas futuras como '*aún* no existentes'

[151] Sea, por ejemplo, en la distinción entre la materia y la forma del conocimiento, en la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica, en la teoría de las categorías y del esquema, o en los problemas metodológicos de la arquitectónica (Sgarbi, 2017).

de una polis moralmente estanca, pensar en los animales en términos morales estaba fuera de la cuestión. No solo eso. Ya hemos visto cómo acercarse a Aristóteles puede suponer abrazar una concepción hervadiana de la justicia que resulta problemática, al tiempo que se abandona la fructífera idea kantiana de la dignidad del individuo como fuente de moralidad. Ahora bien, lo que sí aporta Aristóteles es una visión ontológica susceptible de extenderse al terreno ético y político.

Así lo entiende Korsgaard cuando toma como base de su argumento la teleología aristotélica, en virtud de la cual juzgamos algo como bueno si ese algo "tiene las propiedades que le permiten cumplir su función, ya sea su función habitual o natural, o una que le hayamos asignado para algún propósito específico." (Korsgaard, 2018, p. 18). En el caso de los organismos, es posible atribuirles la función de mantener su propia *forma* (en el sentido aristotélico) de dos maneras distintas: individualmente, prolongando su existencia, y como especie, mediante la reproducción. Es decir, como bien observa Korsgaard, que hay en la función de los organismos vivos una cierta referencialidad, en cuanto que esa función no es otra que la de seguir funcionando. Es, pues, una función de cuidado de sí que en los animales, frente al cao de las plantas, supone la obligación de representarse el entorno y de actuar según esas representaciones, con el fin de acercarse a aquello que es bueno para ellos y alejarse de lo que es malo. Ese ser 'bueno para' indica una concepción instrumental de la bondad o maldad de las cosas, pero también abre la puerta a la primera acepción, a la de una bondad o maldad final, ligada al cumplimiento último de la función del organismo. Y si esa función es la continuación de una vida en buen estado de salud, con posibilidades de procrear y de vivir en un entorno de seguridad para el propio animal y para su prole, etc., la vida misma se convierte en un bien final, un bien buscado por un ente que experimenta esa vida subjetivamente, que es capaz de percibir el mundo, de representárselo y, en el caso de muchas especies animales, de decantarse entre alternativas de manera no meramente intuitiva.

La cuestión es ahora si esta búsqueda de la vida buena, propósito último que acerca a humanos y animales, justifica incluir a aquellos en el círculo moral, otorgarles una dignidad no ligada a una autonomía que trasciende deseos e inclinaciones; otorgarles una dignidad que implicaría un respeto a la función final del animal que obliga al menos a la no interferencia. Korsgaard, en lo que constituye una relativa separación[152] de Kant,

[152] Es relativa en tanto en cuanto la posición de Korsgaard no supone el abandono del imperativo categórico, sino el privilegio de la fórmula de la humanidad frente a, por ejemplo, la fórmula de la autonomía.

responde afirmativamente a la cuestión. Así y todo, la respuesta afirmativa suscita una nueva pregunta, que es desde dónde efectuar dicho reconocimiento moral, si no puede ser ya de forma exclusiva desde esa razón pura práctica que ya no compartirían los animales poseedores de derechos y los seres humanos obligados por el respeto a esos derechos. Dicho de otro modo, ¿qué facultad compartida con los animales puede permitir hacernos cargo de las interferencias en las vidas de estos como actos injustos? La respuesta más intuitiva es la que ya abrazaron los utilitaristas contemporáneos (Singer, 1975), la *sintiencia*, en la medida en que esta va más allá de la mera sensibilidad física, puesto que se incluye la capacidad animal de sentir, también en el plano psicológico, de experimentar dolor, placer, felicidad y tristeza, etc., y de ser consciente de dichas experiencias (Valdés, 2021, pp. 114-115).

Reconocer la sintiencia como marca de moralidad supone su puesta en valor como algo que acerca a los animales a nosotros[153]. Al mismo tiempo, revaloriza nuestra propia sintiencia, tradicionalmente preterida en el PPM, como expusimos al tratar con el problema de la motivación con respecto a la justicia intergeneracional. Eso, y de ahí este desvío al caso extremo de la justicia con los animales, nos permite pensar en la posibilidad de poder también mirar la sintiencia como título moral en el ser humano, tan legítimo como el que otorga la racionalidad; y de considerar esa sintiencia ajena desde la propia, manteniendo una simetría kantiana en la que se abre un hueco al deseo, la emoción y el sentimiento. Esto querría decir que respeto la dignidad de la persona sintiente a partir de mi propia dignidad de sintiente. Además de razonar la racionalidad ajena, siento el sentimiento ajeno mediante un ejercicio de imaginación. Empatizo (o simpatizo, en el sentido humeano del término).

A esta empatía moralizante apela precisamente Korsgaard en su defensa parakantiana de unos derechos de los animales sustentados en una vida *finalmente* buena:

[153] Tal vez cabría objetar aquí que la búsqueda en los animales de una similitud con nosotros que les conceda un estatus moral constituye un caso de antropocentrismo. Sin embargo, dado que cualquier marco ético formulado por humanos parte inevitablemente de una perspectiva humana, es difícil escapar completamente de algún grado de antropocentrismo entendido en este sentido. Incluso enfoques como el biocentrismo y el ecocentrismo se apoyan en propiedades compartidas con el ser humano (estar vivo o formar parte de un ecosistema, respectivamente). No tendríamos, así, inconveniente en reconocer que la posición que exponemos puede reflejar un razonable "antropocentrismo débil" (Norton, 1984), según el cual el estatus moral de los animales depende tanto de su valor intrínseco como de la materialización de ese valor gracias al evaluador humano, y que en esa materialización juega un papel fundamental la conciencia de que existen propiedades compartidas moralmente relevantes.

> ¿Cuál es el estándar con que evaluamos la vida de un animal o sus fines o su condición cuando decimos estos que son buenos, en el sentido *final* de buenos? Cuando decimos que algo es un bien final, lo que estamos diciendo es que constituye o contribuye al buen funcionamiento de una entidad que experimenta su propia condición funcional de una forma que incorpora la valencia (de lo que encuentra en su entorno) y que persigue sus propios bienes funcionales a través de la acción. El estándar se implementa desde el punto de vista de la empatía porque, cuando invocamos esta, estamos mirando los bienes funcionales del animal tal como aparecen desde su punto de vista, en la forma en que ella necesariamente los ve ella misma, como cosas que vale la pena perseguir o realizar por sí mismas. (Korsgaard, 2018, p. 22)

Nussbaum está a un tiempo cerca y lejos de Korsgaard[154]. En primer término, aprueba el giro ontológico de esta, de corte aristotélico, mediante el cual la naturaleza animal se acerca a la humana en cuanto ambos, animales y humanos, son vistos como "sistemas automantenidos que buscan un bien y que se preocupan por sí mismos" (Nussbaum, 2023, p. 65). Este giro permite presentar a los animales como seres, si no racionales, sí inteligentes. La inteligencia animal vendría dada por la posesión del sentido del yo y de la conciencia del bien para sí. Estos seres inteligentes tendrían, pues, intereses cuya atención resultaría fundamental en el cumplimiento de su función como organismos, algo que compartirían con los seres humanos. Ahora bien, la inteligencia así entendida no incluiría ni la capacidad de reflexionar éticamente ni la de crear valor, ligada a la posesión de una voluntad autónoma. Nussbaum encuentra esta servidumbre kantiana excesiva, sobre todo porque diluye la dignidad moral del animal, subordinando su importancia a la compartición de solo una de las vertientes de la naturaleza humana (la no racional). Nussbaum sostiene que, incluso si no hubiese humanos, el animal tendría valor por sí mismo. Así, el sentimiento que vehicula la justicia con los animales iría más allá de la empatía korsgaardiana, que hace depender de la acción de los humanos empatizadores la condición de sujeto de justicia del animal. Estaría operando, más bien, el asombro.

Hay en la exposición de Nussbaum, más allá de su reivindicación aristotélica, un tono que invita a emparentar ese asombro causado por el animal que lucha por alcanzar sus fines últimos con el asombro que alentó el nacimiento y desarrollo de la filosofía antigua, y que se vio eclipsado por la duda moderna. Es el asombro que ya Platón, en su *Teeteto*

[154] Y del antropocentrismo débil que postulábamos en la nota anterior.

presenta como característica fundamental y original del filosofar (Platón, 2011c,155d). Tal vez por eso, para evitar que el naturalismo aristotélico que lleva a la objetivación del valor moral desemboque, de la mano exclusiva del asombro, en un premoderno platonismo hervadiano con respecto a la justicia, Nussbaum se siente impelida a complementar el asombro con otros dos sentimientos. El primero, la compasión, se acerca a la empatía, superándola en su aspecto más activo. El segundo también tiene un fuerte componente activo y nos es tan familiar como la empatía, pues nos encontramos con él en nuestro desvío fenomenológico. Se trata de la indignación. Los tres sentimientos operarían de forma conjunta, de modo que cada caso de injusticia percibida sobre un animal debe suscitar "asombro ante la complejidad y las impresionantes actividades de un animal, y dolorosa compasión, combinada una indignación orientada a la acción por lo que ha sido de ese animal en un mundo de brutalidad y dejadez humanas." (Nussbaum, 2023, p. 2). Sea como fuere, no es nuestra intención profundizar en las diferencias teóricas entre Korsgaard y Nussbaum. Lo relevante no es si los sentimientos que nos ligan moralmente a los animales son la empatía o la triada de asombro, compasión e indignación; ni siquiera si los argumentos para recurrir a ellos son más o menos solventes. Lo relevante es que esos sentimientos morales aparecen cuando se intuye la existencia de deberes de justicia en una situación en la que no es posible apelar ni a la reciprocidad ni a la racionalidad estricta del objeto de obligaciones. En ese contexto en el que las bases de los esquemas contractualistas e imparcialistas se tambalean, surgen los sentimientos ligados a la imaginación moral como efectivas herramientas teóricas de justificación de derechos y deberes correlativos de justicia; y lo hacen, no desde tradiciones alternativas, *à la* Lévinas, sino desde el centro mismo de la encarnación contemporánea del PPM. Que Korsgaard y Nussbaum puedan valerse del respeto, la imaginación y los sentimientos para reivindicar los derechos animales debe servir para, al menos, darnos la oportunidad de hacer lo propio con relación a la justicia con las personas aún no existentes sin que se nos pueda acusar de faltar a la integridad del proyecto moderno.

Esta conclusión debe servir para dar cuenta del porqué de esta digresión sobre el caso de los animales. En el límite de la racionalidad y de la reciprocidad es más fácil ver las razones por las cuales Nussbaum propone, con respecto a la justicia, un marco teórico bien distinto al de un procedimentalismo rawlsiano que establece condiciones previas de igualdad en forma de la homogeneidad de unas partes que conservan poco más que un autointerés racional tras el velo de ignorancia. No obstante, hay un segundo motivo para

haber iniciado el análisis desde el caso animal, y no desde el de las generaciones futuras: el sorprendente vacío teórico que, en contraste con su tratamiento de los animales, las personas con severa discapacidad o las criaturas, presenta Nussbaum respecto de las personas aún no existentes.

Procedamos, en todo caso, a acercarnos a esa omisión presentando el marco teórico distintivamente nussbaumiano, y hagámoslo retrocediendo para tomar impulso. Volvamos a ese asombro aristotélico ante las "impresionantes actividades" del animal. Constatemos que lo que nos maravilla no son las actividades en sí, sino el que los animales sean capaces de realizarlas, sus capacidades en acción. Detrás del asombro está la constatación fáctica de la posesión de ciertas capacidades, algunas de ellas compartidas con los seres humanos, y el reconocimiento subsiguiente del deber de no impedir el florecimiento ligado a la puesta en práctica de esas capacidades. La exigencia ética y política no vendría dada, pues, por la garantía de un nivel de bienestar que considerase al animal un elemento pasivo al que las instituciones han de elevar por encima de un cierto umbral. Por el contrario, la obligación hacia los animales consiste en un deber de habilitación: facilitar, o al menos no obstaculizar, el desarrollo de esas asombrosas capacidades mediante las cuales el animal tiene la oportunidad de alcanzar activamente su vida buena. Y lo que es aplicable al animal presente, ¿no lo será, de manera análoga, al miembro humano futuro de una comunidad política? Aunque aún no exista, se diría que la continuidad de sus capacidades en potencia con las de los humanos presentes podría justificar el mismo deber de habilitación respecto a su vida futura. Pronto veremos que ese es un salto menos evidente de lo que podría parecer.

II.1.2. La promesa del enfoque de las capacidades

Plantearse la posible extensión intergeneracional de la doctrina nussbaumiana de la justicia exige una somera presentación de esta. Y procede, en primer lugar, hacer un apunte genealógico, aunque solo sea para señalar que el origen de una doctrina tan cargada, filosóficamente hablando, es de carácter más bien económico, y se produce desde una centralidad en el PPM aún mayor que la de la propia Nussbaum. Esta se ve obligada a poner al menos una mínima distancia de los planteamientos nucleares de esa tradición, aunque solo sea para incorporar elementos periféricos de otras tradiciones, como la *eudaimonía* aristotélica, por ejemplo. Sen, el padre del enfoque de las

capacidades, no está obligado a hacer lo mismo, dada su proximidad conceptual a figuras como Rawls.

Partir de un entorno plenamente congruente con la vertiente económica del proyecto moderno coloca a Sen en una posición muy particular. La doctrina seniana tiene su raíz en la economía, pero crece hasta abrazar una visión más holística del bienestar. Esto le permite a Sen desafiar los límites de las teorías de justicia prevalentes y mantenerse al mismo tiempo dentro del esquema de la modernidad política y de sus ideales de igualdad y libertad. A partir de aquí, la teoría de Sen emerge como una propuesta cuya innovación consiste en el intento de redefinir nuestra comprensión de la justicia, prestando especial atención a la diversidad capacitativa del ser humano y a la variabilidad que esa diversidad introduce en las posibles conversiones de recursos en bienestar real.

El objeto primero de crítica de Sen (1980) no es el cómo, sino el qué de la distribución; esto es, aquello que supuestamente debería ser igualado, la 'divisa'. Sen encuentra problemático que la distribución buscada lo sea de recursos económicos, pues la consecución de una igualdad real dependerá del uso que cada persona pueda hacer de ellos. El aprovechamiento de los recursos distribuidos vendrá marcado por las posibilidades que cada cual tiene de ser y de hacer, las cuales se ven habitualmente limitadas por factores de naturaleza no material. La postura de Sen es, pues, una enmienda a la asunción de homogeneidad entre las partes que subyace en un dispositivo generativo como es la posición original rawlsiana[155], o, pensando en el componente estrictamente económico, en la que se basa el principio de agregación de utilidades propio de la economía neoclásica y de sus variantes hegemónicas. Es una problematicidad no puramente teórica. Tiene derivadas prácticas de primer orden. Una de las más relevantes es la macroeconómica. Por ejemplo, si Sen está en lo cierto, la medición del desarrollo en términos de agregación material estaría abocándonos a cometer errores en políticas económicas nacionales y globales, a pesar de las nobles intenciones que las alientan. De poco serviría converger en términos de renta per cápita, más allá de mensajes congratulatorios entre los decisores económicos, si persisten las diferencias culturales, políticas o educacionales que impiden a los habitantes de los países en desarrollo

[155] Que su base generativa asuma la homogeneidad de las partes no significa que Rawls desprecie el "hecho dominante de la heterogeneidad interpersonal" (Sen, 1980, p. 215), pero sí que lo desplace a la etapa legislativa (Rawls, 1971, p. 174), una vez establecidos unos principios generales de justicia y una constitución en la que esa heterogeneidad no juega papel alguno.

aprovechar esa circunstancia. Para alcanzar verdaderamente los fines redistributivos de esas políticas sería necesario, en consecuencia, elevar la mirada por encima de la conveniente materialidad de los recursos, la cual facilita unas no menos convenientes fungibilidad y mensurabilidad, para considerar los medios de distribución en términos más amplios, esto es, en términos capacitivos.

Aun elevada, la mirada de Sen sigue siendo fundamentalmente económica. Este se cuida mucho de caer en la tentación de armar desde su nuevo enfoque una teoría filosófica de la justicia política, propósito que considera poco deseable. Quiere evitar responder a la pregunta de qué es lo que, en términos universales, hace que una sociedad sea justa, buscar una completitud propia de una teoría de la justicia absoluta que es inencontrable. Como mucho, sostiene el bengalí, podremos aspirar a ensamblar una teoría comparativa que se conforme con alcanzar máximos locales de justicia (preferencia de una situación *a* sobre otra *b* en un contexto determinado), renunciando a la vana búsqueda de un máximo global (no dependiente, pues, del contexto). En ese sentido, Sen gana en flexibilidad sacrificando cierta ambición teórica. Contra la renuncia a la aspiración de presentar una teoría de la justicia propia de ese nombre, puede aspirarse a que sean los agentes afectados por una situación en concreto que involucre consideraciones de justicia los que, a través de la deliberación pública, acuerden qué capacidades, también concretas, puedan resultar relevantes[156].

Hay dos maneras de ver esta ganancia de flexibilidad a expensas del alcance teórico. La primera, formulada con particular lucidez por Gómez Franco (2020), es considerar que la consecución de una variabilidad de las capacidades según el contexto es una muestra de respeto a esa heterogeneidad interpersonal que queda preterida en, por ejemplo, la postura de Rawls. Si las circunstancias cambian, no solo las capacidades relevantes cambian con ellas; también las posibilidades de cumplimiento de esas capacidades de cada individuo pueden verse alteradas, lo que se verá reflejado en un proceso público de deliberación que atenderá a esa alteración al determinar no solo las capacidades a tener en cuenta, sino una óptima política de redistribución. La segunda manera, en cambio, es preguntarse si, pensando en la justicia con las personas que aún no existen, el sacrificio teórico no es excesivo, pues crea problemas a dos niveles distintos.

[156] Véase, por ejemplo, Kimhurv (2020) para el caso de las políticas de vivienda

En el nivel del individuo, la estilización de las partes en la posición original tenía la ventaja de objetivar la posición subjetiva de cada parte. Incorporar la heterogeneidad interpersonal desde un primer momento obliga a Sen a tener que justificar que es posible ser objetivos e imparciales desde una posición particular en el mundo. Lo hace trasladando al terreno de la justicia distributiva la objetividad posicional propia de las observaciones físicas. Afirma Sen al respecto:

> Como se ejemplifica en las afirmaciones sobre los tamaños relativos del sol y la luna, lo que se observa puede variar de una posición a otra, pero diferentes personas pueden realizar sus respectivas observaciones desde la misma posición y hacer observaciones muy similares. (Sen, 2009, p. 158)

Mismo objeto, perspectivas diferentes, pero no demasiado; una analogía que, para ser válida, impone una cercanía moral semejante a la cercanía física necesaria para sostener la similitud de observaciones astronómicas. Ahora bien, esa cercanía no garantiza que las observaciones, aun similares, correspondan a la naturaleza del objeto y no solo a una engañosa apariencia, como atestiguan siglos de extendido geocentrismo, por ejemplo. Renunciar al afán de trascender un máximo local (de verdad o de justicia) en busca el máximo global, aun sabiéndolo inalcanzable, significa privarse de la posibilidad de desafiar el consenso público tomando distancia. Es renunciar al telescopio de Galileo, esto es, a la distancia necesaria para validar un modelo alternativo como el heliocéntrico, o, en el terreno en el que nos estamos moviendo, a esa perspectiva exterior que en asuntos prácticos de justicia se exige para evitar quedar atrapados en lo que supone una normalización de una injusticia que solo muy localmente aparece como justa[157].

Pero si el nivel individual se presenta problemático, aún lo es más el nivel institucional. Frente a lo que sostiene Gómez Franco (2020, p. 113), para quien las capacidades constituyen una *divisa*[158] moral superior a la de los recursos, cabe objetar que esa supuesta superioridad se debilita cuando se trata de proyectar obligaciones hacia sujetos que aún no existen. Aunque la potencialidad inherente al enfoque pueda servir como base para políticas redistributivas situadas, las capacidades, al menos en su formulación contextualista, no cumplen con las funciones básicas de una divisa. No

[157] La normalización de la violencia de género se presenta como un caso emblemático de este fenómeno de consenso miope ligado a la objetividad posicional (Conto, 2017, pp. 15-20).
[158] *Divisa* en sentido monetario, traducción del *currency* que Cohen (1989) acuñó en una muy celebrada analogía económica aplicada al terreno ético.

operan como unidad de cuenta, ni permiten una circulación intertemporal suficientemente estable, ni ofrecen garantía como reserva de valor normativo. Digamos que las capacidades son, en el plano moral, lo que fueron las monedas locales en la Europa previa al desarrollo del Estado-nación: útiles dentro de marcos determinados, pero sin fuerza circulatoria más allá de ellos.

Los animales nos han sido útiles para rastrear el pedigrí moderno de las herramientas que hemos recopilado en excursiones extramodernas, gracias a que aquellos comparten características, incómodas para el contractualismo y también para el kantismo estricto, con quienes integrarán las generaciones por venir. Pues bien, de forma análoga, el exceso en el sacrificio seniano puede ilustrarse con el caso de un tipo de justicia emparentada con la justicia intergeneracional en su consideración problemática de quienes quedan fuera del ámbito de una primera negociación. Nos referimos a la justicia global, cuya dimensión problemática no es el tiempo, sino el espacio, y que va un paso por delante de la justicia con las personas aún no existentes. Así, tomar subconjuntos de capacidades, construidos según los factores contextuales en cada momento y en cada lugar, tiene por efecto la restricción de la circulación moral, condenando a la política institucional a adolecer de un provincianismo que la aleja irremediablemente de cualquier afán de establecer un armazón que ayude a alcanzar algo cercano a la justicia global. Pero ese afán existe (Cortina, 2023) como respuesta a la percepción de un problema, el de la globalidad, que se abre camino entre las cuestiones de justicia política de nuestro tiempo. Parece, entonces, no quedar más remedio que hacer algo a lo que Sen se resiste: renunciar a la flexibilidad de las capacidades ajustables al entorno y pensar en una lista cerrada de capacidades básicas de alcance universal o, en términos monetarios, dar curso legal a una divisa de amplia circulación[159].

Nussbaum, colaboradora estrecha de Sen en una cierta época, es quien da el paso de listar de partida las capacidades mínimas cuyo fomento es cuestión de justicia. Lo hace contra la opinión de su mentor, para quien tal paso supone "negar la posibilidad de una participación pública fructífera sobre qué debería estar incluido (en cualquier lista de

[159] Eso no solventa alguno de los defectos que se han imputado al enfoque de las capacidades. La heterogeneidad interpersonal, y la obligación de compensar cargas debidas a esa heterogeneidad, implicaría, por ejemplo, tener que atender las exigencias de individuos de gustos excesivos para que aquellos alcanzasen el umbral mínimo de florecimiento. Esta es una muestra del *bienestarismo*, la afirmación de que el bienestar subjetivo determina lo que es justo o no, el cual permanece de forma residual en el enfoque de las capacidades (Roemer, 1996, pp. 191-192).

capacidades) y por qué" (Sen, 2006, p. 335). Hay en este movimiento de Nussbaum, además de un posible déficit de deliberación pública, un componente teleológico que encaja con ese Aristóteles al quien Nussbaum invoca[160], pero que al tiempo arroja alguna duda sobre su filiación liberal. Cerrar la lista antes del debate público, del sometimiento a algún tipo de consenso reflexivo, por generales que sean los artículos de esa lista, parece atentar, mediante la imposición de una idea previa del bien, contra la pluralidad axiológica de la que parten Rawls o Sen. Puede ser visto como un deslizamiento hacia el intuicionismo (De Tienda Palop, 2011, pp. 299-302), o hacia cierto fundamentalismo ético, dado que ya no es la actividad posterior a la fijación de principios la que marca un orden de valores nunca fijo, sino que ese orden está marcado de antemano por las capacidades concretas que se constituyen en marco del florecimiento del ser humano y lleva aparejado una cierta concepción de lo bueno.

Este deslizamiento no es completo. Consciente de la posible crítica desde los campos rawlsiano y seniano, Nussbaum (2006, pp. 78-80) presenta su lista como un conjunto de capacidades de muy alto nivel, sujeta además a revisión, respetuosa de las libertades básicas del individuo y reflejo de una "concepción moral parcial" que se presenta solo por razones políticas, esto es, sin una base metafísica concreta. Es decir, opone al *argumento de la intuición* y al *argumento ético* un *argumento de razón pública* (Holst, 2010, pp. 4-5). En todo caso, habiendo expuesto los fracasos rawlsianos al tratar de extender la justicia como equidad al ámbito intergeneracional, los cuales tienen su equivalencia espacial en el fracaso de *El derecho de gentes*[161], tal vez deberíamos plantearnos el abandono del constructivismo político estricto para buscar en Nussbaum el éxito que se nos niega si abrazamos los postulados de Rawls. De nuevo, si consideramos el problema de la justicia global como comparable en su dimensión espacial al de la justicia intergeneracional en la temporal, buscaríamos en la vocación universalista que impulsa el deslizamiento intuitivo-ético algo parecido al cosmopolitismo que

[160] Nussbaum no solo invoca a Aristóteles. También reivindica, algo sorprendentemente, a Marx. Ahora bien, el Marx de Nussbaum parece ser un Marx joven, muy cercano a su hegelianismo de primera hora. Antes de atribuir a Nussbaum inclinaciones marxistas, señalemos que el Marx maduro mantiene posiciones que difícilmente podrían compartir las dos autorías. A propósito del elemento teleológico, encontramos una buena muestra de la distancia entre los dos Marx en el intento del Marx maduro por superar la teleología de la historia, de raíz hegeliana (Macías Fernández, 2019).

[161] Quizá la muestra más clara de ese fracaso a la hora de fundamentar una justicia global está en que ciertos defensores de la obra lo hagan afirmando que pensar en que la justicia global fuese un objetivo de Rawls es un malentendido (Wellman, 2012).

Nussbaum opone al localismo de un Rawls para quien las relaciones internacionales son relaciones fundamentalmente intercomunitarias.

Con respecto a este contraste, es interesante posar la mirada sobre uno de los pilares del liberalismo igualitarista rawlsiano. Se trata del tratamiento de lo que Rawls llama *lotería natural*, esto es, aquellos talentos y circunstancias ambientales que son resultado de la suerte y, por tanto, inmerecidos. Esos talentos y circunstancias no deberían determinar por sí solos lo que un miembro de la comunidad política recibe en razón de los resultados de la cooperación (Rawls, 1971, pp. 75-77). Solo atendiendo al bienestar colectivo, de acuerdo al principio de diferencia, son admisibles diferencias en la distribución de recursos. En ese sentido, la doctrina rawlsiana puede ser calificada de antimeritocrática, en un sentido débil (Riva, 2013). Sin embargo, las servidumbres contractualistas, incluso desde el punto de vista más kantiano, de Rawls impiden la extensión de la cortesía antimeritocrática al lugar de nacimiento (Scheffler, 2008, p. 69). La apelación a la dignidad humana como título moral fundamental, en cambio, permite a Nussbaum presentar una reclamación transfronteriza en consonancia con una verdadera justicia global basada en derechos individuales[162], no un arreglo conveniente entre naciones y un vago compromiso con aquellas de estas que puedan ser vistas como 'lastradas' (*burdened nations*) por problemas que impiden que sus ciudadanos disfruten mínimamente de los derechos y libertades esenciales (Rawls, 1999, pp. 105-113).

La reivindicación nussbaumiana del respeto a la dignidad humana como base de la apelación a la justicia global, además de recordarnos que contamos con esa herramienta en nuestra búsqueda de una alternativa a la justicia intergeneracional, y que su uso está sancionado por una representante cualificada del PPM, nos permite destacar también la diferente consideración de la naturaleza de los derechos en ambos autores. Como no puede ser de otra manera, puestos en la tesitura de adoptar, bien la teoría de la voluntad, bien la de los intereses, tanto Rawls como Nussbaum se inclinan por esta última, frente a la posición de, por ejemplo, el libertarismo estricto. Ahora bien, esta inclinación no tiene el mismo carácter en los dos casos. Pensando en los derechos humanos básicos, la universalidad y prepoliticidad de la dignidad humana lleva a Nussbaum al naturalismo. Estos derechos nos son propios en virtud de nuestra humanidad, y los intereses que los derechos protegen se sitúan, por fundamentales, más allá de las instituciones y de la

[162] Entendiendo el enfoque de las capacidades como formando parte del género de los enfoques de derechos humanos (Nussbaum, 2007a, p. 21).

historia (Zylberman 2014, p. 30). Rawls, por el contrario, y de acuerdo a su visión de una justicia que nace no antes del acuerdo entre partes, adopta un enfoque institucionalista. Los derechos humanos serían normas institucionales cuyo fin estaría, por un lado, en la limitación de la capacidad de maniobra de los Estados y, por otro, en la orientación de sus actuaciones hacia la protección y promoción de esos derechos.

Hacer depender la existencia de los derechos humanos de la del Estado supone la existencia de una cierta estanqueidad en materia distributiva, incluso si la divisa moral es universal. Se entiende, así, que no haya un argumento rawlsiano en favor de la justicia global basado en los deberes universales impuestos por los derechos humanos. Si acaso, los derechos humanos servirían como un mínimo moral que debe ser respetado para que un pueblo sea considerado parte de la sociedad de pueblos decentes. Estos serían los que podrían ser parte en una adaptación diluida de la posición original, esta vez entre pueblos y con la aspiración de establecer un marco para las relaciones pacíficas y respetuosas entre sociedades diversas, una meta más modesta que la de alcanzar un esquema internacional de justicia.

Llegamos, al fin, a la cuestión que motiva el desarrollo anterior, en el que hemos argumentado que el enfoque de las capacidades de Nussbaum implica un sacrificio teórico en relación con la pureza política del constructivismo rawlsiano. La elección de una divisa moral como las capacidades, que involucra un elemento de potencialidad, un 'poder ser' y 'poder hacer' definidos de antemano, y la fijación también anticipada de una lista de capacidades que deben ser garantizadas por las instituciones políticas, suponen una inversión del orden normativo rawlsiano. Colocan una concepción sustantiva de lo bueno en la base del diseño institucional, subordinando así lo justo a lo bueno. Eso supone un cierto compromiso ético, pero no de un orden tal que impida la actuación de la racionalidad pública en el establecimiento de un marco de justicia, o eso alega Nussbaum. Tampoco supone un compromiso antropológico fuerte ligado al compromiso ético. Salvo por una tendencia sancionada por Aristóteles hacia la sociabilidad, no solo por razones de beneficio para el individuo, sino por formar la sociabilidad parte de su ser más nuclear, y por el reconocimiento de una decena de capacidades fundamentales que todo ser humano debería poder desarrollar, no hay una gran separación con respecto a las

estilizadas partes de la posición original rawlsianas[163]. Es una distancia lo suficientemente pequeña como para que Nussbaum se mantenga en el PPM, pero lo bastante grande como para que pueda situarse en ese espacio pregramático del respeto, el lugar que postulábamos como aquel en el que nace el lenguaje de la justicia y al que podemos volver para regenerar ese lenguaje con un afán inclusivo desde la imaginación moral. Es una separación que puede ofrecernos una justicia con los sujetos extracomunitarios de derechos en los términos en los que Nussbaum esboza su propuesta de justicia moral, y que, tal vez, pudiera hacer lo propio con las personas aún no existentes. Si así fuese, obtendríamos aquello que Lévinas prometía, pero sin incurrir en el coste ontológico que el filósofo franco-lituano imponía al mismo tiempo. Es decir, tendríamos un puente moral imaginativo entre los sujetos de derechos y los sujetos de obligaciones sin tener que comprometernos a la prevalencia de una responsabilidad sobre el otro antropológicamente constitutiva que podría desafiar los principios del PPM.

Desafortunadamente, Nussbaum no da ese paso entre dimensiones, desde la espacialidad de la justicia global a la temporalidad de la justicia intergeneracional. De hecho, de los cuatro problemas extensionales de la justicia rawlsiana, Nussbaum decide ocuparse solo de tres; y lo hace en detalle, como hemos podido comprobar en el caso de la justicia con los animales y de la justicia global. También el tercer caso, el de las personas severamente discapacitadas, merece la atención de la autora. Nussbaum pone en duda en los tres casos, bien la solidez de las extensiones propuestas por Rawls, bien su escepticismo sobre la posibilidad de encontrar soluciones a alguno de ellos (Nussbaum, 2006, p. 120). En lo que concierne a la justicia intergeneracional, sin embargo, se limita a consignar: "estoy de acuerdo (con la afirmación de Rawls en *Liberalismo político* de que su teoría puede ser extendida de forma plausible), y por eso no he tratado esta cuestión aquí" (Nussbaum, 2006, p. 23).

Tal subordinación a la posición rawlsiana nos resulta algo sorprendente. En primer lugar, porque hemos mostrado ya que la optimista afirmación de Rawls no se sustenta, ni a través del supuesto motivacional de *Teoría de la justicia,* ni por la vía del pseudo imperativo categórico intergeneracional de *Liberalismo político*; y, en segundo lugar, porque las diferencias que hemos señalado entre el enfoque de las capacidades y la justicia

[163] Y puede argumentarse que es menor aún la separación de los ciudadanos de una sociedad justa, provistos estos ya de un sentido de la justicia efectivo y necesario para dotar de estabilidad a la estructura básica lograda a partir de los principios a los que se llega desde la posición original.

como equidad sugieren que existe la posibilidad de llegar más lejos en la vía hacia la justicia con las personas aún no existentes si se viaja en el vehículo seniano-nussbaumiano. Así lo entienden autorías como Gutwald et al. (2011), Watene (2011, 2013, 2014) o Diprose et al. (2018), cuando se proponen explorar la alternativa intergeneracional del enfoque de las capacidades.

Ni nosotros estaríamos sorprendidos, ni esas autorías se hubiesen aventurado por esa vía, si Nussbaum hubiese argumentado su alineamiento con Rawls. Puesto que no lo hace, somos libres de interpretar esa adhesión de manera más o menos benévola. La interpretación menos caritativa es la más expeditiva: se trataría de una adhesión incondicional a una propuesta teórica que es claramente defectuosa por las razones ya comentadas. Ello supondría atribuir a Nussbaum una falta de reflexión impropia de una pensadora de su estatura intelectual. Parece más inteligente, además de más generoso, asumir que el alineamiento es parcial, que se realiza desde una conciencia plena de unas diferencias teóricas desde las que la extensión es plausible. Es decir, que, siguiendo la línea de pensamiento de Watene (2013, pp. 29-30), Nussbaum podría afirmar que la teoría de Rawls podría extenderse plausiblemente a la justicia intergeneracional, bien porque en realidad la adhesión fuese la de Rawls con Nussbaum, y no al revés, esto es, que Rawls adoptase posiciones nussbaumianas una vez que las generaciones futuras entrasen en escena, bien porque Nussbaum estuviese suscribiendo un principio de solución rawlsiano, un punto de partida que para llegar a buen puerto necesitaría, en todo caso, de un viraje hacia el enfoque de las capacidades.

La primera explicación trasladaría la falta de caridad hacia Rawls, de quien se estaría diciendo que estaría dispuesto a abjurar de sus dos intentos extensionales para abrazar una teoría que se presenta como respuesta a la propia *justicia como equidad* en la dimensión intrageneracional. La segunda explicación, por su parte, nos obligaría a asumir que Nussbaum, adoptando el punto de partida del principio de ahorro justo, adopta también la idea rawlsiana de que la justicia intergeneracional se juega en la determinación de la magnitud del ahorro que la generación presente debe realizar en beneficio de las generaciones futuras en conjunto. Ahora bien, esta idea se apoya en una homogeneidad en las características de personas ahorradoras y personas beneficiarias de ese ahorro que facilita que la transferencia de recursos hacia el futuro (y de un futuro a otro futuro más lejano) pueda hacerse sin solución de continuidad. Eso no quiere decir que esa transferencia no sea problemática en términos de justicia (incertidumbre, justificación

moral de la transferencia, motivación, tamaño de generaciones dependiente de esa misma transferencia, etc.), pero al menos el mecanismo mismo de la transferencia, vía ahorro, no presenta demasiada dificultad. No ocurre lo mismo con un enfoque de las capacidades que tiene en su base la heterogeneidad de los sujetos de justicia en la conversión de recursos en funcionamientos por medio de las capacidades individualmente diversas. Esto es, no es fácil ver cómo puede darse un viraje hacia la doctrina de Nussbaum sin eliminar un principio rawlsiano de ahorro justo que, visto desde la perspectiva del enfoque de las capacidades, simplifica indebidamente los objetivos de un esquema de verdadera justicia intergeneracional. En consecuencia, ni Nussbaum da argumentos para su adhesión a la posición rawlsiana, ni los argumentos que esbozan las más caritativas autorías nussbaumianas resultan convincentes; en vista de lo cual, tal vez proceda desoír a Nussbaum e intentar evaluar una posible alternativa intergeneracional sin herencias rawlsianas desde el enfoque de las capacidades.

La presentación de las extensiones rawlsianas nos permitió detectar una tirantez inasumible detrás de la inadecuación de la *justicia como equidad* al ámbito intergeneracional. Esta tensión es inherente a la teoría en sí, estando presente ya en el caso intrageneracional. Se trata de un conflicto entre la vertiente empírica y la kantiana. De hecho, el modelo generativo/representativo de Rawls está diseñado, entre otras cosas, para hacerse cargo de esa polarización teórica. Así, la cooperación, la reciprocidad, el propio interés, la ventaja mutua, elementos propios de la primera vertiente, están comprendidos en el esquema contractual de la posición original, mientras que la imparcialidad kantiana debida al respeto a la dignidad del ser racional se incorpora a través del velo de ignorancia. Este es un equilibrio inestable y no universalmente convincente[164], pero razonable, en la medida en que puede servir para sustentar una construcción y mantenimiento institucionales que sean vistas como justas por una pluralidad de sensibilidades políticas, religiosas o filosóficas. Es al incorporar el desfase temporal de las generaciones no solapadas cuando se rompe ese equilibrio. Entran en juego quienes intuitivamente han de ser sujetos de justicia y que, sin embargo, no están en condiciones de mantener una relación cooperativa con quienes deberán estar obligados

[164] Véase, por ejemplo, la resistencia de Nozick (1973, pp. 93-100) al adanismo que supone tratar los recursos que han de ser distribuidos como "maná del cielo", actitud lógica de unas partes que ignoran los méritos que pueden haberse acumulado previamente a la distribución; o las dudas de Sandel sobre el espacio de libertad contractual que deja el esquema a unas partes artificialmente homogeneizadas por el velo de ignorancia (Sandel, 1998, p. 131).

con ellos. Esto es, se incorporan al problema de la justicia sujetos forzosamente extracontractuales. Y en un esquema tan polarizado como el rawlsiano, no hay un terreno intermedio entre la empiria y la trascendentalidad para buscar algún remedio a esta incómoda situación. De ahí que no acaben de funcionar ni el intento modificar la posición original al incluir en el interés de las partes el bienestar de los descendientes directos, ni el de reforzar el velo de ignorancia con un mandato racional que apela a una voluntad autónoma; uno por confiar en una psicologización no lo bastante soportada empíricamente, y el otro por incorporar un elemento moral que atenta contra la prioridad rawlsiana de lo justo.

Lo ideal sería poder encontrar algún tipo de compromiso en un terreno intermedio. Pero para ello hay que abrir primero ese espacio. Pues bien, ese es el primer logro de Nussbaum: la apertura de ese espacio intermedio donde es posible una imparcialidad no trascendental al prescindir de la necesidad de un esquema de reciprocidad, que es sustituido por el respeto a una dignidad[165] reconocida desde el ejercicio de una empatía sustentada en la imaginación, como hemos podido comprobar con el caso extremo de los animales no humanos.

Habernos detenido en ese problema ha podido parecer algo extemporáneo. Sin embargo, nos sirve ahora para expresar nuestra confianza en que no hay razón para pensar que lo que se aplica al caso en el que la 'extracontractualidad' viene dada por pertenecer a una especie distinta a quienes negocian el contrato no pueda aplicarse allí donde la especie coincide y son otras circunstancias (capacidad racional, distancia espacial o temporal) las que cambian. También en ese contexto se produciría un rechazo de la necesidad de la reciprocidad como base de la justicia y una elevación de la dignidad como un principio fundamental. Elevar la dignidad en estos términos significa reconocer que todas las personas merecen ser tratadas con justicia y respeto simplemente en virtud de su humanidad, independientemente de si son capaces o no de ofrecer algo a cambio. Esta perspectiva asegura que la justicia abarque a todos los miembros de la comunidad moral, incluidos aquellos en posiciones de vulnerabilidad o dependencia. Y no hay mayor dependencia que la de las personas aún no existentes, pues no solo su bienestar, sino

[165] Tuvimos ocasión de señalar en la primera sección cómo respeto y dignidad están también presentes en el esquema rawlsiano, pero con la diferencia de que allí los principios de justicia deben ser acordados antes de que aquellos puedan tener un sentido definido (Rawls, 1971, p. 586).

también su identidad (quiénes son) o su misma existencia (si son o no) dependen de las acciones y decisiones de las personas presentes.

Pero si la elevación de la dignidad hace innecesaria la reciprocidad, el reconocimiento sentimental e imaginativo, que no estrictamente racional, de aquella nos libera, de forma simétrica, de la obligación de tomar la racionalidad como condición para la concesión de derechos. Por un lado, la capacidad de ponerse en el lugar de otra persona y de imaginar sus experiencias y sufrimientos es crucial para reconocer su dignidad y para motivar la acción justa. Por otro, la imaginación moral permite a las personas trascender sus propias perspectivas y consideraciones de reciprocidad para abrazar un compromiso más amplio con el bienestar de los demás.

El resultado de lo anterior es que, a base de mover las fronteras del contractualismo más empirista y del trascendentalismo más kantiano, se abre un espacio de inclusividad, de ampliación del léxico del lenguaje de la justicia gracias a la relajación de las condiciones de racionalidad y reciprocidad. En ese espacio nace la justicia hacia los animales, hacia las personas extramuros de la comunidad política y hacia las personas con severas discapacidades; y debería también nacer la justicia hacia las personas aún no existentes, si no fuera por un detalle no menor. El nuevo espacio permite la inclusión de quien no es racional en sentido estricto y de quien no es reciprocante, pero no de quien *no es*, a secas. Quien no es no es reciprocante y tampoco es racional, pero, sobre todo, no es digno o digna, si atendemos a la consideración nussbaumiana de la dignidad.

Que la existencia sea condición necesaria es indiscutible desde un punto de vista kantiano de la dignidad. Sin embargo, Nussbaum pone especial cuidado en afirmar que su idea de la dignidad es aristotélica, no kantiana (Nussbaum, 2006, pp. 159-160). En su momento veremos si esa afirmación es tan sólida como Nussbaum pretende. Baste aquí con señalar que detrás de la afirmación hay un intento de incorporar dos elementos aprovechables de la doctrina aristotélica, tan problemática en otros aspectos para el PPM[166]. Uno de esos elementos podría jugar a favor del cobijo de las personas aún no

[166] Baste pensar en Aristóteles como defensor de la esclavitud, por ejemplo. Es posible que el Estagirita fuese en este asunto rehén de su metodología (García Mercado, 2008, pp. 154-155); esto es, del intento de llegar a principios universales abstrayendo a partir de la inducción. Tal vez teorizar desde las realidades particulares condena a Aristóteles a llegar a uno de esos máximos locales de justicia que atribuíamos a Sen. En su contexto socioeconómico, la injusticia del sometimiento de las personas esclavas se encontraría fuera del ámbito alcanzable por su idea de la justicia.

existentes bajo el manto de la justicia política. El otro, en cambio, favorece la inclusión que busca Nussbaum, pero al precio de excluir a los entes no existentes.

Ambos elementos están presentes en la construcción del enfoque de las capacidades, en la medida en que este se atiene al teleologismo aristotélico según el cual el fin del ser humano es la realización plena de su función. A este respecto, Aristóteles afirma:

> El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (…) y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz. (Aristóteles, 2014a, 1098a)

La *eudaimonía* aristotélica es una aspiración, un llegar a florecer plenamente, a la que se es fiel floreciendo, esto es, viviendo excelentemente, buscando la realización de las capacidades racionales y morales de la persona. Esto implica una vida de actividad razonada, en la que una persona ejerce y desarrolla sus virtudes a lo largo de toda su vida. La *eudaimonía* es un bien completo y autosuficiente, pues es el fin último de las acciones humanas. La vida que se orienta hacia ese fin es una vida que vale la pena ser vivida, la mejor vida para un ser humano, y un fin en sí misma.

Nussbaum incorpora esa visión aristotélica al PPM tomando la dignidad kantiana que universaliza la justicia y redefiniéndola en términos de aquello que permite ese llegar a ser, ese florecimiento, el desarrollo pleno de unas ciertas capacidades fundamentales. Y al hacerlo así, introduce un elemento nuevo, esa cuarta herramienta que ya hemos anticipado: el potencial humano.

El marco ético aristotélico se fundamenta en la distinción metafísica entre *dynamis* y *entelecheia*, entre potencia y acto (Aristóteles, 2014b, 1045b-1052a). Para Aristóteles, como hemos adelantado al hablar del caso animal, todo ser tiene una esencia o naturaleza que define su *telos*, su propósito o fin, y las entidades se mueven de la potencia al acto para realizar plenamente ese fin. Así, mientras *ser en acto* apuntaría a la sustancia tal como aparece, *ser en potencia* lo haría a las posibilidades de esa sustancia de llegar a ser algo distinto. Y en el caso del ser humano, esas posibilidades son precisamente su capacidad de florecer. O sus capacidades, si queremos pensar en las diferentes dimensiones del florecimiento. La *eudaimonía* sería, pues, el estado en el que una persona ha realizado estas capacidades en acto, es decir, ha vivido una vida conforme a la razón

y ha desarrollado y ejercido virtudes. Por lo tanto, el movimiento de la potencia al acto en términos éticos implica un proceso de desarrollo y perfeccionamiento personal a lo largo de la vida.

Este ideal ético cimentado metafísicamente se traduce en términos políticos en una polis cuyo fin es el bien del conjunto de ciudadanos, en lo que supone una continuidad entre ética y política, pues el bien del ciudadano es su florecimiento entendido de una manera muy determinada, de acuerdo con virtudes bien definidas. Ética y política son, así, "la misma disciplina y la misma realidad, en espacios de mayor o menor extensión" (Vial Larraín, 1992, p. 30), con la política pudiendo reclamar una superioridad con respecto a la ética en razón de la mayor entidad del ámbito que le concierne, a cambio de ceder a la ética la prioridad metodológica, dado que el bien de la polis se define a partir del bien del individuo (Ossandon, 2001, p. 12, nota 6).

El PPM en su versión contemporánea, sin embargo, no admite el tránsito sin solución de continuidad desde la metafísica a la ética y de ahí a la política[167]. Se espera de las instituciones que respeten las diversas concepciones del bien y las doctrinas comprehensivas que coexisten en una sociedad pluralista. Se espera, pues, que las instituciones promuevan un espacio público donde pueda tener lugar un diálogo que permita que las diferencias se diriman mediante razones públicamente aceptables, un diálogo que no esté lastrado de partida por la imposición de un esquema metafísico o ético previo. Así lo entiende Nussbaum cuando defiende la universalidad de su enfoque, en el cual las capacidades de su lista se pretenden lo suficientemente generales como para dejar espacio a la deliberación pública, de cara a la inclusión de nuevas capacidades en la lista o a la modificación o eliminación de las existentes[168].

Si, efectivamente, la propuesta de Nussbaum pudiera incorporar la potencia aristotélica a través de las capacidades sin incurrir en costes metafísicos, se abriría, por fin, una puerta hacia la justicia con las personas aún no existentes. Estas podrían ser vistas no simplemente como receptores pasivos de las consecuencias de nuestras acciones y decisiones, sino como individuos potenciales cuyas capacidades están aún por realizarse,

[167] O desde la ética a la metafísica y de ahí a la política, como ocurría con un Lévinas que, así, quedaba fuera de las fronteras del proyecto.
[168] Al tiempo que la propia existencia de una lista de capacidades ligadas al florecimiento de cualquier ser humano en cualquier sociedad permite combatir el relativismo (Nussbaum, 2006, p. 78) que Höffe situaba como frontera conflictiva del PPM.

independientemente de su estatus modal, es decir, de si son meramente posibles o existentes. Esto implicaría que las instituciones actuales tendrían la obligación de fomentar el desarrollo de las capacidades no solo de los miembros de la generación presente, sino también las de esas personas futuras. Dar cumplimiento a esa exigencia requeriría, a su vez, la promoción de un mundo futuro configurado para permitir la realización de esas capacidades, esto es, para posibilitar una vida digna. En definitiva, si la potencialidad fuese llevada al extremo del no ser (aún) en acto, o lo que es lo mismo, si se pudiera hacer un uso de ella no ónticamente condicionado, el problema de la no existencia quedaría neutralizado. Las obligaciones de la generación actual estarían ligadas a unas capacidades que serían propias de alguien con posibilidades de existir y, por tanto, de realizarlas.

Poder vencer el problema de la no existencia supondría un gran avance hacia la justificación de los deberes de justicia con las personas aún no existentes. Ahora bien, antes de proclamar esa victoria habría que legitimar el vaciamiento metafísico de la potencialidad aristotélica. ¿Hasta qué punto tiene sentido hablar de esa potencialidad si nos referimos a entidades no existentes? Una cosa es distinguir entre *ser en acto* y *ser en potencia* y otra atribuir potencialidad a algo que no es, aunque pudiera ser. Tal vez habría que hablar, más bien, de una *potencialidad de potencialidad*, o lo que es lo mismo, de la posibilidad misma de que la persona no existente pudiese ejercer las capacidades ligadas a una vida digna. Pero centrarnos en esa potencialidad de segundo orden nos pondría en un contexto bien distinto al de una dignidad sustentada en la realización de unas capacidades concretas con miras al florecimiento del ser humano. Quizá el enfoque de las capacidades requiera, después de todo, un mínimo compromiso metafísico que excluya a las personas meramente posibles del esquema de justicia. En ese sentido, podría empezar a explicarse la subordinación de Nussbaum a la posición rawlsiana en una negativa a extender imaginativamente el manto de la dignidad humana a las personas meramente posibles. Hacerlo sería, como lo es para Rawls, un exceso de fantasía.

Juega en favor de esa restricción óntica el segundo elemento aristotélico que incorpora Nussbaum. Frente al intelectualismo moral platónico, según el cual el conocimiento de lo bueno es condición necesaria y suficiente para la acción virtuosa, la ética aristotélica presenta la virtud como el hábito de la elección de acuerdo con el término medio (Aristóteles, 2014a, 1105a-1105b). Hay, pues, en el movimiento del ser humano de la potencia al acto, en su florecimiento, un elemento de conocimiento práctico de qué debe

hacerse, pero también un elemento de elección deliberada. Así, para Aristóteles "el origen de la acción moral, su causa eficiente y final, es la elección, y el origen de la elección es el deseo y el razonamiento orientado hacia un fin" (Ubiali, 2017).

Como ocurriese con la base metafísica de la ética y la base ética de la política aristotélicas, la incorporación a un esquema compatible con el PPM de la decisión personal, cristalizada en la responsabilidad moral, no es evidente. De hecho, en el caso de Nussbaum parece provocar una tensión entre dos visiones distintas de la dignidad, validadas las dos por la autora (Gluchman, 2019, pp. 1131-1137). De una parte, hay una idea política de la dignidad humana en la que esta es la misma para todas las personas, y se atribuye a estas en razón de su humanidad. Por otra parte, la idea moral de la dignidad ligaría esta al desarrollo activo de sus capacidades por parte de la persona. Esto invitaría a otorgar una dignidad variable según es ese desarrollo, el cual depende de las decisiones del individuo.

Esa es una tensión entre la universalidad kantiana y la discriminación por carácter propia de Aristóteles. Nussbaum, a pesar de lo que declara, no acaba de decantarse por una u otra. Dicho eso, la dignidad variable, no individualmente, pero sí al nivel de la especie, es algo que contempla. Hemos visto en el caso de los animales no humanos cómo se puede argumentar desde el enfoque de las capacidades que es pertinente considerar nuestras relaciones con ellos como relaciones de justicia, siempre que se reconozca que existe una diferencia entre la dignidad humana y la animal. Así, si la dignidad va ligada a la posibilidad de florecer, y ese florecimiento al de ciertas capacidades actualizables, nada hay en el enfoque de las capacidades que obligue a que la lista de estas sea idéntica para distintas especies. En palabras de Nussbaum:

> En resumen, la norma específica de la especie (evaluada adecuadamente) nos indica cuál es el punto de referencia apropiado para juzgar si una criatura dada tiene oportunidades decentes de prosperar. Lo mismo se aplica a los animales no humanos: en cada caso, lo que se busca es una descripción de las capacidades centrales específicas de la especie (que pueden incluir relaciones interespecíficas particulares, como la relación tradicional entre el perro y el humano), y luego un compromiso para llevar a los miembros de esa especie a esa norma, incluso si hay obstáculos especiales en el camino. (Nussbaum, 2006, p. 365)

Pero ¿por qué limitarse a las especies biológicas? ¿No podría también argumentarse que existen fronteras dentro de la propia humanidad que aconsejan distinguir entre dignidades, no según la especie, sino, por ejemplo, según el modo de existencia? Al fin y al cabo, tampoco hay nada en el enfoque de las capacidades que obligue a que la lista aplicable a las personas aún no existentes sea la misma que se aplica a las existentes hoy. Podría pensarse, entonces, en la línea con esa potencialidad de segundo orden propia de las personas no existentes, en una capacidad de segundo orden, en una capacidad de desarrollar capacidades que las instituciones presentes tendrían obligación de proteger. Sin embargo, aun si las capacidades concretas pueden ser distintas para existentes y no existentes, lo que es insoslayable es el componente aristotélico de actividad, el cual introduce una cuña entre potencialidad y capacidad. De este modo, no toda forma de potencialidad llevaría aparejada una capacidad. La potencialidad de primer orden se referiría a las capacidades o posibilidades inmediatas de una entidad que ya existe. Por ejemplo, una semilla tiene la potencialidad de primer orden de convertirse en un árbol bajo las condiciones adecuadas. En el contexto de los seres humanos, esto incluiría las capacidades y posibilidades que un individuo puede realizar aquí y ahora, o en el curso previsible de su vida, dadas sus circunstancias actuales. En contraste, la potencialidad de segundo orden podría entenderse como una propiedad emergente o una condición de posibilidad dentro de un marco colectivo o sistémico, que permite que surjan entidades con potencialidades propias (de primer orden) bajo ciertas condiciones. Que esta forma de potencialidad encaje con la idea de una justicia con las personas no existentes, siempre que consideremos que la actualización de esa potencialidad no depende de las acciones del sujeto, sino de terceros como, por ejemplo, las instituciones políticas, será algo que defendamos en los capítulos siguientes. En todo caso, para poder hacerlo habrá que abandonar la idea de una actualización activa mediante el desarrollo de las propias capacidades. Habrá que abandonar, pues, el marco aristotélico.

Nussbaum no puede permitirse hacer lo mismo. Está demasiado comprometida con una concepción aristotélica de las capacidades, la cual impone a los poseedores de estas unas condiciones incluso más estrictas que las que los teóricos del interés o de la voluntad imponen a los tenedores de derechos. En su enfoque, los individuos deben estar en condiciones de desarrollar y ejercer activamente sus capacidades, y de elegir qué capacidades desarrollar para llevar a cabo su particular ideal de vida buena. Esto introduce una dimensión de agencia que es fundamental para el concepto de capacidades de

Nussbaum. La agencia, a su vez, podría requerir ciertas condiciones físicas y mentales, como una corporalidad saludable y una mente mínimamente capaz de deliberación y elección, que no son necesariamente presupuestos en los enfoques tradicionales centrados en los derechos. Así pues, si la consideración de los derechos nos arrojaba al pozo del problema de la no existencia, con mayor razón lo hará el enfoque de las capacidades, a pesar de las esperanzas que con respecto a la justicia intergeneracional podía haber despertado este.

Con respecto al resto de problemas con los que se encuentran otras teorías inscritas en el PPM en su intento de incorporar la justicia intergeneracional, el enfoque de las capacidades de Nussbaum, salvo en alguna excepción, tampoco aporta soluciones sólidas. El problema de la ignorancia, por ejemplo, podría tener visos de solución si pudiera postularse la necesidad de la lista de capacidades. De nuevo, como ocurriese con el problema de la no existencia, una transferencia íntegra de la base aristotélica de las capacidades podría universalizar estas en el espacio y, crucialmente, en el tiempo. Sin embargo, eso supondría un compromiso teleológico fuerte, al que Nussbaum renuncia cuando abraza la neutralidad inherente a una concepción política de la justicia en sentido rawlsiano, lo que le obliga a presentar sus capacidades como análogas a los bienes primarios de Rawls (Nelson, 2008, pp. 94-95). Así, las capacidades, aun si la lista inicial ha sido provista por Nussbaum, están sujetas a revisión consensuada. Opera, pues, algo parecido al *consenso entrecruzado* de Rawls (Nussbaum, 2000, p. 76). El problema con el decalaje temporal es el mismo al que se enfrenta Rawls: el consenso entrecruzado deberá serlo de las posturas que, en relación con lo que es una vida buena, coincidan en ese futuro más o menos lejano, y no hay garantía ninguna de que la lista consensuada de capacidades vaya a coincidir con la lista con la que opera la generación presente. Es posible, entonces, que se favorezca la preservación de estructuras y políticas que resulten contraproducentes en lo tocante al objetivo de promover el florecimiento de las personas futuras. No solo eso. Si la discrepancia pudiese llegar a ser lo suficientemente amplia, podría cuestionarse la obligación misma de promover un florecimiento que asume una dignidad contraria al propio PPM. Quien considere improbable este escenario tal vez debería tener en cuenta que ya las actuales generaciones existentes empiezan a exhibir una cierta discrepancia sobre las capacidades básicas que constituyen la dignidad humana. Tómese, por ejemplo, la décima y última capacidad de la lista de Nussbaum, a saber:

Control sobre el entorno propio:

A. Político: Capacidad de participar efectivamente en decisiones políticas que afectan a la vida propia; derecho a participación política, protección de la libertad de expresión y asociación.

B. Material: Capacidad de poseer bienes (tanto terrenos como bienes muebles), no solo formalmente sino en términos de oportunidades reales; derechos de propiedad en igualdad de condiciones con otros; derecho a buscar empleo en igualdad de condiciones; libertad frente a registros e incautaciones sin justificación. (Nussbaum, 2000, p. 80)

No faltan las voces que alertan de una creciente desafección juvenil con los principios democráticos que apuntan a una devaluación del valor de la capacidad para el control del entorno político en favor del control material[169]. No es probable, pero tampoco imposible, que dado el suficiente tiempo, aparezcan generaciones que consensúen la desaparición del control político de la lista de capacidades. Pero, si así ocurriese, se estarían colocando de raíz fuera del PPM; y entonces habría que plantearse hasta qué punto esa posibilidad descargaría de unas obligaciones que se encuadran en ese proyecto a la generación presente.

Tampoco puede avanzarse demasiado en la solución del problema de la no identidad de las personas futuras. Frente a lo que afirma algún epígono nussbaumiano (Watene, 2011, pp. 108-109), el carácter no estrictamente procedimental del enfoque de las capacidades no convierte al problema de la no identidad en irrelevante. Los obstáculos levantados por la inexistencia de una contrafacticidad que sustente la posibilidad de daño de las personas futuras y, por tanto, de injusticia, no desaparecen con la enmienda de Nussbaum al esquema contractual de Rawls. Sí podrían aplanarse si como parte de esta enmienda se incorpora un suficientarismo lo bastante fuerte, pero, entonces, como vimos en la sección anterior al exponer el problema de la no identidad, habremos de toparnos con nuevas dificultades en forma de, por ejemplo, la justificación de una determinación

[169] Foa y Mounk (2016) señalan, por ejemplo las llamativas diferencias entre los distintos grupos de edad en la proporción de "antidemócratas" en las sociedades occidentales. Así, mientras entre los *boomers* estadounidenses, el elemento antidemocrático es testimonial, un cuarto de los *millenials* considera que la democracia es una forma 'mala' o 'muy mala' de gobernar el país. Aunque tal vez hablar de desafección juvenil ya no sea tan exacto y haya que referirse más bien a una pulsión democrática de la población madura. El hecho es que los *millenials* de Foa y Mounk van siendo más mayores, y alcanzan la edad adulta nuevas cohortes escépticas sobre las virtudes democráticas. Así, en una encuesta más reciente (Hannah et al., 2024) realizada entre ciudadanos de Estados Unidos, Francia, Alemania y Reino Unido, solo uno de cada tres adultos menores de 45 años responde que la democracia es "definitivamente" la mejor forma de gobierno, frente a un 50% de los encuestados mayores de 45 años que dan esa respuesta.

concreta del umbral de suficiencia que tenderá a añadir un elemento cuantitativo al teleologismo cualitativo que se deriva de la propuesta de una lista concreta de capacidades.

Finalmente, si hay un problema en el que el esquema nussbaumiano sí marca una diferencia importante con, por ejemplo, el rawlsiano, ese es el problema de la motivación. Trataremos con más detalle la posición de Nussbaum al respecto cuando tengamos que justificar motivacionalmente la alternativa intermodal, pero señalemos ahora que la atención que Nussbaum presta a la imaginación y a los sentimientos morales como mecanismos de promoción de la justicia constituye un aporte distintivo a su teoría. En contraste con el enfoque más abstracto y racional de Rawls, que se centra en principios de justicia derivados de la posición original y el velo de ignorancia, Nussbaum subraya la importancia de las emociones y la empatía en el fomento de un compromiso genuino con la justicia. Para ella, las narrativas, las artes y la educación son fundamentales para cultivar una sensibilidad moral que motive a las personas no solo a reconocer las injusticias, sino a actuar para remediarlas. Esta inclusión de las dimensiones afectivas y creativas en la conceptualización de la justicia amplía la comprensión de lo que puede motivar a los individuos hacia la acción y el compromiso cívico, proporcionando un marco más rico y posiblemente más efectivo para abordar los desafíos de la justicia social. En lo que concierne a la justicia intergeneracional, esto se traduce en que el puente intergeneracional, que en la teoría de Rawls resultaba tan forzado, fuese este en su versión del supuesto motivacional o en la del pseudoimperativo categórico, en la doctrina nussbaumiana surge de modo natural como extensión imaginativa a futuro de los sentimientos que sirven de cemento político con nuestros contemporáneos.

Es cierto que, como reconoce la propia Nussbaum:

> El enfoque de las capacidades es muy exigente con los seres humanos. Demanda de ellos mucho más que las teorías clásicas del contrato social y un poco más que lo que Rawls exigía a los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, aun cuando las exigencias de este autor eran ya muy sustanciales. La solución de nuestros tres problemas no resueltos pasa necesariamente porque las personas hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes y mantengan esos sentimientos a lo largo del tiempo. (Nussbaum, 2006, p. 402)

Y si esta exigencia es grande para tratar con el problema de la justicia con los animales no humanos, con las personas severamente discapacitadas y con las personas que están fuera de la comunidad política particular, mayor aún lo será para afrontar el problema de la justicia intergeneracional, pues ya no se trata del mantenimiento de los sentimientos morales en el tiempo, sino del alcance de la imaginación moral a esas personas aún no existentes de las que poco o nada sabemos. No cabe duda de que el esfuerzo imaginativo tendrá que ser mayor, y contará con menos posibilidades de éxito cuanto mayor sea la distancia con aquellas generaciones futuras a las que tratar de forma justa; dicho lo cual, la fuerza de la imaginación de Nussbaum parece mayor que la de, por ejemplo, el supuesto rawlsiano basado en una preocupación por los descendientes directos que empíricamente tiene un recorrido temporal muy limitado (Mulgan, 2006, p. 33) y que obliga a pensar en esquemas de reciprocidad indirecta de consistencia dudosa, como ha quedado explicado.

A pesar de que el enfoque nussbaumiano pueda proveernos de una posible solución al problema de la motivación, cosa que teorías vistas anteriormente no podrían reclamar, parece este un bagaje insuficiente. Hay que tener en cuenta que para que esa solución fuese válida en lo que se refiere a deberes de justicia intergeneracional no bastaría con poder imaginar a unas personas futuras de quienes compadecerse. Para trascender los deberes de benevolencia que ya reconocía Beckerman (2006), y que no son en absoluto problemáticos, sería preciso convertir la imaginable situación desfavorable de las personas futuras en un daño del que pudiese haber una responsabilidad en el presente, de modo que el sentimiento compasivo se transformase en indignación moral frente a la constatación de ese daño. Pero si la indignación es una respuesta emocional a la percepción de indignidad, esto es, a la percepción de que la dignidad propia o la de otros ha sido violada o despreciada, es preciso establecer la dignidad de las personas futuras, y esto ya hemos visto que no resulta posible en el ámbito del enfoque de las capacidades de Nussbaum. Y no es posible porque solo desde la existencia pueden desarrollarse capacidades. No es suficiente, pues, con manejar una parte del conjunto de nuevas herramientas que compartimos con Nussbaum.

Otra teoría examinada, otro fracaso constatado. Sin embargo, si hemos separado a Nussbaum del resto de teóricos y le hemos dedicado buena parte de este primer capítulo de una sección fundamentalmente propositiva es porque hay algo distintivo en su enfoque. No se trata solo de la coincidencia en la composición de su ‘caja de herramientas’ y la de la que en su momento recopilamos en nuestra excursión

fenomenológica. Si bien es cierto que esa coincidencia nos permite reclamar la legitimidad de las herramientas dentro del PPM, a pesar del relativamente escaso uso que se ha hecho de ellas en esa tradición, hay algo más. Se trata de la constatación de que cuando el enfoque de Nussbaum permite el uso concertado del respeto a la dignidad, de la potencialidad, y de la imaginación y los sentimientos morales, el lenguaje de la justicia se enriquece. Así lo hemos comprobado con unos animales concebibles como seres capaces de buscar su propio bien, dignos, pues, de respeto, y, en tanto que tales, fuente de indignación moral ante el maltrato que rutinariamente reciben de unos humanos que sacrifican las capacidades animales básicas en aras de, por ejemplo, mayores eficiencias en las empresas del sector cárnico, o de avances médicos o cosméticos que resultan de experimentos crueles. El uso de las cuatro herramientas permite postular una cierta libertad, una cierta igualdad y una cierta dignidad donde parecía no haberlas. Ante un problema práctico de flagrante injusticia surge una solución teórica que permite conjugar los deberes de justicia con los animales no humanos, un caso distinto al de la justicia intergeneracional, pero igualmente atípico.

Nuestro propósito a partir de este momento es buscar un modo de emplear todas las herramientas de la caja en el caso de la justicia con las personas que aún no existen. Para ello, trataremos de deshacernos del corsé metafísico que instala necesariamente a los poseedores de títulos morales (derechos, capacidades o cualquier otra figura similar) en el reino de lo existente. Así, si logramos presentar al menos una posibilidad de concebir a esos poseedores como inexistentes (y las personas futuras son, sobre todo, no existentes), podremos presentar una teoría de la justicia con aspiración de triunfar allí donde las teorías señeras del PPM, incluido el enfoque de las capacidades nussbaumiano, fracasan.

CAPÍTULO II.2.
La propuesta intermodal

Hasta que la teoría microbiana la sustituyese, no sin gran resistencia, a mediados del siglo XIX, la teoría miasmática fue la que sirvió como alternativa científica a las explicaciones mágico-religiosas sobre el origen de las epidemias (Hernández-Flórez, 2024). Dicha teoría se basaba en la idea de que eran los miasmas, emanaciones fétidas producidas por la descomposición de materia orgánica, los que infectaban el aire haciendo enfermar a quien lo respiraba. Hoy damos a la teoría miasmática por fallida y, sin embargo, reconocemos sus méritos, que incluyen el impulso para las mejoras en los sistemas de saneamiento y en la higiene pública o el énfasis en la renovación del aire, avances objetivos en el combate contra la extensión de ciertas enfermedades.

Tal como la hemos presentado en el capítulo anterior, el intergeneracionalmente fallido enfoque de las capacidades de Nussbaum es nuestra teoría miasmática. En su caso, los méritos que debemos reconocerle tienen relación con esa caja de herramientas conceptuales que ya hemos mencionado. En primer lugar, ha permitido dar el sello de compatibilidad con el PPM a las herramientas fundamentales que recopilamos en la excursión fenomenológica: el respeto por la dignidad humana, y la imaginación y los sentimientos morales. Además, gracias al enfoque de Nussbaum hemos podido completar la caja con la potencialidad. Con este cuarteto listo, nuestro propósito es ahora buscar una alternativa teórica a la justicia intergeneracional que supere sus problemas conceptuales en forma de una propuesta de justicia intermodal, esto es, de una formulación de justicia que permita integrar en su perímetro normativo a sujetos cuya inclusión no dependa ya de su existencia en acto, sino, como se verá, de su estatus modal, su condición como posibles en un sentido filosóficamente relevante. Para ello, antes de dar buen uso a nuestro instrumental, nos ocuparemos de presentar las bases de nuestra propuesta.

II.2.1. Fundamentos y supuestos previos de la propuesta intermodal

Afirmábamos en el cierre de la primera sección de este trabajo que el problema de la justicia intergeneracional es, en realidad, el problema de la justicia con las personas aún no existentes, al menos visto desde la óptica del PPM. Así, a pesar de la inclinación teórica hacia el agrupamiento generacional, que en su momento ilustramos a través del debate acerca de la constitución perpetua, no se trata de determinar cómo han de regularse las relaciones entre entes colectivos poseedores de títulos morales (en este caso, entre la generación existente y las futuras). El nivel relevante, de acuerdo con los principios del proyecto moderno, es el individual. Pero siendo el que nos ocupa un problema de justicia política, las relaciones que nos interesan no son las relaciones entre individuos, sino las relaciones entre estos y las instituciones que regulan sus vidas (de nuevo en este caso, entre las instituciones existentes y los individuos que puedan llegar a existir) por medio, por ejemplo, de una coerción que se pretende legítima.

La justicia política impone a las instituciones la salvaguarda de los títulos morales a los que se hace acreedor el miembro de la comunidad política, lo cual implica a menudo que las instituciones políticas incorporen mecanismos de autolimitación, en la medida en que puedan llegar a representar una amenaza a lo que se supone que deben preservar. En tal contexto, el establecimiento de un marco ético-político en términos de deuda mancomunada en la que la generación presente habría incurrido[170] es muy revelador. Supone, en primer lugar, la disposición a correr un riesgo semejante al que el PPM corre al tratar de incorporar cierto tipo de nacionalismo (Gosseries, 2023, p. 5), que es el de hipostasiar el concepto de generación. De esta forma, al hablar de generaciones como entidades con características específicas, responsabilidades y derechos, y considerarlas como actores en cuestiones de justicia, se estaría otorgando un estatus ontológico a una abstracción que, en realidad, se compone de individuos diversos con situaciones cambiantes. Aunque es ya un riesgo a tener en cuenta cuando se habla de justicia entre personas contemporáneas a las que se agrupa en generaciones según su edad, la identidad concreta de esas personas, con sus particulares perspectivas, experiencias y aspiraciones, siempre estará a disposición de quien quiera ahuyentar cualquier tentación homogeneizante que pueda desembocar en el allanamiento de los derechos de individuos

[170] En esos términos titulan sus trabajos Gómez Franco (2020), MacAskill (2022), Buchanan (2009) o Finneron-Burns (2024). También en esos mismos términos presentan la Universidad de Oxford (2011) relevantes seminarios relacionados con la justicia intergeneracional y Gosseries (2023) su reciente y extensa reflexión sobre el asunto.

con nombres y apellidos. Sabemos, en cambio, que ese asidero no existe en el caso de la justicia entre personas cuya existencia no se solapa. Pero, si lo sabemos, ¿por qué las distintas autorías insisten en enmarcar el problema en términos intergeneracionales?

Tal vez la respuesta a esa pregunta pase por una recaracterización del problema que recupere el individualismo adoptado por el PPM[171]. De ahí nuestro énfasis en presentar la justicia intergeneracional como justicia con las personas aún no existentes, o mejor, como justicia con cada persona aún no existente por parte de las instituciones existentes. En esa formulación está la clave del problema, una clave adjetiva (*no existente*) con una mala solución tentativa de naturaleza adverbial (*aún*).

Estamos frente a una expresión propia de lo que hemos llamado *lenguaje de la justicia*. La base sustantiva es la persona, cuya dignidad la hace merecedora de respeto. La adjetivación de esa base constituye el intento de atender una vez más a las exigencias de inclusividad que impone una nueva realidad social. Se añade así una nueva variedad a esas personas que nos obligan, a nosotros y a nuestras instituciones. Si en su día se pudo hablar de justicia con cada persona de estamento no nobiliario, justicia con cada persona de raza no blanca o de justicia con cada persona de género no masculino, parece llegado el momento de incorporar a la conversación a quienes pudieran sufrir las consecuencias de actos o decisiones de personas o instituciones presentes, si es que aquellos llegasen a existir. Ahora bien, la dificultad de este caso se antoja varios órdenes de magnitud superior a la de los otros casos mencionados, lo cual no quiere decir que la lucha por la igualdad de mujeres y minorías raciales en nuestras comunidades políticas haya sido sencilla, ni en la práctica ni en la teoría. Con respecto a esta última, basta con observar la incómoda indecisión con la que autorías contemporáneas (Kleingeld, 2019; Ramsauer, 2023) tratan las evidencias de racismo y sexismo en la obra de uno de los pilares fundamentales del PPM, como es Kant. Dicho esto, el reto para la inclusión de mujeres y minorías raciales en la comunidad política consistía en reclamar una dignidad igual a la del varón blanco, basada en una igual capacidad racional. Por lo tanto, se podía combatir a Kant desde el propio kantismo, puesto que se operaba desde una misma base ontológica.

[171] Hablar de 'cada persona' y no de 'generación' responde a una apuesta por ese individualismo desde el que, entre otras cosas, se busca evitar enterrar los intereses (aun los potenciales) del individuo bajo el interés de la colectividad. Nos remitimos aquí a la discusión sobre los derechos colectivos que plasmamos en la sección anterior, al tratar sobre el PPM.

Al examinar los problemas rawlsianos de extensión, podría decirse algo semejante a lo que acabamos de exponer con respecto a la justicia con las personas que se encuentran fuera de la comunidad política o que sufren una discapacidad severa. En ambas situaciones se juega con la ventaja de una base ontológica compartida con el caso central de la justicia, el del ser humano existente. La inclusión en el lenguaje de la justicia se dirime, pues, alrededor de aspectos acotados, como son la universalidad de ese lenguaje para abarcar a las personas extracomunitarias o la relajación de las exigencias de racionalidad como fundamento de la dignidad de las personas cognitivamente discapacitadas.

Los otros dos problemas de extensión introducen cambios en esa base que complican severamente la teorización de unos deberes de justicia cuya creciente plausibilidad intuitiva exige buscar puentes metafísicos. Ya hemos visto cómo, para la *justicia interespecies*, Nussbaum recurre a traspasar las fronteras de la dignidad kantiana e instalarse en un concepto aristotélico de la dignidad basado en la potencialidad y en un florecimiento adaptado a la función particular de la especie, sea esta la especie humana o una especie animal. También hemos explicado que Nussbaum no puede utilizar un recurso semejante con respecto a la justicia con las personas no existentes, pues la no existencia resulta una barrera metafísica infranqueable desde un enfoque de las capacidades que requiere de la actividad del individuo para su florecimiento. Se suma así a Rawls, o a Barry, pero también a autorías que se mueven en esa clave de la potencialidad que nos resulta tan interesante en la propuesta de Nussbaum, pero que no llegan a extender esa potencialidad para justificar la inclusión de las personas posibles en un ámbito ético-político. Tal es el caso, por ejemplo, de Kagan (2016) y de su *personismo modal*.

Buscando responder a las acusaciones de especismo que Singer (1975) extiende a buena parte de la humanidad, Kagan sostiene que, en realidad, esta es *personista*, es decir, que no otorga significación moral al hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens*, sino al de ser persona, esto es, al de ser "racional y autoconsciente, consciente de sí como un ser entre otros, extendido en el tiempo" (p. 9). Este desafío al especismo no es lo que más nos interpela en la propuesta kaganiana[172]. De cara a nuestro propósito en esta tesis, nos llama la atención la apertura de la titularidad moral que contempla Kagan. Para esta, no

[172] No nos concierne, pues, la respuesta de algunas autorías (DeGrazia, 2016, Singer, 2016, Adams, 2018) que cuestionan la caracterización del especismo que hace Kagan, presentado como un prejuicio de un calibre similar al sexismo o al racismo.

solo las personas serían acreedoras a esta titularidad. También lo sería el miembro no-persona de una especie cuyo representante prototípico sí es una persona. Se abandonaría, así, un condicionante biologicista en favor de una aproximación metafísica, en virtud de la cual lo que importa moralmente no es la pertenencia a la especie en sí, sino la "propiedad modal" (p. 16). En cierto sentido, podría pensarse que Kagan está reclamando la titularidad moral para las personas posibles. Desafortunadamente, Kagan entiende la propiedad modal como la que poseen aquellas criaturas que podrían haber sido personas, pero que no lo serán; es decir, como una propiedad de seres existentes (seres humanos anencefálicos, por ejemplo). Si bien no cierra la puerta a "construir la clase de personas modales de manera más amplia, de modo que se incluyan también a las personas potenciales" (p.17), lo cierto es que se coloca del lado de la existencia cuando el 'podría haber sido' sustituye a nuestro 'podría llegar a ser'.

Lo que hace Kagan es seguir una inclinación teórica natural: evitar una barrera metafísica imponente llevando los sujetos de justicia hacia el lado más conocido de la existencia, en lugar de dejarlos en el terreno de la posibilidad; o, lo que es lo mismo, excluyendo a las personas meramente posibles de cualquier consideración moral, en un ejercicio de *actualismo axiológico* (Parsons, 2002). Esa inclinación natural es la que se encuentra detrás del uso del adverbio que añadimos al presentar a esos sujetos como personas *aún* no existentes. *Aún* troca la inexistencia en una promesa de existencia; sitúa a los sujetos de justicia en una línea temporal que se extiende desde el presente hacia el futuro previsible. Este matiz lingüístico y conceptual no es trivial, ya que desplaza la discusión desde un ámbito hipotético hacia otro que anticipa realidad y concreción. Al hacer esto, la barrera metafísica de la existencia pierde relevancia, pues ya no se trata de dotar de estatus moral a quien no está garantizado que llegue a existir, sino de adelantar, como si de un crédito moral se tratase, el estatus que tendrán quienes existirán de manera cierta.

En principio, este enfoque parecería poder incorporar fácilmente a las teorías de justicia existentes un compromiso ético-político con las generaciones separadas. Al fin y al cabo, se trata de extender en el tiempo el esquema de justicia que opera al abordar cierto tipo de problemas entre personas contemporáneas. Son problemas como la proporción de los recursos de la comunidad política que deberían dedicarse a la inversión en educación o al pago de pensiones de jubilación, los cuales dan pie a la agrupación de las partes afectadas en generaciones que se solapan de cara a la distribución de recursos.

Aunque estos problemas enfrentan intereses compartidos por los miembros de distintos grupos de ciudadanos de una edad semejante, la estrategia de análisis y distribución entre generaciones coexistentes no supone una dilución de los intereses individuales ni de los derechos de cada miembro de la comunidad a los que esos intereses dan lugar. En consecuencia, la agregación generacional de personas contemporáneas se inserta sin mayores problemas en el PPM. Sin embargo, hemos dedicado un esfuerzo no pequeño en esta tesis a mostrar cómo esa aparente facilidad de expansión en el tiempo del esquema intergeneracional contemporaneísta es engañosa.

Lo que se pretende con esa expansión es lograr algo similar a la que consigue aquella que, en el plano espacial, opera en las teorías que propugnan la relevancia de la justicia global. Pero si la ampliación espacial es exitosa es porque se basa en la premisa de que todos los seres humanos, independientemente de su ubicación geográfica, tienen derechos e intereses que merecen igual consideración. Desde las teorías de la justicia global se postula, pues, la existencia de una comunidad moral universal que reconoce la dignidad y los derechos de todos sus miembros por igual. Y se puede tener esa pretensión porque hay una presencialidad que hace que los miembros de la comunidad existan con nombres y apellidos, sean individuos concretos con preferencias, deseos, valores y objetivos concretos, y con la posibilidad teórica de corresponder a los beneficios recibidos. Se puede postular la existencia de esa comunidad, en definitiva, a partir de una existencia, una identidad y una reciprocidad cuya ausencia marca el fracaso del *aún* allí donde el 'extramuros' de la *justicia con las personas existentes extramuros de la comunidad política* puede reclamarse exitoso. O, al menos, parcialmente exitoso, puesto que perviven en la justicia global problemas teóricos que a veces coinciden con los de la justicia intergeneracional. Sirvan como ejemplo el problema de la incertidumbre (Loiraux,2017) o el de la motivación (Shirakawa, 2017). En cualquier caso, el encontrarnos a un lado de la barrera metafísica de la existencia permite que la comunidad teórica que se ocupa de la justicia global pueda concentrarse en lo que a las autorías enredadas en los grandes problemas de la justicia intergeneracional les parecerían cuestiones de detalle[173].

[173] Así, en lo que se refiere a la motivación, la cuestión en el ámbito de la justicia global no es cómo justificar la ayuda a los contemporáneos sufrientes de los países desfavorecidos, sino si los métodos utilizados para alimentar esa motivación son los adecuados; por ejemplo, si el recurso a las imágenes de criaturas famélicas en los medios genera un sentido de solidaridad o más bien de espectáculo (Woods, 2011, p. 33).

El *aún* es el disfraz con el que, como si de una exclusiva fiesta metafísica se tratase, las teorías de la justicia intergeneracional intentan colocar subrepticiamente a las personas posibles en el lado menos problemático de la barrera metafísica. Sin embargo, una vez desenmascaradas, no queda más remedio que devolver a esas personas posibles a su lugar natural (o a su 'no lugar' natural) y, bien rendirse y negar que haya deberes de justicia con ellas, bien buscar una manera alternativa de que la titularidad moral se desborde hacia la no existencia.

A estas alturas del trabajo, debe resultar evidente que las razones para optar por la búsqueda de dicha alternativa son poderosas. Son las mismas razones que impulsan los intentos de encajar la justicia intergeneracional en las teorías de la justicia contemporaneístas, algo en lo que nos hemos extendido en la primera sección de la tesis. Tal vez sea más útil aquí, en lugar de reiterar esas razones, pensar en los motivos para no negar la justicia con esas personas no existentes que se abren paso en el imaginario moral. Lo hacen como damnificadas potenciales de unas acciones y decisiones de las personas existentes cuyos efectos han ganado en potencia y en visibilidad gracias a los avances científicos y tecnológicos de las últimas décadas. Quienes aún no son, o simplemente no son pero podrían llegar a ser, parecen exigir, o así lo imaginamos moralmente, que se hable de ellas, que se atienda a lo que, como seres humanos potenciales, deberían tener garantizado. Las personas no existentes se abren paso en una conversación cuyo lenguaje es el *lenguaje de la justicia*. De este modo, el silencio que limita la justicia a las relaciones entre personas contemporáneas ya no es ética o políticamente tolerable, como demuestran los intentos, más o menos afortunados, de activistas y voces teóricas en distintas disciplinas de armar un discurso inclusivo que amplíe la universalidad propia de la justicia a esos seres no existentes.

Buscamos argumentos y lo hacemos en términos lingüísticos. No es eso algo ni particularmente novedoso, ni restringido al ámbito ético-político. Desde la infancia de la filosofía, el lenguaje ha estado estrechamente ligado a las preocupaciones de esta. Ya vimos cómo, en su *Sofista*, Platón utiliza el lenguaje para captar y definir lo que es, buscando diferenciar el ser del no-ser, en lo que constituye una exploración eminentemente ontológica. Las palabras servían para desvelar la realidad, para fijar la existencia. Platón nos mostró que el lenguaje puede, efectivamente, describir y limitar el ser, pero siempre dentro del marco de lo que es o no es. Por su parte, el aristotélico 'decirse el ser de muchas maneras' (Aristóteles, 2014b, 1003a) presenta una polisemia

del ser, pero no por ello desvía el uso del lenguaje fuera del ámbito ontológico. Lo que hace Aristóteles es, precisamente, emplear el lenguaje para clarificar las múltiples formas de existencia, sin apartarse de la lógica del ser. El *lenguaje del ser* que utiliza Aristóteles en su *Metafísica* sigue cumpliendo una función puramente descriptiva, la de capturar las diferentes formas de ser que constituyen la realidad. Incluso en el ámbito teológico, el lenguaje del ser se coloca en un lugar principal, tanto que su función ya no es una descripción de lo que es, sino su producción: "Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz" (Génesis 1:3). El lenguaje aquí es performativo en un sentido ontológico; trae al mundo aquello que antes no existía. La palabra no es solo símbolo o representación, sino un vehículo de creación, una fuerza ontológica que da lugar a lo que es. Así, también en el ámbito religioso, el lenguaje está inextricablemente ligado al ser.

Sin embargo, nosotros reclamamos en este punto algo que debería servirnos para superar la barrera metafísica que *a priori* pone en dificultades cualquier alternativa de carácter intermodal a la justicia intergeneracional. Reclamamos la existencia de un *lenguaje del deber ser* emancipado del *lenguaje del ser.* Porque, con la misma lógica que nos servía para llevar a Hervada al cadalso sobre el que se levantaba la guillotina humeana, la no derivación del deber ser del ser ha de servir de justificación de la existencia de dos lenguajes diferentes que remiten a ámbitos distintos.

Numerosas autorías contemporáneas han desarrollado esta idea, señalando que la ética y la política, concebidas como construcciones lingüísticas, no dependen de una ontología preexistente. Es el caso de Rorty, por ejemplo, quien argumenta que la moralidad es producto de la conversación y la creación de consensos, no de una verdad ontológica subyacente. Rorty (1989) sugiere que el lenguaje no tiene la función de describir lo que es, sino de inventar lo que debería ser. Al subrayar la contingencia del lenguaje, nos muestra un lenguaje ético separado de cualquier forma de determinismo ontológico. También es el caso de ese Lévinas que encontramos en nuestra excursión fenomenológica, cuya ética de la responsabilidad hacia el otro no deriva de una lógica ontológica, sino de una relación ética primaria. El autor franco-lituano nos muestra cómo el lenguaje, al interactuar con el rostro del Otro, se convierte en un vehículo de responsabilidad ética, no de descripción del ser. El lenguaje aquí no busca dar cuenta de lo que es, sino de lo que se debe hacer, construyendo así una ética del deber ser que no se apoya en los marcos ontológicos tradicionales. Como bien concluye Fisgativa (2010), lenguaje y subjetividad en Lévinas son uno en su significación ética, no ontológica. Y

puesto que nos remitimos a nuestro desvío fenomenológico, no podemos olvidarnos de Heidegger, quien reflexiona sobre el lenguaje como "la casa del ser" (Heidegger, 2000), pero también como una dimensión existencial que puede abrirnos a nuevas formas de habitar el mundo. Aunque Heidegger no desarrolla una teoría ética en términos tradicionales, su análisis del lenguaje como algo que 'habla' por sí mismo revela un terreno donde la ética y la política pueden desligarse del ser y operar en un espacio más existencial.

Podría objetarse que traer a colación a los autores mencionados para apoyar la separación del lenguaje del ser y del del deber ser puede resultar problemático en sí mismo. Después de todo, el acercamiento a Lévinas y a Heidegger en este trabajo se produjo en el contexto de un simultáneo alejamiento del PPM; y el cuestionamiento por parte de Rorty de ciertos principios fundantes de dicho proyecto, como la universalidad, el progreso o el propio yo moderno (Méndez Pérez, 2012) podría colocarlo, mirado con ojos críticos, fuera de dicho proyecto. Surge, pues, una pregunta fundamental: ¿es posible separar el lenguaje del ser y el del deber ser sin rechazar la base universalista y el énfasis en la racionalidad que son propias de la modernidad?

Es en este punto donde podemos acudir a autorías que sí podríamos adscribir al proyecto moderno y que sostienen la separación entre el ser y el deber ser dentro de un marco racionalista y universalista. Habermas, por ejemplo, en su teoría de la acción comunicativa, nos muestra cómo el lenguaje puede generar legitimidad política y normas éticas a través de procesos de deliberación racional. En este caso, el lenguaje del deber ser no depende del ser, sino de la capacidad de los sujetos racionales para alcanzar consensos mediante el diálogo intersubjetivo. Así, el lenguaje ético adquiere una dimensión autónoma, pero dentro del marco universalista propio del proyecto moderno, dado que, frente al contingentismo escéptico de Rorty, Habermas apuesta por un universalismo necesario para poder sostener un concepto de mundo que es "condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo" (Habermas, 1999, p. 30).

Otro ejemplo posible es el de Searle (1995), quien, en su teoría de los actos de habla, subraya cómo el lenguaje no describe simplemente la realidad, sino que crea las realidades sociales, incluidas las normas morales y políticas. Searle defiende que el

lenguaje tiene un poder performativo, capaz de estructurar los marcos éticos sin referencia a la ontología. Su enfoque nos permite pensar en una ética del deber ser independiente del ser, pero con una base racional que se alinea con los principios de la modernidad.

Por último, podemos fijarnos en Korsgaard, una autora que ya apareció en el capítulo anterior, cuando hablábamos de los posibles derechos de los animales no humanos. De nuevo aquí, sin separarse del todo de la tradición kantiana, pero dándose margen teórico de maniobra, Korsgaard (2009) apuesta por la idea de la autoconstitución moral, en virtud de la cual los sujetos crean las normas morales a través de una reflexión moral no ligada a descripciones ontológicas del ser. Aun sin referencias explícitas al aspecto lingüístico, hay elementos en su propuesta, como la estructura reflexiva de la conciencia, o la identidad práctica, que se entienden sustentadas sobre el lenguaje, sea como vehículo del pensamiento, del debate público o de la plasmación normativa.

Puede llamar la atención de quien lea estas líneas el hecho de que entre la autorías contempladas no esté la de Rawls. Después de todo, parecería que su búsqueda de una teoría de la justicia que contraiga un compromiso metafísico mínimo en aras de la pluralidad propia del PPM (Rawls, 1985) está en línea con nuestra propia búsqueda. No solo eso; incluso puede rastrearse en su producción una analogía lingüística en lo que respecta al deber ser (Mikhail, 2011) que está en sintonía con nuestro tratamiento 'semiótico' de la justicia. Sin embargo, sabemos ya que lo que Rawls considera un compromiso metafísico mínimo no es compatible con, por ejemplo, una posición original concebida como "asamblea de todos los que podrían vivir en algún momento" (Rawls, 1971, p. 139). En ese sentido, el que las personas futuras (y desde luego las posibles, lleguen estas a existir o no) queden fuera del modelo generativo de Rawls por falta de capacidad de reciprocación supone un compromiso ontológico con la existencia que es precisamente aquel del que tratamos de liberarnos. El 'compromiso mínimo' rawlsiano no lo es tanto, pues.

Si obviamos la postura de Rawls, criticada ya en la sección anterior de este trabajo, y apelamos a la autoridad de las voces contemporáneas que hemos mencionado, la separación entre el lenguaje del ser y el lenguaje del deber ser desde los fundamentos del PPM es teóricamente posible. Encontramos una constante en las propuestas de esas voces, que es la de que el lenguaje ético *no tiene por qué* depender de una determinación ontológica previa, lo que implica que podemos hablar de deberes ético-políticos y de la

justicia sin que nuestras afirmaciones dependan del ser o de la existencia de quienes son objeto de esos deberes. O, yendo un paso más allá, nos atreveríamos a sostener que, si la verdadera pluralidad que el PPM en su formulación actual aspira a acomodar implica una ampliación continua del perímetro de la justicia, hasta alcanzar a objetos que suponen un reto de ensanchamiento de los límites del lenguaje ético-político, este *no puede* depender de una determinación ontológica previa. Reinterpretamos, pues, la célebre declaración de Wittgenstein[174], dándole un carácter más dinámico. Así, nuevas circunstancias, sean estas los avances en la comprensión de la psiquis animal o la constatación de los efectos de un cambio climático antropogénico, provocan una expansión del mundo ético-político, el cual se rebela contra la imposición de un lenguaje del deber ser fosilizado y exige una expansión lingüística paralela.

Desde este punto de vista, incluso el compromiso de Habermas es excesivo. Consideremos estas palabras de Vallespín en su introducción a los problemas generales que suscitaron el intenso intercambio de pareceres entre el filósofo alemán y el mismísimo Rawls:

> Esta disensión sobre los fundamentos de la racionalidad moral informará también de modo decisivo lo que Hegel consideraba que era el sustrato último de toda discusión de filosofía política: la necesidad de reconciliar subjetividad y generalidad; o, si se quiere, individuo y comunidad. ¿Cómo conseguir respetar la autonomía y los intereses individuales dentro de un concepto de comunidad capaz de trascenderlos e integrarlos a la vez? ¿Es posible alcanzar este objetivo en una sociedad crecientemente diferenciada en la que predomina una pluralidad de convicciones morales, concepciones del bien, o modos de vida? ¿Puede conseguirse a partir de la convergencia de dichos intereses sobre un conjunto de *principios* de la justicia sustantivos, o debemos contentarnos con un mero *modus vivendi* apoyado en una actividad política favorecedora de una permanente búsqueda de la negociación y el compromiso? De considerarse viable la primera opción, ¿desde qué instancia hemos de extraer esos principios: desde la "eticidad" o *Sittlichkeit* inmanente a un determinado contexto histórico-social, o desde la construcción de un "punto de vista moral" que superponemos después contrafácticamente a la realidad concreta? Tanto Rawls como Habermas ofrecen respuestas similares a todas estas cuestiones. Dentro

[174] "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (Wittgenstein, 2012, 5.6).

> del amplio espectro de los posicionamientos posibles que se dan en la filosofía moral y política contemporánea combaten en el mismo frente. (Vallespín, 1998, p. 12)

Lo que queremos hacer notar es que las preguntas que plantea Vallespín, y a partir de las cuales supuestamente se articula el debate entre las distintas voces de la filosofía política contienen un contenido metafísico implícito. En particular, cuando se presenta el problema de la reconciliación entre la subjetividad y la generalidad como "sustrato último", se está estableciendo una instancia básica, ontológica, desde la que puede apelarse a esas otras instancias, bien sea la eticidad, bien el punto de vista moral. El marco metafísico provoca que haya que partirse de la pregunta sobre la naturaleza de la comunidad y del individuo: ¿Cómo se entiende la realidad de estos conceptos? ¿Existen como entidades independientes (individuos frente a comunidad), o uno depende necesariamente del otro? Esta es una cuestión metafísica porque trata sobre la naturaleza fundamental de las relaciones entre el individuo y lo colectivo, y de cómo deben entenderse sus respectivas esencias. E impone la condición ontológica de la existencia, lo que hace que la barrera metafísica que afecta a las consideraciones intergeneracionales (y, en general, a toda forma de atribución normativa que no parta de la existencia en acto) no pueda ser sorteada, en la medida en que eso implicaría una negación del marco en el que se ha situado el problema de la propia justicia política. Y ya hemos visto cómo introducir el *podría ser* en el marco del *ser* es una tarea no ya hercúlea, sino casi sisífea.

Nuestro énfasis en la textura lingüística del ser y del deber busca, precisamente, poner en cuestión la supuesta inevitabilidad del marco metafísico en el que se desarrolla el debate entre Rawls y Habermas, que es el mismo marco en el que se ha tratado de encajar las extensiones intergeneracionales que presentamos en la primera sección del trabajo. Para ello, no nos contentamos con afirmar que el lenguaje del ser y el del deber son diversos. También sostenemos que su constitución se relaciona de manera diversa con el modo de pensamiento desde el que se articula, es decir, con su lógica subyacente.

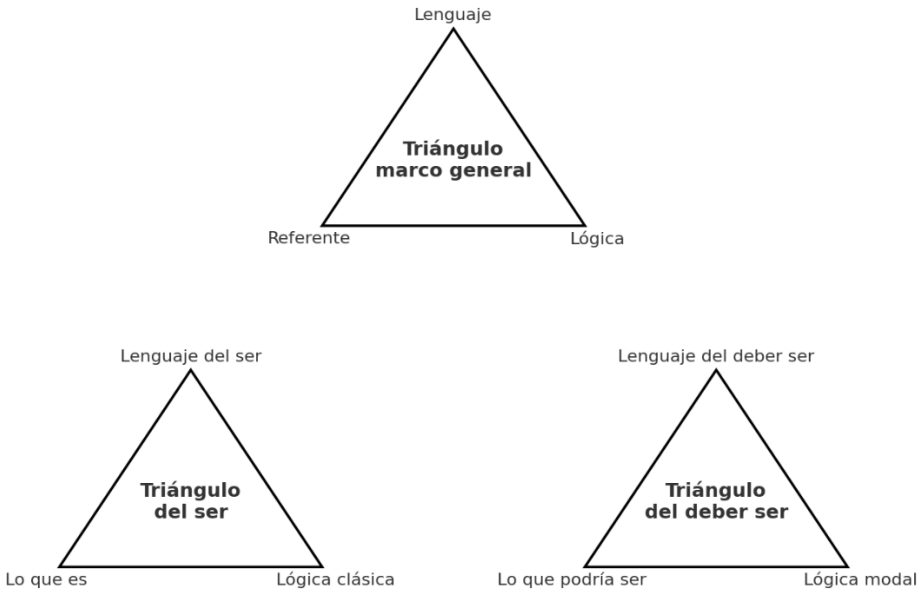
Esta postura supone apostar por una forma de relatividad lingüística de alto nivel en la que la relación entre pensamiento y lenguaje no es unidireccional. En nuestra consideración de un mundo cambiante en paralelo a un lenguaje cambiante, sometidos ambos al contraste social de perspectivas individuales, el pensamiento articularía el lenguaje, pero el lenguaje, tanto el del ser como el del deber ser, configuraría el pensamiento a través de los cambios sintácticos o semánticos que resultan de un proceso

dialógico interdisciplinar que involucra a la sociedad en su conjunto. En los términos en los que expone Blanco Salgueiro esta cuestión, ni el pensamiento sería independiente del lenguaje, ni este estaría supeditado al pensamiento. Cabría proponer, más bien, que el pensamiento sobre el ser o el deber está "enredado (vinculado, entreverado) con, depende del, es moldeado (conformado, configurado) por, el lenguaje. El lenguaje canaliza (encauza) el pensamiento" (Blanco Salgueiro, 2017, p. 17). Solo aceptando esa bidireccionalidad puede sostenerse una idea de progreso político-moral que sustente la introducción de la alternativa intermodal de justicia y que sea, al tiempo, compatible con un PPM que reserva para el individuo una parcela de su psiquis que no está determinada socialmente.

Por otra parte, y como bien observase Whorf (1940), la apuesta por la relatividad lingüística conlleva un desafío a la idea de que la diversidad lingüística refleja una mera variedad comunicativa. Así, las distintas lenguas no expresarían un mismo universo conceptual, sometido a las mismas reglas lógicas. No habría *lógica* (la "lógica natural" de la que habla Whorf), sino *lógicas*, emparentadas, sí, pero diversas, como diversos son las lenguas y los sistemas conceptuales que llevan aparejados. El modo de pensamiento que subyace a cada lenguaje determina la lógica que estructura esos lenguajes. En el caso del lenguaje del ser, el pensamiento sigue un patrón ontológico, donde lo existente define la realidad, lo que requiere una lógica clásica. En cambio, en el caso del lenguaje del deber ser, el pensamiento se abre a la posibilidad y la potencialidad, requiriendo una lógica modal que dé cuenta de lo que podría ser.

Estas consideraciones nos permiten añadir una nueva dimensión al problema. Así, la línea que une metafísica y lenguaje en el tratamiento teórico habitual de la justicia, se convierte ahora en un triángulo, similar al tradicional triángulo semiótico (Ogden y Richards, 1946). Es, digamos, un triángulo marco en el que se ubican los diferentes triángulos semióticos que conectan los distintos signos lingüísticos con su referente y con su significado. En ese triángulo, el vértice del lenguaje es el contenedor de los signos propios de un sistema de habla, el vértice metafísico comprende todos los referentes de esos signos, y el vértice lógico responde a las reglas con las que se organiza el sistema conceptual que significa el lenguaje en cuestión. En el caso del triángulo del ser, los vértices estarían ocupados, respectivamente, por el lenguaje del ser (cómo hablamos sobre lo que existe), por lo que es como referente ontológico (lo que tiene existencia), y por la lógica clásica (que no contempla la posibilidad, solo lo que existe o no existe). El

otro triángulo, el del deber ser, tendría en sus vértices el lenguaje del deber ser (cómo hablamos de lo que debería ser o de lo posible), lo que podría ser como referente (no algo que existe necesariamente, sino algo que es *concebible*), y la lógica modal (que permite hablar de posibilidades y no solo de hechos ontológicos). Gráficamente:



La triangulación de la diversidad del ser y del deber ser nos proporciona una opcionalidad interesante, la de recurrir a una instancia fundamental alternativa a la metafísica. Ya no se trataría, entonces, de seguir atrapados en el dilema metafísico de cómo reconciliar la subjetividad y la generalidad en términos ontológicos. En lugar de ello, podemos movernos hacia una lógica normativa que permita abordar las mismas cuestiones desde un ángulo distinto: el de la posibilidad y lo potencial. En este nuevo marco, los principios normativos ya no dependen de una base metafísica que exige la existencia concreta de los sujetos de justicia. En su lugar, estos principios se establecen en función de lo que es posible concebir, y no de lo que es ontológicamente dado. La lógica modal proporciona, por tanto, el sustrato necesario para hablar de los deberes y las obligaciones sin requerir que estos estén anclados en la existencia actual de las entidades involucradas. Así, la barrera de la existencia es superada mediante el uso de un marco lógico que puede incluir no solo a las personas existentes, sino también a las personas posibles que aún no existen, y que pudieran no llegar a existir, pero que son concebibles,

primero como objetos intencionales (es decir, como aquello hacia lo que se dirige un estado mental o acto de conciencia), y como sujetos de derechos después.

Este enfoque permite que las disquisiciones sobre la justicia intermodal se desarrollen sin necesidad de acudir a principios sustantivos que dependen de la existencia concreta de los sujetos a quienes se aplican. En lugar de ello, los principios de justicia pueden formularse como estructuras normativas que se aplican a lo que podría ser, sin necesidad de un compromiso metafísico con la existencia concreta de los sujetos a quienes se aplican. Eso no significa que debamos despreocuparnos de las consideraciones metafísicas que señalaba Vallespín. De hecho, y a propósito del problema de la motivación, nos ocuparemos al final de este capítulo de justificar que los principios emergen como cristalizaciones empáticas, lo que permite compatibilizar la eticidad, de carácter histórico con la vocación de universalidad del esquema ético-político. Así lo haremos por considerarlo conveniente, en tanto en cuanto sigue siendo un problema central de la justicia política. Después de todo, y aunque la metafísica de los principios sea irrelevante en un marco lógico, esos principios son operativos en el mundo social y político.

Al proceder a esa justificación, constataremos lo siguiente: aunque los principios pueden tener una base lógica, esto es, puedan ser estructurados por reglas de coherencia racional y normativas, su contenido específico y su validez moral pueden depender de la imaginación moral y de esas cristalizaciones empáticas que se producen tras un proceso de reflexión y discusión en el seno de la comunidad política. De esta manera, la lógica normativa es la estructura subyacente que permite formular principios coherentes y racionales, pero estos principios adquieren contenido moral solo a través del diálogo y la empatía. No basta, pues, con que las personas posibles puedan ser concebidas como sujetos de derechos (uso de la primera de las cuatro herramientas conceptuales de nuestra caja, la potencialidad). Tendrán que poder ser imaginados (segunda herramienta) como individuos en cuya piel podamos ponernos, moralmente hablando, esto es, como individuos hacia los cuales podamos sentir una simpatía de carácter humeano[175] (tercera

[175] Hablamos de 'simpatía humeana', pero perfectamente podríamos hacerlo de 'compasión rousseauniana', un sentimiento más primario que el del pensador escocés, pero que actúa de manera semejante. En la base de la *pitié* también hay un "movimiento de transporte imaginario" (Arteta, 1996, p. 190), una proyección imaginativo-sentimental similar a la de la *sympathy*. E, igual que esta, "la compasión conduce a la justicia, y queda subordinada a ella, como su auxiliar necesario" (p. 202). Queda pendiente para una investigación posterior indagar si la alternativa intermodal que presentamos adquiere nuevos matices si se construye

herramienta), de tal forma que cualquier injusticia que atente contra su dignidad (cuarta herramienta) provoque en nosotros un mayor o menor grado de indignación moral.

Trataremos en las distintas secciones de este capítulo sobre la dignidad de las personas posibles, sobre la simpatía y sobre la imaginación moral, necesarias para armar la alternativa intermodal de la justicia. Pero, en primer lugar, procede examinar ese recurso a la instancia lógica, esa caracterización de las personas posibles como sujetos de derechos no existentes, sino concebibles. Llega el momento de aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de *lógica modal*.

II.2.2. Las personas posibles como sujetos concebibles de derechos

Dibujamos en el capítulo anterior el retrato de un fracaso que, sin embargo, resultaba productivo. Aunque el enfoque nussbaumiano de las capacidades no podía dar solución a la necesidad de incorporar sujetos de justicia que se encuentran al otro lado de la barrera metafísica, la introducción a través de la idea del florecimiento humano de la potencialidad aristotélica, de esa *dynamis* que permitía que el ser se pudiera decir de distintas maneras, presentaba la oportunidad de considerar la posibilidad de la posibilidad, en lo que a una justicia que pueda tener en cuenta a quien no forma hoy parte de la comunidad política se refiere. Tras el establecimiento del triángulo semiótico marco del lenguaje del deber ser, esa oportunidad se sustancia en una lógica que permite incorporar la modalidad de lo que podría ser, de lo posible, al ámbito ético-político. Esa lógica es la lógica modal o, hablando con propiedad, la *lógica modal alética*[176].

En rigor, habría que hablar, no de 'lógica modal', sino de 'lógicas modales'. Serían estas "formalismos que se usan para representar y razonar con una plétora de nociones modales" (Blackburn et al., 2007, p. xiii). En otras palabras, los modos formalizados por una lógica modal determinada solo en la lógica alética son los modos de la necesidad y la posibilidad. Otras lógicas modales formalizan otros modos.

desde un punto de vista rousseauniano en lo que al empleo de las herramientas imaginativa y sentimental se refiere.

[176] Esta lógica se denomina *alética* porque se centra en la evaluación de la verdad (*alētheia*) modal de las proposiciones, es decir, en determinar si algo es necesariamente verdadero, posiblemente verdadero o imposible, dependiendo de los contextos (o mundos) en los que se verifica su verdad.

Pensemos en tres lógicas modales alternativas: la lógica epistémica, la temporal y la deóntica. En la lógica epistémica se formalizarían los modos relacionados con el conocimiento y la creencia. Aquí, los operadores principales son K ('saber que') y B ('creer que'), de manera que esta lógica permite analizar proposiciones como 'el agente sabe que P' o 'el agente cree que P'. En la lógica temporal, particularmente relevante en cuanto es la que operaría en la consideración intergeneracional de la justicia, los modos qué acomodaría el formalismo lógico modal serían los de 'antes' y 'después'. Dicha lógica trabaja con estos modos para analizar cómo ciertas proposiciones pueden cambiar su valor de verdad según el momento en el que se evalúan. De esta manera, la lógica temporal incorpora operadores como 'F' (futuro) y 'P' (pasado). Con 'F', por ejemplo, podemos decir que 'es posible que algo ocurra en el futuro', mientras que con 'P' indicamos que 'algo fue verdadero en algún momento del pasado'. Finalmente, la lógica deóntica formaliza los modos relacionados con la normatividad. En este caso, los operadores que formalizan estos modos son O (obligatorio), P (permitido) y F (prohibido). Esta lógica es especialmente útil en contextos éticos y legales, donde el foco está en lo que los sujetos deben o no deben hacer. Por eso es relevante tanto en la alternativa intergeneracional, en conjunción con la lógica temporal, como en la intermodal, junto a la lógica alética. De hecho, cuando tratemos del variabilismo robertsiano comprobaremos cómo opera esta última conjunción de lógicas modales. De momento, quede sentado que al hablar de 'lógica modal' nos estaremos refiriendo a la lógica modal alética, salvo que señalemos alguna excepción a esta práctica.

La lógica modal puede ser vista como una extensión de la lógica tradicional[177]. Como tal, y en su vertiente alética, no se limita a las verdades que describen lo actual o lo inmediato, sino que permite el análisis de lo que es posible o necesario, más allá del presente o del mundo tal como lo conocemos. Introduce, así, dos operadores modales, □ y ◊, que corresponderán a la necesidad y a la posibilidad, respectivamente Mientras que la lógica clásica opera bajo los principios del tercero excluido y la no contradicción (algo es o no es), la lógica modal introduce una nueva dimensión, permitiendo que las proposiciones no dependan exclusivamente del estado actual del mundo, sino también de lo que podría ser en distintos contextos. Nos provee así de las herramientas para pensar

[177] Es, pues, una *lógica extendida*. Las lógicas extendidas toman como base la estructura y las reglas de inferencia de la lógica clásica, pero amplían su campo de aplicación al incorporar nuevos símbolos y mecanismos que permiten abordar conceptos adicionales.

en posibilidades, es decir, en situaciones que no están realizadas pero que son concebibles. Esto es fundamental cuando tratamos sobre cuestiones normativas. Tal como expusimos en el apartado anterior, en el lenguaje del deber ser, en el ámbito ético-político, las proposiciones ya no son meramente descriptivas, sino prescriptivas, y requieren de un marco lógico que permita hablar de lo que no existe, pero que podría existir.

La preminencia de la lógica alética sobre otros tipos de lógica modal nos da una pista valiosa. La lógica modal se presenta habitualmente como un desarrollo teórico relativamente reciente, como un retoño de la lógica matemática que permite acomodar una pluralidad de modos propios de distintas dimensiones teóricas. Sin embargo, que sean los modos metafísicos los que dominan esta extensión lógica nos lleva a reflexionar sobre la relevancia fundamental de la modalidad metafísica en el pensamiento filosófico. La posibilidad y la necesidad, como modos propios de la lógica alética, no son meramente abstracciones formales que surgieron con el desarrollo de la lógica matemática moderna; por el contrario, representan la cristalización de preocupaciones filosóficas que ya estaban presentes desde los primeros debates en torno al ser y el devenir. Así, es difícil evitar pensar que la lógica modal contemporánea es deudora de un Aristóteles cuyas credenciales de pionero se aplican no solo a la metafísica, sino a la propia lógica.

Ciertas lecturas estrictamente realistas de la lógica aristotélica (Gambra y Oriol, 2015, pp. 17-20), apoyadas en las interpretaciones que de esta hacen estoicos, primero, y tomistas, después, postulan un enlace fuerte entre la ontología del Estagirita y su lógica. Desde este punto de vista, el sistema conceptual que articula el lenguaje del deber ser no podría diferir demasiado de aquel que se relaciona con el lenguaje del ser, y que levanta la barrera metafísica. En estas lecturas, la lógica tiene rango de disciplina filosófica que si algo formaliza es una estructura de pensamiento que refleja una realidad ontológica incontestable. Llama la atención, sin embargo, que el conjunto de textos lógicos de Aristóteles se agrupase bajo el nombre de *Organon*, y que con ese nombre haya llegado hasta nuestros días. Parece un triunfo póstumo de la lógica peripatética frente a la lógica estoica, pues, para aquella, la lógica tiene un carácter instrumental, no disciplinario. Es una herramienta propedéutica, de modo que el conocimiento de las leyes del razonamiento constituye un paso previo para cualquier estudio posterior, no solo de asuntos metafísicos.

Este carácter instrumental de la lógica da pie a otras lecturas que debilitan el enlace con la metafísica. Autores como Wedin (2000), Charles (2000) o Malink (2013), presentan a Aristóteles como el precursor de la lógica modal; como quien, paradójicamente, da el primer paso en un camino de dilución de la carga metafísica de la lógica, un camino que encuentra paradas intermedias en, por ejemplo, el nominalismo de Ockham, o, ya en la modernidad, en los mundos posibles de Leibniz[178]. Lo cierto es que hay un aire de familia entre la silogística modal aristotélica y la lógica modal formal contemporánea. En palabras de Malink:

> Aristóteles es el fundador no solo de la lógica, sino también de la lógica modal. Desarrolló un sistema de silogística modal, presentado en los *Analíticos Primeros* 1.3 y 1.8–22. Allí se ocupa de las proposiciones modalizadas, es decir, de proposiciones que contienen calificadores modales como 'necesariamente' y 'posiblemente'. Ejemplos típicos serían 'A necesariamente pertenece a todo B' y 'A posiblemente no pertenece a ningún B'. Aristóteles examina un gran número de inferencias que involucran tales proposiciones modalizadas y determina cuáles de estas inferencias son válidas y cuáles no. (Malink, 2013, p.1)

Nuestro empeño casi genealógico en ligar la lógica modal con Aristóteles no obedece al tradicional afán legitimador de las reclamaciones de pertenencia a un noble linaje. Responde, más bien, a la intención de recuperar en el pensamiento aristotélico el valor de la potencialidad como título de moralidad. Para Aristóteles, el ser en potencia tiene una relevancia ontológica[179], pero nuestro objetivo es mostrar que esta noción puede extenderse a un marco ético, permitiendo la consideración de sujetos que, aunque no existen actualmente en acto, son concebibles como posibles tenedores de derechos. Desde esa concebibilidad, el mecanismo simpático, ligado al ejercicio de la imaginación moral, hará el resto, presentando a las personas posibles como tenedoras ciertas de derechos, sin necesidad de disfraz ontológico alguno, lo cual contrasta vivamente con la alternativa intergeneracional.

Esta incorporación de la potencialidad al lenguaje del deber ser a través del vértice lógico del triángulo semiótico permite que el concepto de persona posible se inserte en el

[178] Quien desee tener una perspectiva histórica completa del desarrollo de la lógica modal puede recurrir, por ejemplo, a Bochenski (1968) y a Ballarin (2023).
[179] Por ejemplo al afirmar que "'lo que es' se dice, de una parte, el *qué*, o la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización" (Aristóteles, 2014b, 1045b).

ámbito de la ética, soslayando la barrera metafísica de la existencia que Nussbaum no pudo superar en su enfoque de las capacidades. Aquí, el enfoque modal y la ética aristotélica convergen en una solución que no traiciona a Aristóteles, sino que, al contrario, amplía su noción de potencialidad en un contexto lógico-normativo en el que, junto a las capacidades que requieren la actividad del sujeto, opera una capacidad de desarrollar capacidades, una potencialidad de segundo orden que, como tendremos oportunidad de exponer en breve, es propia, no de los sujetos, sino de los mundos en los que estos habitan, esto es, de los *mundos posibles*.

No cometeremos la imprudencia de describir detalladamente la operativa de la lógica modal[180], pues eso sería correr el riesgo de perderse en detalles técnicos que se alejan del espíritu de este trabajo; pero no podemos dejar de señalar algún rasgo diferencial de alto nivel con respecto a la lógica clásica. Estructuralmente, una lógica está constituida por un lenguaje formal, una semántica y un cálculo. El lenguaje formal, el componente sintáctico, comprende, a su vez, un alfabeto (conjunto de símbolos lógicos, como los de la conjunción (∧), disyunción (∨), negación (¬) o implicación (→); constantes, como verdad (T) o falsedad (F); y variables, esto es, símbolos representativos de objetos, proposiciones, etc.) y una gramática (conjunto de reglas que determinan qué constituye en la lógica en cuestión una expresión bien formada). Recordemos que la lógica modal es una lógica extendida. Conserva, pues, la sintaxis de la lógica clásica, añadiendo los dos operadores modales ya mencionados, que en la lógica alética responden a los modos de necesidad y posibilidad, y al grupo de nuevas reglas que marcan el uso de esos operadores. El cálculo, por su parte, se refiere a las reglas de inferencia, esto es, al modo de derivar una conclusión válida a partir de las premisas. De nuevo, la introducción de los operadores modales obliga a considerar un cálculo extendido, con nuevas reglas que se añaden a las propias de la lógica clásica. Pero es en el componente semántico donde se observan diferencias notables con la lógica clásica que van más allá de la mera extensión.

La semántica en la lógica proposicional clásica gira alrededor de una *función de asignación*, V. Lo que se asigna a las proposiciones son valores de verdad. Esa asignación es lo que plasman las clásicas tablas de verdad. En la lógica modal, esa función V se transforma en una *función de evaluación*. Esta transformación viene dada por el hecho de que los nuevos operadores introducidos son intensionales, esto es, por el hecho de que los

[180] Una completa exposición de esta operativa, adaptada a los lectores con intereses filosóficos, puede encontrarse en Garson (2014).

valores de verdad de una expresión bien formulada en el que alguno de estos operadores modales aparece ya no depende exclusivamente de los valores de verdad de las proposiciones que la componen; también dependen del contexto en el que se produce la evaluación de la verdad de la expresión. Por ejemplo, en la lógica clásica basta con saber si P y Q son ambas verdaderas para determinar si P ∧ Q es verdadera. Sin embargo, para que □(P ∧ Q) sea verdadera, no basta con que P y Q sean ambas verdaderas en el contexto específico en el que se evalúa la expresión. En este caso, el operador modal □ introduce una dependencia más allá del contexto inmediato. Para determinar si □(P ∧ Q) es verdadera, es necesario que P ∧ Q sea verdadera en todos los contextos relevantes en los que dicha proposición puede ser evaluada. Dicho de otro modo, el valor de verdad de □(P ∧ Q) no depende únicamente del valor de verdad de P y Q en un contexto, sino que exige que la conjunción P ∧ Q sea verdadera en cada uno de los contextos accesibles desde el contexto desde el que se evalúa. O, utilizando el término habitualmente utilizado para referirse a esos contextos, requiere que la conjunción P ∧ Q sea verdadera en cada uno de los mundos posibles accesibles desde el mundo desde el que se produce la evaluación.

Hablamos de accesibilidad porque hay que tener en cuenta que cada mundo posible no tiene por qué poder estar conectado con el resto de mundos posibles. Aquí, la relación de accesibilidad entre mundos determina si una proposición modal puede ser considerada necesariamente verdadera en el mundo actual. Así pues, el conjunto de mundos posibles W y la relación de accesibilidad entre mundos posibles R (juntos, estos dos elementos configuran lo que en lógica modal se llama *marco*) se unen a la función de evaluación V para configurar la semántica propia de la lógica modal o, como es conocida, la *semántica de mundos posibles*.

Quizá un ejemplo básico sea útil para ilustrar estos conceptos. Pensemos en un gobierno que tiene que decidir si poner en marcha o no una política de reducción de emisiones. En nuestro esquema intermodal, esta decisión tiene un efecto en el bienestar de las personas que habitan distintos mundos posibles. En este caso, tenemos dos proposiciones que evaluar:

'El gobierno pone en práctica la política de reducción de emisiones.' (P_1), y

'Se producen consecuencias negativas.' (P_2).

Imaginemos tres mundos: el actual, poblado por personas existentes, donde aún no se ha tomado la decisión de poner en práctica la política de reducción de emisiones (denominemos *x* a este mundo); el mundo donde la política está en vigor y las personas posibles, que tal vez lleguen a existir y tal vez no, viven en un entorno saludable (mundo posible *a*); y el mundo donde no se lleva a cabo la política, y las personas posibles sufren los efectos perniciosos del cambio climático (mundo posible *b*). En este esquema, el conjunto de mundos posibles, en el que se incluye el mundo actual, se formaliza como:

$W=\{x,a,b\}$

Por su parte, la relación de accesibilidad *R* nos dice desde qué mundos puede accederse a otros mundos posibles. Aquí, desde *x* podemos acceder tanto a *a* como a *b*, porque la decisión aún no ha sido tomada. Sin embargo, mirar los mundos desde la perspectiva de los habitantes de *a*, donde la política ha sido implementada, excluye la posibilidad del mundo en el que la política no ha sido implementada, esto es, de *b*, y viceversa, pues la decisión es irreversible. O sea, *a* no accede a *b* y *b* no accede a *a*. Además, que un mundo sea accesible desde otro no significa que la accesibilidad esté garantizada en sentido inverso. Aquí, por ejemplo, que la decisión política aún no esté tomada permite el acceso desde *x* tanto a *a* como a *b*, pero no se contempla la posibilidad de volver desde una decisión tomada a un mundo en el que el gobierno no ha decidido. Ni *a* ni *b* acceden a *x*, pues. Por último, podemos asumir la reflexividad de cada mundo, esto es, su accesibilidad a sí mismo. Esta propiedad es una convención habitual en los marcos modales, y garantiza que todo mundo es accesible desde sí mismo, lo que permite que, si una proposición es necesaria en un mundo, entonces también es verdadera en ese mismo mundo. Esta relación se formaliza en forma de conjunto de pares ordenados, con el primer elemento del par representando el mundo que puede acceder al segundo elemento. Aquí,

$R=\{(x,a),(x,b),\ (x,x),\ (a,a),\ (b,b)\}$

Una vez formalizado el marco, pasemos a la función de evaluación V. Esta asigna un valor de verdad a las proposiciones para cada mundo posible. Para las proposiciones del ejemplo,

$V(x,P_1)=0$, pues aún no se ha decidido si se lleva a cabo la política,

$V(x,P_2)=0$, pues las personas existentes no sufren consecuencias negativas,

V(*a*,P_1)=1, pues la política se pone en práctica,

V(*a*,P_2)=0, pues las personas posibles no sufren consecuencias negativas,

V(*b*,P_1)=0, porque la política no se pone en práctica, y

V(*b*,P_2)=1, porque las personas posibles sufren las consecuencias negativas.

El marco y la función de evaluación forman un *modelo* M. Por su parte, un *modelo puntuado* es un par (M,w), donde M es un modelo y w pertenece al conjunto de mundos W de ese modelo. Veamos ahora como funcionan los operadores modales en los modelos puntuados de nuestro ejemplo.

En (M,*x*):

◊P_1 (es posible que se ponga en práctica la política) es verdadero, ya que P_1 es verdadero en el mundo accesible *a* y en el propio *x*, donde la decisión aún no se ha tomado,

□P_1 (es necesario que se ponga en práctica la política) es falso, ya que P_1 no es verdadero en todos los mundos accesibles (es falso en *b*),

◊P_2 (es posible que las personas posibles sufran las consecuencias negativas) es verdadero, ya que P_2 es verdadero en el mundo accesible *b*, y

□P_2 (es necesario que las personas posibles sufran consecuencias negativas) es falso, ya que P_2 no es verdadero en todos los mundos accesibles (es falso en *a*).

En (M,*a*):

◊P_1 (es posible que se ponga en práctica la política) es verdadero, ya que P_1 es verdadero en *a*, accesible desde sí mismo,

□P_1 (es necesario que se ponga en práctica la política) es verdadero, ya que en todos los mundos accesibles desde *a* (es decir, solo a mismo), P_1 es verdadero,

◊P_2 (es posible que las personas posibles sufran las consecuencias negativas) es falso, ya que *b* es inaccesible, esto es, no hay mundos accesibles desde a donde P_2 sea verdadero, y

□P_2 (es necesario que las personas posibles sufran consecuencias negativas) es falso, ya que P_2 no es verdadero en todos los mundos accesibles (es falso en *a*).

En (M,*b*):

◊P_1 (es posible que se ponga en práctica la política) es falso, ya que *a*, el único mundo posible donde P_1 es verdadero, es inaccesible,

□P_1 (es necesario que se ponga en práctica la política) es falso, ya que en algún mundo accesible desde *b* (*b* mismo), P_1 es falso,

◊P_2 (es posible que las personas posibles sufran las consecuencias negativas) es verdadero, ya que P_2 es verdadero en *b* y *b* es accesible desde sí mismo, y

□P_2 (es necesario que las personas posibles sufran consecuencias negativas) es verdadero, ya que P_2 es verdadero en el único mundo accesible desde *b*, que es *b* mismo.

Este ejemplo debe servir para mostrar cómo el concepto de accesibilidad es fundamental en la lógica modal. Es el que nos permite distinguir entre lo que es posible o necesario en diferentes mundos.

En el entorno que nos interesa, que es el de la justicia intermodal, la relación de accesibilidad nos indica qué personas posibles deben ser consideradas en nuestras deliberaciones. Así, solo las personas posibles que son accesibles en el marco de esta lógica, esto es, solo las personas que habiten mundos accesibles, pueden ser relevantes como sujetos de derechos. Pensemos que si nos hemos tomado el trabajo de establecer un marco lógico para evaluar las proposiciones modales ha sido para desembocar en el tratamiento de la cuestión de la conceptualización de las personas posibles como sujetos de derechos compatible con el PPM. En cualquier caso, para llegar hasta ahí, es necesario primero abordar la cuestión de los mundos posibles, del papel que juegan como 'desatascadores' lógicos, y del debate sobre su naturaleza.

El concepto de mundo posible permite desplazar la intensionalidad de los operadores modales, llevándola del terreno sintáctico al semántico. Con ello, la lógica gana la "respetabilidad extensional" (Menzel, 2024) propia de la lógica clásica. Sin ella, había resultado muy difícil la sistematización de las verdades modales en un esquema tan coherente como el tarskiano para la lógica proposicional clásica. La consideración de los mundos posibles, en cambio, permitió un tratamiento 'clásico' localizado para cada mundo posible. La mecánica local era pues, familiar. Solo había que complementarla con la multidimensionalidad semántica que da la consideración del conjunto de mundos (que

serían como los nodos de un grafo) y el sentido provisto por una relación de accesibilidad que une unos mundos con otros, unos nodos con otros, de una manera determinada, dependiendo de la configuración de la interpretación de que se trate, esto es, dependiendo de la concreción de W, R y V.

La externalización semántica de la intensionalidad hace que, inmediatamente, nos preguntemos por la naturaleza de esos mundos posibles (Priest, 2008, pp. 28-30) ¿Son puras construcciones teóricas instrumentalmente diseñadas para la provisión de una noción de validez, o, por el contrario, son algo que existe? Y, si es así, ¿se trata de mundos realmente existentes, mundos "diversos y variados, (tanto que) *cada* manera de la que un mundo podría ser es una manera en la que algún mundo *es*" (Lewis, 2001, p.2)? ¿O estamos hablando más bien de entidades abstractas, existentes en algo así como un platónico reino de las ideas (Plantinga, 1974)? ¿Debemos adherirnos al instrumentalismo modal, al realismo modal, al actualismo…? ¿Hay alguna otra opción más adecuada para nuestros propósitos en este trabajo?

Recordemos que la tesitura en la que nos encontramos es la de postular una estructura conceptual que encaje con un lenguaje del deber ser separado del lenguaje del ser, pero no excesivamente separado. Aunque buscamos una lógica que permita sortear la barrera metafísica de la justicia, eso no puede implicar un vaciamiento metafísico absoluto. Pues bien, nos tememos que la opción instrumentalista implique precisamente eso, un vacío metafísico que tenga como correspondencia semiótica que el lenguaje del deber ser pierda su sentido cuando se hable de justicia hacia las personas posibles. El instrumentalismo modal reduce la utilidad de los mundos posibles a un plano puramente lógico, sin reconocer la relevancia moral que estas entidades pueden tener. Al no reconocer a los mundos posibles ni a sus habitantes como algo más que constructos teóricos, se imposibilita la asignación de valor moral a las personas posibles, ya que no habría un contexto en el cual pudieran existir de manera relevante para nuestras deliberaciones morales. Las personas posibles serían ficciones matemáticas, inimaginables, inempatizables e inconcebibles como sujetos de derechos.

Por su parte, el realismo modal presenta el problema contrario. Postula un compromiso ontológico fuerte, en forma de unos mundos posibles existentes, como también son existentes los individuos que los habitan, mirados, mundos y habitantes,

desde el mundo actual. Este compromiso es incompatible con el enfoque de mínima metafísica que propone el PPM en su encarnación contemporánea.

Podría aducirse en favor del realismo modal que ese compromiso no produce un efecto topográfico demasiado grande. Sigue habiendo un territorio metafísico sobre el que asentarse y una barrera que sortear. Eso sí, puesto que hemos de aceptar la existencia plena de una infinidad de mundos reales, junto con todos los individuos que los habitan, lo cual implica a su vez aceptar que las personas posibles existen realmente en esos mundos, la barrera metafísica ya no es la de la existencia; es la de la actualidad. Así, el asunto de la justicia intermodal no concerniría a las relaciones con las personas no existentes, sino a las relaciones con las personas no actuales. El problema es que, si bien el territorio permanece más o menos inalterado, lo que sí se ve afectado es el sistema de coordenadas con el que nos lo representamos.

En el realismo modal, no hay un único mundo que sea absolutamente actual para todos los mundos posibles. Para nosotros, nuestro mundo es el actual y el resto de mundos es posible; para los habitantes de cada uno de esos mundos, su mundo es el actual y el nuestro se incorpora al conjunto de mundos posibles. La actualidad se convierte en una propiedad relativa. Desaparece como punto de referencia ontológico absoluto. Eso puede ser problemático para establecer una relación de justicia o moralidad entre los mundos, ya que todo es relativo a la perspectiva del mundo desde el que se hable. Pensemos que nosotros podemos llegar a un conjunto de principios de justicia que difieran de los principios a los que llegaría otro mundo que para nosotros es posible, pero para sus habitantes es el actual. Si el PPM ha buscado siempre marcos normativos que puedan ser universalizables, ¿cómo universalizaremos entonces los principios de justicia? ¿Utilizando, tal vez, un modelo generativo rawlsiano en el que la actualidad quede detrás de un velo de ignorancia intermodal, de modo que las partes consideren los intereses de todas las personas posibles desde un punto de vista imparcial y se puedan alcanzar principios mínimos de justicia aceptables para los habitantes de cualquier mundo? Eso nos colocaría en la misma posición en la que estábamos al considerar la idea de la asamblea intergeneracional, y nos llevaría a descartar esta alternativa por los mismos motivos.

Pero incluso si pudiera defenderse este modelo, el realismo modal supone tener que enfrentarse a otras dificultades teóricas de gran calado. Un primer ejemplo es el de la

hiperinflación de mundos moralmente considerables. Detrás de la alternativa intermodal está la voluntad de 'contemporaneizar' unos mundos futuros que, por no ciertos, aparecen como posibles. El realismo modal nos obliga a añadir mundos posibles desconectados de nuestro mundo, al cual se priva de la posición privilegiada de ser el único mundo actual. En esas condiciones, los principios alcanzados tendrán que satisfacer intereses infinitamente variados, e infinitamente encontrados (habrá un mundo posible en el que sus habitantes respiren dióxido de carbono, por ejemplo, o se alimenten de uranio radiactivo), de modo que, por mínimos, serán moral y políticamente inútiles[181]. En otro orden de cosas, cabe preguntarse si el realismo modal no desdibuja el concepto mismo de la posibilidad. De nuevo, en el contexto de la justicia intermodal la posibilidad no es solo una categoría teórica; tiene una relevancia práctica fundamental. Nuestras acciones y decisiones en el mundo actual influyen en qué posibilidades se concretarán, esto es, en qué mundos posibles se actualizarán. Ahí radica nuestra responsabilidad moral. Sin embargo, si cada mundo es ya actual desde su propia perspectiva, estaríamos viviendo una ilusión normativa. Según el realismo modal, los mundos posibles solo se actualizan desde nuestra perspectiva parcial. Nada de lo que hagamos o decidamos tiene ningún efecto sobre los habitantes de esos mundos desde su punto de vista, pues sus mundos son ya actuales. Pensar que tenemos obligaciones hacia las personas posibles sería, pues, una ilusión óptica, un costoso error de juicio.

Ante tal perspectiva, parece sensato buscar una posición en la que nuestro mundo, el actual, sea el único marco normativo real, y en el que las personas posibles se consideren relevantes en función de cómo les afectan nuestras acciones y decisiones en este mundo. Esto mantiene una conexión directa entre la deliberación ética y las consecuencias prácticas de nuestras acciones y decisiones, garantizando que la justicia intermodal tenga una aplicación en el mundo en el que vivimos.

El actualismo modal es un candidato para ocupar esa posición buscada, puesto que se encuentra a medio camino entre el realismo y el instrumentalismo. Desde el actualismo, de lo que se trata es de rebajar la carga ontológica realista, evitando la concepción de los mundos posibles como realidades plenas y concretas, pero sin caer en el puro

[181] Nuestra teoría de la justicia intermodal llegará también a principios mínimos, pero sobre un universo de mundos posibles limitado por las relaciones de accesibilidad del mundo actual, lo que dotará a esos principios de la operatividad de la que los hipotéticos principios surgidos de una posición original intermodal carecerían.

instrumentalismo. El actualismo modal, al menos en su versión plantingiana, sigue manteniendo una mínima carga ontológica, en el sentido de que un mundo posible no es una mera ficción teórica, sino una entidad abstracta que describe cómo podría haber sido el mundo actual; es "simplemente un estado de cosas que podría haberse dado" (Plantinga, 1974, p. 44). Esta noción permite evitar el fortísimo compromiso ontológico del realismo modal sin reducir los mundos posibles a simples herramientas conceptuales sin valor ontológico alguno.

En lo que se refiere al lenguaje del deber ser, la postura actualista preserva el triángulo semiótico, al tiempo que ajusta la fortaleza relativa de los enlaces lingüístico-lógico, lingüístico-ontológico y lógico-ontológico con respecto al triángulo correspondiente al lenguaje del ser. Dejando de lado el uso del infinitivo compuesto ("haberse dado") en la formulación de Plantinga, el cual hace que lo que se exprese como posibilidad sea una condición hipotética en el pasado, y sustituyéndolo por el infinitivo simple ("darse") para expresar una acción que es posible o hipotética en el futuro, en línea con la consideración prospectiva de la justicia intermodal en nuestro trabajo, este ajuste invita a concluir que el actualismo ofrece la oportunidad de acomodar la justicia intermodal que el realismo niega. Observado de cerca, sin embargo, podemos detectar ciertas limitaciones que hacen difícil ese acomodo.

En el actualismo de Plantinga, el hecho de que los mundos posibles no sean realidades concretas, como lo serían en el realismo modal, sino descripciones abstractas de cómo podrían ser las cosas hace que no haya un mundo alternativo en el que existan personas que no existen en el mundo actual. Las personas posibles no existen en ningún sentido ontológico real, ni siquiera como entidades abstractas independientes; solo existen en la medida en que pueden ser descritas por las proposiciones que caracterizan los posibles estados de cosas del mundo actual. Este enfoque obstaculiza seriamente la consideración teórica de la justicia intermodal. Si las personas posibles no tienen ningún tipo de entidad, ni siquiera como unidades abstractas independientes, si su única realidad es descriptiva, subordinada a unos mundos desprovistos de toda concreción, cabe preguntarse cómo podrían ser sujetos de derechos o de consideración moral. En ese sentido, el actualismo no supondría un gran avance con respecto a la postura instrumentalista. No habría posibilidad de asirse a ninguna propiedad que permitiese el reconocimiento de cualquier título moral, por mínimo que fuese. En resumen, los deberes de justicia con las personas posibles no cabrían en el lenguaje del deber ser.

En su presentación de las distintas posturas con respecto a la naturaleza de los mundos posibles, Priest (2008) incluye entre estas las de otras formas particulares del realismo o del actualismo, como, por ejemplo, el combinatorismo, que no son las de Lewis o Plantinga. Priest rechaza todas ellas usando argumentos distintos a los expuestos aquí. Lo importante, en cualquier caso, es lo que hace a continuación, que es presentar su propia alternativa a esas posturas.

En su *Introducción a la lógica no clásica*, cuya primera edición data de 2001, presenta esa alternativa glosando someramente una doctrina ajena: el "meinongismo", teoría filosófica, desarrollada por Alexius Meinong, sobre los objetos y su existencia. La característica distintiva de esta teoría es su pluralismo ontológico, plasmado en la propuesta de que hay tres 'modos de ser' o categorías ontológicas diferentes: la existencia, que corresponde a los objetos físicos y psicológicos, como los árboles y los sueños; la subsistencia, que se refiere a objetos abstractos o ideales, como los números o las propiedades; y la absistencia, que abarca los objetos que no existen ni subsisten, como los objetos ficticios o imposibles, como Sherlock Holmes o el círculo cuadrado. Otro aspecto central del meinongismo es el principio de independencia ontológica, según el cual es posible hacer proposiciones verdaderas sobre objetos inexistentes. Meinong defendía que los objetos son "indiferentes al ser", es decir, que pueden ser pensados, descritos y referidos independientemente de si tienen existencia o no.

Esta doctrina permitía tratar a objetos como los personajes ficticios o las entidades imposibles dentro de un marco filosófico coherente, aunque al precio de postular un compromiso ontológico muy amplio. Precisamente, es este pluralismo ontológico extremo lo que llevará a Priest a reformular, unos años más tarde, el meinongismo en términos más manejables. Lo hará en *Hacia el no ser*, una obra dedicada a la exposición de algo que denomina "ningunismo" (*noneism)*. Para construir su teoría, Priest toma del meinongismo la idea de que se puede hablar de entidades inexistentes sin caer en contradicciones lógicas, pero evita comprometerse con la existencia plena de esos objetos mediante una lógica modal no clásica, en la que las entidades posibles o inexistentes pueden ser referidas y descritas sin asumir su ser. Con ello, el ningunismo se convierte en la construcción teórica que, al fin, presenta la oportunidad de darnos el marco en el que puede encuadrarse nuestra concepción de la justicia intermodal.

Contra la fallida pretensión actualista, el ningunismo sí es capaz de ocupar el virtuoso espacio entre un instrumentalismo vacío de metafísica y un realismo modal que exige que los objetos que pueblan un mundo posible se ubiquen en el más acá de la barrera metafísica, esto es, que existan realmente. La tesis ningunista fundamental es la de que *hay* objetos que no tienen ser, que *no son*. Dicho de otro modo, *hay* entidades que pueden ser pensadas, referidas y descritas, esto es, *concebidas*, sin necesidad de que tengan una existencia concreta. Aunque estas entidades no poseen ser en el sentido ontológico, son accesibles a través de nuestra capacidad cognitiva y de nuestra lógica. Es, pues, posible hablar de entidades que no existen sin caer en contradicciones lógicas, lo cual abre la puerta a un marco en el que las personas posibles pueden ser referidas y tratadas sin que su existencia sea un prerrequisito ontológico; en el que puede hablarse de ellas, tal vez en el lenguaje del deber ser, incluso estando al otro lado de la barrera metafísica.

En cierto sentido, el ningunismo representa el reverso del actualismo plantingiano. Este establece una relación abstracta con el mundo actual de los mundos posibles para otorgarles existencia, aunque sea en forma de entidades conceptuales o proposicionales. En el actualismo, las personas posibles solo existen como descripciones abstractas de lo que podría haber sido en el mundo actual, pero carecen de autonomía en el plano lógico. En el ningunismo, por el contrario, las personas posibles no necesitan esta conexión con el mundo actual. Pueden ser pensadas y referidas sin que su existencia esté subordinada a su relación con el mundo actual o a alguna proposición que describa su realidad. En lo que a nosotros nos concierne, pueden entrar en juego, ética y políticamente hablando, sin incurrir en el coste teórico de la existencia, justo al contrario de lo que ocurría bajo el punto de vista actualista.

El ningunismo como vía intermedia evita los compromisos ontológicos del realismo y del actualismo modales, pero también la reducción de los mundos posibles a simples abstracciones instrumentales. En lugar de tratar los mundos posibles como simples contextos teóricos, el ningunismo reconoce que las entidades que habitan en estos mundos, aunque no tengan ser (no existan en un sentido ontológico), son objetos legítimos de referencia lógica y normativa. De nuevo, esto nos permite hablar de las personas posibles como sujetos concebibles de derechos, sin comprometer nuestra postura metafísica mínima.

En términos de lógica modal, la semántica ningunista sigue permitiendo el uso de los operadores modales de necesidad (□) y posibilidad (◊), pero las personas posibles no necesitan existir en ninguno de los mundos posibles para ser consideradas dentro de las proposiciones morales. Basta con ser apropiadamente concebibles como objetos intencionales de predicados normativos. Aquí es donde el ningunismo supera tanto el instrumentalismo como el realismo modal. Las personas posibles, aunque no existan en ningún sentido ontológico, pueden ser entidades accesibles para nuestro razonamiento ético, y por lo tanto, pueden ser dignas de consideración moral. En el ámbito de la justicia política, esto nos permite considerar proposiciones como ◊*(P es un sujeto de derechos)*. Esta proposición será verdadera si en algún mundo posible *P es un sujeto de derechos* lo es.

Recapitulando, el ningunismo propicia el encaje lógico de la justicia intermodal al permitir que los derechos no dependan de la existencia física o concreta de los sujetos. Las personas posibles, aunque no existan en sentido ontológico, pueden ser tratadas como sujetos concebibles de derechos porque pueden ser referidas y consideradas en nuestras proposiciones morales. Esto supone la superación de la barrera de la existencia, no su derribo, una empresa que se ha demostrado vana. Supone también, entonces, el establecimiento de una relación normativa con las personas posibles y la concomitante responsabilidad moral de personas e instituciones actuales. Supone, en definitiva, haber encontrado un armazón con un contenido metafísico mínimo desde el que puede construirse el discurso de la justicia política intermodal con las palabras del lenguaje del deber ser.

Con todo, al adherirnos al ningunismo hemos de tener en cuenta que nos adherimos a una corriente minoritaria[182] que debe enfrentarse a no pocas objeciones en el terreno lógico[183]. Además, y aunque se intuyen posibles aplicaciones en áreas ajenas a la lógica o la ontología, como la narratología, la inteligencia artificial o, como en nuestro caso, la teoría política, lo cierto es que el ningunismo no parece haber traspasado aún el perímetro lógico-ontológico. Dicho eso, nuestra adhesión al ningunismo viene dada porque este presenta una posibilidad de sustentar una concepción de la justicia que contemple el reconocimiento de las personas posibles en cuanto estas son concebibles. No quiere esto

[182] Además de Priest, puede citarse a Routley o a Berto como exponentes de la corriente ningunista.
[183] De hecho, Priest dedica buena parte del texto añadido en la segunda edición de *Hacia el no ser* (2016) a tratar de refutar esas objeciones.

decir que sea el único fundamento lógico posible. Queda para futuras investigaciones la evaluación de las objeciones lógicas a esta teoría y la exploración de opciones alternativas.

De lo que sí podemos ocuparnos ahora es de una objeción extralógica, pues habría quien podría argumentar que haber encontrado un armazón lógico para la justicia intermodal es condición necesaria, pero no suficiente para presentar una alternativa coherente a la justicia intergeneracional.

Habría que dar la razón a quien presentase tal objeción. Tenemos ante nosotros un esqueleto al que ahora hay que encarnar moralmente. El ningunismo da las condiciones para que puedan considerarse los deberes de justicia con las personas posibles, que son las condiciones de verdad de ◊*(P es un sujeto de derechos)*.Es menester, en primer lugar, concebir a P como existente, esto es, que podamos pensar, imaginarnos, a P como existente sin reconocer esa existencia efectiva; y, en segundo término, concebirlo como si esa existencia imaginada lo hiciese merecedor de un trato que limitase el alcance de las decisiones y acciones de los habitantes, estos sí existentes, del mundo actual. Sobre qué legitimará esta concepción compuesta hablaremos en los siguientes apartados de este capítulo. Dejemos apuntado, no obstante, que la composición de la caja fenomenológiconussbaumiana[184] debería dar indicación de qué herramientas teóricas vamos a utilizar, empezando por el respeto a una cierta dignidad.

II.2.3. La dignidad de las personas posibles

El paso dado en el apartado anterior no es pequeño. Poder concebir a las personas posibles como merecedoras de justicia supone abrir la puerta a su inclusión en el discurso moral y legal, poder hablar de ellas en el lenguaje de la justicia. Pero poder hablar no es necesariamente poder hacerlo con sentido. Ese paso extra requiere trascender la formalidad de la lógica modal para dotar de contenido a la reivindicación de la existencia de deberes de justicia con las personas posibles. Como en el lenguaje natural, el lenguaje de la justicia exige anclajes referenciales. Así, si tiene sentido hablar del rodar de una naranja porque esta se refiere a un objeto esférico, habrá que atribuir a las personas

[184] La caja de herramientas (potencialidad, respeto a la dignidad e imaginación y sentimientos morales) a la que nos hemos venido refiriendo.

posibles un algo de naturaleza moral que obligue a personas e instituciones existentes, que haga que las personas posibles sean moral y políticamente respetables. Y de la misma forma que una naranja posible puede ser pensable como rodante en virtud de una esfericidad compartida con la naranja existente, una persona posible será respetable del mismo modo en que lo es una persona existente, esto es, atendiendo a su dignidad.

Por desgracia, esfericidad y dignidad no tienen la misma claridad referencial. Podrá discutirse el grado de ajuste de una naranja concreta a la forma de una esfera, pero lo que sea una esfera no plantea ningún problema. La definición de una esfera como el conjunto de puntos en el espacio tridimensional que están a una distancia fija (radio) de un punto dado (centro) está ampliamente aceptada en matemáticas. En este sentido, se puede considerar incontrovertible dentro del marco de la geometría euclidiana. Esta definición es fundamental y se encuentra en prácticamente todos los textos de geometría y matemáticas básicas. La dignidad, en cambio, no encuentra definición no contestada. De hecho, vive en la vaguedad propia de los conceptos esencialmente controvertidos de Gallie (1956), entre los que vimos que estaba la justicia misma.

La vaguedad del concepto de dignidad ha resultado históricamente ventajosa, al menos desde su rescate como clave de bóveda del discurso legal y moral sobre los derechos humanos de un mundo de posguerra dispuesto a no tolerar horrores como el del Holocausto (Habermas, 2010, pp. 465-466). La fuerza del horror pedía un consenso, y el consenso exigía, a su vez, un punto de encuentro axiológico capaz de camuflar las diferencias de base entre las diferentes posturas éticas. De ese modo, la dignidad humana se convirtió en valor clave de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de las constituciones de naciones como la alemana, la italiana o, tardíamente, la española (véase el artículo 10 de la Constitución Española de 1978). Sin embargo, era inevitable que, tarde o temprano, alguna de las partes en ese consenso interpretase la dignidad de tal forma que pudiese utilizarla como arma arrojadiza en los múltiples debates éticos que se dan en las sociedades contemporáneas. Concretamente, son las posturas afines a la moral católica las que han venido acusando a quienes mantienen posiciones opuestas de atentar contra una dignidad humana convenientemente caracterizada (Atienza, 2022, pp. 19-20). La dignidad sería, según esta caracterización, un valor absoluto, inherente al ser humano desde su concepción en virtud de haber sido creado a imagen y semejanza de su creador. Es, pues, una concepción dogmática de la dignidad que apela a instancias sobrenaturales para su aceptación.

Roto el consenso, la parte acusada, en general más cercana a lo que hemos llamado el PPM, se ve obligada a preguntarse:

> … si 'dignidad humana' significa un concepto normativo sustantivo del cual se pueden deducir los derechos humanos especificando las condiciones bajo las cuales se viola la dignidad humana. ¿O la expresión simplemente proporciona una fórmula vacía que resume un catálogo de derechos humanos individuales no relacionados entre sí? (Habermas, 2010, p. 466)

Si se decide que la dignidad humana es ese contenedor de derechos heterogéneos, habrá que concluir que ha llegado al final de su vida útil, puesto que, como concepto, es teóricamente vaporoso y ya prácticamente ineficaz en la construcción de consensos, capacidad de la que disfrutase antaño y que disculpaba su vacuidad. La dignidad quedaría como palabra meramente adrenérgica, desprovista de contenido semántico, para "determinados hombres tradicionalistas y proclives a la retórica" (Mosterín, 2011, p. 368). Más que inútil, el de dignidad sería un concepto "estúpido" (Pinker, 2008), un obstáculo en la comprensión de los principios rectores de los derechos, un concepto que, como el de 'deuda ecológica'[185], tal vez convendría abandonar.

Nosotros estamos lejos de comulgar con el derrotismo pinkeriano. Más bien nos alineamos con quienes ven la dignidad como una especie de 'concepto puente' entre los derechos/obligaciones y las propiedades del sujeto que puede contar con esos derechos que imponen, a su vez, obligaciones a otros individuos e instituciones. En palabras de Atienza:

> …el término dignidad (en sentido genérico o adscriptivo) lo usamos básicamente con dos funciones: para decir que alguien —ciertas entidades— posee dignidad; y/o para adscribir determinadas consecuencias normativas o valorativas a las entidades que poseen esa propiedad. Vistas así las cosas, no habría por qué considerarlo un término vacío y/o inevitablemente confuso. Referirse a la dignidad es una manera abreviada de decir que una entidad posee determinadas propiedades y/o que, por tanto, se la debe tratar de una cierta manera. El análisis completo del concepto tendría que

[185] Presentamos en el Anexo B de este trabajo las dificultades que en ámbitos prácticos provoca el uso de este concepto y su relación con la justicia intergeneracional.

suponer, pues, precisar cuáles han de ser esas condiciones y esas consecuencias. (Atienza, 2022, p. 22).

Así pues, preservar la dignidad como base de moralidad requiere, al menos desde el punto de vista antidogmático del PPM, referirlo a una propiedad legitimadora. No tardaremos en repasar posibles propiedades, con el objetivo de encajar la propuesta de una dignidad de las personas posibles; pero antes es conveniente, siempre con el mismo objetivo, rescatar la pregunta habermasiana para añadir una cierta substantividad a lo que para Atienza solo es "una manera abreviada de decir". Tal vez eso nos ayude pensar en el material del que está hecho el puente de la dignidad.

Como puente, la dignidad entra en relación con los derechos que se sustentan sobre ella. De lo que se trata es de examinar de qué modo puede conceptualizarse esa relación (Düwell, 2014, pp. 28-31) y, sobre todo, cuál de esas conceptualizaciones resulta más adecuada para encajar la dignidad de las personas posibles.

En primer lugar, la dignidad puede conceptualizarse como norma que exige respeto por la humanidad en general, sin que exista un vínculo directo con los derechos humanos. Esta norma condenaría ciertas acciones que no necesariamente conculcan derechos como violaciones objetivas de la 'humanidad'. De hecho, podría permitir restricciones de derechos y libertades si el ejercicio de estos se ve como un riesgo de deshumanización. Quienes, por ejemplo, abogan por la prohibición de la prostitución, al tiempo que reconocen que dicha prohibición operaría en contra del derecho a la libertad de trabajo o del derecho a la autonomía corporal, estarían conceptualizando la dignidad de este modo. Llevada al extremo, si esta norma tuviera un poder superior sobre los derechos humanos, podría potencialmente eliminar estos[186]. No es, pues, un modo de conceptualización que el PPM pueda aceptar sin reservas.

La dignidad puede ser también conceptualizada como principio, un principio entre otros o un principio de mayor alcance, de forma que sirva para atribuir valor a los seres humanos (si hablamos de dignidad humana), constituyéndose en la base para el respeto

[186] Por extrema, esta hipótesis no es necesariamente fantasiosa. Recordemos los tiempos en los que en Europa las autoridades religiosas podían perseguir fieramente la herejía, en tanto en cuanto esta ponía en peligro no solo al individuo, sino a toda la comunidad, al corromper la fe verdadera y, por lo tanto, la relación de la humanidad con lo divino. De esta forma, en nombre de una cierta idea de la 'humanidad', se negaba cualquier derecho a la libertad de pensamiento y de religión. Son tiempos y sucesos remotos para ciertas sociedades; mucho más actuales para otras.

que se les debe. Este principio guiaría la interpretación de todos los derechos humanos y vería los derechos humanos como derivados de la dignidad humana Este es el modo de conceptualización propio de la dignidad kantiana, en la correspondiente formulación del imperativo categórico, pero también de las posturas filocatólicas que resultaban tan problemáticas para el PPM. En cualquier caso, y de cara al asunto que nos ocupa en este trabajo, pensar la dignidad como principio ofrece una posibilidad interesante que entronca con la perspectiva de la lógica modal que hemos visto en el ningunismo.

Tomemos la formulación kantiana del imperativo categórico como humanidad[187]. Esta formulación implica, en primera instancia, que cada persona debe ser tratada con dignidad y respeto debido a su valor intrínseco como ser humano. No podemos usar a las personas simplemente como medios para nuestros fines, sino que debemos considerar sus propios fines y bienestar. Tratar a las personas como fines en sí mismos significa respetar su autonomía, es decir, su capacidad para tomar decisiones libres y racionales sobre sus propias vidas. Y para que esta autonomía sea genuinamente respetada, deben existir ciertas condiciones que permitan a las personas ejercerla de manera efectiva.

En clave de justicia política presentista, esta exigencia se vería reflejada, por ejemplo, en la primacía dada por Rawls a la estructura básica como garante de la "justicia de trasfondo", esto es, como garante de las condiciones que permiten que los acuerdos que se alcancen en una sociedad cooperativa lo sean desde la libertad de las partes, y que las circunstancias sociales desde las que se alcancen estos acuerdos sean equitativas (Rawls, 1993, p. 266). Restablecer esas condiciones, las cuales tienden a sufrir un deterioro con el paso del tiempo y de las transacciones entre individuos, es el objeto de la transferencia de recursos entre generaciones al que obliga el principio del ahorro justo. Pero ya hemos visto cómo ese principio encontraba dificultades, desde la de la incertidumbre sobre los factores que en un futuro cimentarán la estructura básica hasta la de la justificación moral de la transferencia, pasando por el problema de la motivación o el de la determinación del tamaño de las generaciones futuras, del que depende la cuantía de la transferencia de recursos. El cambio de perspectiva, de la intergeneracionalidad a la intermodalidad permite mirar el asunto de forma distinta. Ya no se trata de velar por el mantenimiento de las condiciones de justicia de una sociedad futura que vemos como extensión cambiante de la nuestra. Nos desembarazamos de la falsa certidumbre existencial que comporta la

[187] "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio" (Kant, 2012, AK. IV, 429).

consideración de unas únicas sociedades futuras para pasar a considerar las condiciones de la infinidad de sociedades posibles que se encuentran en el mismo plano que la sociedad existente. La justicia de trasfondo se convierte, así, en 'justicia de trasfondos', tantos trasfondos como mundos posibles accesibles hay.

De manera realista, se puede argumentar que solo un subconjunto de mundos posibles, los más cercanos al mundo actual, los más accesibles, deberían ser objeto de la consideración de las personas existentes y de sus instituciones. En cualquier caso, la multiplicidad de mundos posibles accesibles invita a concentrar los esfuerzos, no en aquellas condiciones específicas de un mundo determinado que no tiene por qué llegar a ser actual, sino en aquellas condiciones facilitadoras del desarrollo de proyectos de vida autónomos que sean compartidas por los distintos mundos[188]. Así, la justicia referida a las condiciones específicas de un mundo serán responsabilidad de quien llegue a existir en ese mundo. A las personas e instituciones hoy existentes se nos podrá exigir, como mucho, que la situación de partida de los existentes en ese mundo, su particular posición original, no se vea lastrada por, por ejemplo, la contaminación radioactiva producto de un escape de residuos depositados en la actualidad o el agotamiento de recursos minerales vitales para el desarrollo económico.

Es importante señalar que no se trata de seleccionar activamente el mundo con las mejores condiciones posibles. De hecho, si así lo propusiésemos, nos tendríamos que enfrentar de nuevo al problema de la no identidad. En el siguiente apartado argumentaremos en favor de la opción variabilista de Roberts, según la cual una merma del bienestar de una persona posible solo será moralmente significativa si ocurre en un mundo posible en el que esa persona existiría. Demos, de momento, por adoptada la propuesta robertsiana, y posemos la mirada en los 'mundos buenos'[189]. Entendamos estos como los que tendrían en común la posibilidad de sus habitantes de llevar una vida digna. Fijemos esa dignidad en un bienestar positivo, considerando que la no existencia tendría

[188] Veremos en el siguiente capítulo cómo esto se traducirá a la hora de presentar una teoría de la justicia intermodal en unos principios mínimos que garanticen lo que Hume o Rawls entienden por 'circunstancias de la justicia'; es decir, que posibiliten que los habitantes de un mundo que se actualiza estén en condiciones de intentar llegar a su propio acuerdo sobre los principios que regirán su comunidad política sin que su situación de partida esté lastrada por nuestras acciones o decisiones.

[189] Entendiendo por 'mundos buenos' aquellos estructurados por lo que podemos denominar *valores de fondo*, principios normativos mínimos, estructurantes pero no prescriptivos, que configuran el marco de posibilidad para la existencia futura de formas plurales de vida digna. Estos valores de fondo se distinguirían de los *valores de contenido*, propios de concepciones particulares del bien, que solo pueden emerger legítimamente en mundos previamente configurados según los primeros. Esta distinción es central para sostener la neutralidad intermodal y evitar proyecciones axiológicas sustantivas sobre los sujetos posibles.

un grado nulo de bienestar. Supongamos ahora que buscamos escoger entre los mundos buenos el 'mundo mejor', aquel con las condiciones de partida más favorables para lograr que sus habitantes tengan éxito en la consecución de sus proyectos vitales. Si nos atenemos a la exigencia variabilista, solo si escogemos entre mundos que compartiesen habitantes podría producirse un daño moralmente relevante, como resultado de la actualización de un mundo en el que el bienestar de sus habitantes está por debajo del que pudiera haber resultado de optar por llevar a cabo los actos y decisiones que provocasen la actualización del mundo alternativo. Ahora bien, si asumimos que las condiciones de fondo de un mundo posible determinan la identidad de las personas que habitan ese mundo, hasta el extremo de que esas identidades no se solapan entre mundos, en línea con lo sostenido al hablar del problema de la no identidad con respecto al mundo futuro, no habría razón moral para elegir un mundo frente a otro, pues los dañados habitantes de los mundos no escogidos no existirían en el mundo elegido. Y esa, la de la existencia en el mundo en el que se produce el daño, es precisamente la condición de relevancia moral que impone el variabilismo.

En realidad, de lo que se trata es de evitar escoger mundos donde sus habitantes tendrían un bienestar negativo, es decir, donde vivirían por debajo del umbral de la vida digna. En ese caso, el daño, esta vez sí moralmente significativo, se produciría al comparar el bienestar nulo que atribuiríamos a la no existencia de esas personas en cualquier mundo alternativo con su bienestar negativo como personas existentes en ese 'mundo malo'[190]. El deber de justicia de personas e instituciones existentes es, por consiguiente, el del mantenimiento de las condiciones de fondo mínimas, no para que los habitantes de un mundo posible cercano lleven a cabo de forma autónoma sus proyectos de vida, algo fuera de nuestro alcance, pero sí para que pueda existir un acuerdo entre ellos que determine un modo justo de llevar a cabo esos proyectos. En términos nussbaumianos, no se trataría de garantizar la potencialidad de esos habitantes, sino la potencialidad de la potencialidad.

[190] Conviene distinguir, entre los mundos posibles que no forman parte del ámbito de aplicabilidad de la justicia intermodal, aquellos cuya exclusión es normativamente exigida por no reunir las condiciones mínimas de justicia y aquellos que, aun siendo deseables o incluso armónicos (por ejemplo, escenarios de sobreabundancia de recursos, ausencia estructural de conflicto o cooperación espontánea), quedan fuera del espacio de aplicación de los principios de justicia porque han trascendido las circunstancias que hacen necesaria su formulación. Este segundo grupo no es excluido por violar el umbral normativo, sino porque su estructura disuelve el marco conflictivo, plural y limitado en que la justicia política resulta operativa. Evaluar su estatus normativo requeriría otro aparato teórico, que trasciende el objeto de esta tesis.

Hablar de potencialidad de potencialidad nos devuelve a las tesis nussbaumianas, pero con la ventaja de que lo hacemos ahora habiendo sorteado la barrera existencial que hacía inaplicable la dignidad aristotélica a las personas posibles. La dignidad de estas consiste, de acuerdo con la conceptualización de la dignidad como principio, en la capacidad de poder desarrollar capacidades. Sin embargo, esta capacidad de segundo orden no pertenece a las personas posibles, sino al mundo que contiene a esas personas[191]. Ya no es la capacidad que requiere actividad de las personas existentes. Es, más bien, una capacidad pasiva, propia del mundo como contenedor de proyectos de vida que han de ser coordinados por quienes pretenden llevarlos a cabo si llegan a existir.

En todo caso, no tenemos forzosamente que adoptar un enfoque basado en capacidades. Podemos tratar de trasladar esa capacidad para las capacidades al familiar universo de los derechos, y hacerlo empezando por conceptualizar la dignidad misma como un derecho, en lo que constituye una perspectiva alternativa a la de la dignidad como norma y a la de la dignidad como principio. No pensaríamos entonces en la dignidad como capacidad de poder desarrollar capacidades, sino como 'derecho a tener derechos', en la línea en la que lo hizo Arendt (1973), a quien ya encontramos durante nuestra excursión fenomenológica, en la primera sección de esta tesis.

El contexto en el que Arendt habla de la dignidad como derecho a tener derechos es bien distinto al de la justicia intermodal. Los efectos en generaciones aún no existentes, suficientemente remotas, de decisiones o acciones emprendidas en el presente no constituían aún un problema digno de la atención de los intelectuales de la época cuando Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo*. En 1951 la producción de energía nuclear, el factor que despierta la sensibilidad intergeneracional/intermodal a causa del problema de los residuos radiactivos, no está ni siquiera en su infancia[192]. La preocupación de Arendt es presentista. Con el recuerdo bien vivo de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, surge la difícil tarea de tomar la necesaria distancia teórica como para poder hacerse cargo de catalizadores de esos horrores como son el antisemitismo, el imperialismo o el totalitarismo (Arendt, 1973, ix). Eso pasa, desde el punto de vista de

[191] Con ello no se abandona el individualismo metodológico propio del PPM. Se sigue atendiendo a los intereses de personas cuya dignidad se respeta. No hay sumisión de los derechos individuales a una colectividad o a un ente impersonal. Las condiciones de los mundos son valiosas en la medida en que afectan a las condiciones en las que los individuos desarrollan sus proyectos de vida.

[192] No es hasta 1954 cuando entra en funcionamiento la central de Óbninsk, en Rusia, considerada la primera central nuclear de la historia.

Arendt, por adoptar una postura crítica con una doctrina de los derechos humanos que había resultado inerme a la hora de evitar el desvalimiento de unas personas que, una vez habían sido expulsadas de la comunidad política (el trato a los judíos por parte de un puñado de naciones europeas era el caso más flagrante), descubrían que no había instancia que garantizase el respeto a los supuestos derechos a los que su naturaleza humana las hacía acreedoras. Arendt ve un elemento aporético[193] en unos derechos humanos que habían sido definidos como 'inalienables' porque se suponían independientes de cualquier gobierno, pero que, como había quedado demostrado, necesitaban del apoyo de un gobierno, de una pertenencia a una comunidad política, para poder esgrimirlos (Arendt, 1973, pp. 291-292).

La crítica de Arendt al falso carácter natural de los derechos humanos ha suscitado un debate entre autorías de diversa filiación, las cuales interpretan aquella de distintas formas[194]. Aun reconociendo el interés del debate, lo que a nosotros nos concierne no son propiamente los detalles del problema que aborda Arendt, sino su solución. Porque, aunque los contextos son distintos, hay algo común en el paria político y en la persona posible, a saber: ambos están fuera de la comunidad política actual.

Retomando el elemento indiciario que descubrimos en nuestro desvío fenomenológico, la indignación ante la exclusión de una persona de una comunidad política a la que, por residencia, filiación, etc. debería pertenecer es señal de que se está cometiendo una injusticia, de que se está atentando contra algún derecho fundamental. Sin embargo, es la pertenencia a la comunidad la que actúa como condición de posibilidad de los derechos. Así pues, esos derechos solo pueden garantizarse si previamente existe la garantía de la pertenencia de la persona (que dejaría de ser un paria o llegaría a existir, según hablemos del contexto arendtiano o del de la justicia intermodal) a dicha comunidad política. En otras palabras, si reconocemos la personalidad moral del paria o de la persona posible, habrá que conceder un protoderecho, o un "derecho a tener derechos" (Arendt, 1973, p. 296), que consista en el derecho a pertenecer a una

[193] Como bien apuntan Menke et al. (2007, nota 3, p. 756), es en la versión alemana de *Los orígenes del totalitarismo* donde el título de la última sección del capítulo 9 se presenta como "Las aporías de los derechos del hombre". En la versión original en inglés, el título es "Las perplejidades de los derechos del hombre". Se diría que el elemento aporético refleja mejor que el de la perplejidad el espíritu de la crítica arendtiana.

[194] Quien desee profundizar en el debate encontrará listas lo suficientemente exhaustivas de autores en Menke, 2014, o en Lacroix y Pranchère, 2018.

comunidad política. Como título moral primordial, ese derecho a tener derechos es lo que Arendt identifica con la dignidad humana, la cual sostiene al resto de derechos.

La solución de Arendt nos devuelve el eco de nuestra caracterización del respeto, de la dignidad y de la justicia misma. Durante nuestro examen del papel de la imaginación prometimos concretar la concepción de la dignidad que posibilitaba la apertura del espacio del respeto en el que nace (y renace) la justicia, en el que se comienza a hablar (o se vuelve para hablar de manera distinta, más rica) el lenguaje de la justicia. Era, recordamos, el espacio donde acababan de borrarse los rostros concretos del otro digno de respeto y del de quien reconoce esa dignidad particular del otro en su propia indignación. Era, por consiguiente, el espacio de la dignidad prepolítica, la que exige que se den las condiciones para que cualquier otro, no el otro concreto, tenga acceso a sus derechos. El respeto a la dignidad como derecho a tener derechos es el reconocimiento del otro no necesariamente presente, notorio a pesar de, e incluso en razón de, su ausencia. Respetar la dignidad del paria es, en primer lugar, representárselo e indignarse ante la condición representada para poder sentir la necesidad moral de concebirlo como el ciudadano que a día de hoy no es. Del mismo modo, concebir a la persona posible como habitante de un mundo de seres humanos en condiciones de establecer una comunidad política es reconocer su dignidad desde un ejercicio previo de imaginación y sentimiento morales, los dos instrumentos restantes en la caja de herramientas fenomenológiconussbaumianas.

Examinaremos en breve estas dos herramientas. Antes, cerremos el apartado de las conceptualizaciones de la dignidad señalando que las dos opciones válidas, la de la dignidad como principio y la de la dignidad como derecho, apuntan a un deber modal que adopta la forma de la obligación de personas e instituciones actuales de garantizar que, de llegar a existir, la persona posible pueda hacerlo en calidad de miembro de una comunidad política. Después, será responsabilidad de quienes vayan a conformar esta el acordar (explícita, hipotética o tácitamente) unos principios de justicia política (nuevos o heredados) desde los que pueda construirse un armazón institucional estable. Se trata, pues, de un deber negativo y limitado: evitar que mundos posibles en los que no se dan las condiciones necesarias para el acuerdo político justo puedan llegar a actualizarse[195].

[195] Hablamos de 'deber negativo' de un modo un tanto impropio. Si nos retrotraemos al marco conceptual de Hohfeld que vimos en el capítulo dedicado al problema de la justicia intergeneracional, y puesto que no regulamos directamente una acción, sino la capacidad de generar o modificar derechos y deberes de otros,

En el contexto del PPM, esas condiciones van más allá de las preocupaciones ecologistas por el planeta. Desde el personalismo propio de dicho proyecto, la salud del planeta es relevante en la medida en que se preservan los recursos físicos requeridos para establecer un acuerdo cooperativo. En caso contrario, el grado de escasez de recursos sería tal que la supervivencia competitiva alejaría cualquier impulso de cooperación. Pero que la escasez moderada sea condición necesaria de justicia no significa que también sea condición suficiente. Sabemos que el PPM añade factores como la relativa igualdad de poderes o la existencia de un altruismo moderado. Todos ellos conforman esas circunstancias humeanas de la justicia que ya hemos tratado en este trabajo. Así pues, el deber intermodal obliga a evitar la materialización de mundos que arrojen a sus habitantes al estado de naturaleza, pero entendido este, no como el hipotético estado precontractual hobbesiano, sino como la muy real intemperie denunciada por Arendt[196]. La población judía europea de la primera mitad del pasado siglo es desgraciada muestra de que, en ese estado de desvalimiento político, que solo parcialmente tiene que ver con la escasez de recursos, la vida tiende a ser, de manera constatable, "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta" (Hobbes, 1998, i.xiii.9).

El encaje del ecologismo en el PPM no resulta fácil, ni teórica ni prácticamente. Tal como lo hemos caracterizado, el proyecto moderno tiene una clara filiación liberal, y lo cierto es que hay ciertos postulados liberales que no casan con lo que fenómenos como la emergencia climática parecen requerir. De forma práctica, el respeto a los derechos individuales puede generar tensiones con las exigencias de ciertas respuestas climáticas urgentes que requieren altos niveles de coordinación y limitación de decisiones individuales en aras de objetivos colectivos de mitigación, sin que ello implique necesariamente una deriva autoritaria. Ante esta dificultad, pueden adoptarse dos

el derecho a tener derechos debería ser entendido como una forma de inmunidad fundacional. De este modo, el respeto a la dignidad de las personas posibles sería la manifestación práctica de la incompetencia correlativa a esa inmunidad. Ahora bien, preservar efectivamente dicha inmunidad exige no solo abstenerse de interferir, sino también asumir deberes de prevención encaminados a asegurar las condiciones mínimas necesarias para la justicia futura. Así, aunque puede hablarse de un deber negativo de segundo orden, su despliegue práctico incorpora obligaciones positivas de primer orden. Sea como fuere, esta caracterización general como deber negativo de segundo orden no supone una transgresión teórica grave y contribuye a navegar la complejidad de la alternativa intermodal.

[196] Acercar la denuncia de Arendt al esquema hobbesiano es un pequeño atrevimiento. Es muy probable que la autora no estuviese demasiado contenta de verse mencionada junto a aquel que "provee la mejor base teórica posible para aquellas ideologías naturalistas que sostienen que las naciones son tribus, separadas entre sí por la naturaleza, sin ninguna conexión, no conscientes de la solidaridad de la Humanidad y que solo tienen en común el instinto de autopreservación que el ser humano comparte con el mundo animal" (Arendt, 1973, p. 157).

posturas. La primera de ellas, más osada, es la postura negacionista. Lo que se niega es la propia liberalidad del liberalismo, el cual se presenta, bajo su piel de cordero teórica, como un lobo empeñado en la limitación de las libertades, no en su promoción. El liberalismo tal como existe, lejos de fantasías teóricas, sería, pues, el "gobierno de la no-libertad" (Hindess, 2001), algo que experiencias históricas como la expansión colonial de las potencias occidentales supuestamente demostraría. Desde esa posición, puede albergarse la esperanza de que la naturaleza racionalmente autoritaria de las sociedades liberales lleve a la imposición de firmes medidas alineadas con un programa ecologista de choque (Brinn, 2021).

El debate sobre el grado de traslación práctica del ideal liberal es sin duda relevante, pero aceptar la presentación del liberalismo como una doctrina fundamentalmente autoritaria sería dejarnos arrastrar extramuros de un PPM que bebe de una versión del liberalismo diferente. Puede discutirse si durante las últimas décadas hemos asistido a una deriva en la que un supraestado autoritario convive con una economía liberalizada, y si ese esquema aún puede llamarse liberal (Wilkinson, 2021, Chamayou y Brown, 2021); en todo caso, incluso si cabe reconocer reticencias ante el avance de la democracia política por parte de ciertas voces liberales de antaño (Rosenblatt, 2018, pp. 92-96), la forma vigente del proyecto exige el mantenimiento del compromiso democrático propio del liberalismo razonable de Rawls o Nussbaum. Por eso, frente a la postura negacionista, habremos de apostar por una postura extensionista que busque el acomodo de la sensibilidad ecológica en el seno del PPM.

Hablamos de *la* sensibilidad ecológica, pero, de la misma forma que el liberalismo es poliédrico, también lo es el ecologismo. Bajo el paraguas del interés ecológico hay distintas sensibilidades, diferenciables según se considere que el valor de la preservación del ecosistema y la biosfera se derive en mayor o en menor medida del valor que el ser humano conceda a estos. Así, una taxonomía de las sensibilidades ecologistas (Vincent, 1998, pp. 446-447) podría establecer tres categorías: sensibilidades moderadamente antropocéntricas, sensibilidades intermedias y sensibilidades ecocéntricas. Estas últimas, puesto que valoran "la naturaleza por su propio bien, considerando que merece protección dado su valor intrínseco" (Toca Torres, 2011, p. 199), son difícilmente conciliables con el componente liberal del PPM, como hemos tenido ocasión de hacer notar durante nuestra excursión fenomenológica. De hecho, el salto ecocentrista desde la antropología levinasiana al modelo turnista de Fritsch, en el que la tierra misma era el locus axiológico,

fue el que marcó la necesidad de retornar de ese productivo desvío a nuestro camino original. Las sensibilidades intermedias, por su parte, exigen la apertura del espacio ético-legal a otras especies, además de a la humana. Son las sensibilidades que aspiran a, por ejemplo, poner en valor la sintiencia animal como criterio de moralidad, en la línea apuntada por Singer desde el utilitarismo. En este terreno, podría pensarse que el utilitarismo tiene cierta ventaja histórica sobre el liberalismo, pues puede dibujarse una línea desde el reconocimiento explícito por parte de Bentham del sufrimiento animal a la reivindicación ética de Singer (Dardenne, 2010). Sin embargo, aunque la línea que une a Hume y a, por ejemplo, Nussbaum sea menos nítida, también puede ser trazada. Para ello es necesario recuperar el sentimentalismo moral de los ilustrados escoceses, algo que hicimos en su momento. Eso permite salir de un racionalismo reduccionista que vería en la diferenciación que hace Hume de las capacidades intelectuales de los seres humanos y del resto de animales (Hume, 2007, 1.3.16) una base para la exclusión de estos últimos del ámbito de la moralidad. Así, extender la simpatía humeana con las emociones de otros seres humanos a unos animales no humanos a los que Hume reconoce la capacidad de sentir emociones no parece un ejercicio teórico temerario (Coventry y Hiller, 2014, p. 166)[197]. Podemos pensar, pues, que si el PPM es capaz de acomodar las sensibilidades ecológicas moderadamente antropocéntricas podrá hacerse cargo de las más cercanas entre las sensibilidades intermedias, desplegando una estrategia extensional similar a las de Nussbaum o Korsgaard.

La moderación antropocéntrica consiste en la admisión del valor del entorno natural, pero entendiendo que el criterio axiológico está dado por el ser humano. Sin humanos, la naturaleza carecería de valor (Vincent, 1998, p. 446). Desde ese punto de vista, la naturaleza no es inherentemente valiosa, sino que lo es para nosotros. Es valiosa, en todo caso. Su instrumentalización para dotarnos de recursos, incluso si eso supone su degradación o su destrucción, pertenece al ámbito antiecológico del antropocentrismo fuerte. Encajar la versión moderada del antropocentrismo requiere hacerse cargo de ese valor contra el que parece actuar el individuo liberal, defensor de sus intereses, embarcado en su proyecto personal de vida buena, y en permanente competencia por unos recursos

[197] No obstante, no deja de haber quienes niegan a esa extensión el valor de aquí le damos. Lo hacen, por ejemplo, aceptando que la simpatía produce la moralidad (Hume, 2007, 3.3.1.20), pero dando a ese "producir" un sentido, no de creación, sino de presentación, de tal forma que lo que presenta es la verdadera base de la moralidad, que no es otra que el sentimiento de humanidad, reservado exclusivamente para los miembros de nuestra especie (Arnold, 1995).

escasos con que llevar ese proyecto a cabo; es decir, requiere hacerse cargo de algo que se diría que va en contra de las propias circunstancias de la justicia que sustentan el PPM. Afortunadamente, esta irreconciliabilidad es solo aparente, y viene dada por la consideración de las circunstancias de la justicia como presupuestos del esquema contractual de la justicia entre contemporáneos. Si somos capaces de tomar distancia y de no descontar las circunstancias de la justicia, sino de considerar que existe un deber previo de preservar estas, será posible alinear las preocupaciones ecológicas con las de la justicia política. La alternativa intermodal así lo ha demostrado. De ese modo, que el deber intermodal se imponga en el nivel de mundo posible, no individual, y que este deber sea negativo, un deber de conservación, más que de inversión, hace que esa obligación se acerque a las inquietudes de buena parte de la comunidad política, que no necesariamente comulga con la totalidad del PPM.

Tal vez conscientes de la virtud proyectiva que muestra la intermodalidad, algunas autorías han buscado incorporar al esquema rawlsiano un principio de preservación de las condiciones de justicia. Es el caso, por ejemplo, de Bell (2002), quien presenta una "sostenibilidad" rawlsiana basada precisamente en la obligación de mantener las circunstancias de la justicia. El problema es que el esquema rawlsiano no permite el establecimiento de deberes de justicia previos al acuerdo que da pie a los principios de justicia. Sin poder apelar a esos principios, habría que recurrir a una doctrina comprehensiva, en lo que supondría una violación flagrante del presupuesto de neutralidad que impone la prioridad de lo justo sobre lo bueno[198].

Otorgar dignidad a las personas posibles abre el espacio del respeto y, con ello, el de la justicia, de una forma que permanece vedada a las personas futuras tal como se conciben en las extensiones intergeneracionales de las teorías de la justicia adscritas al PPM. Con todo, cabe preguntarse si con ello encontramos esa alternativa capaz de liberarse de la fallida lógica temporal y de sortear la barrera metafísica que surge al introducir la posibilidad en un ámbito como el de la justicia, dominado por la existencia. Surge, en particular, el problema de la diferencia de derechos entre las personas existentes

[198] Bell considera que esa apelación es legítima en tanto en cuanto Rawls no considera el estatus del mundo natural como constitucionalmente esencial o como una cuestión básica de justicia, las dos condiciones que sujetan un asunto a los límites de la razón pública. Sin embargo, es difícil no pensar en algo más básico para la justicia que las circunstancias que la hacen posible. Al elevar el tiro en su afán de defender un encaje rawlsiano de las sensibilidades ecologistas, desde la relación con el entorno a las circunstancias de la justicia, Bell invalida su propio argumento.

y las posibles. Como comprobaremos en el siguiente apartado, hay derechos que si se extendiesen de forma equiparable a las personas posibles resultarían en propuestas políticas impracticables. En el caso de los animales no humanos, es fácil justificar la diferencia de derechos basándose en que la dignidad que reconocemos no es la misma que la que reconocemos a los seres humanos. En lo que concierne a la justicia intermodal, presentar un argumento semejante implicaría que la barrera metafísica que pretendíamos superar sigue en pie, imponente, ante nosotros. Así pues, la pregunta relevante es la siguiente: ¿pueden justificarse distintos derechos para quien tiene igual dignidad?

II.2.4. Sobre el supuesto derecho a existir. Desigualdad de derechos, igualdad de dignidad.

Puede pensarse que la pregunta que cerraba el apartado resulta filosóficamente improcedente en el marco que estamos construyendo. Si pudiésemos sostener que las personas existentes y las personas posibles gozan de exactamente los mismos derechos no tendría sentido plantear algo que tiene a la desigualdad de derechos como presupuesto. Así pues, tal vez deberíamos darnos la oportunidad de examinar la hipótesis de la igualdad antes de buscar una respuesta aceptable a la pregunta; y un buen punto de partida para ese examen es fijarnos en algún aspecto de ese pariente aventajado de la justicia intermodal que es la justicia global.

Cuando elegíamos fijarnos en el *aún* de las personas aún no existentes para revelar el trampantojo de la intergeneracionalidad aventurábamos que detrás del afán teórico que dibujaba ese cuadro engañoso podía haber un cierto interés por emular los éxitos relativos de las teorías de la justicia global. Nos mostrábamos suspicaces sobre la transposición temporal de un esquema espacial para presentar alegaciones en favor de las teorías de la justicia intergeneracional. No seríamos ahora honestos si no reconociésemos la misma impropiedad con respecto a la justicia intermodal, aunque eso no obsta para que usemos la justicia global con un propósito puramente ilustrativo, no apologético.

Consideremos, por ejemplo, el debate entre cosmopolitas y estatistas sobre el alcance de la justicia global. Del lado cosmopolita, autores como Nussbaum (2006) o Pogge (1992) abogan por una máxima extensión de los deberes de justicia. Las autorías estatistas más estrictas (Nagel, 2005, Miller, 2007), del otro lado, se niegan a esta pretensión,

llegando a dudar de que pueda siquiera hablarse de que exista algo así como una justicia que sobrepase los límites de las comunidades políticas nacionales más allá de unos mínimos deberes de asistencia. Entre ambos extremos, diversas propuestas tratan de evitar esa disyuntiva, buscando una tercera vía que equilibre las obligaciones de justicia global con las responsabilidades nacionales (Cortés Rodas, 2013, Coacci, 2020, o Valentini, 2011, por ejemplo).

El debate equivalente en el ámbito de la justicia intermodal otorgaría al actualismo estricto un papel semejante al de las autorías estatistas. La barrera metafísica sería entonces la frontera impenetrable que separaría a los objetos legítimos de la justicia de los que no lo son, actuando la existencia como lo haría la nacionalidad. Atisbar la posibilidad ningunista de una intencionalidad moral hacia objetos no existentes nos ha permitido alejarnos de ese extremo, en el que, por otra parte, se colocarían buena parte de las teorías preponderantes de la justicia. El riesgo que corremos ahora es el de abrazar una especie de 'cosmopolitismo modal' que elimine completamente esa frontera, en lo que al otorgamiento de derechos se refiere. Las personas posibles se colocarían en pie de igualdad con las existentes. Con ello volveríamos a caer en uno de los errores fundamentales que lastran las concepciones intergeneracionales de la justicia, más allá de problemas teóricos como el de la no existencia o el de la no identidad.

En lo concerniente a la justicia intergeneracional, los problemas derivados del otorgamiento de iguales derechos, y de igual fuerza, a las personas existentes hoy y a las futuras se manifiestan, por ejemplo, en las discusiones sobre el modo adecuado de poner en práctica el principio rawlsiano del ahorro justo (Gaspart y Gosseries, 2007) o en la difícil justificación moral de una tasa de descuento intergeneracional (Mintz-Woo, 2021) que, sin embargo, resulta utilísima en los análisis económicos de coste-beneficio, necesarios para la implementación de cualquier política con efectos a largo plazo. El aplanamiento temporal que resulta del paso de la intergeneracionalidad a la intermodalidad disuelve estos problemas. A cambio, surgen nuevos problemas de un calado incluso mayor. El más conspicuo de ellos es el que plantea precisamente el paso de la no existencia a la existencia.

El *aún* que en el esquema intergeneracional disfrazaba de existentes diferidas a las personas posibles permitía pensar en la existencia individual como algo ya dado, previo a cualquier consideración moral o política. Esas personas existentes ciertas tendrían

entonces el mismo derecho a la vida del que gozan los miembros de la generación actual. Concebidas desde la existencia fáctica, no parece particularmente problemática la aspiración de garantizar la protección de sus vidas, en tanto estas son valiosas. Si acaso, puede discutirse si esa protección, como deber de justicia, puede ser activa (en forma de políticas remediales de la malnutrición infantil, por ejemplo) o ha de limitarse a la pasividad de la no interferencia (con políticas como la prohibición de la explotación laboral de menores). Esta es una discusión enmarcable en el debate sobre si los derechos humanos pueden llevar aparejados deberes positivos de justicia (Garzón Valdés, 1986, Breakey, 2015, Capriati, 2018). No está en nuestro ánimo profundizar aquí en ese debate. Constataremos simplemente que, de forma intuitiva, si hay un derecho que parece reclamar deberes institucionales e individuales positivos, ese es el derecho a la vida.

Habiendo dejado sentado lo anterior, arranquemos ahora el disfraz de las personas futuras y dejemos que se muestren en forma de personas posibles. Aceptemos, gracias a nuestra apoyatura ningunista, que puede hablarse de derechos de esas personas posibles y supongamos que lo hacemos con la liberalidad de un cosmopolita modal, esto es, otorgando igualdad de derechos a las personas existentes y a las posibles. ¿Cómo se aplicaría el derecho a la vida en el caso de estas últimas?

Para responder a esta cuestión, habrá que tener en cuenta que si la vida para las personas existentes es valiosa y debe ser preservada, no menos valiosa lo será para las personas posibles, por lo que habrá que atender a su interés no de permanecer vivas, sino de llegar a estar vivas[199]. Consideremos, en línea con lo apreciado para las personas futuras, que el derecho en cuestión genera un deber positivo en personas e instituciones presentes. Habremos entonces de enfrentarnos a varios problemas significativos, tanto para los individuos como para las instituciones. Para los individuos, este deber positivo significaría que cada decisión reproductiva debería maximizar el número de nacimientos posibles, lo cual es insostenible y viola la autonomía reproductiva. Cada elección de no

[199] Ante la objeción de que la atribución de intereses a una persona no existente es problemática, nos remitimos al siguiente apartado, donde deberá quedar claro que es la imaginación moral la que permite concebir a las personas posibles como, entre otras cosas, poseedoras de intereses. Por otra parte, cabe la objeción de que el derecho a la vida no puede aplicarse simétricamente a personas existentes y posibles, en tanto que en el primer caso se protege la continuidad de una vida en curso y, en el segundo, se trataría de garantizar el inicio de una vida aún sin materializar. Esta diferencia ontológica es innegable, pero desde una perspectiva intermodal fundada en la dignidad, y no en la existencia, no es claro que baste para justificar un tratamiento normativo enteramente dispar. Si hay dignidad, y si esta funda derechos, entonces el derecho a la vida, aun modulado por el estatus modal del sujeto, debe tener alguna fuerza normativa que justifique su inclusión, pero también que limite sus consecuencias inaceptables. Y es precisamente este límite lo que aquí queremos explorar.

tener hijos, o de tener menos hijos, sería vista como una violación de los derechos de todas las personas posibles que podrían haber nacido como resultado de esas decisiones. Para las instituciones, el deber positivo de actuar en pos de la existencia de las personas posibles implicaría la puesta en marcha de políticas que no solo favoreciesen, sino que fomentasen activamente la máxima natalidad. Esto podría traducirse en incentivos económicos y sociales masivos para aumentar las tasas de natalidad a costa del bienestar de los miembros existentes de la comunidad, en lo que supone un abrazo de la conclusión repugnante parfitiana desde postulados no utilitaristas.

Ante tan complicada tesitura, el cosmopolita modal podría argumentar que la igualdad de derechos no tiene por qué traer aparejada una completa igualdad de deberes. Tal vez las particulares condiciones de la relación entre las personas existentes y las posibles exigen la negatividad del deber, es decir, que este se limite a la no interferencia con las posibilidades de existencia de la persona posible. Pero, incluso admitiendo ese argumento, no estaríamos libres de dificultades. La no interferencia inherente al deber negativo significaría aquí que cualquier decisión que de alguna manera disminuyese las posibilidades de que las personas posibles llegasen a existir sería moral o políticamente problemática. De ese modo, decisiones personales como el uso de anticonceptivos, la planificación familiar, o incluso decisiones de estilo de vida que podrían indirectamente reducir la probabilidad de tener más hijos, serían consideradas moralmente incorrectas. Algo similar se aplicaría a las instituciones. Estas estarían obligadas a evitar cualquier política que pudiera reducir, aun de modo indirecto, las tasas de natalidad. Esto podría implicar, por ejemplo, no llevar a cabo programas de educación sobre planificación familiar, o no tomar medidas que busquen elevar la edad del matrimonio y la maternidad en países donde el matrimonio temprano, incluso el matrimonio infantil, es común (CEPAL, 2023). Pero también supondría renunciar a políticas favorecedoras del desarrollo económico y tecnológico o a la integración de la mujer en la fuerza laboral, puesto que ambos factores están inversamente relacionados con la tasa de fertilidad (Weil, 2013), la cual a su vez determina las posibilidades de que las personas posibles accedan a la existencia.

En resumen, el deber correlacionado con el derecho a la existencia de las personas posibles, sea en su versión positiva o en la negativa, ha de vérselas con problemas difícilmente resolubles desde el cosmopolitismo modal. La premisa de la igualdad de derechos entre personas existentes y posibles, sostenida desde el cosmopolitismo modal,

resulta en este caso en obligaciones insostenibles que comprometen el respeto a otros derechos fundamentales de las personas existentes y la viabilidad de las políticas públicas. Eso hace pensar que tal vez proceda cuestionar esa premisa, lo que nos devuelve a la pregunta que quedaba en el aire en el apartado anterior sobre la relación entre la desigualdad de derechos y la de dignidad. Si los derechos de las personas existentes y los de las personas posibles parecen ser distintos, ¿implica eso que otorgamos una dignidad distinta a unas y a otras, remunerando éticamente un determinado estatus modal?

En su momento, el recurso a la lógica modal nos sirvió para reivindicar la legitimidad de la atribución de títulos morales a las personas posibles. Fue útil porque permitió sortear la barrera metafísica, es decir, nos liberó de la necesidad de incurrir en un determinado compromiso ontológico que habría atentado contra la neutralidad metafísica que requiere el PPM en su encarnación central contemporánea. En este punto, tal vez lo más coherente sea buscar también en la lógica modal alguna manera de separar la desigualdad de los derechos de la de la dignidad. Porque, de no hacerlo, de tener que resignarnos a asignar distintas dignidades a personas existentes y a personas posibles, estaremos de nuevo levantando esa barrera metafísica que creíamos haber evitado. Eso ya no significaría necesariamente que deberíamos despojar a las personas posibles del estatus moral recién otorgado, pero haría de ellas sujetos morales de una categoría inferior, creando así una jerarquía de dignidad que puede ser moral y políticamente problemática. La introducción de diferentes niveles de dignidad podría socavar el principio de igualdad fundamental que subyace a la noción misma de dignidad humana. De ese modo, una dignidad diferenciada podría justificar tratamientos y decisiones que, aunque técnicamente alineadas con esta jerarquía, resulten moralmente cuestionables. Por ejemplo, podría abrir la puerta a decisiones políticas y sociales que prioricen los intereses de las personas existentes en detrimento de los de las personas posibles, perpetuando prácticas que ignoren el impacto a largo plazo de nuestras acciones y decisiones. Podría, en definitiva, prestar una coartada a la inacción correctiva que Gardiner (2011) calificaba, muy justamente, como “tragedia ética” de nuestro tiempo.

Nuestra primera incursión en el territorio lógico nos presentó una manera distinta de mirar, la de Priest, que permitió dar argumentos sobre la concebibilidad de sujetos de derechos no existentes. En esta segunda incursión, el objetivo es encontrar otra perspectiva que haga un trabajo similar al que hizo el ningunismo, pero esta vez centrándose, no en los sujetos, sino en los derechos mismos. Desde ese punto de vista

hemos de ser capaces de separar la variabilidad de los derechos del estatus existencial de los sujetos. El objetivo es ligar esa variabilidad a algún factor cuya presencia no dependa de si la persona tenedora es existente o posible. Y nada parece ofrecer más garantías de éxito en este nuestro propósito que el variabilismo de Melinda Roberts (2010, 2017).

El territorio robertsiano es afín al de Priest, en la medida en que ambas autorías se apoyan en la lógica modal para tratar cuestiones que trascienden la mera existencia factual. Priest emplea la lógica modal para abordar problemas de intencionalidad hacia entidades inexistentes. Nosotros hemos extendido las ideas de Priest hacia la moralidad, argumentando que las consideraciones intencionales pueden tener implicaciones éticas y políticas con respecto a las personas posibles. De manera similar, Roberts utiliza la lógica modal para explorar la moralidad con respecto a esas personas, desarrollando una teoría que permite una diferenciación matizada de nuestras obligaciones hacia ellas.

Por fortuna, esa afinidad, ese aire de familia, deja espacio para una aproximación diferente por parte de Roberts. Su originalidad consiste en trasladar el foco desde el *quién* al *qué*, y desde el *qué* al *dónde*. Roberts observa con agudeza que limitarse a plantear la pregunta sobre la moralidad en términos de quiénes importan moralmente arroja a quien así pregunta a la trampa binaria de tener que elegir entre una forma absoluta de *exclusión* (lo que nosotros hemos llamado 'actualismo') o una forma absoluta de *inclusión* (que se correspondería con nuestro 'cosmopolitismo modal'), la trampa a la que nos hemos asomado al examinar el supuesto derecho a la vida/existencia.

La estrategia de Roberts pasa por dar un paso atrás desde el borde de la trampa y plantearse una primera pregunta alternativa: ¿qué es lo que importa moralmente? Al tratar sobre el problema de la no identidad decíamos que el modo habitual de entender los derechos asocia su vulneración a un perjuicio que, a su vez, lleva aparejado algún tipo de daño. La pregunta de Roberts apunta concretamente a esos daños y a su significatividad moral. Cuestiona qué daños son moralmente significativos y cuáles no, y lo hace abstrayéndose de la existencia o inexistencia en el mundo actual de quien sufre el daño. Eso nos hace a todas las personas, existentes e inexistentes, ni absoluta ni nulamente significativos en términos morales y políticos. Somos, existentes e inexistentes, variablemente significativos (de ahí la presentación de la postura robertsiana como *variabilismo*). Nuestra significatividad es la de aquellos daños que puedan ser

considerados moralmente significativos. Y esa significatividad depende, según Roberts, de *dónde* se produzcan los daños.

En los términos de la lógica modal, ese *dónde* se refiere al mundo, posible o actual, donde se producen los daños (o pérdidas, puesto que ambos son sinónimos para Roberts). Estos se entienden de una forma muy concreta. Así,

> … decir que una persona incurre en una pérdida en un mundo como consecuencia de un acto es simplemente decir que un acto alternativo realizado en un mundo alternativo es mejor para esa persona que el acto realizado en dicho mundo. En otras palabras: una persona sufre una pérdida siempre que los agentes (por acción u omisión) crean menos bienestar para esa persona cuando los agentes podrían haber creado más bienestar para esa misma persona. (Roberts, 2010, p. 46)

Merece la pena resaltar cómo esta concepción del daño da la medida de las ventajas de la alternativa intermodal sobre la intergeneracional con respecto a la justicia. Recordemos que al tratar con los problemas de la justicia intergeneracional explicábamos que la falta de contrafacticidad era una de las causas del problema de la no identidad. Si la acción causante del supuesto daño a una persona futura era, a su vez, causante de su existencia, la persona futura no podía reclamar haber sido dañada, puesto que no había un mundo alternativo donde pudiera haber disfrutado de una situación mejor sin que se hubiese producido esa acción. Cualquier otro mundo estaría poblado exclusivamente por seres existentes, lo cual excluiría a la persona supuestamente dañada.

Hemos señalado también, y desde un principio, que el enfoque intergeneracional resultaba una manera natural, por acostumbrada, de extender las relaciones de justicia a las personas cuya existencia no se solaparía en el tiempo, una manera cómoda de hablar el lenguaje de la justicia. En ese sentido, apelar a semánticas propias de la lógica modal para contornar la barrera metafísica es buscar un modo de hablar distinto que permita hacerse cargo de nuevas exigencias morales y políticas. Es como si la gramática normativa, esa especie de *symploké* que presentábamos en el primer capítulo de esta tesis, adoleciese de un déficit de modalidad en sus formas verbales, como si necesitase de una nueva forma de condicional que acomodase unas nuevas realidades sociales, económicas o tecnológicas que obligan a pensar en términos de no factualidad.

Al acercar, la dimensión lingüística a la lógica no estamos haciendo algo distinto a lo que hace, por ejemplo, una especialista en lingüística hispánica como Vatrican (2014, p. 241) cuando recurre a los términos de lógica modal para explicar en qué consiste la modalidad en las formas verbales condicionales. De hecho, su análisis del origen de la forma sintética del condicional en el castellano ofrece sugerentes paralelismos con nuestra propuesta de adopción de un enfoque intermodal. Así, el paso de la forma perifrástica a la forma sintética del condicional apunta a un proceso de creciente modalización y paralela destemporalización, semejante al que parece pedir la justicia con las personas no existentes. Se trata de la subordinación del "sentido temporal a algún tipo de predicado que expresa la probabilidad/improbabilidad u otra noción que permita relativizarlo" (Vatrican, 2014, p. 240). En particular, de los cuatro usos modales del condicional[200], la noción de daño de Roberts tiene mucho que ver con el uso no factual del condicional (construido sintácticamente con una subordinada explícita o implícita, de la forma 'si *a*, *b*', donde el verbo en *b* tiene forma de condicional). Este condicional no factual permite expresar "contenidos no factuales supeditados a situaciones hipotéticas" (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009, §23.15), situaciones que pueden ser realizables o no. Entre estas últimas están las condiciones irreales de presente (al no darse esa condición hoy, no se dará la consecuencia enunciada; 'si fuese más alto, llegaría al estante superior'), que expresan precisamente la contrafacticidad que no cabe en las construcciones de futuro.

Conjugamos en futuro porque este constituye la extensión del presente más cercana; pero, con ello, cerramos las ventanas que permiten asomarse a otros mundos moral y políticamente mejores (y también peores) y compararlos con el mundo resultante de nuestras acciones y decisiones. Al privarnos de esa comparación, corremos el riesgo de sofocar la indignación moral antes de que nazca, lastrando la motivación hacia la justicia con las personas no existentes. En consecuencia, se impone un cambio en el lenguaje de la justicia que tenga su correlato lógico en la aceptación de una lógica como la ningunista y en el simultáneo abandono de la lógica propia de la justicia intergeneracional.

Desde un punto de vista puramente lógico, el camino hacia el ningunismo no es tan abrupto como pueda parecer. Después de todo, la lógica a la que parece obedecer la

[200] No factual, de cortesía/atenuación, de conjetura y de rumor. Además de estos usos modales, existe el uso factual, de naturaleza temporal.

justicia intergeneracional es una lógica temporal. Formalmente[201], esto querría decir que se trata de un tipo de lógica modal sintáctica y semánticamente distintiva, pues en ambas dimensiones el tiempo es el protagonista. Sintácticamente, los operadores modales □ y ◊, convertidos en los operadores G y F, expresan *siempre será el caso que…* y *será el caso que…*[202]. Semánticamente, el primer elemento del marco de interpretación de los modelos temporales es un conjunto de momentos de tiempo, mientras que el segundo es la relación antes/después (Vázquez Campos, 2001). Como ocurriese al presentar la lógica ningunista, no tiene sentido descender aquí hasta la concreta especificación axiomática de la lógica temporal. Lo que sí tiene cierto interés para nuestros propósitos es detenernos brevemente en las condiciones de la relación de accesibilidad propia de los modelos temporales, que son las que determinan la composición del conjunto de axiomas apropiado para esa lógica (Garson, 2013, pp. 93-104). Teniendo en cuenta que esta relación de accesibilidad adopta la forma de la relación entre momentos antes/después, dichas condiciones han de incluir:

- Densidad: Entre cualquier par de momentos t_0 y t_1 hay siempre otro momento t_2 tal que $t_0<t_2<t_1$. Esto permite una representación detallada del tiempo, sin saltos abruptos entre momentos.
- Serialidad: Cada momento tiene un momento sucesor. Esto implica que el tiempo avanza constantemente; no hay un tiempo final.
- Irreflexividad: Un momento no puede ser su propio sucesor. Con esto se evitan los bucles temporales y se mantiene una dirección clara del tiempo.
- Asimetría: Si un momento t_1 es antes que t_2, entonces t_2 no puede ser antes que t_1. El tiempo es unidireccional.

Estas condiciones pueden ser relevantes para el análisis de la inadecuación de la opción intergeneracional con respecto a la justicia política. La densidad, por ejemplo, hace posible representar el tiempo de forma continua. Sin embargo, cabe la duda de si esa es la forma de representación adecuada cuando de lo que se trata es de evaluar decisiones como la de la puesta en marcha o no de la política de emisiones que contemplábamos en nuestro ejemplo. Ni en la decisión misma ni en los efectos a considerar cabe una

[201] Tomamos como referencia la *tense logic* de Prior (1957).
[202] En realidad los operadores modales se desdoblan en dos parejas de operadores. G y F miran hacia el futuro; P y H, hacia el pasado. Puesto que nuestro tema de interés es la justicia intergeneracional prospectiva, basta con mencionar a la primera pareja en el texto.

gradualidad temporal. Considerar esta, sobre todo en lo que se refiere a los efectos, puede oscurecer las implicaciones morales de la decisión, dando una falsa sensación de reversibilidad que, en muchos casos, no existe. Algo parecido puede decirse de la unidireccionalidad impuesta por la asimetría y de la irreflexividad, la cual trae aparejados problemas familiares como la falta irremediable de reciprocidad o la incertidumbre sobre el mundo que se materializará en el momento futuro, incertidumbre que lastra la puesta en práctica de mecanismos de justicia. El hecho es que las decisiones que afectan a otras generaciones deben considerar, no solo la dirección temporal, sino también la posibilidad de múltiples futuros alternativos que puedan surgir de diferentes acciones presentes, cuyos efectos, además, pueden ser imprevisibles e indeseados, lo que invita a abrir un espacio de precaución. En este sentido, y puesto que nos hemos centrado en este apartado en la contrafacticidad como déficit teórico, hemos separado de las anteriores un último par de propiedades de la relación de accesibilidad de los marcos lógicos temporales. Este par está compuesto por:

- Transitividad: Si un momento t_1 es accesible desde otro momento t_0 y un tercer momento t_2 es accesible desde t_1, entonces t_2 es accesible desde t_0. Esta condición busca asegurar la coherencia en la evaluación de secuencias temporales.
- Conectividad: Si un momento t_1 es accesible desde otro momento t_0 y un tercer momento t_2 también es accesible desde t_0, entonces, bien t_1 es accesible desde t_2, bien t_2 es accesible desde t_1, o bien $t_1=t_2$. Esto quiere decir que los miembros de cualquier par de momentos accesibles desde un mismo momento están relacionados de alguna manera. No hay, entonces, islas desconectadas dentro de la estructura temporal.

La combinación de la transitividad y la conectividad produce la linealidad de la relación de accesibilidad temporal. La linealidad, por su parte, proscribe cualquier estructuración temporal que contemple un abanico de múltiples futuros posibles. Según la especificación de la condición de transitividad y de conectividad, cualquier momento futuro solo puede simultanearse con un segundo momento si ambos son, de hecho, el mismo momento; y si no son simultáneos, tienen que ser accesibles uno desde otro, o lo que es lo mismo, tienen que estar en la misma línea temporal. Uno de los momentos futuros será, a su vez, momento futuro del otro.

La proscripción de la ramificación de futuros es, a un tiempo, la de la consideración de contrafácticos. Pero sin contrafácticos no podemos evaluar qué podría haber sucedido si se hubieran tomado diferentes decisiones en el presente. Sin ramificación, no hay manera de comparar directamente el mundo actual con mundos alternativos donde las decisiones difieren. Disfrazar a la persona posible como persona futura tiene como correlato lógico la restricción de la relación de accesibilidad a una única trayectoria temporal. Esto impide evaluar escenarios donde una acción específica podría resultar en un futuro mejor o peor para una persona. En definitiva, en el terreno lógico, como ocurría en el 'lingüístico', disfrazar a la persona posible como persona futura supone, en el plano de la justicia política, la extirpación de la posibilidad de injusticia, es decir, la absolución institucional de la sociedad de las personas presentes[203]. Y, sin embargo, existen indicios (comenzando con una creciente indignación pública) de que esa injusticia no es que pueda producirse, es que se está produciendo ya. La lógica temporal y el lenguaje propios de la justicia intergeneracional nos abocan así a una frustrante disonancia cognitiva a nivel colectivo.

Volvamos, pues, al terreno prometedor de la lógica modal en su vertiente alética/deóntica y a la estrategia de Roberts para evitar la trampa de la binariedad presentismo/cosmopolitismo modal. Decíamos que esa estrategia pasaba por plantearse una primera pregunta sobre qué es lo que importa moralmente, lo cual se traduce en la cuestión de dónde se produce el daño para que este sea moralmente significativo. Roberts esquiva en un primer momento, por lo tanto, la pregunta sobre *quién es* moralmente significativo, pero hay que señalar que lo hace a partir de la respuesta absolutamente inclusiva a una pregunta previa no formulada, la pregunta modal de *quién puede ser* moralmente significativo. Esa es la pregunta de la que la lógica temporal lineal de la justicia intergeneracional, con su mundo futuro forzosamente poblado por personas existentes, responde en términos estricta y problemáticamente actualistas. Así, Roberts parte del punto en el que nosotros mismos nos encontramos al principio de este apartado: la inclusión de las personas posibles entre quienes pueden ser moralmente significativas, incluso aunque eso vaya contra el sentido común (Roberts, 2010, p. 22), el cual, como

[203] Es tentador concluir que la proscripción de la ramificación de futuros supone también la aceptación de un determinismo temporal, pero no tiene por qué ser así. Nada en la lógica temporal anula la variabilidad en la facticidad presente. No se excluye el "¿qué pasará cuando…?", sino el contrafáctico "¿qué habría pasado si...?"

hemos tratado de demostrar, se apoya en una extensión intergeneracional tan natural como improductiva.

Roberts evita la máxima restricción de la relación de accesibilidad, propia de la lógica intergeneracional, para partir de una hiperaccesibilidad entre mundos, un cosmopolitismo modal que es un 'decir todo de todo', que hace a todos, existentes y posibles, acreedores de títulos morales. Desde ahí, la tarea de Roberts es, como la nuestra aquí, podar un árbol excesivamente frondoso, lograr la deseada *symploké*, eliminando, no sujetos (lo que nos llevaría de nuevo al actualismo intergeneracional), sino mundos.

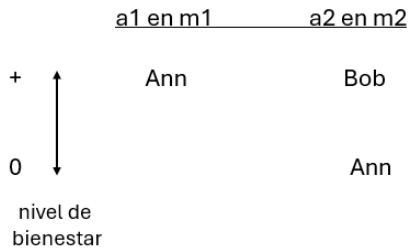
El trabajo de poda consiste en determinar qué mundos son relevantes para la evaluación de la significatividad moral de un daño. Dicho de otra manera, se trata de establecer las reglas por las cuales un acto determinado que causa un daño a una persona determinada que habita un mundo determinado es o no moralmente permisible. Para ello, Roberts adopta una posición que está muy en sintonía con la forma que adopta hoy el proyecto de la modernidad, donde los principios consensuados tienen un papel fundamental. Roberts presenta una serie de "principios de permisibilidad plausibles en otras circunstancias" (*otherwise plausible permissibility principles*). Estos principios sirven para validar o no la regla que en cada momento estemos aplicando sobre ciertos casos paradigmáticos.

Lo interesante del procedimiento robertsiano es que permite romper la binariedad actualismo/cosmopolitismo al presentar la opción actualista y la cosmopolita como reglas a probar junto a otras reglas intermedias. Desde el *dónde* existe la posibilidad de responder a ese *quién* que ya no se esquiva con algo que no sea un todo o nada, en lo que se refiere a las personas posibles.

Ilustremos el procedimiento con el más simple de los casos paradigmáticos[204]. Supongamos que debemos elegir entre dos actos, a_1 y a_2. Si se efectúa a_1, Ann, una persona existente, tendrá una vida que vale la pena vivir, mientras que Bob, una persona posible, al no llegar a existir no experimentará ningún nivel de bienestar, y por ello se le puede

[204] El modelo paradigmático aquí expuesto, tomado directamente del esquema de Roberts, es deliberadamente simple, pues su propósito es examinar con claridad las distintas reglas éticas aplicables a situaciones que el modelo estiliza. La simplicidad del modelo no busca agotar la complejidad de las situaciones reales. Posteriormente, será posible extender las conclusiones obtenidas a contextos más complejos, pero en este primer estadio de análisis, la claridad conceptual es prioritaria frente al realismo de un caso más detallado.

atribuir, en términos evaluativos, un nivel total de bienestar igual a cero.. Si, por el contrario, es a_2 el que se lleva a cabo, Ann tendrá un nivel de bienestar total de exactamente cero, y en este caso Bob llegará a existir y tendrá una vida que vale la pena vivir, con un nivel de bienestar igual al que Ann tendría bajo a_1. En este escenario, debemos evaluar la moralidad de nuestras decisiones en términos de los daños y beneficios que causan a Ann y Bob. Gráficamente:



En este que Roberts llama "caso básico", como en el resto de los casos paradigmáticos, nos acogemos a una intuición que no necesariamente tiene por qué ser correcta, pero que debería servir de alerta en caso de que la solución provista por una regla particular se desvíe mucho de ella. Aquí, nuestra intuición nos llevaría a sostener que, ante la tesitura de tener que defender los intereses de Ann o los de Bob, elegiremos proteger aquellos en perjuicio de estos. De ese modo, a_2 sería moralmente incorrecto, con lo que a_1 sería, a su vez, un acto obligatorio.

La primera de las reglas que Roberts examina para evaluar la permisibilidad moral de los actos en el caso básico es una regla fuertemente exclusivista, la regla *Exclusión alfa*, por la cual ningún daño a una persona meramente posible es moralmente significativo. Según *Exclusión alfa* solo un daño sufrido en el mundo actual por parte de una persona existente, presente o futura[205], será relevante. Eso no significa que, en contraste con la lógica temporal lineal, solo haya de preocuparnos el *dónde* del mundo actual. *Exclusión alfa* se aplica en un marco modal general, de forma que es posible incorporar al análisis del acto que provoca el daño en el mundo actual el de un acto efectuado en un mundo posible, accesible desde el actual, suficientemente cercano a este, que no provoca ese daño. Pero, a pesar de que en este marco exclusividad y contrafacticidad son aparentemente compatibles, el actualismo de la regla inclina el terreno de forma indebida

[205] Respetamos aquí la distinción que hace Roberts entre existentes presentes y futuros, haciendo notar que el aplanamiento temporal de nuestra alternativa intermodal coloca a esas inciertas personas futuras del lado de las posibles.

hacia la obligatoriedad del acto realizado en el mundo hipotetizado como actual y la impermisibilidad del acto que pudiera haber sido realizado en el mundo posible alternativo. Y decimos "de forma indebida" porque viola el *principio de invarianza normativa*, el cual dicta que el estatus moral de un acto no puede ser dependiente de si se lleva o no a cabo (Carlson, 1995, p. 100). En el caso básico, efectuar a_1 supone que Ann exista y Bob no lo haga, de modo que solo el beneficio o daño que disfrute o sufra Ann tendrá relevancia moral, de acuerdo a *Exclusión alfa*. Puesto que Ann obtiene un mayor bienestar como consecuencia de haberse realizado a_1, se establece una especie de obligación retrospectiva, haciendo, de forma concomitante, que a_2 no sea un acto permisible, dado que provocaría una merma en el bienestar de Ann, un daño. Este resultado coincidiría con nuestra intuición. Ahora bien, si es a_2 el acto que el agente decide realizar, en el mundo actual existiría no sólo Ann, sino también Bob, de modo que los intereses de los dos contarían. Cada acto provocaría un daño moralmente significativo. Ambos se presentan pues, contra nuestra intuición, como permisibles. Es decir, el problema no está en una inclinación moral hacia la existencia[206], lo que estaría en sintonía con nuestra intuición, sino en que, como si de un balancín se tratase, el terreno se incline de acuerdo a en qué extremo decide el agente colocar el peso de su decisión. No es la existencia, sino la actualidad, la que marca aquí la diferencia moral; y es la variabilidad de la actualidad la que invalida la regla.

Algo semejante ocurre con la segunda regla de permisividad que examina Roberts, una modalidad menos estricta de actualismo que llama *Exclusión beta*, por lo que procede el descarte del actualismo por razones de inconsistencia conceptual. Llega, entonces, el turno de eso que hemos llamado 'cosmopolitismo modal', representado por la regla *Inclusión.* Esta regla otorga significatividad moral a cualquier daño que una persona sufra en cualquier mundo como resultado de un acto cuyos efectos puedan ser comparados a los de un acto alternativo realizado en cualquier otro mundo accesible y que evite ese daño. Esto es así independientemente de si la persona es existente o posible en el mundo en el que se evalúa el daño (Roberts, 2010, p. 74).

Aunque en algún otro de los casos paradigmáticos presentados por Roberts *Inclusión* se alinea con nuestras intuiciones y obedece a los principios relevantes de permisibilidad,

[206] Inclinación moral hacia la existencia o hacia la concebibilidad como existente en un mundo posible, pues los argumentos robertsianos son válidos tanto para el realismo modal como para la alternativa de corte ningunista.

hay algo en el caso básico que parece revelar la inadecuación de la regla, lo cual no debe resultarnos extraño, pues nos lleva al punto del que partimos en este apartado. Ese punto era el del otorgamiento de los mismos títulos morales a existentes y posibles en cualquier circunstancia. Según *Inclusión*, y como ocurriera en *Exclusión alfa* cuando se hipotetizaba que el mundo actual lo determinaba la realización de a_2, cualquiera de los dos actos sería permisible. Ahora bien, en contraste con la regla actualista, esta vez no puede alegarse una inadecuación conceptual derivada de la violación del principio de invarianza normativa. Cuál resulte ser el mundo actual es irrelevante.

Que ambos actos sean permisibles no concuerda con nuestra intuición de que el bienestar de Ann debe ser privilegiado sobre el de Bob y, sin embargo, no podemos alegar que *Inclusión* incumpla los principios plausibles de permisibilidad. En consecuencia, si queremos preservar esa intuición, debe haber una alternativa más intuitiva, pero tan plausible con respecto a los casos paradigmáticos como *Inclusión.* Esa regla alternativa, a medio camino entre las reglas actualistas y la cosmopolita modal es, para Roberts, *Variabilismo*.

La regla variabilista afirma que el daño que causa un acto en un mundo (posible o actual) solo tiene significación moral si la persona que sufre dicho daño es una persona existente en ese mundo. Esta formulación supone el reconocimiento de la importancia de la existencia como elemento moral diferencial, pero es una existencia desvinculada de una actualidad cuya variabilidad invalidaba las reglas exclusivas. Por eso *Variabilismo* funciona en el caso básico como lo hacía *Exclusión alfa* cuando se suponía que el acto que se efectuaba era a_1; pero con la diferencia de que *Variabilismo* funciona independientemente de qué acto se lleva a cabo. No es la actualidad de Ann en el mundo en el que se efectúa a_1, sino su existencia en los dos mundos, también en aquel en el que se lleva a cabo a_2, la que le da significación moral al daño que sufre si se efectúa este acto alternativo. Mientras tanto, la no existencia de Bob en el mundo en el que se efectúa a_1 priva de significación moral al daño que produce la realización de este acto. Por tanto, de acuerdo a la regla, a_2 no será permisible y a_1 será, de forma correspondiente, obligatorio, independientemente de si un mundo u otro es el mundo actual.

Habría mucho que desgranar en la aplicación de las distintas reglas a los distintos casos. Si nuestro propósito fuese profundizar en el método robertsiano, procedería, por

ejemplo, cuestionar alguno de los principios de plausibilidad[207], o, tal como hace Frick (2020), sospechar del trato asimétrico que Roberts da a daños y a beneficios. Afortunadamente, a nosotros nos basta con haber presentado la opción variabilista como una posibilidad, la de encontrar apoyatura lógica a la intuición de que sujetos de igual dignidad no tienen necesariamente por qué poseer los mismos títulos morales.

En el caso básico, Bob no es menos que Ann, pero sus intereses sí lo son. Si a_1 y a_2 fuesen actos institucionales, la justicia política reconocería un derecho a Ann que habría de ser socialmente respetado; el derecho a no ver mermado su bienestar por la materialización de la existencia de Bob. Esta de ninguna manera constituiría un derecho para Bob. Como mucho, sería permisible, pero siempre en el caso de que no tuviese un efecto negativo para Ann. Es decir, que incluso en el mejor de los casos, no podríamos alegar que la persona posible que es Bob tiene derecho a la existencia. Eso no quiere decir que Bob no pudiese disfrutar de otros derechos. Basta con imaginar un acto a_3, en un mundo posible distinto a los anteriores, en un *dónde* distinto, que resultase en un nivel de bienestar de una Ann existente en ese mundo igual al que obtendría en el mundo en el que se lleva a cabo a_2 y en una merma en el bienestar de un Bob, también existente, con respecto también a ese mundo. Según *Variabilismo*, puesto que Bob existe en el mundo en el que sufre el daño que le causaría a_3, este sería moralmente significativo. En consecuencia, a_3 sería un acto impermisible. El agente estaría obligado a no llevarlo a cabo, y Bob disfrutaría del derecho a que no se llevase a cabo, en justa correspondencia hohfeldiana entre derecho y deber.

Además de funcionar adecuadamente para nuestros propósitos, *Variabilismo* tiene algo que debería resultarnos familiar: nos encontramos de nuevo con unas personas posibles vestidas de existentes. Únicamente en cuanto existentes pueden ser estas objetos de justicia; solo que esta vez el traje no es el disfraz de las personas futuras en la lógica de la intergeneracionalidad. No se trata de esconder la posibilidad de las personas posibles, sino de trasladar esa posibilidad al mundo en el que podrían existir, poniendo en valor moral esa existencia factible frente a un ser meramente posibles que los situaría peligrosamente cerca de la ficción. Las personas posibles se presentan, legítimamente,

[207] Es cuestionable, por ejemplo, el principio que trata sobre las comparaciones de daños a distintas personas a causa de distintos actos, OPP3 (Roberts, 2010, pp. 54-55). En particular, la exigencia de que esos daños sean de la misma magnitud para que ambos actos sean permisibles no es tan evidente como pretende Roberts.

como personas posiblemente existentes y, como tales, merecedoras del reconocimiento de una dignidad que no parece sensato otorgar a los entes ficticios. Es esa, la mera posibilidad, la verdadera frontera imaginativa de los derechos políticos, y no allí donde la situaban Rawls o Barry. Recordemos que los dos autores la hacían coincidir con el lugar donde se levanta esa barrera metafísica que parecía infranqueable, pero que ahora actúa con la porosidad que algunas autorías preocupadas por la justicia global reclaman para las fronteras nacionales (O'Neill, 2000, Velasco, 2012, 2022[208]).

Hemos encontrado en el enfoque de Roberts un esquema lógico compatible a la vez con el ningunismo antiactualista y con el anticosmopolitismo modal. Hemos hallado, pues, la posibilidad gramatical de un lenguaje de la justicia intermodal, una *symploké* entre el no poder decir nada y el poder decirlo todo, entre la injusticia imposible y la omnipresente. Este es el apoyo lógico-lingüístico para hacerse cargo de situaciones intuitivamente injustas del que la justicia intergeneracional carecía. Pero haber encontrado tal apoyo no completa nuestra tarea. Detrás de la lógica hay una reivindicación ético-política que hemos hecho descansar en un concepto como la dignidad, el cual ya vimos que es tan útil como vago, o quizá que es útil en cuanto su vaguedad acomoda bien la flexibilidad que exige un perímetro de la justicia en permanente cambio. Sería conveniente poder dar razones, más allá de la mera practicidad, para el otorgamiento de dignidad a las personas posibles. Esto enlaza con algo que dejábamos pendiente en el apartado anterior, que era la presentación de posibles propiedades que permiten atribuir dignidad a un sujeto moral. Aunque ya se han mencionado previamente, retomarlas aquí nos permitirá reordenarlas con vistas a articular un argumento que implica un cambio en el punto de vista desde el que considerar este asunto.

Entre esas propiedades, hay una que ha dominado la visión ético-política del PPM desde que fue propuesta por una de las figuras intelectuales de mayor relevancia para ese proyecto. La introdujimos en el apartado anterior. Es la autonomía racional, la cual permite a los seres humanos, según Kant, actuar de acuerdo con principios morales que ellos mismos se imponen, lo que los distingue de otros seres que actúan únicamente por inclinación o deseo. De esa forma, la dignidad kantiana sería el valor intrínseco que tienen los seres racionales por su capacidad de legislarse a sí mismos mediante la razón. El reflejo de este concepto se encontraría en la formulación del imperativo categórico como

[208] Son interesantes también las aportaciones de otros autores en el número monográfico de *Daimon* en el que aparece el texto de Velasco (2022).

humanidad, con la cual Kant subraya la idea de que los seres humanos, en virtud de su capacidad racional, deben ser tratados con respeto y nunca ser instrumentalizados.

El impacto de esta concepción kantiana de la dignidad ha sido vasto y ha influido en numerosos filósofos y filósofas que han trabajado dentro del marco contemporáneo del PPM. Además de Rawls, otras autorías a las que ya hemos recurrido en este trabajo son, por ejemplo, Korsgaard o Dworkin, quien presenta sus propios principios sustentadores de la dignidad, el principio de autorrespeto y el de autenticidad, como perfectamente compatibles con la doctrina kantiana (Dworkin, 2011, p. 265). Sin embargo, tal como hemos señalado a propósito de la justicia con los animales no humanos, esta perspectiva ha sido criticada por ser demasiado excluyente, ya que deja fuera a aquellos seres que, aunque no posean plena autonomía racional, todavía merecen consideración moral. Aquí es donde entraba en juego una segunda propiedad, la sintiencia, la capacidad de experimentar placer y, sobre todo, dolor.

La idea de que la sintiencia es la base de la igualdad moral es defendida en particular por autorías de filiación utilitarista, de Bentham a Singer[209]. Estas autorías postulan que cualquier ser sintiente merece ser tratado con consideración moral, independientemente de su capacidad racional. Si bien es cierto que soslayar la racionalidad en favor de la sintiencia permite ampliar el perímetro lingüístico de la justicia al otorgar dignidad a otros organismos, esta ampliación parece igualmente reduccionista. Se diría que al escoger una única propiedad fundamental estamos sometiendo a quien dotamos de dignidad a una severa amputación esencial, hasta el punto de hacerlo irreconocible. Por un lado, Kant plantea que la dignidad obedece a la aspiración que debería ser propia de cualquier ser racional de desembarazarse de condicionamientos mundanos para elevarse al plano del deber racional, en lo que supone una especie de camino de santidad. Puesto en práctica, ese camino a menudo tiene un punto de llegada no muy deseable[210], lo que sugiere que, además de poco realista, es poco humano. Por otra parte, apostar exclusivamente por la sintiencia es renunciar a la consideración de la agencia, incluso si es agencia potencial,

[209] De nuevo, que la sintiencia se presente como alternativa a la racionalidad kantiana no significa decantarse por una visión puramente sensorial de la moralidad, puesto que el sufrimiento del sujeto puede ser de índole psicológico, con lo que entran en juego consideraciones más amplias de la experiencia consciente. Singer se ha pronunciado repetidamente en este sentido. Véase, por ejemplo, su defensa de la ampliación al ámbito de la salud mental de los supuestos de eutanasia (Singer, 2021).

[210] El caso extremo es el de aquella Maria von Herbert, discípula de Kant, quien, tras intentar aplicar rigurosamente la moral de aquel, experimentó una profunda desolación y terminó suicidándose (Langton, 1992). Si bien se trata de un caso singular, resulta ilustrativo del costo humano que puede conllevar adherirse a una ética de aspiraciones sobrehumanas.

como criterio de selección. Con ello, se diluye un concepto que, como el de dignidad, tiene ya de partida un problema de consistencia, de forma que, al tiempo que amplía su cobertura, pierde potencia moral y política.

Tal vez la solución pase por considerar ambas propiedades como fundamentos de la dignidad. Para eso habría que tolerar una cierta contaminación mutua. Podría renunciarse a la pureza racional de la autonomía kantiana, desmoralizándola y personalizándola (Waldron, 2005), esto es, rebajándola a la capacidad de plantearse un proyecto individual de vida buena y de llevarlo a cabo, al tiempo que se reconoce la importancia de la sintiencia en ese proceso. La racionalización de la sintiencia implicaría considerar que no solo es relevante la capacidad de sentir dolor o placer, sino también la capacidad de reflexionar sobre esas experiencias y de integrarlas en una narrativa personal de bienestar y realización. Así, la dignidad se entendería no solo como la mera capacidad de experimentar, sino como la capacidad de comprender y dar sentido a esas experiencias en el contexto de una vida planificada y valorada por el propio individuo.

Esta aproximación híbrida es la que hemos encontrado en la posición de Nussbaum. La proximidad contaminante de la razón práctica y las emociones se traslada incluso al orden de la lista de capacidades. Así, la capacidad para "amar, afligirse, experimentar anhelo, gratitud y enojo justificado" está junto a la de "formar una concepción del bien y de involucrarse en una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida" (Nussbaum, 2011, pp. 33-34). En esta descripción, las emociones se complejizan y adquieren un carácter racional, mientras que la autonomía se destrascendentaliza. Ahora bien, ¿por qué habríamos de limitar esta hibridación a solo dos de las capacidades de la lista de Nussbaum? Si consideramos, por ejemplo, la intencionalidad de muchas emociones, habrá que introducir un elemento de sociabilidad en la justificación de la dignidad; habrá que poner en juego al otro, no necesariamente en un plano constitutivo, al estilo de Lévinas, pero sí como motivador o receptor de esas emociones. De este modo, la capacidad de afiliación, que en la lista de Nussbaum aparece detrás de la de razón práctica, se postula también como propiedad fundamental. Así pues, las propiedades se multiplican y se entrecruzan. Ninguna de ellas es, por sí misma, necesaria y suficiente, y lo que aparece ante nuestros ojos morales es, más bien, una especie de tapiz (Killmister, 2020, p. 3).

El intrincado dibujo de este tapiz permite poner en duda la solvencia de esos intentos de hacer de la dignidad una derivada moral de una propiedad esencial, o de varias. Tal vez sean esa posición objetivista, y quizá también la que corresponde a quienes toman la dignidad como un algo moral básico, con entidad propia, no derivada, las que consideren que la vaguedad es un defecto del concepto de dignidad cuando, en realidad, esa vaguedad solo aparece al ignorar que la consideración del tapiz depende de la actitud, a menudo cambiante, de quien lo mira. Este observador es actor necesario en cuanto se precisa un pronunciamiento moral que traslada la carga de la legitimación de la dignidad desde su objeto al sujeto que la otorga.

Aplicando un símil perceptual al terreno ético-político, aquello que hace al objeto acreedor de dignidad no es una cualidad primaria de ese objeto, sino una cualidad secundaria. En términos lockeanos, no es "nada en el objeto mismo sino que, a través de las cualidades primarias, estos objetos tienen la potencia de producir en los sujetos, por medio de los sentidos, diversas sensaciones" (Locke, 1998, 2.8.10). En otras palabras, no hay dignidad sin alguien que la reconozca. De ahí que hablemos de una dignidad que se otorga. Solo si nuestro sentido moral se activa de cierta manera, el otro, más o menos racional, emocional, social, en acto o en potencia, aparecerá como digno de respeto. Con todo, el símil perceptual no refleja de manera perfecta el mecanismo de la dignidad. El sustrato físico de la rojez de una rosa, por ejemplo, coloca esa cualidad secundaria más cerca del objeto de lo que está la dignidad. Quizá convenga, como sugiere McDowell (1985) con respecto a los valores, pensar más bien en algo como la fenomenología del peligro para presentar la dignidad.

Algo es peligroso porque produce sensación de peligro, una sensación que sin duda obedece a la percepción de ciertas cualidades del objeto peligroso; pero es enteramente posible que haya sujetos que, percibiendo esas cualidades, sientan que el objeto en cuestión no entraña ningún peligro, debido a características del sujeto, no del objeto. Ciertos cambios educativos o tecnológicos pueden operar esa transformación de perspectiva a nivel social. Los ejemplos son muy numerosos. Uno de ellos podría ser la percepción del peligro de ciertas bacterias. Otro, los peligros asociados a la electricidad doméstica. En el primer caso, el descubrimiento de la penicilina cambió radicalmente la percepción del peligro bacteriano, sin que cambiase nada sustancial en las bacterias mismas. En el segundo, la estandarización de los sistemas eléctricos, la imposición de medidas de seguridad en las instalaciones o la educación de las personas en los principios

básicos de la electricidad y de su uso de forma segura eliminó gran parte del misterio y temor asociados con su uso, los cuales provocaron gran recelo a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, cuando la electricidad doméstica irrumpió en la vida de muchas personas. Pues bien, algo similar puede haber ocurrido cuando se impuso el respeto a la dignidad de colectivos que previamente no parecían gozar de esta, y algo similar puede ocurrir ahora si se produce una concienciación global del estatus moral de las personas posibles que les abra las puertas de la justicia.

En definitiva, no es la dignidad, condición pasiva del objeto, la que causa un respeto activo en el observador moral. Dignidad y respeto son dos facetas de un mismo fenómeno. El terreno del respeto donde nace el lenguaje de la justicia es el mismo terreno de la dignidad. Al poner el foco en quien otorga la dignidad, frente a las autorías esencialistas, que eligen pensar en propiedades inherentes o derivadas de la persona que acaba poseyéndola, estamos dando la importancia debida a la comunidad de hablantes del lenguaje de la justicia, pues de ella depende la ampliación del campo léxico[211].

¿A quién, entonces, reconoceremos como digno? ¿A quién otorgaremos dignidad? Hemos respondido a estas preguntas ya, aunque de manera un tanto específica. Al hablar de la dignidad animal, decíamos que la introducción de la sintiencia como criterio para la posesión de títulos morales abría un eje de simetría alternativo al que opera en la concepción kantiana de la dignidad. Allí, el eje es de naturaleza racional. Se reconoce la racionalidad que sustenta la autonomía del objeto de dignidad desde la racionalidad propia. Desde el contractualismo, tiende a identificarse ese eje con el eje pragmático basado en la ventaja mutua. Ya comprobamos como Barry era capaz de separar convincentemente los dos ejes introduciendo el principio de imparcialidad como alternativa al de la ventaja mutua. Autorías como Singer, Korsgaard o la misma Nussbaum añaden el eje de la sintiencia. Y esta última, a través de la lista de capacidades, añade algún eje más, como el de la afiliación[212]. Opera, pues, una simetría en distintas

[211] Esta enmienda al esencialismo no nos coloca necesariamente en el constructivismo social. Nos situamos en una posición intermedia, en la que la dignidad no es objetiva, pero tampoco arbitraria, pues responde a condiciones de posibilidad compartidas y patrones morales comunes que guían el reconocimiento intersubjetivo de lo digno.

[212] Añadir a la racionalidad la sintiencia y la afiliación como bases de la dignidad no es, como pueda parecer, una iniciativa contemporánea, postkantiana. Aunque nuevas realidades, como la sensibilidad ante un mundo animal en peligro, pueden exigir hoy abrir el campo de fundamentos de la dignidad, hay antecedentes de esta posición que, desde Pufendorf, pasan por Rousseau, Diderot y los ilustrados escoceses a los que nos hemos referido (Debes, 2017a). Que en su momento fuese eclipsada por el racionalismo moral kantiano no significa que no tenga una legitimidad radical, en lo que al proyecto de la modernidad respecta.

direcciones, de forma que respeto y dignidad surgen de la identificación por parte del otorgante, y de la sociedad de la que forma parte[213], de un patrón en el tapiz del objeto similar a aquel que se dibuja en el tapiz moral propio.

Dicho de otro modo, la dignidad puede entenderse como una cualidad que atribuimos a otros seres en virtud de reconocer en ellos capacidades que consideramos valiosas. Este reconocimiento no es un acto arbitrario, sino que se basa en la observación de características y habilidades que compartimos con esos seres. Al observar estas capacidades, utilizamos nuestras propias facultades cognitivas, emocionales y morales para otorgar dignidad. Así, la dignidad se convierte en un puente de conexión entre seres que comparten aspectos fundamentales de la existencia.

El *Puente del diablo* (*Devil's bridge*) es una de las atracciones más notables de País de Gales, y lo es, entre otras cosas, porque no es un puente, sino tres. Sobre el puente medieval original, se levantó un puente nuevo en el siglo XVII, y sobre este, otro de hierro en el siglo pasado, y los tres sobreviven, superpuestos. Pues bien, podríamos pensar en el puente de la dignidad como ese puente original sobre el que se levantan el puente de la justicia, que ha aparecido ya en este trabajo, sobre todo al hablar de las dificultades de que ese puente sea intergeneracional, y, por encima de este, el puente del derecho.

Lo que nos interesa señalar es que el puente de la dignidad comparte con el de la justicia la presencia de un material fundamental de construcción. Examinando la lista de capacidades básicas de Nussbaum, llama la atención la presencia de aquello que el fenomenólogo Luypen identificaba como la base de la justicia: el amor. Pero, de nuevo, no se trata del amor sentido por el objeto de la justicia, sino el de quien abraza esta, obligado a atender a su exigencia, pues la justicia es, para el holandés, una exigencia mínima del amor. En lo que supone una expresión más de simetría moral, se es justo con quien es amable, y es amable quien es a su vez potencialmente amante, una capacidad que aparece de forma importante en el tapiz de la dignidad. Es notable, en ese sentido, que Nussbaum dedique una obra entera a argumentar la necesidad del amor para la justicia, de ese amor que al tiempo dignifica. Allí plantea, por ejemplo, que con el respeto,

[213] No se trata de una identificación estrictamente individual. De nuevo, el tapiz ético-político se teje en compañía, mediante patrones morales compartidos que guían el reconocimiento de la dignidad en función de contextos históricos y sociales. Estos patrones no son fijos, sino que surgen y se transforman a través de procesos de deliberación pública, en los que la comunidad busca un consenso sobre qué capacidades y características deben ser reconocidas como valiosas y dignas de respeto.

"frío e inerte", no es suficiente, que hace falta el amor para mover la voluntad hacia la justicia, sobre todo en los casos en los que, como el que nos ocupa, lo que hay es aspiración a la justicia (Nussbaum, 2013, p. 380).

En este punto, debemos recuperar las objeciones arendtianas a la introducción del amor en el terreno de la justicia, pero también la solución que propusimos, la cual interpreta la limitación de las exigencias del amor por parte de Luypen como un acercamiento de este sentimiento a la simpatía humeana que presentamos en la sección anterior. Rebajando el tono sentimental, diríamos, entonces, que simpatizamos con el otro cuya potencial capacidad de simpatizar forma parte del tapiz dignificador, y que lo hace merecedor de una justa consideración. Desde la simpatía, como capacidad humana innata para entender y compartir los sentimientos ajenos, reconocemos en otros capacidades similares a las nuestras, entre ellas la propia capacidad de empatizar. Desde la simpatía reconocemos el patrón de nuestro tapiz en el tapiz de las otras personas. Eso nos lleva a reconocer su dignidad, la misma dignidad de la que nos creemos poseedores, pues percibimos en ellas las mismas cualidades que valoramos en nosotros mismos.

A modo de recapitulación, podríamos establecer lo siguiente: el proceso constructivo del puente, es decir, el proceso de otorgamiento de dignidad ajena, comenzaría observando los comportamientos y las respuestas emocionales y las de quienes nos rodean. Tras esa observación, llegaría el reconocimiento en otras personas de características de las que nos sabemos poseedores, como la capacidad de sentir dolor o placer, de razonar o de tomar decisiones autónomas. A partir de ahí, utilizaríamos nuestras capacidades empáticas para ponernos en el lugar de otra persona. Puesto que entendemos sus experiencias y sentimientos, podremos establecer una conexión emocional que nos llevará a valorar su bienestar, de forma semejante a como valoramos el propio. A esa fase sentimental seguiría una fase de reflexión sobre nuestras obligaciones morales. Al reconocer que las otras personas comparten capacidades fundamentales con nosotros, concluiríamos que merecen ser tratados con respeto. Pero ¿respeto a qué? A algo que nos iguala con ellas moralmente: a una dignidad cuyo otorgamiento representa la colocación de la última piedra del puente. Este otorgamiento no representaría un mero reconocimiento pasivo. Implicaría, más bien, un compromiso activo de trato justo. Por lo tanto, una vez abierto el espacio del respeto, una vez construido ese primer puente, podremos levantar sobre él el puente de la justicia.

El primer paso del proceso de construcción del puente de la dignidad plantea una dificultad importante a quienes pretendemos otorgar esta a las personas posibles, pues sus comportamientos, respuestas emocionales y capacidades cognitivas son inobservables por inexistentes. Sin embargo, todo indica que esas personas son dignas de trato justo. A fin de cuentas, la patente indignación ante acciones y decisiones que se toman en nuestro nombre y que favorecen las posibilidades de mundos no deseables es uno de los motores emocionales que impulsa la teorización de la justicia intergeneracional y, por tanto, también de nuestra alternativa intermodal. Si la indignación es indiciaria de injusticia, como postulan las autorías fenomenológicas, ha de haber dignidad otorgada que funde la demanda de justicia en el esquema ningunista. Procede, pues, el adaptar el proceso de otorgamiento haciendo uso de las herramientas de nuestra caja.

En lugar de observar comportamientos reales, el constructor del puente de la dignidad deberá comenzar por hacer uso de una capacidad que combina elementos de las capacidades básicas nussbaumianas. Se trata de la capacidad de proyección empático-imaginativa, esto es, de la capacidad de imaginar y empatizar con personas que aún no existen (y que tal vez ni siquiera lleguen a existir), basándonos en el reconocimiento de sus potencialidades. Aunque no podemos observar directamente sus experiencias, podemos proyectar nuestras propias capacidades empáticas hacia ellas. Este acto de imaginación moral nos permite sentir una conexión emocional y moral con las personas posibles, similar (si no en intensidad, sí en su naturaleza) a la simpatía que sentimos por las personas existentes. De esta forma, reconocemos en las personas posibles las potencialidades que podrían desarrollar si llegaran a existir. Estas potencialidades se basan en nuestras propias experiencias y en la comprensión de lo que significa ser humano. Al imaginar a las personas posibles, proyectamos en ellas las capacidades y características que consideramos valiosas en nosotros mismos, como la capacidad de razonar, de sentir dolor o placer, o de tomar decisiones autónomas. A partir de ahí, podremos proceder a una reflexión moral sobre qué efectos tendrán nuestras decisiones, o las de nuestras instituciones, sobre esa potencialidad de las personas posibles. Al reconocer que nuestras decisiones y políticas actuales pueden afectar su existencia y bienestar futuro, nos sentimos moralmente obligados a actuar de manera que no perjudique unos intereses que se materializan en nuestro imaginario moral. Finalmente, otorgaremos dignidad a las personas posibles basándonos en esta proyección empática y en la reflexión moral sobre sus potencialidades. Este otorgamiento no se basa en

observaciones directas, sino en una proyección racional y emocional de las capacidades que valoramos en los seres humanos.

La proyección empático-imaginativa es una extensión de la simpatía humeana. Tal vez el mejor modo de ver cómo esto es así sea, una vez más, homologar el caso que nos ocupa con el referido a personas espacialmente distantes; entre otras cosas, porque ese es el problema con el que el propio Hume tiene que enfrentarse.

El problema fundamental tiene que ver con la simpatía misma. Antes de pensar en las bases simpáticas de la justicia hay que hacerlo sobre las bases simpáticas de la moralidad. Y aún antes, es necesario plantearse el caso particular, esto es, la persona más o menos cercana que sufre. ¿Qué hace que ese sufrimiento pueda importarnos? Conocemos la respuesta humeana. Es la simpatía, esa especie de "contagio" emocional (Hume, 2007, 3.3.3.5) que, aportando viveza a la idea, la transforma en impresión, de manera que acabamos sintiendo nosotros la misma emoción que siente aquella persona con quien se simpatiza (Hume, 2007, 2.1.11.3). Ahora bien, esa simpatía tiene un carácter netamente asociativo. Obedece, tal como reconoce Hume y como refrendan los modernos estudios en el campo de la psicología social (Collier, 2010, p. 271, nota 9), a principios de causalidad, por los que los sufrimientos de amigos o familiares tienen mayor viveza que los de quienes no lo son, de semejanza, que en este caso dan viveza a los sufrimientos de personas compatriotas, por ejemplo, o de contigüidad, que ponen en cuestión la posibilidad de sentir simpatía hacia los sufrimientos de, precisamente, quienes están a una gran distancia. Si la moralidad o la justicia estuviesen basadas en esta simpatía asociativa, nos desenvolveríamos en una Babel en la que se multiplicarían los lenguajes locales de la dignidad y de la justicia y se atomizarían las comunidades de hablantes.

La solución de Hume a este problema fundamental consiste en proponer que el terreno moral tiene como condición de posibilidad un viaje imaginativo que nos hace abandonar nuestra posición particular para adoptar la posición de quienes están cerca de las personas que son evaluadas moralmente. Es decir, ya no ejercitamos una simpatía asociativa desde nuestro punto de vista, sino que nos proyectamos para empatizar. Esa es la proyección empático-imaginativa de la que hemos hablado. Combinamos la capacidad de imaginarnos en escenarios contrafácticos (jugamos a ser súbditos de una monarquía teocrática asiática, por ejemplo) con la capacidad de sentir lo que sentirían las personas en cuyo lugar nos ponemos.

La proyección empático-imaginativa permite la simpatía a distancia, pero eso no implica que esa simpatía tenga la misma intensidad que la simpatía asociativa hacia nuestras personas próximas. El ejercicio de imaginación no supone la disolución de la identidad de quien imagina en la de la persona imaginada. Nunca perdemos de vista que, en realidad, no somos súbditos de una teocracia o que no habitamos mundos posibles que no son nuestros mundos. Esa conciencia de que la imaginación acorta la distancia real, pero no la elimina, atenúa el grado de simpatía sentido, que acaba guardando cierta proporcionalidad con el esfuerzo de imaginación.

A Hume, esta conclusión le permite explicar por qué podemos evaluar moralmente los actos y decisiones de una persona lejana sin que los sufrimientos (o goces) de las personas próximas a ella afecten demasiado nuestro bienestar. En términos de una justicia política que tiene el altruismo moderado como una de sus circunstancias:

> …podemos eliminar fácilmente cualquier contradicción que pueda parecer existir entre la simpatía extensa, de la cual dependen nuestros sentimientos de virtud, y esa generosidad limitada que he observado frecuentemente como natural en los hombres y que la justicia y la propiedad suponen. (Hume, 2007, 3.3.1.23)

La clave, como bien señala Collier (2010, p. 261) es que juzgamos moralmente a las personas distantes a partir de actitudes epistémicas que son "inferiores a la creencia" (Hume, 2007, 3.3.1.20). No somos súbditos de un régimen teocrático lejano, solo hacemos como si lo fuésemos; jugamos a serlo, por muy serio que sea ese juego. No creemos que vayamos a ser torturados por escuchar música occidental, por ejemplo. En consecuencia, no sentimos con toda su viveza el terror y la humillación que pueden sentir los verdaderos súbditos, pero el juego serio de la moralidad aporta una dosis homeopática de esos sentimientos; la suficiente como para poder alabar o censurar moral y políticamente a las personas e instituciones que los provocan, aun siendo convocadas por nuestra imaginación. Habrá quien pueda alegar que esa dosis no llegue a hacer nacer en nosotros la indignación que es indiciaria de una falta de justicia y que nos impulsa a actuar remedialmente. Eso será lo que puedan alegar quienes hacen coincidir las fronteras de la justicia política con las de la propia comunidad política. En cambio, los defensores de la justicia global considerarán la dosis simpática suficiente para construir un entramado institucional supranacional que atienda los derechos de cualquier persona, independientemente de la comunidad a la que pertenezca.

A nosotros, la conclusión en la que Hume se apoyaba para eliminar la contradicción entre la simpatía extensa y la generosidad limitada nos sirve para algo distinto, pero no menos relevante. Nos sirve para intentar cumplir con la tarea que habíamos dejado pendiente. Se trataba de ir más allá de la justificación intuitiva del variabilismo de Roberts aplicado a la dignidad y a la justicia de las personas posibles.

Asumamos por un momento que, tal como se especificó al describir el proceso constructivo del puente de la dignidad de estas personas, podemos usar nuestra capacidad de proyectarnos imaginativamente para empatizar con ellas. Si en el caso de la justicia global no es evidente cuál es la dosis mínima de simpatía necesaria para imponerse el deber de respetar unos derechos adscritos en función de una dignidad otorgada a quien los posee, en el de las personas posibles hay una solución de continuidad clara, y esta aparece como la misma barrera cuya evitación ha motivado el recurso a la lógica modal y al uso de la caja de herramientas fenomenológiconussbaumianas: la barrera existencial.

Si el ningunismo elimina la barrera existencial, el variabilismo la vuelve a levantar. Pero ya no es exactamente la misma barrera. No perdemos el territorio metafísico ganado. No se trata de la barrera ontológica que separa la existencia de la posibilidad. El variabilismo levanta la barrera unos metros más allá, dentro de la propia posibilidad o, de nuevo asumiendo el uso de la capacidad empaticoimaginativa, en el territorio de la imaginación, donde no opera el compromiso metafísico con la existencia. Si acaso, hay un compromiso imaginativo.

Al aplicar la regla *Variabilismo* expresamos lógicamente el límite de nuestra imaginación moral. La exigencia de que el daño se produzca en un mundo posible en el que la persona dañada exista para que este daño sea moralmente relevante significa que cuando nos proyectamos a un mundo posible jugamos (seriamente) a ser existentes en ese mundo, y a sufrir o disfrutar del destino de las personas existentes en ese mundo. Pero el juego no puede ir más allá. Proyectarnos desde esa proyección, ponernos en la piel de una persona posible (pp_1) que se pone en la piel de una persona posible para ella (pp_2) y sentir mínimamente el sentimiento de sentir el sufrimiento que pp_1 imagina que experimenta pp_2 se antoja una imposible hazaña de la imaginación. Podemos considerar, por ejemplo, que los habitantes de un mundo (m_1) en el que la radioactividad ambiental es deletérea como consecuencia de los escapes en los depósitos marinos de residuos nucleares sufrirían de manera injusta, y eso podría despertar en nosotros una cierta indignación.

Mucho más difícil es pensar en que la imaginada indignación de esas personas ante el trato que pudieran ellas imaginar que reciben los habitantes de un mundo posible (m_2) en el que las abejas se han extinguido, y en el que eso ha causado una hambruna global, pudiera provocar nuestra indignación, aun mínimamente. En resumen, si la simpatía está en la base de la justicia, como sostenemos con Hume, y la simpatía no llega a provocar una indignación de segundo grado, no puede hablarse de deberes de justicia indirectos, por mundo posible interpuesto.

Sentado este punto, la presentación de la alternativa intermodal a la justicia intergeneracional está casi completa. La persona posible ha podido ser concebida primero, imaginada después y, por fin, sentida como sujeto de justicia. La lógica que sustenta su concebibilidad y el sentimiento moral que da encarnadura a esta han recibido, confiamos, suficiente atención. Resta prestar una atención semejante a esa facultad sin la cual no sería posible el salto intermodal, y cuya consideración supone la adopción de un punto de vista que no es el más adoptado dentro de la tradición propia del PPM: la imaginación moral.

II.2.5. Las personas posibles como moralmente imaginables

Hasta este momento, hemos usado la imaginación moral como una especie de broca que nos permite taladrar la roca racionalista para inyectar el sentimiento en el núcleo de la justicia intermodal. Centrados en la posibilidad de esa inyección, cuya complicación aumenta de forma directamente proporcional a la distancia entre quien debe simpatizar y el objeto de su simpatía, hemos hablado en términos de dosis mínimas de esta. Así, hemos apuntalado la opción variabilista frente al cosmopolitismo modal precisamente mediante el descarte de una extensión indebida de la imaginación moral. Pero, aunque pensar en máximos parezca un ejercicio de voluntarismo imaginativo con respecto a las personas posibles, plantearse la pregunta de si cabe una sobredosis en casos menos extremos puede ser productivo para evitar caer en el exceso de un emotivismo moral tan hemianópsico como el racionalismo kantiano más purista.

Una sobredosis se produce cuando la cantidad de la sustancia en el cuerpo alcanza niveles que causan efectos nocivos. En el caso de la imaginación moral, esos efectos se traducen en una merma en la capacidad moral que se supone que debería tener su base en la simpatía facilitada por esa misma imaginación. Un exceso de imaginación moral a la

hora de adoptar la perspectiva del otro puede llevar a justificar lo injustificable por la vía de la sobrecomprensión emotiva de las acciones de ese otro. Por ejemplo, difícilmente podrá impartir justicia el juez que sienta en el mismo grado que el reo la angustia de verse privado de su libertad y la desesperación que surge al estar separado de sus seres queridos. Esa empatía excesiva podría hacerlo más proclive a ser indulgente, incluso cuando la gravedad del delito cometido exige una sentencia más severa. Si el juez se dejase abrumar por esos sentimientos, su capacidad para evaluar objetivamente los hechos y las circunstancias del caso se vería comprometida, pudiendo resultar en decisiones que no reflejan adecuadamente la necesidad de proteger a la sociedad y de mantener un sistema de justicia equitativo. No obstante, como bien apunta Altuna (2023, pp. 162-164) cuando presenta las interpretaciones alternativas de la regla de oro, principio ético universal, existe una pulsión empática que es casi un mandato del amor y que se opone al principio de equivalencia y de reciprocidad propio de una justicia que obedece a principios racionales de distribución. Se trata de la "poesía del amor", cuya fragancia perfuma los textos de Lévinas o de los personalistas, e incluso los de los y las economistas del don. La poesía del amor se enfrenta a la "prosa de la justicia", cuyo máximo exponente probablemente sea la formulación del imperativo categórico kantiano como ley universal. Es la tensión entre los principios y la simpatía o, puesto que esta cabalga a lomos de la imaginación moral, la tensión entre los principios y la imaginación (Coeckelbergh, 2007).

Esta tensión parece obligar a elegir entre los dos extremos: el racionalismo que ha dominado el PPM y el sentimentalismo que se presenta como justificación moral alternativa. La necesidad de abrir un espacio previo a unos principios que exigen racionalidad reciprocante como condición de partida, un espacio que permita que las personas posibles puedan presentarse como objetos de justicia, ha hecho que nos decantásemos por la opción sentimentalista. Pero si nos hemos sentido cómodos con nuestra decisión es porque existen argumentos de peso que la apoyan, más allá del asunto de la justicia intergeneracional o intermodal. Pudimos comprobarlo cuando tratábamos de la justicia política en general, en el primer capítulo de este trabajo. Allí usábamos la guillotina humeana contra el iusracionalismo de Hervada. Nuestra discusión entonces tenía que ver con la justicia, pero las razones para apelar a Hume no son exclusivas de esta. De hecho, son extensibles en dos sentidos: en un sentido particular, hacia la justicia intergeneracional, y, en sentido contrario, hacia la moralidad en general.

Una de las razones que permiten esa extensión es que en los tres ámbitos, el de la justicia, el de la justicia intergeneracional y el de la moralidad en general, el racionalismo ha de vérselas con el problema de la motivación. En el caso de la justicia intergeneracional, vimos cómo ese problema se concretaba en la dificultad para justificar el respeto a unas supuestas obligaciones con sujetos que, además de ser inexistentes hoy, no pueden ser identificados anticipadamente. En esas condiciones, es difícil construir un puente que use materiales exclusivamente racionalistas. O si se construye, será arduo convencer a las personas presentes de que lo atraviesen. Pero lo cierto es que las dificultades motivacionales de las teorías racionalistas son generalizables, en la medida en que parten de una universalidad tan racionalmente pulcra como emocionalmente vacía.

La línea de pensamiento neokantiana protestará ante tan tajante afirmación, reclamando una visión de la razón menos reduccionista que la de un Hume cuya guillotina se levanta a partir de la limitación de las funciones racionales. No faltan las autorías (Borges, 2013, Gkouvas, 2011) que mantienen la lectura ortodoxa de Kant e insisten en la legitimidad de su internalismo motivacional. A nosotros nos interesan más quienes, reconociendo los problemas que plantea el internalismo, eligen hacer una lectura más heterodoxa y tratar de justificar que, en realidad, Kant es un externalista. Nos interesan por lo que suponen de disminución de esa tensión que resultaba de la fuerza con que principios e imaginación tiraban en sentidos opuestos.

Adoptar una posición internalista significa afirmar que existe una relación necesaria entre los juicios y las motivaciones morales. Esta conexión puede interpretarse de distintas formas. En una tradición de cuño racionalista, como la kantiana, se sostiene que el contenido del juicio moral, al ser producto de la razón práctica autónoma, implica en sí mismo una disposición a la acción moral. En otra tradición de corte más sentimentalista, como la representada por Hume, el juicio moral emerge de una disposición afectiva evaluativa, como la simpatía, que orienta hacia patrones de aprobación y desaprobación relativamente estables [214]. Son dos tradiciones aparentemente contrapuestas. En la primera, quien no actúa conforme a su juicio moral peca de irracional; en la segunda, el

[214] Aunque no faltan lecturas que adscriben a Hume una orientación expresivista *avant la lettre* (Flew, 1963; Ayer, 1980; Price, 1988; Snare, 1991; Harman y Thomson, 1996), y aunque algunas de ellas han influido en el desarrollo posterior del no-cognitivismo, hay razones para no asumir sin más esa lectura. Autores como Joyce (2009), Sayre-McCord (1994) o Darwall (1995) han mostrado que la teoría humeana de la simpatía permite una interpretación cognitivista, en la medida en que los juicios morales, aunque fundados en disposiciones afectivas, conservan contenido evaluativo y están sujetos a mecanismos de corrección intersubjetiva.

juicio moral es inseparable de la motivación misma, sin necesidad de mediación racional. Así pues, el contexto internalista parece abrir un abismo difícilmente salvable. Es por eso que las lecturas externalistas de Kant y Hume, aun siendo menos ortodoxas que las internalistas, quizá puedan acercarnos a un prometedor punto medio. Y es que ocurre que tanto la dificultad de construir el puente entre el principio racional y la motivación por parte del campo racionalista, como la problemática posibilidad de parcialidad o sobredosis simpática, por el lado sentimentalista, nos invitan a alejarnos de los polos, buscando cierta cercanía operativa entre razón e imaginación. Las lecturas externalistas recogen esa invitación.

Es importante señalar que, de cara a una teoría de la justicia intermodal, los problemas del internalismo filohumeano son de menor entidad que los del filokantiano. Como hemos visto, los problemas de una imaginación empática pueden estar ligados a un defecto o a un exceso de simpatía. Que nuestros esfuerzos en este capítulo vayan encaminados a presentar la posibilidad de un enlace sentimental con las personas posibles hace patente que, al menos a día de hoy, no deba preocuparnos demasiado que la poesía del amor vaya a invadir el terreno de la justicia intermodal. Por el contrario, es el componente de parcialidad propio de la simpatía más epidérmica la que debería concernirnos. Es la parcialidad del juez compasivo, que no justo, sentimentalmente cercano al reo, demasiado cercano. Es la parcialidad de las personas existentes, cuya cercanía a sí mismas no puede ser mayor. Es la parcialidad con la que quienes existen hoy excusan esa tiranía, éticamente trágica, que denunciaba Gardiner.

La propuesta por parte de Hume de una simpatía ampliada nos aleja de posiciones extremas, como el recalcitrante emotivismo de Slote, ejemplo paradigmático de sentimentalista moral implacable, para quien los principios son una forma defectuosa e innecesaria de guiarse moralmente (Slote, 2001, pp. 3-62), y el cual abraza la parcialidad (p. 22) como virtud moral de la misma manera en la que MacAskill abrazaba la conclusión repugnante. En ambos casos, tanto en el del utilitarista como en el del emotivista, esa estrategia de presentar como fortaleza teórica el punto cuya debilidad se les reprocha obtiene unos resultados discutibles. No obstante, sería un error por nuestra parte conformarnos con una propuesta internalista a la que la extensión humeana de la simpatía resta problematicidad, y ello gracias a que la adopción de una perspectiva cercana a la del espectador imparcial de Smith nos aproxima a esa universalidad evaluativa que el campo racionalista exhibe como sello de calidad teórica frente al particularismo sentimentalista.

Nos estaríamos separando del elogio de la parcialidad de Slote, pero aún no estaríamos aceptando el papel crucial de los principios de justicia política. El carácter institucional de esta y su articulación legal parecen exigir algo que permita el enlace entre la simpatía que abre el espacio de la justicia y los principios de derecho que ya reconocíamos en nuestro examen de la imaginación como objetivo necesario de modelos como el de la posición original. Es conveniente, pues, buscar una mirada motivacionalmente externalista sobre Hume.

No es tarea fácil contestar a los argumentos prointernalismo que constituyen el consenso de las opiniones informadas al respecto de la posición de Hume sobre la motivación moral[215]. Tanto es así, que hay quien descalifica como tentación a evitar cualquier intento de presentación de Hume como un externalista, afirmando que su adscripción al internalismo es inevitable (Meeker, 2013). Afortunadamente, no está entre nuestras preocupaciones la de que quien presente a contracorriente una respuesta externalista esté siendo completamente fiel a la doctrina humeana. No nos preocupa, pues, que el Hume de la autoría externalista sea Hume o un pseudo Hume que verosímilmente pueda ser tomado por aquel, siempre que sus diferencias no supongan una rebaja de la importancia moral de la simpatía y de la imaginación.

Entre los varios intérpretes externalistas de Hume a los que hemos podido acceder, quien mayor promesa ofrece, en términos de la apertura a los principios, es Kalt (2005). La estrategia general que sigue este no es particularmente original. Como cualquier otra autoría externalista, Kalt busca introducir una cuña entre la creencia moral y la motivación, con el fin de desmentir la supuesta necesidad del enlace entre los dos inherente al internalismo. Dado que de lo que se trata es de refutar las interpretaciones internalistas de Hume, en las que existe una identificación entre la creencia y el sentimiento morales, Kalt sustancia su estrategia mediante la desmoralización de los sentimientos moralmente motivantes. Esta desmoralización, casi paradójica, se produce por la vía de la recalificación de los sentimientos propiamente morales como pasiones indirectas y su consiguiente descalificación como motivos de la acción moral, pues las pasiones indirectas carecen de la inmediatez de las directas. Requieren una preparación, un juicio previo sobre las personas que son sus objetos que eliminaría su posible espontaneidad. Las pasiones directas serían las que podrían etiquetarse como deseos y,

[215] Entre las que destacamos la de Radcliffe (2022).

por tanto, como motivos de la acción. Las indirectas, en cambio, no tendrían esa capacidad motivacional inmediata, aunque podrían poner en marcha el mecanismo que genera esas pasiones directas. Kalt se apoya en el siguiente pasaje del *Tratado:*

> En cuanto al mérito o demérito de la virtud o del vicio, es una consecuencia evidente de los sentimientos de placer o desasosiego. Estos sentimientos producen amor u odio; y el amor o el odio, por la constitución originaria de la pasión humana, es atendido con benevolencia o ira; es decir, con el deseo de hacer feliz a la persona que amamos, y miserable a la persona que odiamos. (Hume, 2007, 3.3.2.31)

El Hume kaltiano, llamémosle *Kalthume*[216], distinguiría así el sentimiento del deseo. El deseo, esto es, el motivo de la actuación moral, es el de la felicidad de su objeto (y solo indirectamente del agente). En consecuencia, la persona benevolente no actúa moralmente por valorar la benevolencia como virtud, sino por su preocupación por el bienestar de los demás. Y la persona justa, en los términos convencionales en los que Hume y Kalthume entienden la justicia, se moverá por el respeto a la propiedad ajena y a la institución de la promesa. Valorar la benevolencia o la justicia en sí por parte del agente no sería motivo para actuar justa o benevolentemente.

La reivindicación de un deseo independiente del sentimiento moral basta para introducir ese tercer elemento que justifica la presentación de Kalthume como motivacionalmente externalista. Pero nuestro interés en la propuesta de Kalt se encuentra en la periferia de esta. No está centrado en el agente, ni en el objeto del acto virtuoso, sino en un tercero, colocado a la debida distancia de uno y otro, a la distancia del espectador imparcial smithiano. Responde a una pregunta que surge de esa separación introducida por Kalt. A partir de esta, un acto realizado en aras de la corrección moral no debe ser considerado como moralmente correcto. Será considerado por ese observador general un acto correcto el que obedezca solo a ciertos motivos primarios, pero, y aquí viene la pregunta, ¿a cuáles?

La respuesta no puede depender solo de la estructura motivacional del agente. Una acción solo puede considerarse moral si el deseo que la impulsa es susceptible de

[216] De nuevo, en este caso, y no como el de Kriepke y su Wittgenstein alterado, ese *Kriepkenstein* del que los filósofos del lenguaje hablan en clave casi jocosa, no importa si hablamos del original o de la copia imperfecta de Hume. Dejamos atrás, entonces, las objeciones que pudieran ponerse desde el internalismo al uso interesado de los textos de Hume por parte de Kalt y a una no menos interesada interpretación estricta de la identidad entre deseos y motivos.

aprobación desde una perspectiva evaluativa legítima. Son los sentimientos morales del observador imparcial, refinados por la imaginación, la empatía y el juicio público, los que justifican la moralidad del motivo. Resulta evidente, por ejemplo, que el paraguas altruista no hace que cualquier acto realizado en el mejor interés de otras personas y no en el interés de uno mismo esté moralmente justificado. La profunda repugnancia moral que a quienes vivimos en sociedades construidas desde el PPM nos causan las masacres causadas por integristas que se inmolan en nombre de una comunidad étnica o religiosa así lo muestra. Pero no hace falta llegar hasta ese extremo. Tomemos al médico que decide ocultar su condición al paciente al que le quedan pocos meses de vida. No nos es difícil comprender empáticamente sus motivos, pero a la hora de considerar si estos son motivos propios de una acción moral, nos encontramos con que la empatía es, en este caso, tan deficitaria como la exhibida por el juez compasivo. Haciendo un ejercicio imaginativo propio de la simpatía extendida, nos pondremos en la piel del médico, pero también en la del galeno contrafactual que comunica la fatal sentencia, y nos pondremos en la piel del paciente, y sentiremos su angustia al recibir la noticia, incluso el deseo de no haberla recibido. Con todo, podremos concluir que es el doctor contrafactual quien actúa moralmente, evitando el altruismo inmoral de nuestro médico original. Lo haremos después de un proceso de reflexión que permitirá otorgar el debido carácter moral a unos motivos que, sin embargo, son sentimentalmente más difusos. Esto nos hará pensar que, después de todo, puede existir otro mecanismo de validación moral, complementario y reforzador de la acción de la empatía. Y esto solo es posible porque al separar las pasiones directas de los sentimientos morales se ha concedido la posibilidad de que estas no se enlacen con aquellos, los cuales dependen del mecanismo simpático, sino con cristalizaciones de episodios empáticos ajenos y anteriores. Estas cristalizaciones se producen tras una aceptación comunitaria de su pertinencia moral, mediante un proceso dialógico en el ámbito público en el que las simpatías se refinan, se discuten y se validan o se descartan. Así pues, las simpatías iniciales proporcionan un punto de partida intuitivo, pero solo se convierten en principios éticos universales cuando pasan por un proceso de deliberación y aceptación en un marco de comunicación intersubjetiva.

El doctor sincero también siente la angustia del paciente, su miedo y su vulnerabilidad. Y esa intensa simpatía lo empuja a desear ahorrarle el sufrimiento inmediato que acarrearía el conocimiento de su diagnóstico. Pero ese deseo, por fuerte que sea, no resiste el examen de un observador imparcial. Proteger mediante el silencio

no es, desde esa perspectiva, un acto moralmente justificable. Frente a esa pasión dominante, emerge otra menos vehemente pero normativamente más sólida: la inclinación a respetar la autonomía del paciente. No porque la autonomía se imponga como principio desde fuera, sino porque la imaginación moral, bien orientada, permite reconocer en ese valor una exigencia más profunda. El deseo de decir la verdad cobra entonces fuerza, no tanto por su carga afectiva como por su aptitud para ser aprobado desde una perspectiva generalizable. Es ahí donde se abre el espacio para los principios; no como fuentes inmediatas de motivación, sino como sedimentación normativa de aquellas valoraciones que podrían ser razonablemente aprobadas por un observador imparcial. Delimitan el perímetro de lo moralmente aceptable, organizan el campo de lo deseable y ofrecen una guía que encauza la imaginación sin negarla. En esa dialéctica se sostiene el respeto a la dignidad, incluido el que se expresa en los principios de justicia, sin recaer ni en la arbitrariedad de las emociones ni en la rigidez abstracta de los sistemas.

La universalidad de los principios tiene cabida en un esquema ético que surge desde la particularidad, pero lo hace sin demasiadas concesiones al idealismo. Los principios operan en este esquema no como estandartes morales con consistencia ontológica propia, sino más bien como lo hace la gramática de una lengua. La lengua aquí sería una lengua que "recoge y conserva la memoria ética de la humanidad" (Camps, 1991, xiv) y que tiene a nuestro *lenguaje de la justicia* como registro específico.

La gramática de una lengua saca a la luz en forma de reglas algo que subyace en las prácticas lingüísticas de una comunidad y que dota de coherencia y significatividad a ciertas combinaciones de frases y palabras. En ese sentido, es una herramienta de estructuración del lenguaje que ayuda a que las ideas puedan expresarse clara y ordenadamente. Pues bien, de modo semejante a cómo la gramática proporciona estructura al lenguaje, los principios éticos ofrecen un marco para reforzar la coherencia de nuestras acciones y decisiones morales. Y como el marco gramatical lingüístico, el de los principios éticos no es un marco esclerótico. Existe una gran variedad de expresiones gramaticalmente correctas. De manera similar, los principios éticos proporcionan directrices generales, pero permiten una aplicación flexible en contextos específicos. Se adaptan a las circunstancias sin perder su esencia. Esto es algo particularmente relevante para considerar la inclusión de esos nuevos sujetos de justicia que son las personas posibles, como veremos en el capítulo siguiente. Por otra parte, igual que la gramática hace más fácil la comprensión y comunicación lingüísticas, los principios éticos ayudan

a distinguir lo que es moralmente correcto o incorrecto. Nos ayudan a decidir, como las reglas gramaticales nos ayudan a hablar. Además, la gramática regula cómo se pueden combinar las palabras para formar oraciones significativas, dibuja una *symploké*. En el terreno ético, y de forma análoga, los principios regulan la imaginación moral, guiándonos a la hora de empatizar y aplicar valores morales. Esto evita una sobredosis de imaginación moral, que podría llevarnos a justificar acciones inmorales bajo la apariencia de empatía o compasión desmedida.

La incorporación gramatical de los principios constituye la mayor contribución de la visión externalista del sentimentalismo humeano a la desactivación de la tensión entre la imaginación y los principios. La cuestión ahora es si se puede obrar una desactivación semejante desde el campo racionalista, y qué es lo que esta aporta.

Como hicimos con Hume, el camino más obvio para desplazarnos desde el otro polo hacia el centro es hacer acopio de lecturas externalistas de Kant (Frankena, 1958, Harman, 1981, Ameriks, 2006, Sargentis, 2012). Alguna lectura, como la de Sargentis, apoya de manera muy conveniente la causa del acercamiento al externalismo humeano, pero lo hace convirtiendo a Kant en un sentimentalista y justificando entonces el externalismo kantiano por vías semejantes a las transitadas por Kalt con respecto a Hume. Dado que tal vez esta sea una postura inaceptablemente heterodoxa para el campo racionalista, escogemos ser prudentes y fijarnos en el Kant de Ameriks, que no llega a traspasar la frontera a la que aspiramos a acercarnos.

Ameriks plantea la posibilidad de una lectura externalista de Kant como respuesta a las dificultades que enfrenta el kantismo internalista ante la guillotina humeana. Señala con escepticismo que ciertas versiones de Kant insisten en que "las creencias morales son intuiciones independientes sobre un conjunto de verdades puramente racionales que, de alguna manera, misteriosamente, deben ser capaces de tener un efecto práctico dominante en todos los agentes", algo que, como él mismo admite, resulta "cuando menos extraño" (Ameriks, 2006, p. 92). Con esta crítica, Ameriks reconoce la primacía del deseo sobre la creencia como motor de la acción, pero sin traducir esa concesión en una aceptación plena de la tesis humeana de la servidumbre de la razón a la pasión.

Sostiene Ameriks que el campo humeano simplifica indebidamente el concepto de deseo, al que presenta como puramente pasional, cuando en realidad actúa en la discusión filosófica como un paraguas conativo que abarca elementos no solo pasionales, sino

también volitivos y normativos. Frente a la posición de las autorías empiristas, que tendrían al deseo como 'algo menos que un pensamiento', Ameriks lo considera un "pensamiento aumentado" en el que se conjugan cuatro elementos: el propio pensamiento, el sentimiento, la volición y la acción resultante. Desplegar de esta forma el concepto de deseo permite incorporar el influjo sentimental a la actividad volitiva, para la cual la creencia racional ya no es condición suficiente de posibilidad. Con ello no se elimina el problema de la motivación, pero se coloca al mismo nivel que otros problemas de la acción que, siempre según Ameriks, no han sido considerados "especialmente perturbadores" (Ameriks, 2006, p. 96). Así, ya no nos enfrentamos al problema de la justificación del tránsito del pensar a un desear de naturaleza pasional. Ahora hace falta justificar cómo pasamos del sentir al pensar, del pensar al querer y del querer al hacer; o del pensar al sentir, del sentir al querer y del querer al hacer. El primer caso corresponde a un trayecto humeano en el que la estación de partida está en unas pasiones que, en realidad, nunca son del todo directas. El segundo, a un Kant externalista, un *Amerikant*, que considera que la motivación moral no proviene únicamente de la razón pura, sino que depende de la interacción entre la razón y los deseos o inclinaciones preexistentes. En lugar de considerar que la razón tiene un poder absoluto y autónomo para motivar la acción moral, tal como lo haría un internalista kantiano puro, *Amerikant* reconoce que la razón necesita recurrir a algo que va más allá de ella misma, como los deseos considerados de manera ampliada, para generar una motivación efectiva. La razón proporciona la norma o el principio moral, pero el impulso para actuar según esa norma proviene de cómo los deseos se alinean o son moldeados por la razón. Este proceso refleja una dinámica donde la motivación moral emerge, además de desde la autoridad interna de la razón, desde su capacidad para influir y transformar los deseos existentes en la dirección del deber. De este modo, se articula una forma de externalismo donde la voluntad racional no es aislada ni autosuficiente, sino que opera en constante diálogo con los deseos y sentimientos que, aunque externos a la razón misma, son fundamentales para la acción moral.

Tampoco aquí es particularmente productivo discutir la mayor o menor fidelidad de *Amerikant* a la doctrina del pensador original. De nuevo, lo interesante es presentar la posibilidad de que un externalismo de filiación kantiana ponga en valor la imaginación moral como mecanismo facilitador de ese diálogo entre la razón y el deseo. En ese sentido, habrá que admitir que la primacía de la razón sobre el sentimiento debilita la

ligazón de la imaginación con el mecanismo de la simpatía humeana. En cualquier caso, la función imaginativa que permite esa ligazón, la de la representación y adopción de la perspectiva ajena, sigue vigente[217], aunque desprovista del carácter "caliente" (Altuna, 2023, p. 38) que le otorga la simpatía. El ejercicio de la imaginación es de carácter exclusivamente cognitivo, razón por la cual *Amerikant* puede acercarse a la frontera desde la que observa *Kalthume*, pero no traspasarla. Desde luego, no cabría hablar de los principios como cristalizaciones empáticas que sirven de guía comunitaria. El impulso ético-político no cristalizaría en los principios, sino que nacería de ellos; dicho lo cual, la puesta en juego de la imaginación moral podría servir de puente transfronterizo. Véase, por ejemplo, como una misma autoría podría verse como situada a uno u otro lado de la frontera según se interpretase su visión de la imaginación moral. Ese es el caso de esa Arendt cuyo antisentimentalismo de fondo desmentíamos en nuestra excursión fenomenológica gracias a lo que parecía una llamada a la indignación. Mientras tanto, Altuna (2003, pp. 103-114) la coloca firmemente al otro lado de la frontera, pero lo hace atribuyendo a Arendt una lectura sui géneris de Kant, en virtud de la cual la moral podría estar más cerca de la estética que de la lógica, de manera que los juicios morales podrían adoptar una forma de juicio reflexionante. En estos juicios, lo universal no es dado *a priori*, sino que ha de hallarse desde los casos particulares. En el terreno moral, esto obligaría a un esfuerzo de imaginación, de "pensamiento ampliado", que no estaría muy lejos del proceso que se propone desde el sentimentalismo externalista. Faltaría el elemento simpático, pero los puntos de partida y de llegada serían muy similares. La búsqueda de una perspectiva no objetiva, sino intersubjetiva, mediante la imaginación, y el recurso al "sentido común" como criterio para esa búsqueda parecen poder acomodar la gramaticalidad de unos principios flexibles[218].

[217] Es una de las tres funciones de la imaginación moral que detecta Altuna (2023, pp. 36-39), junto a la de la representación de las distintas posibilidades de acción y de sus consecuencias, y a la de la representación de ciertos elementos de una situación como otra cosa. Nos fijaremos en esta última función en el próximo capítulo, al postular el carácter metafórico de los modelos teóricos de la justicia.

[218] Pudiera sospecharse que establecer una analogía entre los principios de justicia y las reglas gramaticales de un uso particular del 'lenguaje del deber ser' es una especie de giro lingüístico poco propio del PPM. Para despejar tal sospecha, si la hubiere, nos remitimos a unos principios rawlsianos que no tienen existencia independiente de la comunidad que los acepta y aplica. Así, al igual que la gramática saca a la luz regularidades en el uso del lenguaje, los principios de Rawls reflejan regularidades en las exigencias de justicia que los miembros de una sociedad racional podrían acordar. Los principios de justicia beben de los valores, hitos morales, textos básicos, etc. de la comunidad. El equilibrio reflexivo sería, entonces, análogo al modo en que ajustamos nuestras reglas gramaticales intuitivas con las reglas explícitas del lenguaje. En cuanto al componente normativo de los principios, también las reglas gramaticales tienen la aspiración de guiar al hablante en el uso correcto de la lengua. Esa es una aspiración pragmática, pero cuando la lengua de la que se trata es en sí normativa, normatividad ideal y normatividad pragmática se solapan.

Con el relativo destensamiento de la relación entre los principios y la imaginación (el problema que preocupaba a Coeckelbergh) hasta poder integrar ambos en una teoría de la justicia intermodal compatible con el PPM, finalizamos un capítulo dedicado a fundamentar la viabilidad misma de dicha justicia. Hemos partido de la concebibilidad de las personas posibles como sujetos potencialmente titulares de derechos, lo que representa una alternativa lógica frente a una aproximación ontológica improductiva. El ningunismo de Priest y el variabilismo de Roberts nos han proporcionado esa plataforma lógica, que hemos complementado mediante un uso extensivo de la caja de herramientas fenomenológiconussbaumianas, esto es, con una nueva reivindicación de la imaginación moral y con su enlace con una simpatía motivante. Lo hemos hecho desde el convencimiento de que solo a través de la proyección empática seremos capaces de encarnar a esos teóricos sujetos de derechos en un grado suficiente para impelernos a actuar de acuerdo con un deber de justicia. Llega, así, el momento de esbozar esa teoría anunciada ya en el propio título de este trabajo.

CAPÍTULO II.3.
Una teoría de la justicia intermodal

Dos espíritus bien diferentes han presidido cada una de las dos secciones de este trabajo. La primera de ellas está escrita con intención eminentemente crítica, mientras que esta segunda recibe un aliento de carácter propositivo. Esto ha debido quedar patente en el capítulo anterior, en el que se han mostrado los pilares sobre los que cabría levantar una teoría de la justicia compatible con el PPM y capaz de hacerse cargo de la sensibilidad hacia personas colocadas fuera de la comunidad política de cooperantes a causa de su inexistencia. En este, procede presentar los planos de una posible edificación teórica sobre esos pilares; pero para ello será necesario retomar algún aspecto de esa sección crítica que dejamos atrás.

El foco principal de nuestra crítica fueron aquellas teorías cuyos intentos de dar respuesta a la cuestión aquí tratada, presentada bajo la forma de un desafío temporal en clave intergeneracional, se revelaron insatisfactorios. Ahora bien, pese a sus limitaciones en este frente, se trata de propuestas sólidamente asentadas en lo que respecta a la regulación de las relaciones entre agentes coetáneos. Por ello, pueden resultarnos útiles en tanto permiten extraer un conjunto de inquietudes compartidas, formuladas a través de interrogantes a los que cada una responde a su particular manera. Reconocer dichas cuestiones comunes y asumirlas como condiciones que debe satisfacer cualquier propuesta normativa nos permitirá delinear un marco estructural que posteriormente habrá de ser dotado de contenido específico. La formulación explícita de estos interrogantes no solo orientará el desarrollo constructivo que sigue, sino que también proporcionará un criterio de evaluación de la consistencia de nuestra alternativa.

Esta intuición no es especialmente original. Ya autorías como Gutwald et al. (2011), Page (2007) o Diprose et al. (2018) se plantean la búsqueda de esas preocupaciones comunes de las distintas teorías de la justicia distributiva. Identifican cuatro asuntos fundamentales, que, formulados en forma de preguntas (así lo hacen Diprose et al., 2018, p. 354, en el orden en que aquí aparecen) son los siguientes:

¿Qué es lo que hay que distribuir?

¿A qué principios debe atender la distribución?

¿Cuál es el fundamento de la distribución concreta?

¿Quién es objeto de esa distribución?

Las diferentes teorías de la justicia previamente tratadas, desde el utilitarismo hasta el enfoque de las capacidades, pasando por el libertarismo y la justicia como equidad, responden a estas cuatro cuestiones que podemos considerar fundamentales. Pero si las preguntas son comunes, las respuestas son distintivas. De este modo, las preguntas delimitan el territorio teórico de la justicia y las respuestas permiten ubicar cada teoría de la justicia en el mapa[219].

Al presentar la concepción de justicia intermodal hemos respondido en parte a alguna de estas preguntas. Con todo, y aun a riesgo de repetir algo de lo ya expuesto, parece pertinente adoptar una aproximación más sistemática y completa y explicitar las respuestas que proporcionaría una teoría de la justicia intermodal, contrastándolas tanto con las teorías de la justicia entre personas e instituciones contemporáneas como con la posible extensión intergeneracional de estas. Tras este ejercicio, que se desarrollará en los primeros cuatro apartados del capítulo, contaremos con una primera versión de los planos de edificación de la teoría, incluyendo un modelo constructivo-representativo y unos principios tentativos de justicia intermodal.

Trastocaremos el orden en el que trataremos las preguntas de Diprose et al. Puesto que, imitando la constructividad rawlsiana, el modelo que propondremos tiene como supuesto a quién y de quién se distribuye[220], esto es, el alcance de la teoría, y como los

[219] En términos rawlsianos, el territorio de la justicia correspondería a su "concepto" y cada ubicación lo haría a una "concepción" de la justicia (Rawls, 1971, pp. 5-6). El concepto de justicia abarca aquello que las diversas teorías tienen en común: el acuerdo en que las instituciones no deben hacer distinciones arbitrarias entre personas al asignar derechos y deberes básicos, y deben equilibrar las pretensiones ciudadanas al establecer reglas distributivas. Las concepciones de justicia, en cambio, representan diferentes interpretaciones de este concepto, ofreciendo diversas maneras de entender cómo no hacer distinciones arbitrarias y cómo definir un balance adecuado entre pretensiones en competencia. Que el concepto delimite el terreno de juego supone que existe un consenso en cuál es el problema de la justicia. Eso facilita la discusión y acerca un posible acuerdo en torno a una concepción o familia de concepciones, reforzando la importancia de identificar preguntas comunes para construir un marco teórico coherente.

[220] La formulación 'de quién se distribuye' se enmarca dentro de las teorías contemporaneístas de justicia, en las que es habitual asumir que los bienes o recursos se distribuyen a partir de las relaciones existentes entre sujetos o instituciones según principios como 'a cada cual según X y de cada cual según Y.' En el contexto intermodal, sin embargo, esta expresión no debe interpretarse como una afirmación

principios surgen del modelo, el cual a su vez forma parte de los fundamentos de la distribución, trataremos el asunto del alcance en primer lugar, continuaremos con la métrica de la justicia (qué es lo que hay que distribuir), con el modelo teórico que utilizaremos, y finalizaremos con los principios fundamentales de la justicia intermodal. Una vez obtenidos esos planos para la construcción de una comunidad intermodalmente justa, dedicaremos un último apartado a apuntar una plasmación institucional de la teoría, teniendo en cuenta que será aún más tentativa que los principios hallados.

II.3.1. El alcance de la teoría

El orden en el que Diprose et al. presentan los interrogantes que ha de contestar cualquier teoría de la justicia es significativo. Llama la atención, por ejemplo, el lugar reservado para el alcance de la teoría. El asunto se presenta así:

> La pregunta final trata sobre el alcance de la justicia: las personas que uno cree deberían beneficiarse y ser responsables de la distribución justa de los recursos de acuerdo con principios compartidos de justicia. Esto puede aplicarse a una tribu aislada, a un Estado-nación o a cuestiones de gobernanza global. (Diprose et al., 2018, p. 354)

Dejar la cuestión del alcance para el final supone buscar el ámbito de aplicación de unos principios ya hallados desde un modelo ya explorado. Es esa una estrategia de construcción geometrizante que casa mal con nuestra visión de un espacio de la justicia dinámico, abierto a la inclusión de nuevos individuos a los que los sentimientos morales exigen acoger para que se hable de ellos en el lenguaje de la justicia. Porque esta es cualquier cosa menos una lengua muerta. El espacio de la justicia no es el espacio geométrico en el que se distinguen los sólidos según sus principios de generación[221]. No es un contenedor newtoniano, sino un universo en expansión, cuyos principios no tienen

patrimonialista, ya que no se asume que las personas existentes sean propietarias absolutas de los bienes comunes. Más bien, refleja un punto de partida analítico para abordar el problema distributivo, dejando abierta la posibilidad de formular principios que promuevan un acceso equitativo y sostenible para las personas posibles que lleguen a existir.

[221] En ese espacio se distinguen, por ejemplo, los sólidos de revolución, cuyo principio de generación es la rotación de una curva plana alrededor de una recta que está contenida en su mismo plano, de los platónicos, construidos ensamblando polígonos regulares según una fórmula invariable (Vértices + Caras = Aristas +2). De ese modo, en el espacio geométrico, cilindro, cono y esfera se encuadran de una manera, y tetraedro, cubo, octaedro, dodecaedro e icosaedro, de otra; todo de acuerdo con los principios constructivos que rijan en cada caso.

un carácter algorítmico, sino heurístico. Son guías para entender y para entenderse. De ahí que tomemos esta última pregunta de Diprose et al. como la primera, y no solo aquí. Que el capítulo anterior haya estado dedicado precisamente a justificar el alcance de la alternativa intermodal dice mucho de nuestra visión, la cual reclamamos compatible con la forma actual del PPM, desde luego en mayor grado que el constructivismo filogeométrico kantiano. En ese capítulo desarrollamos la justificación de un alcance ampliado para la justicia intermodal, en lo que supone un cambio significativo respecto a las teorías convencionales de la justicia, que tienden a restringir el alcance de sus principios a quienes comparten un espacio geográfico o temporal con la comunidad desde las que se construyen. En la justicia intermodal, sin embargo, el alcance se extiende más allá de estas fronteras inmediatas, abarcando a aquellos que podrían llegar a existir en un futuro contingente. De esta forma, la teoría de la justicia intermodal no se limita a los agentes actuales, sino que incorpora también a los agentes posibles como receptores de consideración ética y responsabilidad.

En el contexto intermodal, el alcance de la justicia se amplía, y esta ampliación encuentra su fundamento en una doble capacidad, la de imaginar moralmente y la de simpatizar humeanamente. Estos elementos permiten a los agentes actuales proyectarse más allá de su entorno inmediato y reconocer a las personas posibles como sujetos legítimos de justicia. La imaginación moral desempeña aquí un papel fundamental, pues es el recurso que permite a la comunidad política visualizar a estas personas posibles no como abstracciones distantes, sino como entidades concretas hacia las que es necesario extender nuestros principios de justicia.

Esta reivindicación de la imaginación moral podría ser tachada de excesivamente fantasiosa, tal como Rawls hacía con respecto a la asamblea intergeneracional en su posición original. Detrás de esta crítica está la visión freudiana del fantaseo como versión adulta del juego infantil, como refugio en la irrealidad en el que lo que se producen son “castillos en el aire” (Freud, 1986, p. 128), sucedáneos de las tangibles y mucho más arduas construcciones reales. A nuestro favor, podríamos recurrir a Sartre, quien habla de la imaginación como una función “irrealizante" que nos permite visualizar lo que no está presente, dándonos una cierta libertad frente a las restricciones de lo real. A través de esta función, la conciencia proyecta aquello que no existe, pero con un compromiso emocional genuino, lo que Sartre describe como una "casi-observación" (Sartre, 1986, pp. 22-30). Es decir, aunque el objeto o el escenario imaginado no está aquí y ahora, nuestra mente

lo trata con seriedad, como si realmente importara. No hay juego escapista en este ejercicio, sino esfuerzo real. En el caso de la imaginación moral y la justicia intermodal, hay un esfuerzo por expandir nuestros principios ético-políticos hacia aquellas personas que no están, pero que podrían llegar a estar.

Como ya ocurriese en otros puntos de discusión a lo largo de este trabajo, la comparación con el caso de la justicia global es siempre productiva. En ese ámbito, conviene fijarse en autores que, como Appiah, argumentan que la justicia global pasa por un interés moral por los extraños no abstracto, sino basado en "la calidez que proviene de la identidad compartida" (Appiah, 2007, p. 138), y que el aumento de la comunicación y de los contactos entre diferentes culturas ha permitido ese solapamiento identitario mediante el cual el extranjero adquiere el estatus de vecino, con lo que eso conlleva en lo que se refiere a las consideraciones de justicia con él. Pero lo verdaderamente interesante es el papel que se reserva a la imaginación en ese acercamiento. Podemos ver al extranjero como vecino, pero se nos seguirá ocultando su concreción personal, su individualidad, a la que deberemos acceder imaginativamente para, también imaginativamente, ponernos en su lugar (Appiah, 2007, p. 99). Nos proyectamos en el vecino al que, con todo, no podemos conocer precisamente, pero sí podemos imaginar. Salvamos el último trecho hasta el otro no lo suficientemente cercano en términos geográficos igual que lo hacemos con quien, por ser puramente potencial, también se encuentra a distancia. Y eso, diría Appiah y cualquier cosmopolita no rendidamente kantiano, no significa hacer "castillos en el aire".

II.3.2. La métrica de la justicia

La plasmación interrogativa que Diprose et al. hacen del asunto de la métrica de la justicia (¿qué es lo que se distribuye?) no es muy afortunada. Hay en esa formulación un equívoco que resulta de encuadrar el problema en el marco de esa 'divisa de la justicia' (*currency of justice)* que, como ya explicamos en el primer capítulo de esta sección, fue puesta en circulación por Cohen (1989) y adoptada por distintas autorías desde entonces. Decíamos allí que una divisa lo es por ser, además de depósito de valor, medio de cambio y unidad de medida. Al preguntar sobre aquello que se distribuye para llegar a un estado de justicia política, Diprose et al. ponen el foco en la segunda función de la divisa moral, cuando lo que suscita el debate es la tercera. Este equívoco, en el que también caen

Gutwald et al. (2014, p. 356), supone 'monetarizar' moralmente la distribución cuya justicia se busca, privilegiando aquello que puede a un tiempo ser distribuido y servir, bajo ciertos supuestos éticos, para evaluar la justicia de la distribución. Así, los recursos aparecerán como unidades de medida más adecuadas que otros candidatos clásicos, como el bienestar, pero solo porque este último es resultado de la mayor o menor posesión de aquellos, y no un medio de distribución en sí.

Curiosamente, es un defensor de una métrica basada en los recursos quien enfoca adecuadamente el problema, eliminando ese elemento espurio. En sus dos ensayos dedicados a este asunto, Dworkin (1981a, 1981b) se centra en uno de los valores desde los que se conjuga la justicia, que es el de la igualdad, sea esta entendida en su máxima expresión, como lo hacen igualitaristas como el propio Dworkin, o en forma de equidad, como proponen las autorías prioritaristas y suficientaristas. Desde este punto de vista, una distribución justa ha de buscar una cierta igualdad (léase, alternativamente, una cierta equidad); y es ahí donde surge la pregunta relevante, "igualdad, ¿de qué?" (Sen, 1980), que es una pregunta por la magnitud con la que se mide esa igualdad y no sobre el medio distributivo. Para evaluar su justicia, que una distribución se realice mediante unos recursos determinados, sean estos financieros, materiales o educativos, por ejemplo, es irrelevante. Lo que importa es si después de la distribución de esos recursos existe una ventaja o desventaja no merecida en la magnitud que consideremos pertinente. En la versión igualitarista de Dworkin, la distribución de los recursos puede considerarse equitativa si, después de la distribución, ningún individuo puede reclamar que su vida ha sido menos exitosa debido a factores arbitrarios sobre los que no tiene control. Es ahí donde surge el debate sobre la métrica de la justicia, que es la métrica de ese mayor o menor éxito vital.

Aunque Dworkin apuesta por los recursos como medios para alcanzar la igualdad de éxito vital, y también como la magnitud con la que se mide ese éxito, reconoce la posibilidad de separar ambas funciones (Dworkin, 1981a, pp. 219-220). Al mismo tiempo, dedica el resto de su ensayo a negar que la alternativa tradicional a los recursos como métrica de la justicia, la alternativa del bienestar, sustancie esa posibilidad.

Hay que admitir que, desde la perspectiva de Dworkin, la cual resuena incluso en quien opta por una versión menos estricta de la igualdad, pero tan adscrita al PPM como aquella, es lógico rebelarse al menos contra las primeras propuestas 'bienestaristas'

(*welfarist*) de métrica de la justicia, que son las sostenidas por los utilitaristas clásicos. Se trata de la apuesta benthamiana por el bienestar agregativo, esto es, por "la mayor felicidad del mayor número" (Bentham, 1891, p. 3). Las desigualdades entre individuos que esta aproximación totalista facilita invitan a buscar una métrica alternativa que sustituya el bienestar agregado por el individual. La distribución equitativa de este será, así, una prueba de justicia. En el extremo, esa alternativa toma la forma del igualitarismo bienestarista propuesto por autores como Arneson, quien, en lo que constituye un reflejo de la formulación 'recursista' de Dworkin, aboga por una *igualdad de oportunidades para el* bienestar. Esta igualdad se da "cuando la situación de cada persona es tal que, para todas ellas, el nivel de bienestar que logran depende de sus elecciones y esfuerzos personales, y no de circunstancias que no eligen" (Arneson, 1989, p. 85). Entre los dos extremos (Bentham, Arneson), el prioritarismo de Parfit (1997) o el suficientarismo de Frankfurt (1987) renuncian tanto a una maximización global como a una radical igualación individual de las oportunidades para el bienestar. Así, mientras el prioritarismo parfitiano toma la mejora en el bienestar de los menos favorecidos como métrica de la justicia, el suficientarismo frankfurtiano se aproxima al problema desde una óptica umbralista en la que la justicia la marca un mínimo de bienestar por encima del cual todos los miembros de la comunidad deberían estar situados.

Cualquiera de estas tres versiones remedia en alguna medida las consecuencias de la lógica agregativa benthamiana; no obstante lo cual, adolecen todas ellas de problemas de la suficiente entidad[222] como para que se propongan versiones semejantes, pero desde métricas alternativas. En esas versiones encontramos nombres ya familiares, junto a alguno que aparece por primera vez en este trabajo. Así, ya hemos afirmado que el suficientarismo del bienestar de Arneson se corresponde con el de los recursos de Dworkin. Por otro lado, un ejemplo de prioritarismo recursista sería Rawls, según ciertas interpretaciones que ponen el foco en el principio de diferencia (Parfit, 1997, Pogge, 1989, Anderson, 1999). Más difícil es encontrar un exponente claro de un suficientarismo recursista entre las autorías establecidas. Tal vez el mejor representante sea Shields, cuyo

[222] Da la medida de esos problemas la dificultad que encuentra Arneson (2000) para refutar las objeciones de Dworkin a los postulados bienestaristas. No resulta particularmente sólida la defensa de aquel contra la acusación de que la garantía institucional del bienestar atenta contra la responsabilidad y la libertad del individuo, al que se hurta la oportunidad de emplear recursos para llevar a cabo su particular proyecto de vida; o de que la subjetividad inherente a la satisfacción de preferencias y al disfrute hace que estos sean métricas inadecuadas para la justicia distributiva.

Just Enough, Sufficiency as a Demand of Justice (2016) tuvo en su momento bastante repercusión en los debates sobre la justa repartición de recursos.

Aunque las alternativas bienestarista y recursista son las más notorias, sabemos ya que no son las únicas métricas de la justicia propuestas. De hecho, el concepto de 'divisa de la justicia' apareció ya cuando tratamos el enfoque de las capacidades. Descartábamos entonces que las capacidades pudiesen fungir como divisa, o, más precisamente, que lo hiciesen de forma más adecuada que los recursos. Del mismo modo que Dworkin otorga al bienestar la posibilidad de constituirse en métrica de la justicia (que no en divisa), al separar la función de medio de cambio de la de unidad de medida, nosotros hacíamos lo propio con la postura de Sen; y de la misma manera que Dworkin descarta esa posibilidad negando que el bienestar pueda presentarse como unidad homologable, dado, entre otras cosas, que solo cada individuo puede juzgar su nivel de bienestar[223], nosotros negábamos a Sen esa posibilidad en razón del carácter contextual de la importancia relativa de las distintas capacidades. Descartado el igualitarismo de Sen, era Nussbaum con su versión suficientarista la que podía aspirar a que su lista de capacidades, objetiva y de aspiración universal, no contextual, conllevara el estatus de unidad de medida. Esa aspiración quedaba comprometida por una sospecha fundada de teleologismo.

Las extensiones intergeneracionales de las teorías de la justicia contemporaneístas heredan, como no podía ser de otra manera, las métricas de estas. Es el caso del largoplacismo utilitarista de MacAskill (bienestar), de la extensión que presenta Rawls sobre su propia teoría (recursos) o el enfoque de las capacidades sobre la justicia intergeneracional de Watene (capacidades). Las tres métricas resultan inadecuadas, pues no permiten superar esos obstáculos propios de la intergeneracionalidad a los que hemos dedicado buena parte de la primera sección de este trabajo. Por un lado, hay una incertidumbre radical respecto a quiénes serán los futuros individuos y cuáles serán sus necesidades, preferencias y condiciones de vida. Por otro, el hecho de que esas personas aún no existan hoy dificulta la aplicación de estas métricas. Tanto la métrica del bienestar, que depende de los estados subjetivos futuros, como la de los recursos, que asume que podemos prever las necesidades materiales de las personas futuras, y la de las capacidades, que supone que podemos anticipar los contextos en los que estas se desarrollarán, se ven limitadas por esa falta de concreción.

[223] Lo que da pie al surgimiento de problemas adicionales, como el del acomodo de las 'preferencias caras'.

Ya hemos tenido la oportunidad de argumentar que la justicia intermodal puede enfrentarse a estos obstáculos al no verse afectada por esa incertidumbre o inexistencia de manera tan aguda. Frente a la necesaria abstracción de las identidades de las personas futuras, podemos imaginar moralmente a las personas posibles en sus contextos concretos y con sus identidades específicas, lo que nos permite contemplar sus intereses y valores. En consecuencia, la proyección moral de las personas posibles con un grado suficiente de especificidad y claridad elimina las barreras que las teorías de la justicia intergeneracional no logran superar. Convendría, entonces, evaluar las tres métricas para comprobar si alguna de ellas se alinea con nuestro enfoque.

Una vez más, sobre la justicia intermodal siempre sobrevolará la acusación de hacer pasar por imaginación moral lo que solo es mera fantasía; de ahí que tengamos que mostrarnos muy cautos a la hora de emplearnos imaginativamente. Habrá, pues, que centrarse en valores e intereses muy básicos y plausiblemente compartidos por una gran mayoría de habitantes de mundos posibles accesibles. Tendrán que ser compartidos no solo por los habitantes de un mundo posible determinado, sino por los habitantes de distintos mundos posibles. Serán esos valores e intereses los que condicionen la distribución que se pretende justa.

Si estuviésemos considerando un mundo posible de forma aislada, la similitud contextual entre sus habitantes haría relativamente fácil medir la relativa satisfacción de esos intereses, es decir, la justicia de una situación dada, por medio de los recursos con los que cuenta cada individuo. Pero la intermodalidad exige comparar contextos muy distintos. Por ejemplo, consideremos dos personas posibles en diferentes mundos. Una habita un mundo con un clima frío y agreste, mientras que la otra vive en un mundo cálido y fértil. Ambas estarían interesadas en evitar, de manera general, el displacer físico que pudiesen causar agentes climatológicos externos. Sin embargo, en un caso eso se traduce en poder acceder a refugios adecuados y fuentes de calefacción, mientras que en el otro se trataría más bien de poder contar con sistemas de riego eficientes o de poder prevenir enfermedades tropicales. Es evidente que una satisfacción del interés general compartido de ambas personas requeriría una distribución no igualitaria de recursos.

Una posible solución a este problema sería acomodar la diferencia de contextos (que puede obedecer a circunstancias físicas distintas en diferentes mundos posibles, pero también a diversos valores sociales o culturales, por ejemplo) tomando como unidad de

medida el bienestar de esas personas. Así, justa sería una distribución en la que la persona que habita el mundo frío no sufre las penurias del crudo clima ni más ni menos que lo que la otra persona padece la falta de riego o las epidemias de malaria. Pero ¿cómo podríamos comparar ambas situaciones en términos de 'unidades de bienestar', si el estar más o menos bien es un juicio eminentemente subjetivo? Pensemos ahora en dos habitantes del mundo posible frío y agreste, ambos trabajadores agrícolas, sometidos a los mismos vientos provenientes de la montaña, no lo suficientemente fuertes o helados como para amenazar la supervivencia de esos trabajadores, pero sí para causar cierto malestar. Dependiendo de ciertos elementos propios de cada persona posible, como su particular umbral de tolerancia al dolor o su actitud ante las adversidades, el malestar será mayor o menor. Una encontrará francamente enojoso trabajar en esas condiciones, mientras que para la otra será una simple molestia. Si las instituciones pretenden igualar el bienestar de ambas, tendrán que: primero, conocer todos los vectores subjetivos de bienestar de cada uno de los miembros de la comunidad política; segundo, dar por buena la homologación de los modos individuales de evaluar el propio bienestar; y, tercero, diseñar una distribución suficientemente capilarizada. El primer paso es de legitimidad teórica dudosa, los dos siguientes de imposible puesta en práctica. Y si los trasladamos al plano intermodal, esto es, al plano moralmente imaginativo, resulta imposible soslayar la acusación rawlsiana. La multiplicidad indefinida de factores subjetivos que habría que considerar para evaluar el bienestar de una sola persona posible desvirtúa el mecanismo de proyección empático-imaginativa.

Ante las carencias de los recursos y del bienestar como métricas de la justicia intermodal, nos resta poner sobre la mesa la de las capacidades. Si adoptamos esta última, lo que legitimaría una acción institucional con efectos distributivos no sería la igualdad, suficiencia o prioridad de bienes externos o experiencias subjetivas, sino de oportunidades efectivas para desarrollar el potencial humano de quienes las poseen.

De cara a una métrica de la justicia política en general, estas capacidades son, en principio, más estables y menos dependientes de los juicios subjetivos que el bienestar y más flexibles que los recursos, al adaptarse a los contextos específicos de cada individuo. Con respecto a la justicia intermodal, esta métrica resultaba doblemente sugerente, afirmábamos en el primer capítulo de esta sección, porque incorporaba un elemento de potencialidad que cuadraba con la idea de la persona posible como persona potencial. Su atractivo residía, precisamente, en su capacidad para neutralizar la barrera metafísica.

Desafortunadamente, esa expectativa se revelaba fallida a causa de la exigencia de actividad del sujeto capaz. No obstante, la vía de las capacidades no quedaba del todo cerrada. Se abría un resquicio en forma de potencialidad de segundo orden, de capacidad para ser capaz, o de derecho a tener derechos, en términos arendtianos.

La potencialidad de segundo orden implica que lo que debe garantizarse no es solo la posesión actual de un conjunto de capacidades, sino la posibilidad misma de adquirir capacidades. Es decir, se trata de asegurar que las personas posibles tengan el poder de desarrollar diversas capacidades, aun si no las tienen de manera efectiva en un momento dado. Esto garantiza un enfoque más fundamental, en el que las personas posibles son reconocidas como sujetos con el derecho a tener derechos, o más concretamente, con el derecho a que se respete su condición de agentes proyectables, capaces de desarrollar aquellas capacidades necesarias para una vida que pueda ser reconocida como digna. Este enfoque va más allá de una visión estática de las capacidades, para reconocer que lo esencial es permitir que esos sujetos potenciales puedan desarrollarse como agentes activos dentro de un contexto de justicia. Dicho de otra manera, pensar en una potencialidad de segundo orden no significa negar que sea de justicia el que las personas posibles tengan acceso a ese conjunto de capacidades básicas que les permitan vivir vidas dignas y valiosas en cualquier mundo posible. Esto quiere decir que el esfuerzo de imaginación moral incluye dibujar a esas personas desarrollando esas capacidades. Pero sabemos ya que ese esfuerzo no es el de imaginar a las personas posibles en cuanto posibles, sino en cuanto existentes en un mundo posible, esto es, imaginarlas como personas activas, en el sentido de la exigencia de Nussbaum. En ese mundo posible, imaginado como actual, podría adoptarse una métrica propia de, y adecuada a, un esquema contemporaneísta, no necesariamente la métrica de las capacidades, siempre que se dieran las condiciones para que tuviese sentido hablar de la justicia política. En ese contexto la justicia intermodal deja de tener sentido, pues podría operar una teoría de la justicia solvente y perfectamente compatible con el PPM, como es la rawlsiana. Y es que la justicia intermodal tiene su razón de ser en el espacio previo al de la justicia entre sujetos e instituciones existentes.

El respeto de la dignidad de las personas posibles implica la garantía de la posibilidad de respeto de la dignidad de esas personas tomadas como existentes o, lo que es lo mismo, la garantía de la existencia de una comunidad política cuyas relaciones se establezcan alrededor de una aspiración de justicia. Considerando esas comunidades como

encuadradas en un mundo posible, de lo que se trataría, pues, es de garantizar que en los mundos posibles accesibles se den las circunstancias de la justicia que, potencialmente, sustentan la dignidad de sus habitantes. Esa, y no otra, ha de ser la métrica de la justicia intermodal. Una distribución justa, previa a esa otra distribución, justa o no, de capacidades o de recursos, entre los miembros de una comunidad política, será aquella en la que en todo mundo posible accesible desde el mundo actual, que es desde el que actúan las instituciones actuales, se dan las circunstancias de la justicia contemporaneísta, a las que, en su versión humeana/rawlsiana, hemos dedicado cierto espacio en este trabajo[224]. La garantía intermundial de esas circunstancias se presenta como deber de justicia intermodal para facilitar la justicia política intramundial.

Utilizamos el adjetivo 'contemporaneísta' para referirnos a las circunstancias de la justicia entre coetáneos, con el fin de evitar un equívoco potencial: el de suponer que las mismas condiciones que excluyen la posibilidad de justicia entre personas no coexistentes podrían, sin más, funcionar como fundamentos de nuestra propuesta. Si así fuera, incurriríamos en una contradicción insalvable que exigiría una adaptación intermodal de las circunstancias clásicas, semejante a la que intenta Brandstedt (2015) en el contexto intergeneracional (con resultados, como vimos, poco prometedores). Sin embargo, que la justicia intermodal consista en garantizar la futura existencia de circunstancias humeanas de justicia entre contemporáneos no implica que esas circunstancias puedan servir, a su vez, como condiciones de posibilidad para la propia justicia intermodal. De hecho, no lo son. Sería improcedente, por tanto, intentar aplicar las circunstancias contemporaneístas a un plano normativo que les es ajeno. Lo que está en juego son dos etapas distintas de la justicia, que operan en contextos normativos radicalmente diferentes. La justicia intermodal no puede entenderse como una simple extensión de la justicia entre contemporáneos. Su campo de aplicación es otro, a saber, las relaciones modales entre mundos posibles. Lo que corresponde, entonces, es identificar las circunstancias propias de la justicia intermodal y, a partir de ellas, derivar los principios normativos que garanticen la posibilidad futura de relaciones justas entre personas e instituciones

[224] Adoptamos así una posición pluralista sobre la métrica de la justicia en general, pero no en el sentido en que lo hace Walzer (1983). Coincidimos con él en que diferentes esferas requieren diferentes métricas de justicia, pero no estamos de acuerdo en que el criterio de separación haya de ser de naturaleza social (la esfera de la salud, la de la educación, la del dinero…). Nosotros no aplicamos varias métricas en el mismo ámbito y de manera simultánea. Seleccionamos una métrica en función de quiénes son los sujetos de justicia, personas actuales o personas posibles, y aplicamos esas métricas de forma secuencial, como se verá en el apartado siguiente.

coexistentes. Esa tarea, la elaboración de principios, será el objeto del apartado siguiente. En lo que sigue, nos limitaremos a esbozar un conjunto preliminar de circunstancias normativas propias de la justicia intermodal.

Empecemos por las circunstancias exclusivas de la esta justicia[225]. La primera de esas circunstancias podría ser, frente a la igualdad humeana de fuerzas, la igualdad de dignidad de las personas posibles y de las existentes, la cual obliga a encontrar principios inclusivos en los que el estatus de existencia actual no juegue un papel discriminatorio. Una segunda circunstancia podría ser la relación modal con los mundos posibles accesibles. La justicia intermodal presupone una conexión lógica y normativa entre el mundo actual y los mundos posibles accesibles. Esta relación implica que las acciones y decisiones tomadas en el mundo actual no solo tienen consecuencias en ese mundo, sino que también influyen en qué mundos posibles accesibles llegan a actualizarse[226]. Así, la conexión entre el mundo actual y los mundos posibles accesibles genera obligaciones normativas que guían nuestras decisiones para garantizar que el proceso de actualización modal respete la dignidad de las personas posibles. Por último, podríamos postular como tercera circunstancia de justicia el conocimiento modal suficiente para evitar mundos injustos. Por 'suficiente' nos referimos al conocimiento necesario de los efectos de las acciones y decisiones presentes, de manera que se puedan descartar opciones que conduzcan a mundos donde no se cumplan las condiciones necesarias para la justicia contemporaneísta. Este conocimiento no implica una previsión absoluta, pero sí una capacidad razonable para anticipar las implicaciones normativas de nuestras decisiones en el marco de la justicia intermodal.

[225] A diferencia de las circunstancias de la justicia que identifica Hume, basadas en la observación de ciertos rasgos generales de la naturaleza humana y del entorno —como la escasez moderada o el altruismo limitado—, las circunstancias de la justicia intermodal no describen condiciones empíricas. No se derivan del mundo tal como es, sino que responden a lo que debe cumplirse para que tenga sentido aplicar principios de justicia entre personas que no coexisten. No son, por tanto, condiciones funcionales, sino marcos normativos previos: aquello sin lo cual la justicia intermodal no sería ni pensable ni exigible.

[226] Lo cual no quiere decir que tengan influjo causal en el mundo posible mismo. Si representásemos el conjunto de mundos posibles en forma de grafo, se contempla la afectación de las aristas, pero no de los nodos. La proyección moral sobre personas posibles no implica intervenir causalmente en las condiciones internas de esos mundos, sino modificar su estatus relacional, esto es, ampliar o restringir su accesibilidad. Esta distinción responde a un principio asumido en semánticas modales estándar, según el cual los mundos posibles son entidades ontológicamente independientes y no mantienen entre sí relaciones causales. En consecuencia, lo que aquí se postula no contradice dicha estructura. No se atribuye a los habitantes del mundo actual el poder de afectar otros mundos en su contenido, sino la capacidad de influir normativamente en las relaciones de accesibilidad que los conectan.

Además de estas circunstancias privativas, es razonable pensar que algunas de las circunstancias de la justicia contemporaneísta también operan intermodalmente. Es el caso de la relativa escasez de recursos en el mundo actual y del altruismo limitado de las personas existentes, los cuales plantean un conflicto distributivo sobre la parte de esos recursos que debe preservarse para los habitantes de los mundos que acaben actualizándose y la parte que puede ser legítimamente consumida por las personas existentes.

Queda pendiente aclarar si la evaluación de la justicia de una distribución intermodal se hará desde una óptica igualitarista, prioritarista o suficientarista. Puesto que esos no son sino tres principios de distribución alternativos, habrá que hacerse cargo de ellos en el apartado dedicado a los principios de justicia intermodal, los cuales han de resultar del modelo constructivo-representativo que adoptemos, y del que ahora nos ocuparemos.

II.3.3. Un modelo teórico

La tercera pregunta que, según Diprose et al., debe contestar una teoría de la justicia es la de cuál es la base de la distribución que esta propone. Esta pregunta trata de "cómo los principios de justicia se fundamentan en argumentos de apoyo o en modelos filosóficos específicos" (Diprose et al., 2018, p. 354). En sintonía con Diprose et al., entendemos aquí por *modelo teórico* no el conjunto estructural de supuestos y argumentos que toda teoría filosófica presupone (en ese sentido amplio, toda teoría posee ya un modelo), sino un dispositivo conceptual de tipo representativo o constructivista, como lo es la posición original rawlsiana, que permite articular principios normativos en situaciones idealizadas o contrafácticas. Esta precisión terminológica permite apreciar mejor la fuerza de la formulación disyuntiva de Diprose et al., en la medida en que plantea la duda de hasta qué punto es necesario acompañar una teoría de la justicia de un modelo teórico, en este sentido técnico. Lo cierto es que no son escasas, ni menores, las teorías de la justicia que prescinden de dichos modelos, comenzando por la ética aristotélica de la virtud. Así, el Estagirita no emplea ni situaciones hipotéticas ni modelos formales para justificar principios. Más bien, la justicia aristotélica es una virtud en la práctica, derivada de la adecuación a las necesidades y méritos de cada individuo dentro de una comunidad real.

Podría aducirse que la modelización en el ámbito de la teoría política viene de la mano del cambio de perspectiva propio del proyecto moderno, esto es, que constituye una expresión de un tipo de racionalidad eminentemente ligada al PPM, de modo que no tiene sentido presentar ejemplos premodernos, como el aristotélico, que no podrían recurrir a los modelos teóricos tal como los entendemos, pues aún no se había producido la legitimación de estos. Frente a esta postura, cabría argumentar que no es difícil encontrar en autorías clásicas en el contexto de la ética y la política modelos teóricos *avant la lettre*. Sin ir más lejos, el propio maestro de Aristóteles proporciona el más claro, y quizá el más brillante, de los ejemplos. Lo que conocemos como 'mito de la caverna' es un modelo para entender cómo se estructura el conocimiento, pero también cómo debe organizarse una sociedad justa. Platón emplea la alegoría de la caverna como un modelo metafórico que ilumina la naturaleza de la ignorancia y el proceso de iluminación o conocimiento como un paso indispensable hacia la justicia. A través de la alegoría, Platón nos lleva a visualizar un proceso de transición, desde la oscuridad de la ignorancia hasta la luz de la verdad, que representa la emancipación intelectual y moral de los individuos en una polis ideal. Este modelo sugiere que solo aquellos que han salido de la caverna, es decir, que han alcanzado el conocimiento verdadero, son capaces de gobernar con justicia. En este sentido, el mito de la caverna funciona como un modelo representativo que expresa un ideal de conocimiento y de liderazgo filosófico que sustenta la legitimidad de la autoridad y la estructura política[227].

Por otra parte, tampoco es complicado presentar teorías plenamente insertas en el PPM (u opuestas a este, pero desde esquemas formales propios del proyecto) que no recurren a un modelo teórico. Autores comunitaristas como Walzer y MacIntyre, por ejemplo, argumentan que la justicia de una distribución no puede establecerse en función de criterios abstractos y universales. Por el contrario, debe responder a las particularidades culturales y contextuales de cada comunidad política. Solo así puede Walzer afirmar que "las preguntas planteadas por la teoría de la justicia distributiva admiten una variedad de respuestas, y dentro de esa variedad hay espacio para la diversidad cultural y la elección política", de tal modo que "los principios de justicia son... el producto inevitable del particularismo histórico y cultural" (Walzer, 1983, pp. 5-6). En

[227] Puesto que estamos presentando el mito de la caverna como ejemplo de modelo teórico premoderno, es particularmente interesante el contraste que Bloom (1987, pp. 264-266) encuentra en el papel otorgado a la falsa opinión en la comunidad política en el modelo platónico y en una modernidad que aspira, como ideal ilustrado, a la racionalidad extendida, a que todo ciudadano 'se atreva a conocer', en términos kantianos.

este sentido, la justicia se fundamenta en los valores compartidos y en las tradiciones locales, lo cual hace innecesario un modelo teórico único y aplicable a distintos contextos.

En lo que se refiere a la visión libertaria, podemos fijarnos en Nozick, y en cómo concibe la justicia desde una perspectiva histórica, centrada en los derechos de adquisición legítima y transferencia voluntaria. Nozick desarrolla una narración filosófica, desde el estado de naturaleza hasta la emergencia del estado mínimo, que puede considerarse, en cierto sentido, un modelo teórico. Sin embargo, dicho modelo cumple una función diferente de la que aquí nos interesa. No es un dispositivo constructivista orientado a derivar principios desde condiciones ideales o contrafácticas, como la posición original rawlsiana, sino una reconstrucción genealógica compatible con sus principios ya asumidos. De hecho, Nozick recurre a experimentos mentales, como el célebre argumento de Wilt Chamberlain (Nozick, 2001, pp. 160-164), precisamente para impugnar la idea de un principio de distribución fundado en estructuras normativas ideales. Su modelo, por tanto, no tiene vocación proyectiva ni representacional en el sentido técnico que aquí adoptamos.

En definitiva, no parece que una teoría de la justicia tenga que venir necesariamente acompañada de un modelo teórico. Podría apoyarse, en su lugar, en un contexto específico, de manera que la justicia no tendría un marco universal, sino que se adaptaría a cada situación y se fundamentaría en el acuerdo local y las prácticas compartidas. Dicho eso, tampoco desde un intuicionismo en el que la captación y evaluación de los actos de justicia se produce mediante juicios morales particulares en cada caso habría lugar para un modelo cuya abstracción denota una aspiración de universalidad. Como tampoco, de manera relevante para nosotros, una ética de mínimos requiere de un modelo que estructure una distribución de recursos, bienestar o cualquier otra divisa posible de la justicia.

Al hablar de una ética de mínimos nos referimos a una aproximación normativa basada en el establecimiento de un marco básico de interacción social reglada por principios que son normalmente de tipo prohibitivo. Así, un ejemplo clásico de ética mínima y de principio regulador básico podrían ser la ética de Mill y su *principio del daño*, el cual establece no una obligación de actuar de una manera determinada, sino los límites de esa actuación (Mill, 1999, p. 52). Contemporáneamente, una ética mínima sería la que subyace a la ética del discurso habermasiana, basada en normas mínimas que

permiten el diálogo racional entre individuos (Habermas, 2018). La relevancia de esta consideración sobre la ética mínima está relacionada con algunas de las obligaciones básicas que, en buena lógica, deberían emanar de nuestra teoría de la justicia intermodal. Se trata de esa obligación que se impone a las personas y, sobre todo, a las instituciones actuales de evitar hacer accesibles los mundos posibles en los que no se dan las circunstancias de la justicia. Puesto que establece un deber básico negativo, un marco de limitación que impide ciertos resultados injustos sin requerir una acción proactiva de construcción de justicia en los mundos accesibles, esto es, puesto que deja una amplia libertad de maniobra política a las instituciones, podría considerarse que estamos ante una teoría levantada sobre una ética mínima, con lo que podría prescindirse de un modelo teórico asociado a la teoría.

Aun admitiendo esta circunstancia, sostenemos que, en cualquier caso, existen los suficientes elementos complejos en la teoría, como son los conceptos de 'circunstancias de la justicia' y de 'potencialidad de segundo orden', aplicados a mundos posibles, cuya interacción se ve mejor ilustrada a través de un modelo teórico representativo. Pero para hacer bien su labor, ese modelo deberá permitir el establecimiento de parámetros claros para las circunstancias de la justicia al ofrecer un marco para evaluar cuándo una situación potencial cumple con el umbral de una vida digna. Esto evitará que el deber negativo de restringir el acceso a mundos injustos quede demasiado abierto a la interpretación, estableciendo criterios mínimos que garanticen una aplicabilidad coherente. Por otra parte, deberá ayudar a pensar en una estructura que permita interpretar la potencialidad de segundo orden como algo concreto y medible dentro de cada mundo posible. En tercer lugar, el carácter cuasimetafórico de su representatividad deberá servir para orientar esa proyección empático-imaginativa de la que hemos hablado en este trabajo hacia intereses básicos, necesidades compartidas y contextos mínimos, evitando que esta proyección caiga en un exceso de libertad imaginativa. Finalmente, su dimensión constructiva deberá permitir la obtención de principios de justicia intermodal y su puesta a prueba en distintos contextos, resultantes de la definición y variación de los parámetros del modelo.

Si bien no podremos saber hasta que no lo despleguemos si nuestro modelo proporcionará estas funcionalidades a la teoría de la justicia intermodal, la mera enunciación de estas permite hacer varios apuntes. En primer lugar, y de modo general, centrarse en qué es lo que puede aportar el modelo a la teoría deja ver que el criterio de evaluación de la bondad de un modelo no es la fidelidad a aquello que se modela, a lo

representado, sino su utilidad. El ejemplo clásico que suele presentarse a este respecto (Clarke y Primo, 2012, pp. 53-60, por ejemplo) es el del plano del metro. Lo que el usuario busca en el mapa no es una representación precisa de la topografía urbana, sino una estructura comprensible y funcional que le permita visualizar los trayectos posibles y decidir la mejor ruta para su recorrido. Así, lo que hace útil al plano no es su exactitud en términos de fidelidad geográfica, sino su capacidad para destacar las relaciones relevantes entre las estaciones: qué rutas están disponibles, cómo se relacionan unas con otras, y qué conexiones facilitan el movimiento de un punto a otro de la red. Penetrar en el subsuelo de una ciudad requiere, pues, un cambio en el sistema de representación, un cambio de modelo, incluso si la adopción del nuevo modelo implica la pérdida de similitud con la ciudad en ciertas dimensiones.

Pensar en la justicia con las personas no existentes es el equivalente a bajar los escalones de una estación de metro. Los modelos teóricos que tan útiles resultaban para establecer los principios de la justicia entre personas e instituciones contemporáneas perdían absolutamente su utilidad en el momento en que cobraba relevancia una dimensión de la justicia política no contemplada hasta ese momento. Como los callejeros de antaño, dejaban de funcionar al abandonar la superficie.

Nos hemos fijado, en particular, en el más célebre de los modelos teóricos encuadrados en el PPM, que es la combinación rawlsiana de la posición original y el velo de ignorancia. Hemos explicado ya que, a pesar de su potencia constructiva, en virtud de la cual puede justificarse la vigencia de principios de justicia alumbrados desde el modelo mismo, su pérdida de representatividad en el nuevo contexto que plantea la necesidad de incluir a las personas no existentes como sujetos de justicia política condena al fracaso a los intentos de extenderlo intergeneracionalmente (o intermodalmente). En otras palabras, la posición original rawlsiana no solo fracasa como dispositivo generador de principios aplicables a contextos intermodales, sino también como modelo representativo en aspectos políticamente relevantes. No logra captar las características normativas de una comunidad que debe asumir su responsabilidad respecto a los derechos de quienes no existen, pero podrían existir. Esta doble limitación obliga a presentar un nuevo modelo. Este no necesita replicar el trasfondo contractual, cooperativo o pluralista del modelo rawlsiano, sino que debe encontrar su propia representatividad en aquellos aspectos que escapan al alcance de la posición original y del velo de ignorancia.

¿Cuáles son esos aspectos de las relaciones de justicia entre individuos e instituciones existentes y personas no existentes de los que el modelo teórico de justicia intermodal debe hacerse cargo de manera analógica? Podemos destacar, de manera relevante, tres de ellos.

El primer aspecto analogable es el de la vulnerabilidad ontológica de las personas no existentes, la cual se sustancia en una relación de dependencia ético-política en la que las personas posibles no tienen medios para reclamar justicia por sí mismas. La analogía clave aquí es la de la custodia moral y política. Ahora bien, hemos dado razones, apoyándonos en el variabilismo, por las cuales cabe reconocer derechos de las personas posibles sobre sus posibles condiciones de existencia, pero no sobre su existencia misma. Esta exclusión del derecho de existencia es el segundo aspecto en el que el modelo teórico ha de ser análogo a lo modelado.

Acerca de la inclusión de un derecho sobre las posibles condiciones de existencia, es necesario tener en cuenta que no se puede determinar con exactitud qué individuos podrían llegar a existir ni cuáles serán sus circunstancias específicas, incluyendo sus valores e intereses. Hay que tener mucho cuidado de no extralimitarse en la búsqueda de esquemas de justicia que impongan nuestros valores e intereses, extrapolándolos indebidamente. Sin embargo, se puede garantizar, al menos, que quienes lleguen a existir lo hagan en condiciones dignas, entendidas estas como las condiciones necesarias para tener al menos la posibilidad de desarrollar capacidades fundamentales. Por tanto, el modelo debe incorporar de manera analógica la idea de una potencialidad de segundo orden. Este tercer aspecto modula la imaginación moral y permite evitar que el respeto a la dignidad de las personas posibles acabe atentando contra esta misma dignidad por la vía de la limitación desde la actualidad de la libertad de establecer los esquemas institucionales que una comunidad hoy no actual acabe considerando adecuados.

Con estos aspectos en mente, el modelo que proponemos es el que podemos llamar *modelo de la lotería existencial*. Imaginemos que el llegar a existir de una persona posible se decide de modo aleatorio, en un sorteo similar a los de la Lotería, con la salvedad de que las bolas del bombo no representan a cada una de estas personas, sino a mundos posibles en los que habitan personas potenciales. Cuando se extrae una bola, el mundo correspondiente se actualiza, y con él, las personas que en él habitan pasan de ser posibles

a existir[228]. El modelo permite imaginar este proceso en términos de contingencia y dependencia. Cada bola en el bombo simboliza una posible comunidad política en un universo que se actualiza de forma aleatoria.

En esta lotería existencial, el premio no consiste en la mera existencia, pues existir sin condiciones de justicia podría ser más un castigo que un premio. El premio consiste en algo más. Consiste en existir en condiciones que permitan, de entrada, la posibilidad de desarrollar un proyecto vital que no esté condenado a ser obstaculizado por injusticias estructurales previas a la constitución de la comunidad política. Así, este modelo asegura que quienes ganen la lotería existan en un entorno donde puedan establecer las bases para sus propios principios de justicia.

De la misma forma que las personas premiadas en una lotería están sujetas a ciertas condiciones fiscales, la lotería existencial también conlleva una obligación. Quienes resultan ganadores no solo pasan a existir, sino que heredan el rol de convertirse en administradores del siguiente sorteo[229]. En su función como administradores, y previamente al sorteo, deben filtrar cuidadosamente los mundos en el bombo para asegurarse de que solo aquellos que cumplan con las condiciones mínimas de justicia intermodal sean accesibles. Por ejemplo, un mundo en el que se hayan agotado todos los recursos esenciales, dejando a sus habitantes en una situación de supervivencia extrema, u otro mundo donde el entorno sea tan hostil que haga inviable cualquier tipo de cooperación política, serían descartados por los administradores. Solo así el premio seguirá siendo verdaderamente un premio para futuras personas ganadoras, y no una carga. En este sentido, el equipo de administración se convierte en el garante de que el proceso mantenga su naturaleza justa. Hay que señalar que la tarea de filtrado es laboriosa[230], con lo que el equipo de administradores incurre en un cierto coste para

[228] El modelo de la lotería existencial no pretende describir cómo se desarrollará el futuro ni ofrecer una imagen metafísica de la existencia. Se trata de una representación estilizada, pensada para clarificar la estructura normativa que subyace a la teoría intermodal. Nuestra responsabilidad no es con un tiempo futuro concreto, ni con personas aún por venir en sentido empírico, sino con los mundos posibles cuya actualización permitimos desde nuestras decisiones presentes. En este sentido, la extracción de una bola del bombo simboliza la actualización de un mundo entre aquellos que permanecen abiertos bajo condiciones de justicia. No importa si ese mundo se corresponde con una generación cercana o lejana. El modelo no pretende predecir, sino poner en el centro del análisis las condiciones bajo las cuales es legítimo que un mundo llegue a ser real.

[229] En cierto modo, se trataría de una homologación intermodal del deber natural de justicia rawlsiano, esto es, del deber de crear una sociedad justa o de sostenerla si esta ya existe (Rawls, 1971, p. 334).

[230] Esta tarea de filtrado no implica que puedan descartarse todos los mundos en los que en algún momento se den injusticias. El principio de accesibilidad justa exige excluir aquellos mundos cuya estructura inicial impide desde el origen que las condiciones básicas de justicia puedan llegar a realizarse. No exige garantizar

realizarla. Dicho eso, una vez las bolas correspondientes a los mundos posibles accesibles que son aceptables desde el punto de vista de la justicia estén en el bombo, los administradores se asegurarán de que el sorteo mismo se realiza en condiciones de máxima aleatoriedad, con lo que no se privilegiará un mundo sobre otro.

Aunque escueta, esta descripción del modelo cubre analógicamente los tres aspectos que mencionábamos. Así, la analogía del sorteo refleja cómo las personas posibles dependen de las decisiones y acciones actuales para que sus condiciones de existencia, en caso de llegar a existir, sean dignas. En el modelo, esta dependencia, expresión de vulnerabilidad ontológica, se representa a través del filtro que aplica el equipo administrativo. Así como las instituciones presentes son responsables de no hacer posible que se pueda vivir en mundos en los que una distribución justa sea inalcanzable ya desde un principio, el modelo simboliza, mediante el filtrado previo de las bolas del bombo por parte del equipo administrativo, esta custodia ética hacia las personas no existentes. Además, al representar a los individuos como ganadores de un sorteo donde no hay garantía de ser seleccionados (o, mejor, de que sea seleccionado el mundo en el que existirían), el modelo subraya que la justicia intermodal no defiende un derecho a la existencia en sí misma. Las bolas representan mundos posibles con condiciones dignas, pero no se asegura que una persona específica llegue a existir. Se asegura únicamente que si alguien llega a existir lo haga bajo condiciones que permiten el respeto a su dignidad. En ese sentido, la metáfora del premio representa el hecho de que lo que se garantiza es la posibilidad de desarrollar capacidades que permitan a quienes lleguen a existir establecer sus propios valores y estructuras justas. Es así como el modelo refleja la potencialidad de segundo orden, esa oportunidad de habitar un mundo donde las personas posibles puedan participar en la construcción de sus propias instituciones justas y proyectos de vida. Aquí, el modelo asegura que las circunstancias de la justicia posibiliten un marco de libertad y dignidad sin imponer *a priori* un conjunto cerrado de valores.

La representatividad de la lotería existencial es útil también para mostrar cómo la alternativa intermodal esquiva los problemas más importantes de la justicia intergeneracional.

---

la perfección futura ni prevenir todos los eventos imprevisibles, como catástrofes naturales o disrupciones radicales. La custodia intermodal se ejerce sobre la estructura habilitante de justicia, no sobre cada posible desenlace contingente.

Uno de esos problemas es el de la no existencia, centrado en la exigencia de que un sujeto de derechos exista para constituirse como tal. Que el premio de la lotería empareje la propia existencia y la pertenencia a una comunidad política quiere decir que, antes de existir, la persona posible, como mera ganadora potencial del sorteo, no tiene derecho alguno o, al menos, no tiene ningún derecho de primer orden. Carente aún de intereses y de capacidad de ejercer sus derechos, hohfeldianamente entendidos, si acaso tendría ese 'derecho a tener derechos' que proclamaba Arendt, un derecho de segundo orden en consonancia con la potencialidad de segundo orden que incorpora el esquema del sorteo. Este derecho de segundo orden no garantiza la existencia de un proyecto vital específico, sino las condiciones que permitan a cada persona posible desarrollar una existencia digna en la que puedan generar y reclamar derechos propios.

El segundo gran problema que examinábamos en la primera sección de la tesis era el de la no identidad, en el que se ponía de manifiesto la difícil reclamación de que se ha producido un daño cuando la acción que supuestamente daña provoca al mismo tiempo la existencia de la persona dañada. Este problema se disuelve en el contexto de la justicia intermodal y en el modelo de la lotería existencial porque la identidad de las personas posibles (los participantes en el sorteo) no depende de su existencia efectiva. Antes de que el sorteo se lleve a cabo ya existen identidades de cada habitante de cada mundo posible, las cuales pueden llegar a actualizarse o no, dependiendo del resultado del sorteo. La lotería, por tanto, no crea identidades a partir de la nada, sino que selecciona entre identidades posibles ya definidas dentro del contexto particular de cada mundo accesible. En este esquema, el daño será perfectamente reclamable en el caso en que las personas existentes falten a sus deberes de administración e incluyan en el bombo las bolas correspondientes a mundos en los que no se dan las circunstancias de la justicia.

El modelo de la lotería existencial establece, pues, un marco en el que los problemas de la no existencia y la no identidad encuentran una solución coherente dentro de la justicia intermodal. Con respecto al tercer gran problema, el de la motivación, convendrá examinarlo seguidamente, cuando nos ocupemos de los principios de justicia intermodal que nacen del modelo de la lotería existencial. Cerremos antes este apartado reconociendo el desafío que supone justificar, sin presuponer un posicionamiento doctrinal sobre lo que es una vida buena, una razón para que las personas e instituciones actuales ejerzan su responsabilidad custodial con las personas no existentes (o, dentro de la lotería metafórica, para que el equipo de administración no descuide su obligación de filtrar los

mundos accesibles); y expresando nuestra confianza en que podemos enfrentarnos solventemente a ese desafío.

II.3.4. Los principios de justicia

En capítulos anteriores hemos reivindicado el papel de la imaginación, a la que hemos visto trabajar en dos fases. En la primera, orientaba la sentimentalidad hacia una simpatía que permitía la identificación a partir de la cual surgían fenómenos como la indignación moral; en la segunda, actuaba sobre el producto de la primera aportando el factor proyectivo a partir del cual podíamos concebir a las personas posibles como sujetos de justicia. Ha surgido en este capítulo la oportunidad de reivindicar nuevamente el papel de la imaginación, esta vez en una tercera fase, que es la de la construcción de un modelo teórico desde los productos obtenidos en las fases anteriores.

Reivindicar el papel de la imaginación en esta fase es reclamar su protagonismo en el proceso filosófico. Hay quien otorga exclusividad a ese protagonismo, relegando el pensamiento crítico a un lugar de subordinación. Es el caso de Danaher (2017, p. 55), para quien el pensamiento filosófico, consistente en la reconceptualización imaginativa de nuestro mundo para acomodar nuevos datos que cuestionan la adecuación de la vieja conceptualización, sería el reverso del crítico, en el que opera un entendimiento que evalúa los datos captados para incorporarlos a un sistema conceptual ya establecido. Nosotros no nos atrevemos a postular esa inversión, pero sí hemos de señalar que esta tesis en su conjunto es una aplicación del pensamiento filosófico entendido de manera semejante a la de Danaher. La presentación de una alternativa intermodal es el intento de alcanzar una reconceptualización de la justicia, la cual se corresponde con una nueva manera de hablar el lenguaje de la justicia, ante las necesidades que una realidad cambiante impone a la comunidad política.

Hay pocos ejemplos más claros del uso de la imaginación en el ámbito filosófico que el de la elaboración de un modelo teórico que busca los puntos de contactos analógicos adecuados. Podría decirse que esa es una tarea no muy distinta de la del novelista que crea mundos ficticios para explorar aspectos fundamentales de la condición humana. Al igual que el novelista, el filósofo-modelador selecciona y combina elementos representativos de la realidad, no para reflejarla fielmente, sino para revelar algo esencial

de ella a través de la analogía. El proceso de modelación teórica implica, así, una operación imaginativa en la que se identifican y desarrollan las conexiones entre la estructura del modelo y los aspectos de la realidad que pretende iluminar. En el caso de la justicia intermodal, esta operación imaginativa es crucial, ya que permite representar las relaciones de justicia que se establecen, o podrían establecerse, entre las personas e instituciones actuales y las personas posibles. La búsqueda de los puntos de contacto analógicos adecuados no es meramente ornamental; es un recurso epistemológico que facilita la comprensión de conceptos abstractos y su aplicación en contextos éticos complejos. Tal como la novela nos hace empatizar con personajes imaginarios, el modelo de justicia intermodal nos permite proyectar nuestro sentido de la justicia hacia aquellos que aún no existen, pero cuyas condiciones de vida futuras dependen de nuestras decisiones presentes.

Paradójicamente, algunos de los filósofos-modeladores más celebrados como tales son quienes se muestran más cautelosos con respecto al papel de la imaginación en el hacer filosófico. El ejemplo más notable probablemente sea el de ese Platón que en la misma obra en la que nos obsequia con los más brillantes modelos analógicos apuesta por la expulsión de los poetas de la ciudad. Una posible razón para esa conflictiva relación de Platón con la imaginación podría ser su búsqueda en el terreno ético de "un conocimiento perfecto que nos daría un entendimiento de las virtudes que sea similar al tipo de conocimiento que tenemos en matemáticas y geometría" (Danaher, 2017, p. 145). Aun reconociendo que, como señala Annas (1981, pp. 122-123) con respecto a la justicia, Platón distingue entre la aspiración de una filosofía ideal y la filosofía práctica en acción, ejercida en el seno de la comunidad política real, hay un trasfondo racionalista en la postura platónica que coloca una cuña entre una razón deductiva que bebe de las fuentes de las Formas ideales, también en lo que concierne a las virtudes, y una imaginación que tiene un pie puesto en la particularidad mundana. Y es importante señalar ese trasfondo, pues parece haber dejado su marca en cierta tradición filosófica moderna, de carácter racionalista, empeñada en la extensión del método geométrico con el fin de conseguir demostraciones necesarias sobre la naturaleza, la política y la ética (Goldenbaum, 2024). En ese proceso deductivo, en busca de un conocimiento *a priori*, la imaginación puede resultar casi un estorbo. Esa es la consideración que le dan Descartes o Spinoza, geómetras metafísicos y éticos, los cuales, sin embargo, y como ocurriese con Platón, hacen buen uso de ella en la construcción de sus modelos teóricos (Sepper, 2013).

No puede decirse lo mismo de Kant. El gran continuador de la tradición racionalista y puntal del PPM se revela como uno de los filósofos más sistemáticos, pero no como uno de los más imaginativos[231]. Su ética establece una moralidad fundada en la razón pura, donde la imaginación cumple un papel secundario, relegado a las estructuras perceptuales de su epistemología. Kant aspira a fundamentar los principios de la moralidad en un ámbito puramente racional, formal y, en última instancia, *a priori*, donde el imperativo categórico, su gran axioma moral, busca una universalidad abstracta y necesaria, sin apelar a la particularidad de los contextos individuales. Eso en lo que se refiere a su filosofía. En lo que concierne a su filosofar, a su manera de abordar el problema ético, este tiene la coherencia metodológica que tal vez faltaba en sus predecesores. Desaparece así el recurso analógico del modelo teórico que aún podíamos encontrar en estos, sustituido por un sistema hermético, abstracto, con voluntad de aproximación a la manera matemática de abordar los problemas.

Afirma Kant que, en su producción filosófica, tuvo "que suprimir el saber para dejar sitio a la fe" (Kant, 2016, B XXX). Afirmamos nosotros que, en su proceder filosófico, tuvo que suprimir la imaginación para dejar sitio a la geometría.

En el ámbito ético-político, el enfoque de Kant postula la construcción, a partir de principios fundamentales, de una serie de normas universales y necesarias. En el esquema kantiano, este constructivismo se manifiesta como un procedimiento casi geométrico, donde el imperativo categórico actúa como ley generadora sobre entes racionales, que son la generatriz. La razón construye la moralidad del mismo modo que la geometría construye sus demostraciones. Sin embargo, ese ancla de la moralidad a un principio tan formal y universal parece suponer el sacrificio de la variabilidad y la adaptabilidad de la ética a las particularidades de los individuos y sus circunstancias.

Con ocasión de la exposición de las extensiones intergeneracionales de Rawls, vimos cómo, al adoptar el constructivismo kantiano, Rawls hereda también esta tradición geometrizante. Pero también señalamos que, a pesar de su explícita adherencia a la metodología kantiana, hay un elemento sobrevenido en el constructivismo rawlsiano que marca diferencias con el enfoque de Kant. Como bien apunta O'Neill (2002, pp. 349-353), el coherentismo propio del equilibrio reflexivo, primero, y del consenso traslapado,

[231] Nos cuesta compartir el ensalzamiento que hace Aramayo (2024) de la imaginación filosófica kantiana al tratar al imperativo categórico de experimento mental similar a los que iluminaron el camino de la física cuántica y a Kant de "Einstein del universo ético-político".

después, nos habla de una diferencia crucial en la consideración de la racionalidad desde la que parte el proceso constructivo. Rawls busca establecer un marco racional para derivar principios de justicia aplicables ampliamente, pero no universalmente, desde un concepto de la racionalidad absolutamente formal. Aun alejándose de su espíritu contractual originario, la posición original no es de la misma naturaleza que el imperativo categórico[232], por mucho que ambos se presenten como dispositivos constructivos, como leyes generadoras. La ignorancia de las partes en la posición original las desencarna, pero la situación negociadora las mantiene a ras de tierra, como si la ley generadora tuviese aparejada una ley de la gravedad que actuase sobre una razón pública en la que cabe el autointerés. Frente al impulso geometrizante del constructivismo kantiano, Rawls exhibe el factor de equilibrio de uno de esos modelos teóricos analogizantes que están en la tradición racionalista, pero de los que Kant había prescindido.

Con el modelo de la posición original y el velo de ignorancia, Rawls intenta imitar el rigor deductivo de la ética kantiana, generando principios como quien deduce teoremas. Sin embargo, que lo haga desde un esquema fundamentalmente imaginativo, o lo que es lo mismo, que recupere la representatividad cuasimetafórica para la elaboración de una teoría funcional de la justicia, invita a preguntarse si su constructivismo es verdaderamente geométrico o si, de la misma manera que las extensiones intergeneracionales disfrazaban a las personas posibles de personas futuras, el supuesto kantismo del constructivismo rawlsiano no será un disfraz para un constructivismo esencialmente imaginativo[233]. Si así fuese, la posición original sería tanto un dispositivo generador como representativo, tal como el propio Rawls llega a proclamar (Rawls, 1993, p. 24). Sería un dispositivo generador de principios de justicia y representativo de la búsqueda de una distribución justa por parte de una comunidad política que atiende a razones no ligadas a posiciones doctrinales determinadas. Un dispositivo generador *y* representativo, no generador *o* representativo, pues no estamos obligados a elegir entre ambas dimensiones. Rebelándonos contra lo que el idealismo platónico, el cientifismo moderno y el formalismo kantiano podrían indicar, las dos dimensiones son perfectamente compatibles, siempre que se reconozca su influencia mutua.

[232] De ahí que resulte tan poco rawlsiana la segunda solución planteada por Rawls ante el problema motivacional de la extensión intergeneracional de su teoría.
[233] De hecho, hay quien propone que la posición original, como "ejercicio espiritual", es un dispositivo de refuerzo del sentido de la justicia y de la propia imaginación moral (Lefebvre, 2022).

La representatividad será, pues, una representatividad generativa. Se simplifica una realidad compleja, metaforizándola, para generar principios generales de actuación. Esto es, se modeliza porque la modelización es útil para la deliberación; y ya hemos visto que la medida fundamental para la calidad de un modelo es su utilidad. De esta forma, la posición original es indudablemente útil para representar las relaciones de justicia entre personas contemporáneas, y deja de serlo cuando incorporamos elementos que no caben en la metáfora, como son las personas no existentes. A su vez, la generatividad del modelo será representativa, imaginativa; no geométrica, sino gramatical en el sentido en que hemos apuntado en el capítulo anterior. Generará principios gramaticales, entendidos estos como reglas de construcción de 'frases' correctas en el lenguaje de la justicia.

Puede que haya a quien pueda parecerle atrevida esta gramaticalización del esquema rawlsiano. Si es así, habría que remitirlo a las palabras de Rawls. Este parte de una base lingüística, según la cual "puede considerarse una teoría de la justicia como lo que describe nuestro sentido de justicia" (Rawls, 1971, p. 46). Desde esta perspectiva:

> Una comparación útil aquí es con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos para las oraciones de nuestra lengua materna. En este caso, el objetivo es caracterizar la capacidad de reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados que hagan las mismas distinciones que el hablante nativo. Esta es una tarea difícil que, aunque aún inacabada, se sabe que requiere construcciones teóricas que van mucho más allá de los preceptos ad hoc de nuestro conocimiento gramatical explícito. Presumiblemente, una situación similar se da en la filosofía moral. (Rawls, 1971, p. 47)

Debemos celebrar esta analogía lingüística, puesto que pone los principios rawlsianos un poco más cerca de nuestra visión de los principios de justicia como faros levantados a partir de la cristalización de episodios simpáticos efectuada en el crisol de la deliberación pública. Pero tampoco debemos dejarnos llevar por nuestro entusiasmo; anular el supuesto espíritu euclidiano de los principios nacidos de la posición original no entraña eliminar cierto apriorismo teórico. Se sustituye, simplemente, el apriorismo metafísico kantiano por el apriorismo psicológico propio de la generatividad gramatical chomskiana[234]. De la competencia moral/racional, pasamos a la competencia gramatical,

[234] Como demuestra que en el fragmento de *Teoría de la justicia* citado Rawls incluya una nota a pie de página en la que se remite a la obra de Chomsky *Aspectos de la teoría de la sintaxis*.

una capacidad que incluye la obediencia a reglas universales que poco tiene que ver con la flexibilidad de un lenguaje de la justicia sustentado por los sentimientos morales.

Puesto que traemos a Chomsky a colación, digamos que nuestra concepción de los principios de justicia está más bien alineada con Everett, la gran némesis chomskiana en el debate sobre la recursividad del lenguaje. Más que las posturas concretas en un debate que se ha enconado con los años (Everett, 2016), interesa la posición de fondo. Así, nuestra visión del lenguaje de la justicia se alinea con el instrumentalismo culturalista de Everett (2013) frente al innatismo biologicista de Chomsky (1965). No se trataría, entonces, de un lenguaje que se articula a partir de unas reglas ontogenéticamente previas al propio lenguaje, sino la de una herramienta adaptativa cultural que evoluciona desde un principio según las necesidades de cada comunidad. Así, la alternativa intermodal, con sus principios y modelos distintivos vendría dada precisamente por la novedosa necesidad de incorporar a las personas posibles al ámbito de la justicia política, necesidad detectada por el radar simpático.

¿Podríamos pensar en un Rawls everettiano? Probablemente. Tendríamos para eso que magnificar su elemento coherentista y hacer depender los juicios meditados (*considered judgements*) de episodios empáticos que, estos sí, podrían remitir a una capacidad compartida transculturalmente. Dichos episodios se encontrarían en un espacio psicológico previo al lenguaje de la justicia. Como esos *Kalthume* y *Amerikant* que vimos al tratar el asunto del externalismo motivacional, este *Everawls* sería una versión del original no del todo fiel, pero útilmente verosímil. Si sus principios de justicia entre personas e instituciones contemporáneas coincidiesen con los de Rawls, y no hay razón para pensar que no lo hicieran, podrían ser incorporados, junto al modelo de la posición original, al esquema intermodal. Actuarían una vez extraída la bola ganadora del bombo de los mundos posibles, esto es, una vez actualizado un mundo posible en el que sus habitantes, por tanto, ganan la existencia y, con ella, la capacidad de cooperar, de reciprocar, de velar por sus intereses y de llevar a cabo su propio proyecto de una vida buena. En esas condiciones, que se añadirían a las circunstancias de la justicia, el contexto es el de la justicia teorizada por Everawls, y su modelo vuelve a ser representativo y, en consecuencia, útil.

El paso de Rawls a Everawls permite compatibilizar la representatividad del modelo de la posición original con el de la lotería existencial. Se establece una especie de

subsidiariedad teórica entre ambos basada en la base compartida de los sentimientos morales como llave que abre el espacio de la dignidad y, por ende, de la justicia. Además, disponer de un conjunto ya formulado de principios en el plano intramodal puede orientar la construcción normativa en el ámbito intermodal. La pregunta que habría que hacerse es cómo alcanzan Rawls (y Everawls) esos principios desde la posición original, esto es, cómo concretamente funciona esta como dispositivo generador de unos principios de justicia que no se basan en una posición ética previa.

La clave del producto rawlsiano hay que buscarla en cuatro elementos. El primero es puramente motivacional. Las partes se guían por el puro autointerés (el cual, de nuevo, no equivale al puro egoísmo, sino que se alinea con el altruismo limitado humeano, una de sus circunstancias de la justicia). El autointerés (primer elemento) impulsaría a la imposición del criterio de la parte más fuerte, pero la ignorancia de la propia fuerza o debilidad (segundo elemento) y una cierta aversión al riesgo (tercer elemento) hacen que se busque un resultado equitativo. Equitativo, decimos, y no igualitario porque las partes no están modeladas como albergando intereses definidos en términos relativos, de modo que la igualdad de recursos no se presenta como un valor en sí mismo. El puro autointerés tiene en cuenta el que una desigualdad pueda resultar en una mejor situación para la parte menos favorecida que la que resultaría de una igualdad estricta. Lo relevante es que las partes, estén en la posición en la que estén en términos de disposición de recursos, puedan tener la oportunidad de realizar su proyecto de vida, cada cual el que considere oportuno (cuarto elemento). Esta caracterización de las partes como, además de iguales y racionales, libres, autointeresadas, ignorantes y cautelosas es la que, moviéndose en el contexto de una negociación que se efectúa por medio de la provisión de razones aceptables por todas las partes, produce los principios rawlsianos. Así, el principio de igualdad de libertades y el de igualdad de oportunidades atienden al derecho que cualquier parte reclamaría para desarrollar en libertad su proyecto vital. Por su parte, la aversión al riesgo[235] y la ignorancia de la posición que se ocupa justificarían el principio de diferencia. Son, pues, el producto lógico de una negociación llevada a cabo por individuos caracterizados de una cierta manera.

Para llegar a los principios de la justicia intermodal tendremos que hacer un ejercicio semejante de identificación de los elementos que se ponen en funcionamiento dentro del

[235] Sobre todo en el primer Rawls. Con el tiempo, la aversión al riesgo dejará paso a justificaciones de mayor índole político que racional (Rawls, 2001, pp. 97-101).

modelo de la lotería existencial, empezando por aquel que ya explicaba en parte que las extensiones intergeneracionales del modelo rawlsiano fuesen fallidas: el elemento motivacional. Allí, la rotura de la simetría entre las circunstancias de las partes impuesta por el desfase temporal, junto a la negativa a una asamblea intergeneracional por parte de Rawls, invertía el impulso hacia la equidad que proporcionaba el autointerés[236]. Los parches motivacionales propuestos por Rawls para solventar esta inversión no resultaban muy efectivos. En el caso de la lotería existencial no hay, ya de partida, una situación de simetría que favorezca la tarea de justificar las actitudes de los agentes, que en este caso son los miembros del equipo administrador del sorteo, en concreto en lo que se refiere al cumplimiento de la obligación del filtrado de mundos posibles. A cambio, tampoco hay una inversión de la fuerza motivacional original que haga esa tarea aún más difícil.

El modelo de la lotería existencial, tal como lo hemos descrito en el apartado anterior, parece motivacionalmente deficitario. No hay nada en él que impulse al equipo administrador a cumplir con sus tareas de filtrado. De hecho, si para evitar una posición ética previa a la situación de justicia, y en línea con el esquema rawlsiano, partimos del autointerés como motivación principal del equipo administrador del sorteo, sería fácil justificar que bolas correspondientes a mundos posibles en los que no se den las circunstancias de la justicia acabasen en el bombo. A fin de cuentas, la tarea de filtrado entraña un coste en el que los administradores previsiblemente no querrán incurrir[237]. A menos, claro, que pueda alegarse que llevar a cabo esa tarea se alinea con el autointerés de los administradores. Así, podríamos pensar en que si el equipo administrador lo es porque resultó ganador de un sorteo previo justo, en el que se preservó el premio consistente en existir bajo circunstancias de justicia, estará inclinado a responder como corresponde a esa noble actitud del equipo que administró su sorteo, esto es, filtrando debidamente los mundos posibles. O podríamos considerar que entre los intereses propios hay un sentido del legado, que se sustanciará si los ganadores del sorteo pueden reconocer la justicia del procedimiento seguido por el equipo administrador. Podríamos hacerlo,

[236] Recuérdese los efectos de los cambios realizados en un modelo ilustrativo afín, el de los vecinos músicos, Mathew y Luke.

[237] Este coste de la laboriosa tarea de filtrado representa el coste de oportunidad que para las personas e instituciones actuales significa el no hacer posible, por ejemplo, que llegue a actualizarse un mundo de acusada carestía (esto es, un mundo en el que no se de la circunstancia de la justicia de una moderada escasez). Supongamos que esa carestía viniese dada por una sobreexplotación actual de recursos. El coste de 'filtrar' ese mundo injusto sería, entonces, la renuncia a los beneficios materiales que para las personas existentes hoy derivaría de esa sobreexplotación. Como día a día tenemos ocasión de comprobar, eso entrañaría la existencia de un fuerte incentivo para no realizar ese filtrado.

pero no deberíamos, pues eso nos llevaría de nuevo a las soluciones basadas en la reciprocidad indirecta o en los intereses que trascienden la propia existencia, respectivamente. Si ni Gosseries en un caso, ni Thompson en el otro, pudieron convencernos de la bondad de esas soluciones para el problema de la motivación intergeneracional, no se ve cómo podríamos apelar a ellas en el caso intermodal.

La vía de la internalidad que supone la consideración de intereses reciprocantes o trascendentes no es operativa. Habrá, pues, que recurrir a una acción externa sobre los intereses del equipo administrador. Debemos pensar en una penalización en caso de incumplimiento, en la imposición de un coste superior al del esfuerzo necesario para llevar a cabo la tarea de filtrado de mundos posibles. Puesto que el conjunto de personas actuales forma parte del equipo administrador, la imposición de esa sanción no puede fiarse a quienes deben sufrirla. El autocastigo no casa demasiado bien con el autointerés. La penalización tendrá entonces que figurar, por anticipado, como condición adicional del premio. De nuevo, si la tarea de filtrado es comparable a la obligación tributaria para quien resulta ganador en un sorteo de la Lotería, la sanción puede verse como equivalente a las penas establecidas en los códigos legales para los casos de delitos tributarios. En el esquema limitado del modelo, solo cabe incorporar un mecanismo de devaluación del premio recibido. De esa forma, si este consiste en una existencia valiosa, en tanto en cuanto se desarrollará en un entorno en el que se dan las condiciones de justicia, la penalización se traducirá en una degradación automática de esas condiciones en el mundo actual. De ese modo, el equipo administrador del sorteo se cuidará mucho de faltar a sus obligaciones, aunque solo sea por el sentido del propio interés.

Esta de la penalización automática incluida en las condiciones del sorteo es una idea que parece funcionar dentro del modelo. No obstante, si no queremos que el modelador sea acusado de exceso de fantasía, como hacía Rawls con quien proponía la asamblea intergeneracional, habrá que presentar la sanción como representativa, es decir, habrá que referirla a algo análogo en aquello que es modelado. Con ese objeto en mente, quizá sea productivo dar un rodeo y apoyarnos, de nuevo, en otra analogía familiar: la lingüística.

Fijémonos en la regla de concordancia de género y número entre sustantivos y adjetivos en español. Según esa regla, en una frase en la que un adjetivo modifica un sustantivo, el número y el género de ambos debe coincidir. De esta forma, ‘el perro fiero’ es una construcción aceptable y ‘el perro fieras’ no lo es. La regla no es tan rígida como

para no admitir alguna excepción. Es el caso de los adjetivos invariantes, como ‘gratis’, por ejemplo. Tanto ‘un concierto gratis’ como ‘unas entradas gratis’ son sintagmas considerados gramaticalmente correctos. Estas excepciones sirven para mostrar el carácter vivo, flexible, de un lenguaje que cuenta con reglas que no son principios previos al propio lenguaje, generativos a la manera geométrica, sino faros, guías que sirven para orientar a la comunidad de hablantes, facilitando la coherencia y la comprensión de lo que es un terreno de juego común. Esa dimensión sociolingüística de las reglas (López Morales, 1993, pp. 34-39), alejada del debate sobre la naturaleza de la gramática, entre la tradicional prescriptividad y el énfasis moderno en su carácter descriptivo (Hualde et al., 2010, pp. 2-4), nos permite pensar en el lenguaje no desde la idealidad de un hablante abstracto, sino desde la realidad de una comunidad que se sirve de él. Así, las excepciones a las reglas gramaticales no son anomalías, sino recursos que permiten la adaptaciones a diferentes contextos sociales y culturales.

Las excepciones muestran cómo las normas pueden ajustarse a las prácticas reales de los hablantes. El problema es cuando esas excepciones se multiplican hasta hacer inefectiva la regla. Sabiendo que la importación de términos de otras lenguas es una de las fuentes de los adjetivos invariables (*sexy, estándar, beige…*), supongamos que se produjese una inundación adjetival desde otro idioma, hasta el punto en que las probabilidades para el hablante de estar frente a una excepción fueran lo suficientemente altas como para que no mereciese la pena la retención y uso de la regla de concordancia. El resultado sería un cambio en el comportamiento lingüístico de los hablantes. Ante la dificultad de aplicar la regla de concordancia de manera uniforme, muchos optarían por simplificarla o abandonarla en ciertos contextos. Al final, la norma de concordancia dejaría de ser una regla operativa. El idioma perdería solidez estructural y la claridad y consistencia de la comunicación se verían afectadas. Donde antes quedaba claro el sentido de la frase “hace falta llevarse las mesas y la silla roja”, pronunciada con ánimo informativo en una mudanza, ahora cabría duda de si la rojez se aplica solo a la silla o no. Así, la persona encargada de la mudanza dudará de si transportar todas las mesas o solo las de color rojo.

Este ejemplo, aunque sencillo en su construcción, permite mostrar que si desaparece la regularidad de la concordancia se pierde una pista gramatical fundamental. Esta pista permite comprender de forma inmediata la relación entre los elementos de una oración. Cuando una regla como la de la concordancia se vuelve inoperativa, cada frase requiere

un esfuerzo interpretativo mayor, lo que genera ambigüedad en el mensaje y, por tanto, enturbia y ralentiza la comunicación. A gran escala, el apagado de faros gramaticales podría llegar a fragmentar la manera en que los hablantes estructuran sus enunciados. Se podrían entonces formar variantes lingüísticas locales, lo que podría llegar a dificultar la comprensión mutua entre hablantes de distintas regiones, o de distintas generaciones. Además, esta falta de claridad y uniformidad podría mermar la precisión del lenguaje. Los hablantes tendrían menos capacidad de matizar o especificar a qué elementos se refieren sus descripciones, y los malentendidos se volverían más frecuentes. En resumen, el lenguaje, en lugar de ser un código compartido que facilita la cohesión de la comunidad, se volvería un sistema fragmentado y de interpretación incierta, debilitando el entendimiento y la comunicación efectiva.

De la importancia de mantener encendidos los faros gramaticales para el instrumento de comunicación de la comunidad da cuenta la constitución de instituciones como la RAE, cuyo objetivo principal no es otro que la "regularización lingüística mediante la promulgación de normativas dirigidas a fomentar la unidad idiomática dentro de los diversos territorios que componen el mundo hispanohablante y garantizar una norma común" (Instituto Cervantes, 2023). Pues bien, también en el lenguaje de la justicia son fundamentales esas instituciones. Desde las constituciones nacionales hasta los juzgados de paz, pasando por los tribunales superiores de justicia o por tribunales supranacionales, una parte importante de la arquitectura institucional de la comunidad política está diseñada con los principios de justicia, esos faros que guían y ordenan, en mente. Si se pervierte el funcionamiento de esas instituciones, se está amenazando la integridad de esos principios. Tal como en la comunidad lingüística eso pone en riesgo la unidad y riqueza comunicativa, en la comunidad política la erosión de estas instituciones genera un vacío de legitimidad y fragmentación de los principios que estructuran la convivencia. Cuando los órganos que encarnan y aplican los principios de justicia dejan de funcionar adecuadamente, cada instancia corre el riesgo de establecer interpretaciones particulares y aisladas, desconectadas del marco común. Esto lleva a decisiones inconsistentes y arbitrarias, a una especie de 'estado de excepción gramatical'.

Trataremos de forma breve el aspecto institucional de la alternativa intermodal en el siguiente apartado. Aquí, esta reflexión sobre el efecto de la multiplicación de excepciones gramaticales en el lenguaje de la justicia debe servir para responder a la pregunta sobre la representatividad de la obligación del filtrado de mundos en el modelo

de la lotería existencial. El equipo administrador se correspondería analógicamente tanto con las instituciones encargadas de preservar los principios de justicia intermodal como con la comunidad política en su conjunto, pues toda persona existente es administradora en el modelo; y la penalización representaría, en ambos casos, el deterioro de las condiciones que dan estabilidad a una sociedad justa. En el modelo, ese deterioro está estipulado; en la comunidad política modelada, es el resultado de la debilitación de un principio, y la apertura de una rendija a una indignación moral ante una injusticia que deja de tener reflejo gramatical. E igual que en el modelo el equipo administrador está interesado en que la integridad del sorteo se mantenga para evitar la penalización estipulada, la comunidad política racional deberá evitar que alguna de sus acciones o decisiones haga posible la materialización de un mundo en el que no se den las circunstancias de la justicia, pues eso supone una amenaza a sus propias condiciones actuales.

Esta motivación, en contraste con la de la reciprocidad indirecta, respeta el pluralismo ético como elemento básico del PPM tal como se articula actualmente, dado que no presupone una obligación ética previa a la situación de justicia. La motivación aquí es puramente racional y autointeresada. Se trata de mantener la integridad del propio entorno de justicia, de asegurar la coherencia de los principios que fundamentan la convivencia en la comunidad política actual. Es una motivación encuadrada en el aquí y en el ahora que tampoco requiere de la inclusión en el autointerés de cuestionables intereses que trascienden la propia existencia, como sí ocurre en la motivación del legado.

Una vez solventado el problema de la motivación, manteniéndonos en los confines de ese autointerés que decíamos es el primer elemento de los cuatro a partir de los cuales Rawls llegaba a sus principios de justicia desde el modelo de la posición original, nos corresponde buscar los elementos clave en el modelo de la lotería existencial.

Que la tarea de filtrado de mundos posibles accesibles nos haya obligado a esforzarnos por encontrar una solución al problema motivacional que suponía mantener en común con el esquema rawlsiano el elemento del autointerés, es indicación de su papel clave en la generación de principios de la justicia intermodal. Este segundo elemento del modelo intermodal es básico, pues es el que origina y justifica dos de los tres principios fundamentales: el principio de accesibilidad justa y el de responsabilidad intermodal.

El equipo administrador del sorteo debe seleccionar solo las bolas correspondientes a mundos posibles en los que se den las circunstancias de la justicia, excluyendo aquellos que no cumplan con esa condición mínima. Cumplir con esa obligación significa, pues, que el equipo deberá abstenerse de hacer o decidir hacer nada que suponga que la bola de un 'mundo injusto' acabe mezclada en la tolva con las de los legítimos participantes en el sorteo, esto es, de que tengan acceso al bombo, o en otras palabras, de que tengan la posibilidad de actualizarse. Hay, pues, un primer principio que tiene que ver con la condición mínima, con el estándar que determina qué mundos son justos, y un segundo principio que impone la obligación institucional de cumplimiento y vigilancia para garantizar que solo los mundos que cumplan esa condición mínima sean considerados.

En términos generales, el *principio de accesibilidad justa* se enunciaría de la siguiente forma: *Para que un mundo sea considerado deseable dentro del marco de la justicia, debe garantizar condiciones mínimas de justicia para quienes lo habiten; condiciones que hagan que la cooperación de estos sea, además de deseable, posible.* Este principio establece que solo los mundos donde sea posible vivir en un entorno justo son valorados positivamente dentro del ámbito de una teoría de justicia intermodal.

El segundo principio de justicia intermodal atiende a esta delimitación, centrándose en el compromiso compartido de las instituciones de la comunidad política en la vigilancia activa para evitar los riesgos de injusticia. Así, el *principio de responsabilidad intermodal* dicta lo siguiente: *Existe una obligación por parte de las instituciones de actuar y colaborar activamente para evitar que sus decisiones o acciones pongan en riesgo el mantenimiento de las circunstancias mínimas de justicia.* Este principio exige un compromiso constante. En tanto que colectivo, el compromiso depende de la existencia de una estructura institucional que fomente y coordine los esfuerzos de sus miembros en la preservación de la justicia[238].

[238] Aunque esta tesis acota deliberadamente el ámbito de la justicia intermodal al plano de las instituciones políticas, no se descarta que puedan articularse, en desarrollos posteriores, formas de responsabilidad normativa correspondientes a un *ethos* intermodal. Este podría desplegarse, por un lado, como una disposición moral individual orientada a guiar decisiones personales con efectos modales (por ejemplo, prácticas de consumo o decisiones reproductivas), fuera del marco de exigibilidad política; y por otro, como una actitud cívica general hacia la legitimidad y el sostenimiento de instituciones que operen bajo principios intermodales. Ambas dimensiones requerirían un aparato normativo propio. Al igual que en la distinción rawlsiana entre los principios de justicia aplicables a las instituciones y las virtudes morales necesarias para su estabilidad, este posible *ethos* no forma parte del núcleo de justicia política desarrollado en esta tesis, que se limita conscientemente a los principios estructurales mínimos.

El deber de filtrado de mundos posibles accesibles es el elemento del modelo del que nacen el principio de accesibilidad justa y el de responsabilidad intermodal. Sin embargo, la de filtrar no es la única obligación del equipo administrador. Una vez cumplida con esta, una vez que las bolas debidas estén en el bombo, la integridad del sorteo se acaba de asegurar si no hay sesgos en su desarrollo, esto es, si, por accidente o intencionadamente, no se privilegia unas bolas sobre otras, incrementado la posibilidad de que aquellas resulten premiadas. Este nuevo elemento fundamental del modelo se traslada al entorno general de la justicia intermodal en forma de *principio de neutralidad*, el cual reza así: *Ninguna acción o decisión debe favorecer la actualización de un mundo posible justo sobre otro, siempre que en ambos se den las condiciones mínimas de justicia*. Este principio se fundamenta en el respeto a la dignidad y la libertad de las personas posibles. Es a ellas a quienes corresponde estructurar su comunidad política en función de sus propios intereses, valores y proyectos. Ir más allá por parte de la comunidad política actual supondría la imposición de criterios de justicia política, lo que atenta flagrantemente contra el espíritu del PPM. El principio de neutralidad, por tanto, expresa un compromiso de imparcialidad y humildad hacia las personas por venir, permitiéndoles configurar su propia forma de convivencia y sus propios marcos de justicia[239]. Es el compromiso pluralista de una autolimitación que estaba ausente en esquemas intergeneracionales como el del rawlsiano principio de ahorro justo, y aún más en el muy intervencionista largoplacismo de MacAskill.

Un último punto con respecto a los principios de justicia intermodal tiene que ver con algo que dejamos pendiente al tratar de la métrica de la justicia. Allí surgían las tres alternativas para un principio de distribución: la igualitarista, la prioritarista y la suficientarista. Dejábamos pendiente para este apartado la aplicación de una de estas alternativas a nuestra visión de la justicia intermodal. Pues bien, los principios recién expuestos dibujan un esquema de distribución claramente suficientarista. Se trata de un *suficientarismo de mundos* donde la obligación principal de la comunidad política actual

[239] La neutralidad que se contempla este principio no debe confundirse con la llamada 'neutralidad de efectos' tal como la considera Rawls. Este distingue entre neutralidad procedimental, neutralidad de propósitos y neutralidad de efectos, y explícitamente rechaza esta última como impracticable (Rawls, 1971, p. 261). Lo que aquí se defiende no es una neutralidad respecto a las consecuencias empíricas de las decisiones actuales, ni una ausencia de influencia histórica en la evolución de doctrinas comprensivas. Se trata, más bien, de una neutralidad modal, un compromiso de imparcialidad en la configuración del espacio de mundos posibles normativamente accesibles. El principio excluye que la comunidad política actual introduzca sesgos deliberados que, sin relación con el umbral mínimo de justicia, privilegien ciertas configuraciones modales legítimas sobre otras, proyectando sobre el espacio de posibilidad criterios sustantivos que no podrían ser justificados ante los posibles habitantes de esos mundos.

es asegurar que cualquier mundo posible que se actualice cumpla con unas condiciones mínimas de justicia, pero no más. Las circunstancias de la justicia establecen un umbral suficiente por debajo del cual ningún mundo debe caer, pero una vez que se alcanzan estas condiciones mínimas, el principio de neutralidad garantiza que no haya interferencias en la actualización de mundos posibles, permitiendo a las personas de cada comunidad actualizada estructurar su sociedad de acuerdo con sus propios intereses y valores, incluyendo su propio principio de distribución entre personas e instituciones contemporáneas.

A este respecto, los tres principios de justicia intergeneracional, hallados por medio del modelo de la lotería existencial, expresan una noción de justicia que mantiene su relevancia sin sacrificar la autonomía de quienes puedan llegar a tener que constituir su propia comunidad política, respetando la pluralidad y el derecho de esas personas posibles a definir su propio marco de justicia.

Habiendo expuesto estos principios queda bastante definida nuestra alternativa a las teorías de la justicia intergeneracional. No obstante, este trabajo no quedaría del todo completo si no dedicásemos al menos un pequeño esfuerzo a reflexionar sobre la dimensión institucional de la justicia intermodal. Aunque el modelo de la lotería existencial funciona como una herramienta conceptual, sus principios requieren un encaje en la arquitectura institucional de la comunidad política, de modo que puedan articularse en normativas y prácticas reales. Seguidamente, plantearemos de forma breve cómo estos principios pueden ser integrados en un diseño institucional que no solo mantenga la justicia entre contemporáneos, sino que extienda su alcance hacia quienes están por venir, procurando una preservación de la dignidad y la libertad que subyace al PPM, con el que, de cara a esta tesis, hemos elegido alinearnos.

II.3.5. Encaje institucional de la justicia intermodal

Con nuestras reflexiones sobre su alcance, la métrica utilizada, el modelo a partir del cual nacen sus principios y los principios mismos hemos respondido a las cuatro preguntas básicas que la alternativa intermodal debía atender para presentarse como teoría de la justicia. Parece, sin embargo, que si detuviésemos en este punto nuestra exposición

estaríamos defraudando las expectativas de quien haya invertido el tiempo, el esfuerzo y la paciencia de acompañarnos en este trayecto.

Conviene recordar que la justicia intermodal, tal como se ha planteado en este trabajo, pertenece al dominio de la justicia política y, por tanto, se concibe primordialmente como virtud de las instituciones. Esto no implica desconocer que ciertas acciones individuales pueden tener efectos sobre la configuración de los mundos posibles accesibles; sin embargo, la exigibilidad normativa de estos efectos solo se activa institucionalmente, bajo criterios públicos de legitimidad. Precisamente por esta delimitación institucional, se hace necesario señalar al menos el modo en que los principios intermodales pueden reflejarse en la arquitectura institucional, mostrando así su aplicabilidad efectiva.

Incluso Rawls, a quien se ha acusado repetidamente de situarse cómodamente a una altura teórica que lo protegía de las molestas salpicaduras de las luchas en pos de la justicia en el terreno práctico[240], considera importante poner en funcionamiento los principios de igual libertad, de igualdad de oportunidades y de diferencia para desplegar un proceso de construcción institucional[241] en cuatro etapas, a saber: la propia posición original, donde los principios se eligen desde detrás del velo de ignorancia, o sea, con una mínima información general sobre la sociedad y la naturaleza humana; la etapa constitucional, en el que se establecen las leyes generales basadas en los principios, algo que se hace contando con algo más de información sobre la sociedad, pero no sobre las condiciones de las partes; la etapa legislativa, en la que, a partir de información aún más completa, se crean leyes y se toman iniciativas políticas, siempre sujetas al respeto a la normativa constitucional; y la etapa judicial, en la que jueces y administradores hacen uso

[240] Es destacable a este respecto, por ejemplo, el contraste que Mills establece en el contrato inspirado por Rawls, "puramente un experimento mental prescriptivo" con el contrato que ha regulado las relaciones raciales, de carácter radicalmente histórico. O las críticas lanzadas desde el campo feminista (Bedin, 2015). O por parte de autores del ámbito económico como Sen (2009) o Kolm (2005). Como puede verse, no escasean las voces críticas con la abstracción rawlsiana, que supuestamente haría impracticable su teoría de la justicia.

[241] Tomamos el concepto de *institución* de la manera amplia en la que lo hace Rawls. Él entendía por instituciones principales "la constitución política y los arreglos económicos y sociales fundamentales. Así, la protección legal de la libertad de pensamiento y de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de instituciones sociales principales" (Rawls, 1971, p. 9). Esta concepción rawlsiana permite, entre otras cosas, incluir entre las instituciones aquello que liga los principios de justicia a los organismos que desempeñan una función de interés público, esto es, a las instituciones tal como se entienden comúnmente. El espacio que se abre entre el de la justicia y el de las instituciones orgánicamente entendidas es el espacio del derecho.

de toda la información relevante, que ya está a su disposición para aplicar las leyes a casos específicos.

En cierta medida, Rawls ha sido nuestra inspiración cuando ha habido que pensar en el modelo teórico y en cómo extraer principios fundamentales de este. No hay razón para que no lo sea también en la labor de presentar un somero esbozo del reflejo institucional de la propuesta teórica intermodal. No obstante, el proceso de traslación institucional no puede ser tan similar al rawlsiano, pues el modelo de la lotería existencial opera de modo distinto al de la posición original. En el esquema rawlsiano, la simetría entre partes que acuden a una negociación sin que exista una estructura institucional previa supone que esta se levanta sobre terreno virgen, que se construye desde cero. En nuestro caso, el modelo contempla esa asimetría fundacional de la justicia intermodal que constituía uno de los grandes obstáculos para extender intergeneracionalmente la teoría de Rawls. Reconoce, así, que los potenciales ganadores del sorteo y el equipo administrador de este se encuentran en una situación radicalmente distinta. Aquellos ocupan un lugar análogo a las de las partes rawlsianas. Se les reconoce el 'derecho a tener derechos', es decir, el derecho a, de resultar elegida la bola correspondiente al mundo que habitan, entablar una negociación fundacional, rawlsiana, y cumplir con el deber natural de generar instituciones justas. Los miembros del equipo administrador, por el contrario, ya pertenecen a una comunidad política institucionalmente estructurada. Con suerte, ya operan en su comunidad las instituciones resultantes de las cuatro etapas del proceso rawlsiano. Eso quiere decir que, más que construir, lo que estaremos proponiendo desde la justicia intermodal es, en lo que se refiere a la comunidad actual, renovar un edificio levantado cuando no había razones de peso para imaginar moralmente a las personas no existentes.

El reto consiste, en definitiva, en institucionalizar la justicia intermodal complementando las instituciones propias de una justicia basada en la simultaneidad existencial. Así, frente al proceso rawlsiano en cuatro etapas, nosotros propondríamos uno más concreto, más exhaustivo. Ese camino hacia la plasmación institucionalidad intermodal se recorre dando cinco pasos.

El primer paso consiste en la definición clara de los principios fundamentales. Los tres principios, el de accesibilidad justa, el de responsabilidad intermodal y el de neutralidad fueron explicados en el apartado anterior.

El segundo paso es el de la identificación de instituciones a través de las cuales se pondrán en práctica los principios. Estas instituciones son de tres tipos. Las instituciones normativas, en primer lugar, incluyen las constituciones nacionales, las cuales pueden incorporar cláusulas que reconozcan responsabilidades hacia las personas posibles y limiten la toma de decisiones que permitan el acceso a mundos injustos o amenacen la actitud neutra con respecto a los distintos mundos justos posibles. También entre las instituciones normativas se encuentra la legislación en materia ambiental y económica, incluyendo leyes sobre la gestión de recursos no renovables o leyes de favorecimiento o penalización fiscal, según los efectos intermodales de las decisiones económicas a las que se aplican. En segundo lugar, entre las instituciones funcionales encontramos los órganos de evaluación intermodal, observatorios cuya tarea sería la de supervisar las políticas y proyectos públicos o privados que tengan un impacto en términos del principio de accesibilidad en, por ejemplo, recursos escasos; los tribunales constitucionales, intérpretes de las cláusulas intermodales; y las agencias internacionales que garanticen el cumplimiento de los principios intermodales al tratar con problemas de ámbito supranacional, como es el del cambio climático. El tercer tipo institucional es el de las prácticas sociales y culturales, como son la educación, que exige la sensibilización intermodal a través de programas de estudio.

Una vez identificadas estas instituciones, el tercer paso es el del repensamiento de su diseño para dar cabida a los principios de justicia intermodal. Así, con respecto al principio de accesibilidad justa, se busca garantizar que las instituciones vigilen que no se comprometan los recursos necesarios para mantener abierto el acceso a un rango de mundos posibles justos. Para ello habrá que incluir en las leyes de planificación territorial y gestión de recursos cláusulas que eviten el agotamiento de estos, a través de, por ejemplo, el establecimiento de reservas estratégicas de agua o de la biodiversidad. También habrá que obligar legalmente a que los grandes proyectos infraestructurales se sometan a evaluaciones de sus efectos intermodales, y la incorporación de estos a los informes de viabilidad de las agencias correspondientes. Y, en el terreno presupuestario, será necesario incorporar criterios de accesibilidad justa que marquen límites para el endeudamiento, si este va a comprometer recursos esenciales para las personas posibles.

Habrá también que establecer mecanismos de asunción institucional de responsabilidades respecto a los mundos posibles accesibles si se quiere respetar el segundo principio, el de responsabilidad intermodal. Puede considerarse, entonces, la

creación de un Consejo de Responsabilidad Intermodal que evalúe periódicamente las políticas públicas en función de este principio, obligando a los organismos pertinentes a presentar informes de impacto intermodal accesibles al público en general. Además, procede actuar sobre el sistema educativo diseñando programas para concienciar a la ciudadanía sobre la responsabilidad intermodal.

Las adaptaciones requeridas para evitar que las instituciones favorezcan injustamente unos mundos posibles justos sobre otros, es decir, para respetar el principio de neutralidad, pasarán por actuar sobre las normas que regulan las investigaciones científicas, los planes urbanísticos y las inversiones públicas, de modo que se asegure no solo la ausencia de sesgos conscientes, según la idea actual de lo que es un futuro deseable, sino también la flexibilidad de ciudades o infraestructuras que puedan adaptarse a distintas maneras de entender las relaciones sociales o económicas.

El cuarto paso, muy relacionado con el anterior, es el de establecer estrategias de transición para facilitar el cambio desde el estado actual de las instituciones hacia un modelo que refleje los principios de accesibilidad justa, responsabilidad intermodal y neutralidad. Hay dos ejes que permiten ubicar esas estrategias. El primero es el de las fases de transición. La prudencia invita a realizar las adaptaciones de manera progresiva[242], comenzando con programas piloto en sectores de impacto inmediato y medible. Esto permitirá evaluar la viabilidad y efectividad de las políticas intermodales antes de una implementación extendida a otros niveles institucionales. Habrá pues, una fase piloto, y solo tras el éxito de esta se pondrá en marcha la fase de expansión. El segundo eje es el de las metas temporales de adaptación. Según se trate de una adaptación u otra, será razonable marcarse objetivos de cambio pleno a corto plazo (en políticas de evaluación y diseño de herramientas básicas de monitorización, por ejemplo), a medio plazo (políticas fiscales, legislación específica) o a largo plazo (arquitectura institucional en su conjunto). Dentro de esas estrategias de transición, es importante plantear la creación de unidades intrainstitucionales encargadas de la supervisión del proceso de transición, incluyendo el proporcionar la capacitación específica a las personas que hacen funcionar las instituciones y la evaluación del grado de cumplimiento de los objetivos.

[242] Sin perder de vista que fenómenos como la emergencia climática exigen que esa progresividad no sea excusa para la morosidad institucional.

El quinto y último paso se da en la búsqueda de la estabilidad de la arquitectura institucional adaptada a la sensibilidad intermodal. Una posible fuente de inestabilidad son los conflictos que puedan darse entre los principios intermodales y los principios vigentes en la comunidad actual. El ejemplo más notable es el del conflicto entre el principio de accesibilidad justa y las políticas que propugnan un crecimiento económico intensivo en el uso de recursos basándose en el beneficio que pueden suponer para los menos favorecidos. Es el conflicto que está en la base de la polémica de la alternativa decrecentista que expusimos al tratar sobre la perspectiva marxista sobre la justicia intergeneracional. Estos conflictos deben solventarse a partir del establecimiento de prioridades claras a favor de los principios intermodales, teniendo en consideración que si estos han establecido unos deberes 'de mínimos' con respecto a propuestas como la utilitarista de MacAskill o las de los extensores de la teoría rawlsiana es a cambio de que esos deberes tengan prioridad sobre los derivados de los principios contemporaneístas. Así, por ejemplo, no podrá esgrimirse el principio de diferencia para justificar la sobreutilización de recursos en que esta puede redundar en la mejora de la situación de los menos favorecidos. Los tradicionales argumentos procrecimiento basados en el efecto de este sobre el nivel de pobreza (Lopez, 2004) han de poder ser cuestionados desde la nueva óptica intermodal. Además de la adecuada gestión de estos conflictos, la estabilidad exige apuntalar la legitimidad de la estructura institucional intermodal, y para ello hay que enfatizar la transparencia en la formulación de políticas y en la rendición de cuentas (de ahí la necesidad de publicar informes de impacto intermodal), y la sensibilización sobre la justicia intermodal a través de la educación. Finalmente, una estructura puede mantenerse estable sin dejar de ser frágil: basta una perturbación mínima para que se venga abajo. Por eso, el diseño institucional intermodal debe reconocer su propia vulnerabilidad y asumir la incertidumbre como rasgo inherente. De ahí la necesidad de monitorizar constantemente tanto el espectro de mundos posibles accesibles como el impacto que las políticas de la comunidad actual puedan tener en él.

Este es un proceso genérico de adaptación. Quizá resulte de ayuda ilustrarlo con un ejemplo concreto. Consideremos, por ejemplo, la gestión de un recurso esencial para que cualquiera pueda desarrollar su vida en un entorno en el que se den las circunstancias de la justicia: el agua. Veamos, paso a paso, cómo deberían adaptarse las instituciones para reconocer ese papel en el entorno intermodal.

En primer lugar, puesto que del acceso a una cantidad suficiente de agua de suficiente calidad dependen las circunstancias de la justicia, no hay derecho a tener derechos sin agua. Por tanto, cualquier mundo posible sin agua suficiente debería ser inaccesible desde el mundo actual, de acuerdo a los principios de justicia intermodal (paso 1).

Habrá, pues, que detectar qué instituciones habrá que ajustar para poder aplicar ese principio en el caso específico del agua (paso 2). Para empezar, podrá incluirse un artículo en la constitución que garantice que quien llegue a existir contará con el acceso debido a recursos esenciales, para luego elaborar una ley específica de protección de recursos hídricos. Eso en lo que se refiere a las instituciones normativas. En lo que se refiere a instituciones funcionales, podrá crearse una agencia nacional de protección de recursos hídricos encargada de identificar y gestionar el uso y almacenamiento del agua con criterios intermodales.

El diseño institucional se alineará con los principios intermodales (paso 3) poniendo en práctica políticas de uso restringido del agua, con un ánimo conservacionista; sometiendo los proyectos que impliquen un uso intensivo del agua (grandes explotaciones agrícolas, industrias extractivas, etc.) a evaluaciones de impacto intermodal; o dedicando fondos públicos a la protección y monitorización de recursos hídricos.

Estratégicamente hablando (paso 4), se apostará por un proyecto piloto en el que se concentren los esfuerzos de la agencia recién creada. Una vez se constaten, de forma transparente, y se subsanen los fallos que puedan cometerse en la aproximación al problema, se buscará extender el proyecto a otras regiones y a otros recursos clave.

Por último, para garantizar la estabilidad de las nuevas políticas (paso 5), se diseñarán indicadores clave para monitorizar las reservas y la calidad del agua, se instruirá a la agencia para que redacte informes anuales, y se establecerán procedimientos quinquenales de revisión de las políticas para adaptarlas a nuevas condiciones tecnológicas, como avances en tecnologías de desalinización, climáticas, como sequías prolongadas asociadas al cambio climático, etc., asegurando que las políticas sigan siendo efectivas en contextos cambiantes.

Aun sin aplicar exactamente este proceso, es notorio cómo la creciente percepción de la necesidad de que la comunidad sea justa con las personas no existentes ha impulsado iniciativas que se mueven en una línea parecida a la aquí dibujada. Es el caso, por ejemplo,

del reciente *Plan de Acción del Agua a 50 Años* en Nuevo México (Office of the Governor, State of New Mexico, 2024). Es interesante contrastar su contenido con cómo se ha gestionado el agua en el río Colorado en el último siglo (Ge et al., 2023). Mientras el plan en Nuevo México apuesta por una gestión hídrica proactiva y adaptable, alineada con los principios de justicia intermodal, la gestión del río Colorado se basa en un acuerdo obsoleto y rígido y ha demostrado ser ineficaz para enfrentar los desafíos actuales y futuros relacionados con la disponibilidad y distribución equitativa del agua. Vayamos paso a paso.

Paso 1: El plan neomexicano se atiene a principios de sostenibilidad, priorizando el uso responsable del agua con las necesidades futuras en mente. El *Acuerdo del Río Colorado* (*Colorado River Compact)* de 1922 no tuvo en consideración ni la posible variación climática ni esas necesidades de las personas no existentes, lo que ha resultado en una gestión insostenible.

Paso 2: El plan promueve la colaboración entre agencias gubernamentales, comunidades indígenas y organizaciones de usuarios del agua para una gestión integrada y participativa. La gestión del río Colorado, si ha estado caracterizada por algo es por una cacofónica fragmentación institucional potenciada por la ausencia de una autoridad que ejerciese labores de coordinación.

Paso 3: Se proponen en Nuevo México medidas como la modernización de infraestructuras y la promoción de la sostenibilidad de la explotación agraria. Estas medidas están encaminadas a mejorar la eficiencia en el uso del agua. En el Colorado, y a pesar de las obvias señales de estrés hídrico y de la amenaza que supone el cambio climático, las estructuras institucionales han cambiado muy poco desde 1922.

Paso 4: El plan resalta la puesta en marcha de proyectos piloto, como el proyecto para el tratamiento de agua salobre y aguas residuales, a fin de evaluar la viabilidad y escalabilidad de las tecnologías utilizadas para su posible aplicación a gran escala. Por el contrario, la gestión hídrica en el río Colorado ha sido reactiva. Solo la constatación de haber alcanzado circunstancias críticas ha provocado que se implementen medidas de conservación.

Paso 5: El *Plan de Acción del Agua a 50 Años* apuesta por el establecimiento de sistemas de monitorización (sensores para medir los niveles del agua, vigilancia de las

reservas subterráneas para evaluar su capacidad de reposición, medición de parámetros químicos y biológicos de la calidad del agua, etc.) que permiten ajustar las políticas en función de datos actualizados. También en el río Colorado existen sistemas de monitorización, aunque con menor sofisticación y continuidad, pero la falta de flexibilidad del acuerdo de 1922 y de mecanismos de ajuste en la asignación del agua hacen que esa monitorización sea poco efectiva.

Los principios concretos de la justicia intermodal, y tal vez la propia idea de la justicia intermodal como alternativa para integrar a las personas no existentes en el discurso de la justicia, han nacido en este trabajo. Por lo tanto, no pueden aparecer explícitamente en la justificación del plan neomexicano. Sin embargo, el contraste con un sistema de gestión plenamente contemporaneísta es una prueba de cómo las nuevas iniciativas incorporan criterios que, en mayor o medida, convergen con los principios apuntados en este capítulo. Dicho esto, el lenguaje que se utiliza para presentar el plan es el de la justicia intergeneracional. Son las "generaciones futuras" (Office of the Governor, State of New Mexico, 2024, pp. i, 6, 15) las beneficiarias del plan, no las personas posibles en cuanto habitantes de mundos donde la escasez de agua es solo moderada. Esto puede suscitar una incómoda duda, sobre todo ahora que hemos llegado casi al final de nuestra exposición. Si, después de todo, pueden plantearse desde la intergeneracionalidad proyectos ambiciosos cuyos objetivos coinciden con los que se prescribirían desde la intermodalidad, ¿no será nuestro empeño en presentar un lenguaje de la justicia intermodal una especie de pedantería normativa? ¿No estaremos simplemente añadiendo una capa innecesaria de complejidad conceptual?

Estas preguntas abren el camino hacia el último apartado de este trabajo, dedicado a exponer nuestras conclusiones. Allí evaluaremos si el marco intermodal aporta en el terreno práctico algo que la justicia intergeneracional no pueda resolver por sí sola, aun siendo teóricamente deficitaria, y si su lenguaje tiene el potencial de enriquecer, más que entorpecer, los discursos normativos contemporáneos. Con este interrogante en mente, damos por cerrado este capítulo.

CONCLUSIONES

La tarea que nos hemos fijado en este trabajo, y que estamos cerca de completar, no ha venido motivada por un interés exegético. Aunque nos hemos apoyado en la doctrina de ciertas autorías como las de Rawls, Lévinas o Nussbaum, no hemos pretendido explicar su obra en profundidad. Tampoco nuestro interés era el de presentar una tesis histórica. Naturalmente, ha habido que hacer un repaso de la evolución de ciertos conceptos o actitudes, pero solo con el objetivo de apoyar nuestro verdadero interés. Lo mismo puede decirse del ánimo crítico que, este sí, ha presidido lo que de hecho es una porción mayoritaria del trabajo, en el que hemos examinado cómo las teorías modernas de la justicia enfrentan serias limitaciones cuando se trata de incluir en su ámbito normativo a las personas no existentes. El ánimo de fondo ha sido en realidad, propositivo. De lo que se trataba era de proponer una alternativa teórica: la de la justicia intermodal, concebida como un marco normativo que se alinea con los valores fundamentales del PPM y expande sus horizontes hacia mundos posibles.

Corresponde a quien nos ha acompañado hasta aquí evaluar la solidez de la propuesta presentada. Para facilitar esta tarea, recapitularemos ahora los resultados principales de esta investigación, evaluaremos las ventajas de nuestra propuesta, trataremos algunos aspectos problemáticos de la misma y reflexionaremos sobre las posibilidades de este novedoso marco teórico para enriquecer el debate ético-político.

1. Principales resultados de la investigación

Esta investigación ha procedido de manera sistemática, buscando lograr resultados críticos a partir de los cuales obtener resultados propositivos. En consonancia con este proceder, tendrá sentido recordar esos resultados en el orden en que se fueron alcanzando. De esta forma, comenzaremos recapitulando los resultados críticos derivados del análisis de las limitaciones de las teorías modernas de la justicia en su intento por incluir en su ámbito normativo a las personas no existentes. Posteriormente, abordaremos los

resultados propositivos, centrados en la formulación y fundamentación de la justicia intermodal como un marco alternativo más coherente.

La primera sección del trabajo se ha dedicado a examinar críticamente las teorías modernas de la justicia, particularmente aquellas que abordan la justicia intergeneracional. Este análisis ha permitido identificar varias limitaciones estructurales que dificultan su capacidad para incluir en su ámbito normativo a las personas no existentes. Estos resultados críticos constituyen la base conceptual sobre la que se ha desarrollado la propuesta alternativa de la justicia intermodal.

Este análisis ha mostrado que existen razones normativas para considerar las relaciones con las personas no existentes como objeto de justicia, no de benevolencia. Los deberes que las personas e instituciones actuales tienen hacia ellas no pertenecen al ámbito de la moral individual, sino al terreno político. En consecuencia, la justicia hacia las personas no existentes requiere desde ahora el diseño de políticas e instituciones que incorporen el reconocimiento de sus derechos y de nuestras obligaciones hacia ellas.

Un segundo resultado obtenido concierne a la manera habitual de enfrentarse a este reto ético-político, que es la adopción de una perspectiva intergeneracional. Constatamos que hay limitaciones estructurales significativas en la aproximación intergeneracional, entre las que destacan cuatro: el problema de la no existencia, el de la no identidad, el de la incertidumbre y el de la motivación.

El problema de la no existencia resulta de la dificultad para justificar que los miembros de las generaciones futuras pueden ser consideradas sujetos concretos de derechos, pues, al no existir, carecen de capacidad para ejercer derechos o tener intereses preservables. Esto exige repensar el modo en que conceptualizamos las relaciones normativas con esas personas existencialmente ausentes.

El de la no identidad, por otra parte, es un problema dado por el hecho de que las decisiones y acciones de las personas e instituciones actuales determinan quién y en qué condiciones existirá, lo cual invalida la invocación de deberes hacia sujetos futuros específicos. Se pone así en cuestión la base misma de las obligaciones intergeneracionales, evidenciando la necesidad de establecer un marco normativo que no dependa de identidades futuras concretas.

En cuanto al tercer problema mencionado, hay una incertidumbre[243] radical con respecto no solo al tamaño de las generaciones futuras y a la identidad de sus miembros, sino también a sus valores e intereses. Esto hace que los juicios normativos que tienen a las generaciones futuras como objeto sean irremediablemente especulativos.

La comprobación del fallo extensional de las teorías modernas de la justicia es otro resultado importante de este trabajo. Estas teorías tienden a extenderse intergeneracionalmente en un intento de hacer de las personas no existentes seres de existencia diferida, colocándolas un plano ontológico homologable al de las personas actuales. Sin embargo, los tres problemas señalados hasta ahora impiden aplicar los principios de unas teorías de la justicia basadas en factores como la reciprocidad, el consentimiento o la autonomía.

A estas limitaciones se añade una cuarta de carácter motivacional. Incluso si pudiesen hacerse cargo del resto de problemas, las extensiones intergeneracionales de las teorías modernas tendrían serias dificultades para ofrecer una respuesta satisfactoria a por qué las personas actuales deberían sentirse motivadas a actuar en beneficio de personas que aún no existen.

El fracaso de las teorías modernas de la justicia al intentar extenderse hacia las generaciones futuras revela una inadecuación conceptual insalvable que exige explorar un marco alternativo en el que puedan caber las personas no existentes. Abordamos esta tarea en la segunda sección del trabajo, donde presentamos la justicia intermodal como una propuesta que responde tanto a las insuficiencias conceptuales como a los desafíos prácticos que aquí hemos identificado. Para ello nos servimos de un último resultado crítico. Se trata de la dificultad de las autorías que adoptan el marco de la intergeneracionalidad para incorporar en su discurso teórico la percepción creciente de que se cometen injusticias con quienes no existen. Esta limitación está vinculada con el uso de la lógica temporal. Se necesita, entonces, la incorporación de una lógica alternativa que pueda hacerse cargo de problemas complejos que involucren a personas no existentes.

La lógica que buscamos, y este es nuestro primer resultado propositivo, es la modal. Esta lógica ofrece las herramientas necesarias para conceptualizar a las personas no existentes como habitantes de mundos posibles. Eso permite, a su vez, ampliar el alcance

[243] En realidad, hay una ignorancia, en términos knightianos.

de la justicia más allá de los límites temporales y ontológicos de las extensiones intergeneracionales, evitando los problemas propios de estas. Desde una lógica modal que amplía el campo de visión normativo asumiendo los postulados ningunistas de Priest, y que luego afina el foco con los variabilistas de Roberts, la justicia intermodal establece un deber negativo: tratar de evitar que llegue a haber personas que habiten en un mundo donde ni siquiera sea posible la construcción de una comunidad política justa.

El segundo resultado propositivo fundamental, el de ese deber negativo aplicable no a los habitantes de un mundo futuro cierto, sino a los mundos posibles (y no a cada uno de sus habitantes) es una muestra de cómo, a diferencia de las teorías intergeneracionales, las cuales dependen de proyecciones lineales y de una continuidad ontológica, la justicia intermodal asume la incertidumbre como una condición inherente del futuro. Esto permite diseñar principios normativos flexibles y aplicables en contextos complejos. Además, que el deber negativo sea un deber de mínimos (un deber de no hacer aplicado a unas condiciones generales mínimas de justicia) deja a quienes vayan a existir el máximo espacio de libertad a la hora de determinar cómo van a organizar su comunidad política. Evita, así, la proyección de valores presentes sobre futuros desconocidos propia de la intergeneracionalidad. La alternativa intermodal es, por tanto, y este es otro resultado fundamental de esta investigación, más respetuosa del pluralismo al que aspiran las teorías adscritas al PPM en su encarnación contemporánea que las extensiones intergeneracionales de esas mismas teorías.

El último resultado propositivo es el de la consecución de una teoría operativa de la justicia. A partir de un modelo analógico, y mediante un proceso constructivo, se han formulado tres principios específicos: el principio de accesibilidad justa, que promueve que las circunstancias de la justicia se den en cualquier mundo que pueda llegar a actualizarse; el principio de responsabilidad intermodal, que exige que las instituciones actuales tomen decisiones que eviten la creación de mundos éticamente inaceptables; y el principio de neutralidad, que proscribe que se privilegie un mundo posible en el que se den las circunstancias de la justicia sobre otro en el que también se den. Estos tres principios cristalizan el núcleo normativo de la justicia intermodal. Su formulación parte de un modelo analógico, pero su destino es práctico; vehiculan un deber negativo de mínimos desde el plano conceptual hacia el diseño y evaluación de políticas públicas. En ello reside el resultado más ambicioso de este trabajo: haber delineado una teoría de

justicia intermodal no solo filosóficamente coherente, sino también capaz de guiar decisiones en un marco ético-político contemporáneo.

2. Ventajas adicionales de la justicia intermodal

Recapitular los resultados críticos y propositivos de la investigación ha permitido contrastar las alternativas intergeneracional e intermodal en lo tocante a la justicia con las personas no existentes. Ese contraste ha puesto de manifiesto la superioridad teórica de la intermodalidad, sobre todo en lo que se refiere a la superación de barreras conceptuales. Sin embargo, si las ventajas de la justicia intermodal se limitaran exclusivamente al plano teórico cabría preguntarse si el esfuerzo dedicado a esta construcción obtiene una recompensa proporcional al esfuerzo invertido; si es razonable poner tanta dedicación para tratar de solventar lo que, a fin de cuentas, podría interpretarse como un mero matiz técnico en el ámbito de la filosofía normativa.

El cierre del capítulo anterior, al analizar un plan de gestión hídrica neomexicano cuyas directrices resultaban compatibles con los principios de justicia intermodal, aunque estuvieran formuladas desde un esquema intergeneracional, dejó en suspenso una pregunta crucial: ¿qué aporta realmente la justicia intermodal en términos prácticos, más allá de su solidez teórica? Visto desde otro ángulo, ¿justifica la alternativa intermodal un cambio conceptual que no solo redefine el marco de la justicia prospectiva, sino que también desafía las convenciones normativas heredadas del PPM? Para responder a estas inquietudes, señalaremos aquí las ventajas adicionales que la justicia intermodal ofrece frente a la justicia intergeneracional, destacando su capacidad para trascender los límites normativos tradicionales e integrar perspectivas ético-políticas diversas. Estas ventajas no solo refuerzan su aplicabilidad práctica, sino que también demuestran cómo la justicia intermodal puede enriquecer debates contemporáneos sobre temas de la importancia de, por ejemplo, la sostenibilidad, el pluralismo y la justicia estructural.

Hemos señalado ya que el hecho de que el deber negativo establecido por los principios de justicia intermodal sea un deber de mínimos favorece el enfoque pluralista de la justicia, en la medida en que deja una amplio espacio de libertad para que las personas posibles, si llegan a existir, decidan cómo construirán una comunidad política que acomode sus particulares ideas de qué constituye una vida buena. Sin embargo, tan

importante como esta ventaja teórica es una ventaja práctica derivada también del hecho de la minimalidad del deber. Se trata de una ventaja de tipo motivacional.

Cuando hemos hablado del problema teórico de la motivación nos hemos centrado en la manera en que puede justificarse que haya una motivación plausible para atenerse a un deber de justicia con las personas no existentes. Pero, en el terreno práctico, de poco sirve que exista esa motivación si su fuerza es insuficiente para mover al agente presente. La fuerza motivacional puede provenir de distintas fuentes. En el esquema psicológico de Chóliz (2004, pp. 16-18), la motivación es una función de la necesidad y el incentivo, y este último lo es, a su vez, de su valor y de la probabilidad subjetiva de obtenerlo. Pues bien, si en este caso el incentivo es el valor atribuido a atender las exigencias de justicia impuestas por un proceso de proyección empático-imaginativa que nos coloca en el lugar de las personas no existentes, una menor carga normativa para las personas e instituciones actuales implicará una mayor probabilidad subjetiva de obtener el incentivo; y eso es precisamente lo que consigue la alternativa intermodal con su deber negativo de mínimos.

En otro orden de cosas, el efecto negativo de la extrapolación de los intereses y valores actuales, propia de la intergeneracionalidad, tiene dos caras. Por un lado, puede imponer un sobrecoste desmotivante para las personas presentes, en la medida en que acciones y decisiones tomadas en el presunto interés de las generaciones futuras pueden revelarse inútiles, e incluso contraproducentes, si esos intereses no se acaban sustanciando. Por otro, también quien llegue a existir podrá verse perjudicado, en este caso por la imposición de unos condicionantes en los que no ha tenido opción de opinar. Esos condicionantes aparecen en forma de restricciones normativas y estructurales que limitan la autonomía de las que hoy son personas posibles y en un futuro pueden convertirse en existentes. Dichas restricciones son resultado de la influencia en el proceso decisorio político de instituciones diseñadas, a menudo con la mejor de las intenciones, para salvaguardar los valores e intereses futuros asumidos desde el presente. Con ello, no solo restringen la capacidad de las personas que lleguen a existir para decidir qué es importante para ellas, sino que también las atan a prioridades y estructuras que podrían ser obsoletas, impidiendo además que se produzcan las adaptaciones que piden los nuevos contextos. Son instituciones que hacen gala de un paternalismo intergeneracional que no es tolerable en el seno del PPM. En breve tendremos la ocasión de presentar ejemplos concretos.

También en este aspecto la alternativa intermodal se demuestra ventajosa, pues, al no depender de proyecciones específicas de valores o intereses futuros, más allá de los más elementales, no impone la creación de instituciones paternalistas. Las instituciones intermodales, si acaso, se limitan a cerrar el acceso a mundos posibles donde las condiciones de partida hagan imposible la justicia básica. Se deja de ese modo a quienes lleguen a existir un espacio amplio para establecer sus propias prioridades y diseñar sus propias estructuras normativas, según sus necesidades y contextos.

La mención de las instituciones intergeneracionales e intermodales nos devuelve al plan hídrico neomexicano y a la pregunta que quedaba en el aire. La respuesta ahora parece obvia: si no hay un aporte diferencial de la intermodalidad sobre la intergeneracionalidad en ese caso particular es porque la conservación de los recursos hídricos es un objetivo que puede considerarse común en ambos enfoques, en la medida en que un acceso suficiente al agua forma parte de las circunstancias de la justicia (en lo que se refiere a la moderada escasez de recursos). Y ante un objetivo común, no contaminado por otros objetivos, las mismas instituciones podrán ser propuestas desde una u otra perspectiva. Esto de ninguna manera invalida el argumento general sobre el riesgo de instituciones extractivas o/y paternalistas en el enfoque intergeneracional. Más bien al contrario, resalta la ventaja de la limitación institucional impuesta por la justicia intermodal.

Cuando la justicia intergeneracional se atiene a esa limitación se producen planes realistas que además respetan la autonomía de aquellas personas cuyo beneficio se busca. Por eso tiene sentido, en primer lugar y como proponen Broome y Foley (2016), apostar por instituciones con un mandato limitado. En segundo lugar, ese mandato tiene que estar orientado a la salvaguarda de unas condiciones de justicia generales. De este modo, deja de ser relevante la diferencia entre los intereses concretos de las personas existentes y los de las posibles, ya que lo que importa es salvaguardar la capacidad de satisfacerlos, una capacidad que comparten por igual unas y otras. La conservación de los recursos hídricos es un mandato limitado de preservación de las circunstancias de la justicia (en lo que se refiere a la circunstancia de moderada escasez), como lo es la institución de un "banco climático", cuya tarea debe ser "financiar la transición de los combustibles fósiles a las energías renovables y compensar a aquellos de la generación actual que resultarían perdedores netos debido a dicha transición" (Broome y Foley, 2016, p. 156). Ambos

proyectos institucionales son, pues, perfectamente compatibles con el enfoque de la justicia intermodal.

Esa compatibilidad se irá haciendo más difícil a medida que lo que se propone preservar o reforzar esté más lejos de la frontera de lo compartible por el conjunto de la humanidad. Y eso tenderá a ocurrir con mayor probabilidad si el mandato, en lugar de ser limitado, es amplio. Entrará en juego una multiplicidad de valores. Unos serán más compartibles y otros, inevitablemente, lo serán menos. Quienes proponen la conveniencia de ese mandato amplio tienden a desviarse de esta forma de los preceptos intermodales. Tal vez el ejemplo más claro lo ofrezca la propuesta de Beckman y Uggla (2016) de un *ombudsman* para las generaciones futuras, esto es, un defensor de los intereses de los miembros de esas generaciones. Beckham y Uggla piden un mandato tan amplio que cubra los intereses medioambientales, pero también los relacionados con la educación, la inversión pública o el sistema estatal de prestaciones. Que la comunidad acepte que uno de sus miembros pueda decidir por las personas no existentes con la pretensión de tener una extensa variedad de sus intereses en mente es, en primer lugar, una muestra de paternalismo y, en segundo, un ejercicio de autoengaño o de autoflagelación. De autoengaño si, como en el caso de Beckman y Uggla, el poder del ombudsman es tan limitado como amplio es su mandato; de autoflagelación si un ombudsman empoderado amenaza con un trasvase de riqueza de los existentes actuales a los futuros existentes. De hecho, fue esa amenaza extractiva la que precipitó el fracaso de iniciativas como la del comisario israelí para las generaciones futuras, institución creada en 2001 y abolida en 2006, o la del ombudsman húngaro, cuya corta vida institucional abarcó el periodo de 2008 a 2012 (Boston, 2014).

Puesto que no es nuestra intención ser exhaustivos, finalizaremos este apartado mencionando una última ventaja de la justicia intermodal sobre la intergeneracional: su mayor capacidad para establecer un mínimo diálogo con otras perspectivas normativas no adscritas, e incluso enfrentadas, al PPM tal como lo hemos caracterizado en este trabajo.

El tamaño y la variedad de los desafíos económicos, ecológicos, demográficos, políticos, etc. a los que hemos de enfrentarnos hoy parecen exigir que desde distintas tradiciones teóricas se busque algún tipo de territorio común desde el que construir consensos. Para ilustrar la última de las ventajas intermodales, podemos fijarnos en uno

de esos territorios, cuya comunalidad demuestra el que apareciese ya en la primera sección de la tesis, cuando expusimos las propuestas neomarxistas o las impersonalistas, a las que llegamos en nuestro desvío fenomenológico. Es el territorio del decrecentismo.

Lo primero que conviene recordar es que el decrecentismo no es una postura teórica. Si lo fuese, no podría acoger a su vez posturas teóricas dispares. Es un movimiento social que aglutina distintas sensibilidades unidas por el convencimiento de que el crecimiento económico ilimitado es insostenible, tanto desde un punto de vista ecológico como social[244]. El decrecentismo se configura, así, como una respuesta estructural a los retos que plantea el sistema económico global. Es un marco práctico que aspira a no conformarse con denunciar el crecimiento económico desmesurado, sino a plantear propuestas concretas basadas en el reconocimiento de los límites de un planeta que amenaza con colapsar ecológica y económicamente. Esas propuestas suelen estar centradas en la transición desde el capitalismo hacia modelos postcapitalistas que prioricen la equidad, la cooperación y la sostenibilidad sobre la acumulación de riqueza, y en la redistribución de los recursos para garantizar la justicia social. Son estos objetivos lo suficientemente amplios como para poder afirmar que:

> El decrecentismo no tiene barreras y ofrece una plataforma para el diálogo entre numerosos movimientos diversos. El decrecentismo reconoce las diferencias significativas entre los contextos culturales y políticos de cada condición o lucha. Además, enfatiza las complementariedades y distinciones entre las diferentes esferas de acción: individual, colectiva, de resistencia y orientada a proyectos. Por último, los activistas del decrecimiento reconocen de manera abierta la diversidad de enfoques dentro del movimiento... (Liegey y Nelson, 2020, p. 84)

La pregunta que procedería hacerse ahora es si la justicia intergeneracional y/o la justicia intermodal podrían formar parte de esos enfoques admisibles por el decrecentismo. Tras un primer examen, ambos tipos de justicia se diría que pasan la prueba decrecentista. Ambos contemplan aspectos como la protección medioambiental, el concepto de sostenibilidad o la transformación de los sistemas económicos. Sin

[244] Tal vez la muestra más notable de la variedad de posturas que caben bajo el paraguas decrecentista es que, en el volumen que se publicó hace unos años (Biagini, Murray, y Thiesset, 2017) sobre las raíces intelectuales del movimiento decrecentista, a partir de un amplio artículo anterior en la revista *La Décroissance* (2014), encontraron cabida desde Marcuse a Chesterton, pasando por Gandhi, Orwell, Debord y Tolstoi.

embargo, un examen algo más detallado marca alguna diferencia crucial. De nuevo aparece aquí el inconveniente de la proyección a futuro de valores e intereses actuales propia de la justicia intergeneracional. Esa proyección impone cierta linealidad en la forma en que se conceptualizan las relaciones entre la generación presente y las futuras. Al proyectar valores e intereses actuales hacia el futuro, la justicia intergeneracional tiende a justificar sus objetivos bajo una continuidad histórica y normativa que, en muchos casos, contradice los principios básicos del decrecentismo. Por ejemplo, la insistencia en preservar determinados niveles de desarrollo económico o tecnológico para las generaciones futuras puede entrar en conflicto con la exigencia decrecentista de ciertas rupturas radicales, especialmente en lo que respecta a la reducción del consumo energético y la renuncia a la acumulación material como medida de progreso.

La justicia intermodal, por el contrario, evita este problema al no depender de la proyección de múltiples valores concretos hacia el futuro. Su marco normativo se centra exclusivamente en evitar mundos en los que no pueda darse una situación de justicia, sin asumir qué formas de vida o sistemas económicos serán preferidos por quienes lleguen a existir. Esto significa que, desde la perspectiva intermodal, no hay un compromiso implícito con la continuidad de estructuras actuales, lo que la hace más compatible con las propuestas decrecentistas de transformación económica y cultural. Como no impone una línea evolutiva predeterminada, la justicia intermodal permite que las políticas públicas diseñadas en su marco se adapten a contextos diversos y a sensibilidades pluralistas. Por ejemplo, una política de conservación ambiental basada en la justicia intermodal no buscará preservar recursos para que las generaciones futuras mantengan el nivel de vida actual, sino para garantizar que el mundo que habiten sea estructuralmente capaz de sostener cualquier forma de justicia. Este enfoque minimalista y flexible se alinea con el decrecentismo, que también privilegia la sostenibilidad estructural sobre las metas específicas de desarrollo.

A modo de recapitulación, sabíamos ya que gracias a la justicia intermodal se puede contemplar teóricamente aquello que los límites de la lógica temporal propia de la justicia intergeneracional no permiten, a saber: la inclusión de las personas no existentes en esa conversación que se lleva a cabo usando el lenguaje de la justicia. Ahora constatamos también que en las situaciones en las que es necesario que hablantes de distintas ‘lenguas ético-políticas’ se entiendan, la justicia intermodal presenta una ventaja en términos de cercanía filológica. Así, tal vez el lenguaje del neomarxismo no sea del todo el de la

justicia, y el del impersonalismo sea un lenguaje de la justicia en el que el factor humano ha perdido fuerza. Sea como fuere, en el espacio del decrecentismo, que es el espacio de la crisis y la negociación, es decir, allí donde se necesita un plus de comprensibilidad, el *intermodaloparlante* puede entenderse y hacerse entender mejor que el hablante del lenguaje de la justicia intergeneracional; puede entablar un diálogo que facilite la formación de coaliciones que son más necesarias que nunca.

3. Aspectos problemáticos de la propuesta intermodal

Hasta este punto, la tesis ha consistido en un ejercicio crítico y propositivo que ha requerido firmeza y convicción en la elaboración de argumentos destinados a cuestionar y redefinir los marcos normativos existentes. No podemos pretender, sin embargo, que una edificación teórica tan tentativa sea invulnerable a la crítica. Corresponde ahora, pues, armarse de la necesaria humildad intelectual y posar la mirada, aunque sea brevemente, sobre algunos de los desafíos que enfrenta la propuesta intermodal que aquí se ha planteado. Buscamos con ello identificar posibles debilidades, pero también invitar al diálogo académico para fortalecer y expandir los horizontes de la justicia intermodal.

Un primer desafío para la justicia intermodal es su complejidad. En particular, el tránsito desde la lógica temporal, con la que tenemos un trato familiar, a una lógica modal en la que se maneja una semántica de los mundos posibles bastante menos intuitiva exige un esfuerzo interpretativo que tal vez dificulte hacerse cargo de este nuevo marco mental a quienes deben ponerla en práctica, sean estos actores políticos, sociales o incluso académicos, si es que estos no están versados en la materia. Pero el tránsito lógico no es el único elemento que añade complejidad. La justicia intermodal también maneja conceptos abstractos que pueden resultar desafiantes para su aplicación práctica. En un ámbito donde la claridad conceptual es fundamental para la toma de decisiones políticas, existe el riesgo de que esta abstracción dificulte su traducción en directrices concretas.

El desafío de la complejidad no constituye una limitación insuperable, pero sí subraya la necesidad de desarrollar herramientas pedagógicas que hagan accesibles los principios intermodales a públicos diversos. Por ejemplo, el glosario anexo al trabajo, con la definición de los conceptos más característicos de la justicia intermodal, es un modesto intento de contribuir a atender esta necesidad.

Otro de los posibles aspectos problemáticos de la justicia intermodal podría estar relacionado con el carácter minimalista del deber negativo que imponen el principio de accesibilidad justa y el de neutralidad. Este minimalismo ético-político ha sido presentado como ventaja en el apartado anterior, pero también puede ser percibido como inconveniente si se interpreta como una renuncia a abordar problemas de calado que podrían pedir un deber más concreto y positivo. Y es que el respeto a la autonomía de quienes llegarán a existir exige desconfiar de la asunción de que nuestros intereses vayan a ser compartidos por esas personas, salvo en los casos en que las probabilidades de coincidencia sean altas y se trate de intereses 'fundantes'. De esta forma, la justicia intermodal busca limitar al máximo esos intereses, reservando la asunción de compartición para aquellos sobre los que se sustentan las circunstancias de la justicia. Por ejemplo, se asume que en todos los mundos posibles accesibles se necesitarán fuentes de agua potable o se apreciará una base política democrática. No se asume, sin embargo, que se compartirá necesariamente un interés en garantizar la equidad de acceso a la educación o al conocimiento científico acumulado, que hoy consideramos esencial. Aunque parece plausible pensar que las personas que acaben existiendo valorarán la capacidad de acceder al conocimiento como un recurso esencial para su desarrollo personal y colectivo, la justicia intermodal no impone la protección de este interés como un deber explícito, ya que no forma parte de las circunstancias mínimas de justicia que definen su marco. De este modo, podría criticarse que la inacción en esta área podría hacer más difícil a quienes lleguen a existir la construcción de una sociedad más equitativa y avanzada. Con ello se estaría criticando el *suficientarismo de mundos* propio de la justicia intermodal, concretamente en lo que concierne a un mandato de neutralidad por encima de un umbral percibido como excesivamente bajo.

También desde el punto de vista epistémico podrían plantearse objeciones a nuestra alternativa intermodal. Por ejemplo, podría cuestionarse la gran dependencia de la justicia intermodal de la capacidad de las personas actuales para imaginar mundos posibles y evaluar su accesibilidad; sobre todo cuando entran en juego la multiplicidad de sesgos cognitivos que merman esa capacidad (Durmus, 2023). Desde el *sesgo de normalidad*, que nos lleva a subestimar la probabilidad de eventos inusuales y a proyectar a otros mundos las condiciones del nuestro, al *sesgo declinista*, que aumenta la carga pesimista sobre el futuro al tiempo que reimagina el pasado a una luz más favorable, son numerosas las distorsiones que nuestra capacidad imaginativa puede introducir a la hora de plantear

escenarios posibles sobre los que ha de plantearse la deliberación intermodal. Ahora bien, no puede decirse que esos sesgos sean exclusivos de la justicia intermodal. La imaginación aplicada no a los mundos posibles, sino a las generaciones futuras, o incluso a las consecuencias de ciertas acciones o decisiones en el bienestar de las personas existentes, está igualmente sesgada. De hecho, si atendemos a la presentación de la imaginación moral como una facultad que opera no sobre categorías, sino sobre prototipos (Johnson, 1993, pp. 189-192), esta parecería encajar en el sistema de pensamiento al que Kahneman (2011, pp. 146-155) atribuye la tarea cotidiana de decidir rápidamente, aun a costa de una pérdida de potencia racional.

Frente a este sistema (*sistema 1*), el *sistema 2* es sensiblemente más lento y requiere un mayor esfuerzo. A cambio, es eficiente en la resolución de tareas donde se necesita más reflexión. Se diría, entonces, que la determinación y aplicación de principios de justicia política pide apoyarse en el sistema 2. Así lo sugería nuestra reivindicación de la imaginación moral, cuando afirmábamos la necesidad de complementar el ejercicio imaginativo con una cristalización de episodios empáticos producida a partir de un proceso de deliberación en el seno de la comunidad política, esto es, a partir de un uso colectivo del sistema 2 de pensamiento. No obstante, aunque este enfoque contempla las limitaciones epistémicas en forma de una imaginación sesgada e intenta gestionarlas mediante procesos deliberativos más robustos, no puede llegar a eliminarlas por completo. Esta constatación subraya la necesidad de llevar a cabo una revisión crítica constante de las posibilidades imaginadas como parte de la labor pública de mantenimiento de la justicia intermodal.

Estrechamente ligada a los problemas que puede provocar el imaginar mundos posibles accesibles está la dificultad para la evaluación de la accesibilidad misma. En primer lugar, es difícil prever los factores contingentes de los que esta accesibilidad depende (estado de la tecnología, cambios en las estructuras sociales, fluctuaciones económicas, etc.). Este déficit de previsibilidad introduce un incómodo elemento especulativo que puede llegar a hacer que nos preguntemos si no estaremos cambiando un tipo de incertidumbre (sobre intereses y valores de individuos) por otra (sobre características de mundos posibles). Por otra parte, la deliberación pública involucra a una variedad de agentes individuales e institucionales, cada cual con su propia perspectiva sobre los criterios que deben servir para determinar la mayor o menor accesibilidad de un mundo posible. Con tal diversidad de puntos de vista, será inevitable que surjan conflictos

sobre qué tipo de consideraciones (ecológicas, tecnológicas, económicas…) deben primar en esa determinación. Se corre el riesgo, si las posturas son lo suficientemente distantes, de no llegar a un consenso operativo y caer así en una especie de parálisis intermodal.

La lista de aspectos problemáticos de la propuesta intermodal no termina aquí. No cubriremos todos para no extender en demasía el capítulo de conclusiones. No obstante, no podemos cerrar este apartado sin dedicar algunos párrafos al que quizá sea el desafío más significativo que enfrenta nuestra propuesta: el cuestionamiento de sus fundamentos teóricos.

Comencemos cuestionando el uso analógico del lenguaje. En el esquema analógico, los sujetos de derechos funcionan como sustantivos del discurso normativo, mientras que los principios de justicia operan como reglas gramaticales que estructuran dicho discurso. Este esquema se ha utilizado con el propósito de proporcionar una estructura coherente que permita articular relaciones normativas en escenarios éticamente complejos, como el que plantea la justicia intermodal. Sin embargo, esta analogía, aunque útil, también invita a reflexionar sobre su grado de legitimidad.

Un primer aspecto digno de reflexión es su adecuación normativa. Como Hare observase en su crítica de la analogía lingüística rawlsiana, también a nosotros podría achacársenos que:

> Es completamente aceptable poner a prueba una teoría lingüística (una gramática) comparándola con lo que las personas realmente dicen cuando están hablando con cuidado; las 'intuiciones' lingüísticas de las personas son, en última instancia, autoritativas para determinar qué es correcto en su idioma. El tipo de interacción entre la teoría y los datos que ocurre en todas las ciencias puede darse aquí, y es perfectamente válido que los datos sean los enunciados de los hablantes nativos. Sin embargo, las únicas teorías 'morales' que pueden contrastarse con los juicios morales reales de las personas son teorías antropológicas sobre lo que, en general, las personas piensan que se debe hacer, no principios morales sobre lo que realmente se debe hacer. (Hare, 1973, p. 148)

Quien comparta los argumentos de Hare negará la posibilidad de oponer un lenguaje del deber ser al lenguaje del ser. Lo que tomamos por lenguaje del deber ser no sería sino

un ‘lenguaje del creer lo que debe ser’, el cual, a la postre, no es otra cosa que una variante dialectal del lenguaje del ser.

Otra crítica a la analogía lingüística sería la de que sobreestima la posibilidad de un consenso ético-político que, habitualmente, es más difícil de lograr que el consenso que existe entre los hablantes de una lengua sobre qué constituye un uso gramaticalmente correcto (Nagel, 1973). Que podamos tratar de defendernos de esa crítica arguyendo que no nos hemos pronunciado sobre la mayor o menor dificultad del proceso deliberativo de la comunidad política no significa que debamos ignorarla, en la medida en que introduce una cuña en la representatividad de la analogía.

Finalmente, hay que señalar que la analogía lingüística está profundamente influida por tradiciones filosóficas occidentales que entienden el lenguaje como una herramienta central para la deliberación racional y para la construcción de marcos normativos. Nuestro recurso analógico puede ser menos intuitivo (o incluso irrelevante) en culturas y tradiciones éticas que no priorizan el discurso como medio principal para la resolución de problemas normativos. Aunque esta limitación podría ser vista como inherente a la elección de cualquier marco conceptual, merece destacarse porque, en última instancia, la justicia intermodal pretende establecer principios normativos básicos aplicables a todos los mundos posibles. Si la base conceptual misma está condicionada culturalmente, cabe preguntarse si este marco puede servir de puente hacia un consenso normativo global que, dada la magnitud de los retos a los que nos enfrentamos, cada día parece más necesario, o si, en cambio, precisará complementarse con otras formas de comprensión ética que trasciendan las tradiciones filosóficas occidentales.

Esta última observación nos lleva al cuestionamiento de otro fundamento de la alternativa intermodal, esta vez atendiendo a la diversidad de las tradiciones filosóficas que se dan dentro del propio Occidente. Recordemos que estamos presentando nuestra propuesta como ‘compatible con el PPM’, y que, en consecuencia, nos hemos preocupado de caracterizar debidamente ese proyecto. Sin embargo, habrá quien considere que esa caracterización peca de cierto sesgo liberal y reclame un espacio en el proyecto para otras corrientes normativas, incluso si es un espacio para la crítica. Por ejemplo, el comunitarismo, con su énfasis en los lazos sociales y el bien común como fundamento de la justicia, podría verse relegado en una concepción de la modernidad que prioriza la autonomía individual y la reciprocidad entre agentes. De manera similar, nuestra

caracterización coloca al marxismo algo alejado del centro del PPM. Sin negar su potencial para cuestionar ciertas dinámicas capitalistas que podemos relacionar con la injusticia intermodal, no lo integramos plenamente en el núcleo del proyecto. Sin embargo, podría argumentarse (Cohen, 2009, Wright, 2010, Honneth, 2017) que ciertas tradiciones marxistas han contribuido de manera significativa a la ampliación de las libertades y al cuestionamiento de las desigualdades estructurales, valores que también están en el corazón de la modernidad tal como la hemos descrito. De hecho, hay voces, como la de Domènech (2019), que remiten el socialismo marxista a un jacobinismo cuyas credenciales modernas son indudables. Así, el marxismo portaría la antorcha jacobina de uno de los valores fundamentales de la Revolución Francesa, el de la fraternidad, preterido por el liberalismo al que aquí privilegiamos.

Ante las dudas que puedan surgir al respecto, hay que afirmar que esta crítica no implica que sea erróneo enmarcar la justicia intermodal dentro de los valores liberales. Más bien, sugiere que dicha elección debería ser reconocida como un posicionamiento deliberado, como así estamos haciendo, y que este posicionamiento conlleva una manera de teorizar la justicia intermodal que no tiene por qué ser la única válida. Reconocer esta parcialidad podría abrir la puerta a enriquecer la justicia intermodal mediante un diálogo más inclusivo con otras tradiciones normativas que también buscan una transformación ética y política en respuesta a los desafíos contemporáneos, algo que ya hemos sugerido en el apartado anterior con nuestra mención al decrecentismo como espacio de diálogo.

Estos fundamentos teóricos de la alternativa intermodal no son los únicos que pueden ser cuestionados. En todo caso, sirva lo expuesto para subrayar que los aspectos problemáticos identificados lo que destacan es el carácter tentativo de nuestra propuesta y la necesidad de enriquecerla a través del escrutinio académico y del diálogo interdisciplinar. Este enfoque no solo fortalece su viabilidad teórica, sino que también refuerza su utilidad como marco normativo flexible y adaptable para los desafíos ético-políticos contemporáneos.

4. La clase de las personas futuras como alternativa a la alternativa intermodal

Este trabajo finalizará con algunas sugerencias sobre posibles vías de investigación que, con respecto a la justicia intermodal, pueden seguirse en un futuro; pero antes

debemos cerrar algo que quedaba abierto en la primera sección de la tesis, al tratar sobre el problema de la no identidad. Allí planteábamos la posibilidad de que un ente simbólico abstracto, una clase de las personas futuras que actuase como variable (*placeholder*) pudiese resolver no solo el problema de la no identidad, sino el resto de problemas asociados a la intergeneracionalidad. Desechamos entonces esa posibilidad por razones ontológicas. La barrera existencial nos obligaba a condicionar la consideración de la clase de las personas futuras a la aceptación de un platonismo que se compadece mal con los principios del PPM. Sin embargo, si a través del ningunismo pudimos superar la barrera metafísica, de modo que las personas posibles pueden ser sin existir, y son en cuanto son concebibles, no parece haber razón para negar el mismo trato a entes abstractos como la clase de las personas posibles (Priest, 2016, pp. 135-137). No habría necesidad, entonces, de trasladarnos al reino de las Ideas. La clase de las personas posibles ganaría en legalidad ontológica desde el punto de vista del PPM y se colocaría en la posición de constituirse en la última esperanza de aplicar una lógica modal temporal al asunto de la justicia con las personas no existentes, las cuales volverían a ser *aún* no existentes.

Dicho lo anterior, ¿significa la concesión de ese visado metafísico que la clase de las personas posibles podría ser tenedora de derechos, o si no, de derechos a tener derechos? No necesariamente. Conviene distinguir entre legitimidad ontológica y legitimidad ético-política. Si hemos utilizado una nutrida caja de herramientas conceptuales en el tratamiento de las personas posibles es para construir la pasarela que permite transitar desde la concebibilidad como entes de las personas posibles a su concebibilidad como sujetos de justicia. Esta caja contiene conceptos como la potencialidad, la imaginación moral y la dignidad, los cuales permiten fundamentar normativamente la atribución de derechos a las personas posibles. En el caso de la clase de las personas futuras, esas herramientas no funcionan demasiado bien.

En primer lugar, la posibilidad de las personas posibles es la del cambio, la del traspaso de la frontera de la existencia, donde desaparecen los problemas para constituirse en tenedoras de derechos. Esa potencialidad no existe en la clase de las personas futuras, inmutable en su representación de las personas futuras desconocidas. La clase de las personas futuras no puede convertirse en un sujeto de derechos, ya que carece de la capacidad de transformarse en un ente concreto con intereses propios.

Además, la arquetipación de las personas futuras inherente a la consideración simbólica de la clase que las comprende opera de manera inversa a como lo hace la imaginación moral, la cual dota de detalles a las personas imaginadas. Solo así puede simpatizarse humeanamente con ellas y sentir la debida indignación ante lo que se percibe como trato injusto. La clase de las personas futuras, al abstraer y generalizar en exceso, elimina precisamente esos detalles que permiten que surja una reacción moral genuina.

Por muy simbolizable que resulte la clase, esta no es sino un constructo lógico. Solo puede hablarse de dignidad de esa clase de forma metafórica. La dignidad, en tanto atributo moral de los sujetos de justicia, presupone la individualidad y la capacidad de poseer intereses. La clase, al ser un ente abstracto, no cumple con estas condiciones, por lo que solo cabe hablar de dignidad de forma metafórica y nunca como una propiedad inherente. Dignidad tendría cada uno de los elementos de la clase, si es que se les pudiese otorgar.

En definitiva, puesto que la clase de las personas futuras no puede actuar como un sujeto de derechos autónomo, sino como una referencia condicional y provisional que solo adquiere sentido cuando los futuros individuos se materializan, la justicia intermodal sobrevive como la mejor alternativa a la justicia intergeneracional.

5. Líneas futuras de investigación

La presentación de los aspectos problemáticos de nuestra alternativa intermodal a las teorías de la justicia intergeneracional ha desembocado en un llamamiento a su enriquecimiento posterior. Con la misma modestia con la que reconocemos la necesidad de que otras voces aporten solidez a esta novedosa construcción teórica, apuntamos ahora posibles líneas futuras de investigación.

En el terreno teórico, las diferencias señaladas con tradiciones como el comunitarismo, el marxismo o las perspectivas no antropocéntricas podrían servir de acicate para orientar la justicia intermodal en otras direcciones, como podría ser la de suprimir la centralidad de los seres humanos en el marco intermodal a partir de las críticas que nuestro modelo pueda suscitar entre lectores y lectoras de sensibilidad bio o ecocentrista. En el mismo terreno, aunque la lógica modal revela su utilidad para superar las limitaciones de la justicia intergeneracional, su abstracción presenta un reto

importante. Para hacer frente a ese desafío, podrían desarrollarse herramientas pedagógicas y metodológicas que hicieran más accesible esta lógica a públicos no especializados. En cuanto a los principios de la justicia intermodal, una futura línea de investigación podría centrarse en explorar la posibilidad de modificar o añadir principios para abordar cuestiones emergentes, como es el establecimiento de prioridades entre mundos posibles.

En el terreno práctico, podría utilizarse el marco de la justicia intermodal para diseñar políticas que se enfoquen en evitar mundos intolerables, priorizando la sostenibilidad frente al desarrollismo, por ejemplo. Asimismo, el marco podría ayudar a diseñar instituciones que reflejen los principios de la justicia intermodal, en forma, tal vez, de consejos dedicados a evaluar y prevenir riesgos existenciales y de otras instituciones que atiendan a otros intereses básicos compartidos por quienes existen y quienes existirán. A propósito de esas instituciones, en este trabajo nos hemos centrado en la adaptación y creación de instituciones estatales, desde el punto de vista teórico (al elegir el esquema rawlsiano como complemento intramodal de la justicia intermodal) y también desde el práctico (véase el caso del plan hídrico impulsado por el gobierno de Nuevo México). Es evidente, sin embargo, que muchos de los asuntos que afectan a quienes existirán en un futuro más o menos lejano piden una arquitectura institucional intermodal a nivel global que vaya más allá de esos organismos de coordinación que propugnábamos en el capítulo anterior. En un momento en el que una mayoría de lo que se han denominado 'límites planetarios' han sido rebasados[245] y en el que se plantean cuestiones como la de si el capitalismo es compatible con la sostenibilidad o se requiere una modificación profunda del modelo económico y social, adoptar una perspectiva política local no parece lo más sensato. O lo más justo.

En lo que se refiere al diálogo con otras disciplinas, convendría, en primer lugar, aplicar las técnicas psicológicas, individuales y organizativas, de corrección de los sesgos cognitivos para lograr un proceso más fiable de concepción y evaluación de mundos posibles. Esa evaluación de mundos y de su accesibilidad se vería beneficiada también por el desarrollo de herramientas tecnológicas que posibilitaran recurrir a, por ejemplo, la construcción de mundos poblados por agentes sintéticos basados en inteligencia

[245] Se trata de seis procesos críticos para mantener la estabilidad del sistema terrestre: el cambio climático, la integridad de la biosfera, el cambio en el uso del suelo, el uso del agua dulce, el flujo biogeoquímico y la introducción de nuevos organismos (Caesar et al., 2024).

artificial. Y de la misma forma en que la justicia intermodal podría beneficiarse de los avances en otras disciplinas, también podría ofrecer sus contribuciones. Así, disciplinas como la biotecnología podrían aprovechar el marco intermodal para explorar las implicaciones éticas de tecnologías emergentes, asegurándose de que no contribuyan a la creación de mundos cuyas condiciones de partida aboquen a sus habitantes a sufrir injusticias de manera irremediable.

Finalmente, otro de los aspectos problemáticos que hemos examinado estaba relacionado con las dificultades que las diferencias culturales podrían suponer para la aplicación de la justicia intermodal. Si queremos que esta pueda hacerse cargo de los desafíos globales que la han hecho nacer, convendrá investigar cómo puede adaptarse a los distintos contextos éticos y políticos, en lo que sería un ejercicio de *glocalización cultural* (Roudometof, 2016) tal vez paralelo a la *glocalización económica* que se postula desde el campo decrecentista (Liegey y Nelson, 2020, p. ix).

Con estas sugerencias llegamos al final de este trabajo. Como el escalador que corona la montaña, sudoroso y exhausto, no nos resistimos a mirar hacia abajo y recrearnos en la altura alcanzada con gran esfuerzo. De una tesis doctoral se espera que sea original, rigurosa y relevante. Creemos haber cumplido aquí con esas expectativas, habernos elevado lo suficiente en esas tres dimensiones.

Hasta donde hemos podido comprobar, el marco intermodal de la justicia no tiene precedentes en la filosofía ética o política. Más allá de una novedad puramente terminológica, nuestra alternativa intermodal implica la reformulación de problemas relacionados con la justicia con las personas no contemporáneas bajo una lógica distinta, la lógica modal, la cual amplía el alcance del discurso normativo más allá de las limitaciones temporales y ontológicas de las teorías que se apoyan en la intergeneracionalidad.

Que el terreno intermodal no haya sido pisado hasta ahora en el ámbito de la justicia no es excusa para que su exploración no se haga a partir de bases teóricas sólidas, argumentos estructurados y propuestas sometidas a escrutinio crítico. En este trabajo hemos atendido a estas exigencias con un análisis meticuloso de las teorías modernas de la justicia, identificando sus limitaciones y construyendo una alternativa que no solo

responde a esas carencias, sino que también se somete a un autoexamen constante. Los aspectos problemáticos de la justicia intermodal tratados en el apartado anterior son una muestra de esta voluntad de rigor.

Pero no podremos regocijarnos en nuestros supuestos logros en las dimensiones de la originalidad y el rigor si lo que hemos alumbrado es una propuesta irrelevante. La relevancia no es un atributo menor en tiempos de crisis globales que reclaman respuestas éticas y políticas urgentes. La justicia intermodal busca responder a estas crisis ofreciendo un marco normativo capaz de abordar problemas tan diversos como la sostenibilidad o los riesgos existenciales. Su carácter minimalista y pluralista la posiciona como una herramienta flexible para pensar y actuar en un mundo que pide que se admita en el refugio de la justicia concebida desde el PPM a las personas que pueden llegar a existir; en un mundo, en definitiva, que exige que se hable de ellas en sus justos términos.

Bibliografía

'No sé por qué estudiar Medicina si podemos preguntar a influencers' (2019, 23 de octubre). *Redacción médica.* https://www.redaccionmedica.com/virico/noticias/-indignacion-video-instagram-marta-carriedo-recomendacion-influencer-antibiotico-receta--2387

Ackerman, Bruce (2007). The living constitution. *Harvard Law Review, 120*(7), 1738-1812.

Adams, John (1856). *The Works of John Adams* (Vol. 6). Little, Brown and Co.

Agosta, Lou. (2014). A Delicacy of Empathy: Hume's Many Meanings of Sympathy. *Psicologia em Pesquisa, 8*, 3-15. https://doi.org/10.5327/Z1982-1247201400010002.

Aguayo, Pablo (2020). The role of the sense of justice in Rawls' theory. *Revista de Filosofía Aurora, 32*(56), 542-557. https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.ao04

Alejandro, Roberto (1993). Rawls's Communitarianism. *Canadian Journal of Philosophy, 23*(1), 75–99. https://doi.org/10.1080/00455091.1993.10717311

Allen, Amy (2015). *The end of progress*. Columbia University.

Altuna, Belén (2023). *En la piel del otro*. Plaza y Valdés.

Álvarez, María (2010). *Kinds of Reasons: An Essay on the Philosophy of Action*. Oxford University.

Ameriks, Karl (2006). Kant, Hume, and the Problem of Moral Motivation. En *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation* (pp. 89-107). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205349.003.0005

Andersen, Kurt (2020, 11 de septiembre). How Liberals Opened the Door to Libertarian Economics. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2020/09/11/business/dealbook/milton-friedman-free-markets.html

Anderson, Elizabeth (1999). What is the point of equality. *Ethics, 109*(2), 287-337. https://doi.org/10.1086/233897

Angier, Tom (2011). Alasdair MacIntyre's Analysis of Tradition. *European Journal of Philosophy, 22*(4), 540–572. https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00505.x

Angus, Ian (1982). On Macpherson's Developmental Liberalism. *Canadian Journal of Political Science, 15*(1), 145–150. https://doi.org/10.1017/S0008423900053105

Annas, Julia (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University.

Appiah, Kwame (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. (Lilia Mosconi, Trad.). Katz.

Aramayo, Roberto (2024, 10 de septiembre). Kant como el Einstein del universo ético donde ningún dios da en jugar a los dados. *Nueva Tribuna*. https://www.nuevatribuna.es/articulo/sociedad/filosofia-kant-einstein-universo-etico-ningun-dios-jugar-dados/20240910081346230401.html

Arendt, Hannah (1973). *The Origins of Totalitarism*. Harcourt Brace.

Arendt, Hannah (2005a). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. (Roberto Ramos, Trad.). Caparrós.

Arendt, Hannah (2005b). *La condición humana.* (Ramón Gil, Trad.). Paidós.

Aristóteles (2014a). *Ética a Nicómaco*, (Julio Pallí, Trad.). Gredos.

Aristóteles (2014b). *Metafísica*, (Tomás Calvo, Trad.). Gredos.

Arneson, Richard (1989). Equality and equal opportunity for welfare. *Philosophical Studies, 56*(1), 77-93. https://doi.org/10.1007/BF00646210

Arneson, Richard (2000). Welfare should be the currency of justice. *Canadian Journal of Philosophy, 30*(4), 497-524. https://doi.org/10.1080/00455091.2000.10717541

Arrhenius, Gustaf (2000). An Impossibility Theorem for Welfarist Axiology. *Economics and Philosophy, 16*, 247–266. https://doi.org/10.1017/S0266267100000249

Arrhenius, Gustaf, Ryberg, Jesper y Tännsjö, Torbjörn (2022). The Repugnant Conclusion. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/repugnant-conclusion/

Arrondel, Luc y Masson, André (2006). Altruism, Exchange or Indirect Reciprocity: What Do the Data on Family Transfers Show? En Serge-Christophe Kolm y Jean Mercier Ythier (Eds.). *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity, vol. 1* (pp. 971-1053). Elsevier. https://doi.org/10.1016/S1574-0714(06)02014-8

Arteta, Aurelio (1996). La piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud. *Isegoría, 14*, 187–202. https://doi.org/10.3989/isegoria.1996.i14.220

Atienza, Manuel (2022). *Sobre la dignidad humana.* Trotta.

Ayer, Alfred (1980). *Hume*. Oxford University.

Baggio, Antonio (2013). The Forgotten Principle: Fraternity in Its Public Dimension. *Claritas: Journal of Dialogue and Culture, 2*(2), 35-52.

Ball, Terence (1985). The incoherence of intergenerational justice. *Inquiry, 28*(1-4), 321-337. https://doi.org/10.1080/00201748508602055

Ballarin, Roberta (2023). Modern Origins of Modal Logic. En Edward Zalta (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/logic-modal-origins/

Banco Mundial. (2023). Mortalidad infantil. https://databank.worldbank.org/reports.aspx?source=2&series=SH.DYN.MORT&country=

Bares, Manuel (2023). Una revisión de la Teoría Triple de Parfit. *Quaderns de Filosofia, 10*(1), 11-30. https://doi.org/ 10.7203/qfia.10.1.25877

Barry, Brian (1978). Circumstances of Justice and Future Generations. En Richard Sikora y Brian Barry (Eds.). *Obligations to Future Generations* (pp. 204-248). Temple University.

Barry, Brian (1980). The Strange Death of Political Philosophy. *Government and Opposition*, *15*(3-4), 276-288. https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.1980.tb00277.x

Barry, Brian (1989a). *A Treatise on Social Justice, Volume 1: Theories of Justic*e. University of California.

Barry, Brian (1989b). Justice between Generations. En *Democracy, Power, and Justice* (pp. 494-510). Clarendon.

Bayefsky, Rachel (2013). Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective. *Political Theory, 41*(6), 809–837. https://doi-org.bucm.idm.oclc.org/10.1177/0090591713499762

Bayne, Tim (2010). In Defence of Genethical Parity. En David Archard y David Benatar (Eds.). *Procreation and Parenthood* (pp. 31-56). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590704.003.0002

Beckerman, Wilfred (2006). The impossibility of a theory of intergenerational justice. En Joerg Tremmel (Ed.). *Handbook of intergenerational justice* (pp. 53-71). Edward Elgar. https://doi.org/10.4337/9781847201850.00011

Beckman, Ludvig y Uggla, Fredrik (2016). An Ombudsman for Future Generations: Legitimate and Effective? En Iñigo González-Ricoy y Axel Gosseries (Eds.). *Institutions For Future Generations* (pp. 117-134). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198746959.003.0007

Bedin, Paula (2015). Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls. Repensando los conceptos de ciudadanía y el universalismo. *Clepsydra, 14.*

Bel, Elena (2018). La ignorancia deliberada en el derecho penal español. *RJUAM, 37*, 307-328. https://doi.org/10.15366/rjuam2018.37.010

Bell, Daniel (2020). Communitarianism. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/

Bell, Derek (2002). How can Political Liberals be Environmentalists? *Political Studies, 50*(4), 703-724. https://doi.org/10.1111/1467-9248.00003

Benatar, David (2006). *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001

Benatar, David (2013). Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics. *The Journal of Ethics, 17*, 121–151. https://doi.org/10.1007/s10892-012-9133-7

Benhabib, Seyla (1994). Judith Shklar's Dystopic Liberalism. *Social Research, 61*(2), 477–488.

Bentham, Jeremy (1891). *A Fragment on Government*. Oxford University.

Berger, Benjamin (2014). Poetry, Mercy, and the Phenomenology of Justice. *Osgoode Legal Studies Research Paper Series, 32*.

Bertram, Christopher (2009). Exploitation and Intergenerational Justice. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 148-166). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0006

Biagini, Cédric, Murray, David y Thiesset, Pierre (Eds.). (2017). *Aux origines de la décroissance: Cinquante penseurs*. L'Echappée.

Binmore, Ken (1992). *Fun and Games: A Text on Game Theory*. D. C. Heath and Company.

Birnbacher, Dieter (2006). Responsibility for future generations – scope and limits. En Joerg Tremmel (Ed.). *Handbook of intergenerational justice* (pp. 23-38). Edward Elgar. https://doi.org/10.4337/9781847201850.00009

Birnbacher, Dieter (2009). What Motivates Us to Care for the (Distant) Future? En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 273-300). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0011

Blackburn, Patrick, van Bentham, Johan y Wolter, Frank (2007). *Handbook of Modal Logic*. Elsevier.

Blanco Salgueiro, Antonio (2017). *La relatividad lingüística*. Akal.

Bloom, Allan (1987). *The closing of the American mind*. Simon and Schuster.

Bochenski, Józef (1968). *Historia de la lógica formal*. (Millán Bravo, Trad.). Gredos.

Boettcher, James (2004). What is reasonableness? *Philosophy & Social Criticism, 30*(5-6), 597–621. https://doi.org/10.1177/0191453704045756

Borges, Lourdes (2013). Kant on emotions and Williams' criticism. *Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs, 58*(1), 131-150. https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.1.12913

Boston, Jonathan (2014). *Governing for the Future*. American University

Bostrom, Nick (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University.

Bourget, David y Chalmers, David (2023) Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. *Philosophers' Imprint, 23*(11). https://doi.org/10.3998/phimp.2109

Boyd, Matt y Wilson, Nick (2018). Existential risks: New Zealand needs a method to agree a value framework and how to quantify future lives at risk. *Policy Quarterly, 14*(3), 58-65. https://doi.org/10.26686/pq.v14i3.5105

Braithwaithe, Richard (1955). *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge University.

Brandstedt, Eric (2015). The Circumstances of Intergenerational Justice. *Moral Philosophy and Politics, 2*(1), 33-55. https://doi.org/10.1515/mopp-2014-0018

Brandstedt, Eric y Brännmark, Johan (2020). Rawlsian Constructivism: A Practical Guide to Reflective Equilibrium. *The Journal of Ethics, 24*, 355–373. https://doi.org/10.1007/s10892-020-09333-3

Breakey, Hugh (2015). Positive Duties and Human Rights. *Political Studies, 63*(5), 1198-1215. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12150

Bret, Bernard (2009). L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel. *justice spatiale | spatial justice*. https://doi.org/10.4000/books.pupo.414

Brinn, Gearóid (2021). The path down to green liberalism. *Environmental Politics, 31*(4), 643–662. https://doi.org/10.1080/09644016.2021.1952798

Broome, John y Foley, Duncan (2016). A World Climate Bank. En Iñigo González-Ricoy y Axel Gosseries (Eds.). *Institutions For Future Generations* (pp. 156-169). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198746959.003.0009

Buchanan, Neil (2009). What Do We Owe Future Generations? *The George Washington law review, 77*(5), 1237-1297.

Buckle, Stephen y Castiglione, Dario (1991). Hume's critique of the contract theory. *History of Political Thought, 12*(3), 457-480.

Buckley, Michael (2024). Political Constructivism. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://doi.org/10.4337/9781803921235.00032

Buenaga, Óscar (2017). *El concepto de la justicia.* Dykinson.

Bueno, Gustavo (2010). Tesela nº 34: Symploké. *Filosofía en español.* https://www.fgbueno.es/med/tes/t034.htm

Buiter, Willem (14 de febrero de 2020). *The trio of obstacles on climate change*. Financial Review. https://www.afr.com/policy/energy-and-climate/the-trio-of-obstacles-on-climate-change-20200214-p540rm

Caballero, Manuela y Baigorri, Artemio (2013). ¿Es operativo el concepto de generación? *Aposta. Revista de Ciencias Sociales, 56,* 1-45.

Caesar, Levke; Sakschewski, Boris; Andersen, Lauren; Beringer, Tim; Braun, Johanna; Dennis, Donovan; Gerten, Dieter; Heilemann, Adrian; Kaiser, Jonas; Kitzmann, Niklas; Loriani, Sina; Lucht, Wolfgang; Ludescher, Josef; Martin, María; Mathesius, Sabine; Paolucci, Anja; te Wierik, Sofie y Rockström, Johan (2024). Executive Summary. En *Planetary Health Check 2024: A Scientific Assessment of the State of the Planet*. Potsdam Institute for Climate Impact Research. https://coilink.org/20.500.12592/4slfz3g

Calderón, Zulema (2017). *Principios impositivos de justicia y eficiencia: fundamentos, conflicto y proyección*. Dykinson.

Camps, Victoria (1991). *La imaginación ética*. Ariel.

Capriati, Marinella (2018). The Universal Scope of Positive Duties Correlative to Human Rights. *Utilitas. 30*(3), 355-378. https://doi.org/10.1017/S0953820817000334

Caputo, John (1988). Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy. *Research in Phenomenology, 18*, 59–73. https://doi.org/10.1163/156916488x00048

Carlson, Eric (1995). *Consequentialism Reconsidered*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8553-8

Carse, Alisa (1994). The Liberal Individual: A Metaphysical or Moral Embarrassment? *Noûs, 28*(2), 184–209. https://doi.org/10.2307/2216048

Casal, Paula (2007). Why Sufficiency Is Not Enough. *Ethics, 117*(2), 296–326. https://doi.org/10.1086/510692

Castrejón, Gilberto (2021). Idealidad, substancialismo y relacionismo: Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo. *Dikaiosyne, 36*, 61-89.

Cataldo, Gustavo (2018). Muerte y alteridad existencial en Martin Heidegger, *Eikasia. Revista de Filosofía, 80*, 199-217.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). (2023). Matrimonios infantiles y uniones tempranas. Desigualdad y pobreza en mujeres, niñas y adolescentes de América Latina y el Caribe. *Boletín Igualdad de Género, 1*, 1-24. https://www.inmujeres.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Documentos/DE2044.pdf

Chamayou, Grégoire y Brown, Andrew (2021). *The Ungovernable Society: A Genealogy of Authoritarian Liberalism*. Polity.

Charles, David (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford University.

Chóliz, Mariano (2004). *Psicología de la motivación*. Universidad de Valencia. https://www.uv.es/=choliz/asignaturas/motivacion/Proceso%20motivacional.pdf

Chomsky, Noam (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT. https://doi.org/10.21236/AD0616323

Chwaszcza, Christine (2013). Hume and the Social Contract. A Systematic Evaluation. *Rationality, markets, and morals, 4*, 108-130. http://dx.doi.org/10.22029/jlupub-396

Clarke, Kevin y Primo, David (2012). *A Model Discipline. Political Science and the Logic of Representations*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195382198.003.0001

Coacci, Fabio (2020). Statism and Cosmopolitanism on Global Justice and Universal Fundamental Rights. *RUDN Journal of Political Science, 22*, 352-366. https://doi.org/10.22363/2313-1438-2020-22-3-352-366

Coeckelbergh, Mark (2007). Principles or imagination? Two approaches to global justice. *Journal of Global Ethics, 3*(2), 203 – 221. https://doi.org/10.1080/17449620701438093

Cohen, Gerald (1981). Freedom, Justice and Capitalism. *New Left Review, 126*, 3-16.

Cohen, Gerald (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics, 99*(4), 906-944. https://doi.org/ 10.1086/293126

Cohen, Gerald (1990). Marxism and contemporary political philosophy, or why Nozick exercises some Marxists more than he does any egalitarian liberals. *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 16*, 363-387. https://doi.org/ 10.1080/00455091.1990.10717232

Cohen, Gerald (2008). *Rescuing justice and equality*. Harvard University. https://doi.org/10.4159/9780674262713

Cohen, Gerald (2009). *Why Not Socialism?* Princeton University. https://doi.org/10.1515/9781400830633

Cohon, Rachel (2018). Hume's Moral Philosophy. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/

Collier, Mark (2010). Hume's Theory of Moral Imagination. *History of Philosophy Quarterly, 27*(3), 255-273.

Comte, Auguste (1995). *Discours sur l'esprit positif*. J. Vrin.

Conto, Stella (2017). *Responsabilidad del Estado en un caso de feminicidio - El problema de la objetividad posicional y sus consecuencias en el caso de la violencia contra la mujer*. Comisión Nacional de Género de la Rama Judicial.

Cortés Rodas, Francisco (2013). La posibilidad de la justicia global. Sobre los límites de la concepción estadocéntrica y las probabilidades de un cosmopolitismo débil. *Revista de Estudios Sociales, 1*(46), 109-118. https://doi.org/10.7440/res46.2013.11

Cortina, Adela (2023). Erradicación de la pobreza y cosmopolitismo democrático en un mundo global. *Sistema: revista de ciencias sociales, 266*, 57-69.

Cosandey, David (2003). *La faillite coupable des retraites: Comment nos assurances vieillesse font chuter la natalité*. L'Harmattan.

Coventry, Angela y Hiller, Avram (2014). Hume on Animals and the Rest of Nature. En Elisa Aaltola y John Hadley (Eds.). *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy* (pp. 165-184). Rowman & Littlefield International.

Cruz Parcero, Juan Antonio (2017). *Hacia una teoría constitucional de los derechos humanos.* Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.

Culturapractica. (26 de diciembre de 2018). *Hannah Arendt - "Zür person" (entrevistada por Günter Gaus) Subt. español - (1964)* [Archivo de vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=11FUbNdxJ_g

Cunliffe, John (2008). Intergenerational justice and productive resources; a nineteenth century socialist debate. *History of European Ideas, 12*(2), 227-238. https://doi.org/10.1016/0191-6599(90)90243-8

Curcó Cobos, Felipe (2017). ¿Hay una teoría normativa de la justicia en Marx? *Tópicos, 52*, 213-237. https://doi.org/10.21555/top.v0i52.790

Danaher, James (2017). *Philosophical Imagination and the Evolution of Modern Philosophy* (Edición Kindle). Paragon House.

Dardenne, Emilie (2010). From Jeremy Bentham to Peter Singer. *Revue d'études benthamiennes, 7*. https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.204

Darwall, Stephen (1995). *The British moralists and the internal 'ought': 1640–1740*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511608957

Dawkins, Richard (2006). *The Selfish Gene*. Oxford University.

De Tienda Palop, Lydia (2011). El modelo de racionalidad de Martha C. Nussbaum: emociones, capacidad y justicia. [Tesis doctoral, Universitat de València]. https://core.ac.uk/download/pdf/71030811.pdf

De Vicentiis, Giuseppantonio (2012). La evolución del concepto de desarrollo sostenible. *Medio Ambiente & Derecho: Revista electrónica de derecho ambiental, 23*. https://huespedes.cica.es/gimadus/23/09_la_evolucion_del_concepto_de_desarrollo_sost.html

Debes, Remy (2017a). Human Dignity before Kant: Denis Diderot's Passionate Person. En Remy Debes (Ed.). *Dignity: a history* (pp. 203-236). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199385997.003.0010

Debes, Remy (2017b). Introduction. En Remy Debes (Ed.). *Dignity: a history* (pp. 1-18). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199385997.003.0001

DeGrazia, David (2016). Modal Personhood and Moral Status: A Reply to Kagan's Proposal. *Journal of Applied Philosophy, 33*, 22-25. https://doi.org/10.1111/japp.12166

Derrida, Jacques (1968). La Différance. En Michel Foucault (Ed.). *Théorie d'ensemble* (pp. 41-66). Seuil.

Derrida, Jacques (1994a). *Force de loi. Le "fondement mystique" de l'autorité*. Galilée.

Derrida, Jacques (1994b). *Politiques de l'amitié*. Galilée.

De-Shalit, Avner (1995). *Why Posterity Matters.* Routledge.

Diprose, Kristina; Liu, Chen; Vanderbeck, Robert; Valentine, Gill; Chen, Lily; McQuaid, Katie y Zhang, Mei (2018). Contrasting Theories of Intergenerational Justice: Just Savings or Capabilities. En Samantha Punch, Robert Vanderbeck y Tracy Skelton (Eds.). *Families, Intergenerationality, and Peer Group Relations* (pp. 351-369). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-4585-92-7_20-1

Domènech, Antoni (2019). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.

Dore, Mohammed (1998). A libertarian theory of rights and future generations. *Forum for Social Economics, 27*, 23–35. https://doi.org/10.1007/BF02802867

Durmus, Murat (2023). *The Cognitive Biases Compendium*. Leanpub.

Düwell, Marcus (2014). Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives. En Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 23-50). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511979033.004

Dworkin, Ronald (1981a). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy & Public Affairs, 10*(3), 185-246.

Dworkin, Ronald (1981b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs, 10*(4), 283-345.

Dworkin, Ronald (2011). *Justice for Hedgehogs*. Harvard University. https://doi.org/10.4159/9780674059337

Dworkin, Ronald (2013). *Taking Rights Seriously.* Bloomsbury.

Earl, Dennis (2011). Ontology and the Paradox of Future Generations. *Public Reason, 3*(1), 60–72.

Ekeli, Kristian (2004). Environmental Risks, Uncertainty and Intergenerational Ethics. *Environmental Values, 13*(4), 421-448. https://doi.org/10.3197/096327104277257 8

Escrivá Ivars, Javier (2009). *Relectura de la obra científica de Javier Hervada* (Vol. 2). Universidad de Navarra.

Estlund, David (2015). G. A. Cohen's critique of the original position. En Timothy Hinton (Ed.). *The Original Position* (pp. 139-158). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9781107375321.008

European Court of Human Rights (octubre de 2022). *Environment and the European Convention on Human Rights* (Factsheet – Environment and the ECHR). https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Environment_ENG.pdf

Everett, Daniel (2013). *Language: The Cultural Tool*. Profile.

Everett, Daniel (2016). *Who's afraid of the big bad Wolfe? Apparently everyone*. https://daneverettbooks.com/whos-afraid-of-the-big-bad-wolfe-apparently-everyone/

Falguera, José Luis; Martínez-Vidal, Concha y Rosen, Gideon (2022). Abstract Objects. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ abstract-objects/

Farrell, Martín (2002). Rawls, el criterio maximin y la utilidad promedio. *Doxa. Cuadernos De Filosofía Del Derecho, 25*, 39–116. https://doi.org/10.14198/DOXA2002.25.02

Feinberg, Joel (1980). *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton University. https://doi.org/10.1515/9781400853977

Ferguson, Niall (2009). *The Ascent of Money*. Penguin.

Fernández Manzano, Juan Antonio (2015). La separación entre lo político y lo doctrinal en el liberalismo político de John Rawls. En *Los retos de la filosofía en el siglo XXI: actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, *6* (pp. 69-78). Red Española de Filosofía.

Ferranna, Maddalena (2021). Discounting under Risk. Utilitarianism vs. Prioritarism. En Mark Budolfson, Tristram McPherson y David Plunkett (Eds.). *Philosophy and Climate Change* (pp. 67-89). Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198796282.003.0004

Finneron-Burns, Elizabeth (2017). What's wrong with human extinction? *Canadian Journal of Philosophy*, 47(2-3), 327-343. https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1278150

Finneron-Burns, Elizabeth (2024). *What We Owe to Future People: A Contractualist Account of Intergenerational Ethics*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780197653258.001.0001

Fisgativa, Carlos (2010). Decir infinito. Proximidad entre lenguaje y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 31*(103), 47-60. https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2010.0103.03

Flew, Antony (1963). The Interpretation of Hume. *Philosophy, 38*, 178-181. https://doi.org/10.1017/s0031819100060186

Foa, Roberto y Mounk, Yascha (2016). The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect. *Journal of Democracy 27*(3), 5-17. https://doi.org/10.1353/jod.2016.0049

Foster, John (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Monthly Review.

Foster, John (2020). The Return of Nature. Socialism and Ecology. Monthly Review. https://doi.org/10.14452/MR-072-07-2020-11_1

Frankena, William (1958). Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy. En Abraham Melden (Ed.). *Essays in Moral Philosophy*. University of Washington (pp. 40-81).

Frankfurt, Harry (1987). Equality as a moral ideal. *Ethics, 98*(1), 21-43. https://doi.org/10.1086/292913

Fraser, Nancy (2012). On Justice. *New Left Review, 74,* 41-51.

Freeden, Michael (1991). *Rights.* University of Minnesota.

Freeman, Samuel (2009). *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy.* Oxford University.

Freud, Sigmund (1986). El creador literario y el fantaseo. (José Luis Etcheverry, Trad.). En *Obras completas, vol. 9* (pp. 123-135). Amorrortu.

Frick, Johann (2020). Conditional Reasons and the Procreation Asymmetry. *Philosophical Perspectives, 34*(1), 53-87. https://doi.org/10.1111/phpe.12139

Fritsch, Mathias (2018). *Taking turns with the Earth: phenomenology, deconstruction, and intergenerational justice*. Stanford University. https://doi.org/10.1515/9781503606968

Fruteau de Laclos, Frédéric (2022). Les concepts meurent-ils ? Survivances et revenances dans les sciences. *Philosophia Scientiæ*, *26*(1), 151-167. https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.3414

Fuentes Osorio, Juan (2007). El bien jurídico "honor". *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales, 60*, 407-456.

Gallie, Walter (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society, 56*, 167–198. https://doi.org/10.1093/aristotelian/56.1.167

Gambra, José Miguel y Oriol, Manuel (2015). *Lógica aristotélica*. Dykinson.

García Mercado, Miguel Ángel (2008). El problema de la esclavitud en Aristóteles. *Pensamiento, 64*(239), 151-165.

Gardiner, Stephen (2011). *A perfect moral storm: the ethical tragedy of climate change*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195379440.001.0001

Garson, James (2014). *Modal Logic for Philosophers*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9781139342117

Garzón Valdés, Ernesto (1986). Los deberes positivos generales y su fundamentación. *Doxa. Cuadernos De Filosofía Del Derecho, 3*, 17–33. https://doi.org/10.14198/DOXA1986.3.01

Gaspart, Frédéric y Gosseries, Axel (2007). Are Generational Savings Unjust?. *Politics, Philosophy & Economics, 6*, 193-217. https://doi.org/10.1177/1470594X07073006

Gayon, Jean (2015). L'évolution culturelle, théories et modèles. En Jean-François Dortier (Ed.). *Révolution dans nos origines* (pp. 352-365). Sciences Humaines. https://doi.org/10.3917/sh.dorti.2015.02.0352

Ge, Shemin; Silverstein, Joann; Eklund, James; Limerick, Patricia y Stewart, David (2023). Fixing the flawed Colorado River Compact. *Eos, 104*. https://doi.org/10.1029/2023EO230232.

Géants d'hier, néant d'aujourd'hui (2014). *La Décroissance, 111*, 9-24.

Giglioni, Guido (2014). The Place of the Imagination in Bacon's and Descartes' Philosophical Systems. En Élodie Cassan (Ed.). *Bacon et Descartes: Genèse de la modernité philosophique*. ENS. https://doi.org/10.4000/books.enseditions.2578

Gkouvas, Triantafyllos (2011). The practicality of pure reason. A normative defence of Kant's theory of moral motivation. *Eidos, 14*, 152-191.

Gluchman, Vasil (2019). Human Dignity as the Essence of Nussbaum's Ethics of Human Development. *Philosophia, 47*(4), 1127-1140. https://doi.org/10.1007/s11406-018-0034-2

Godard, Olivier (2012). Ecological debt and Historical Responsibility Revisited – the Case of Climate Change. *EUI Working Papers*, RSCAS 2012/46.

Goldenbaum, Ursula (2024). The Geometrical Method. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://iep.utm.edu /geo-meth/

Goldman, Holly (1980). Rawls and Utilitarianism. En Gene Blocker y Elizabeth Smith (Eds.). *John Rawls' Theory of Social Justice* (pp. 346-394). Ohio University.

Gómez Franco, Irene (2020). Deudas pendientes: La justicia entre generaciones. Plaza y Valdés.

Gosseries, Axel (2008a). On Future Generations' Future Rights. *Journal of Political Philosophy, 16*(4), 446-474. https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00323.x

Gosseries, Axel (2008b). Theories of intergenerational justice: a synopsis. *Surveys and Perspectives Integrating Environment and Society, 1*(1), 39-49. https://doi.org/10.5194/sapiens-1-39-2008

Gosseries, Axel (2009a). La question générationnelle et l'héritage rawlsien. *Raisons Politiques, 34*, 31-55. https://doi.org/10.3917/rai.034.0031

Gosseries, Axel (2009b). Three Models of Intergenerational Reciprocity. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 25-49). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0005

Gosseries, Axel (2023). *What is Intergenerational Justice?* Polity. https://doi.org/10.3998/jpe.6267

Graeber, David (2014). *Debt: The First 5,000 Years*. Melville House.

Griffith, Aaron (2017). The Rights of Future Persons and the Ontology of Time. *Journal of Social Philosophy, 48*(1), 58-70. https://doi.org/10.1111/josp.12180

Güth, Werner; Schmittberger, Rolf y Schwarze, Bernd (1982). An experimental analysis of ultimatum bargaining. *Journal of Economic Behavior and Organization, 3*, 367-388. https://doi.org/10.1016/0167-2681(82)90011-7

Guttman, Amy (2003). *Identity in Democracy.* Princeton University. https://doi.org/10.1515/9781400825523

Gutwald, Rebecca; Leßmann, Ortrud; Masson, Torsten y Rauschmayer, Felix (2011). The capability approach to intergenerational justice: A survey. *UFZ Discussion Paper, No. 8/2011*. Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (UFZ). http://hdl.handle.net/10419/52231

Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. (Manuel Jiménez, Trad.). Taurus.

Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I.* (Manuel Jiménez, Trad.). Taurus.

Habermas, Jürgen (2010). The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy, 41*(4), 464–480. https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2010.01648.x

Habermas, Jürgen (2018). *Conciencia moral y acción comunicativa.* (Ramón Cotarelo, Trad.). Trotta.

Hamilton, William (1964a). The genetical evolution of social behaviour. I. *J. Theor. Biol., 7*, 1–16. https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4

Hamilton, William (1964b). The genetical evolution of social behaviour. II. *J. Theor. Biol., 7*, 17–52. https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6

Han, Byung-Chul (2020). *Caras de la muerte: investigaciones filosóficas sobre la muerte*. (Alberto Ciria, Trad.). Herder.

Hannah, Mark; Robinson, Lucas y Chilkoti, Olivia (2024). *The New Atlanticism: Where Americans and Western Europeans Agree and Disagree*. Institute for Global Affairs. https://instituteforglobalaffairs.org/wp-content/uploads/2024/06/IGA-Modeling-Democracy-2024-The-New-Atlanticism.pdf

Hare, Richard (1973). Rawls' Theory of Justice-I. *The Philosophical Quarterly, 23*(91), 144–155. https://doi.org/10.2307/2217486

Harman, Elizabeth (2009). David Benatar. Better never to have been: The harm of coming into existence. *Noûs, 43*(4), 776–785. https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2009.00727.x

Harman, Gilbert y Thomson, Judith (1996). *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Blackwell.

Harsanyi, John (1961). On the rationality postulates underlying the theory of cooperative games. *Journal of Conflict Resolution, 5*(2), 179-196. https://doi.org/10.1177/002200276100500205

Hart, Herbert (1982). *Essays on Bentham*. Oxford University.

Hartley, Christie (2014). Two Conceptions of Justice as Reciprocity. *Social Theory and Practice, 40*(3), 409-432. https://doi.org/10.5840/soctheorpract201440326

Hegel, Georg (2009). *Fenomenología del espíritu.* (Manuel Jiménez, Trad.). Pre-Textos.

Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el Humanismo*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Alianza.

Hendlin, Yogi (2014). The Threshold Problem in Intergenerational Justice. *Ethics & the Environment, 19*(2), 1-38. https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.19.2.1

Herman, Barbara (1981). On the value of acting from the motive of duty. *Philosophical Review, 90*(3), 359-382. https://doi.org/ 10.2307/2184978

Hernández-Flórez, Luis (2024). Cuando el aire se hizo de dominio público. *Biomédica, 44*(2), 132–134. https://doi.org/10.7705/biomedica.7552

Herstein, Ori (2009). The identity and (legal) rights of future generations. *The George Washington Law Review, 77*, 1173-1215.

Hervada, Javier (2011a). *Introducción critica al derecho natural*. EUNSA.

Hervada, Javier (2011b). *¿Qué es el derecho?* EUNSA

Heyd, David (2009a). A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 167-188). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0007

Heyd, David (2009b). The Intractability of the Nonidentity Problem. En Melinda Roberts y David Wasserman (Eds.). *Harming Future Persons. International Library of*

Ethics, Law, and the New Medicine, vol 35 (pp. 3-25). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_1

Hickman, Caroline; Marks, Elizabeth; Pihkala, Panu; Clayton, Susan; Lewandowski, Eric; Mayall, Elouise; Wray, Britt; Mellor, Catriona y van Susteren, Lise. (2021). Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: a global survey. *The Lancet Planetary Health, 5*, e863-e873. https://doi.org/10.1016/S2542-5196(21)00278-3

Hindess, Barry (2001). The liberal government of unfreedom. *Alternatives, 26*(2), 93-111. https://doi.org/10.1177/030437540102600201

Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan*. Oxford University.

Höffe, Otfried (2003). *Justicia política*. Paidós.

Hohfeld, Wesley (1919). *Fundamental Legal Conceptions*. Yale University.

Holst, Cathrine (2010). Martha Nussbaum's Outcome-Oriented Theory of Justice: Philosophical Comments. *RECON Online Working Papers Series 27*. https://ideas.repec.org/p/erp/reconx/p0085.html

Honneth, Axel (2017). *The Idea of Socialism: Towards a Renewal*. Polity.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1998). *Dialéctica de la Ilustración.* (Juan José Sánchez, Trad.). Trotta.

Hualde, José Ignacio; Olarrea, Antxon; Escobar, Anna María y Travis, Catherine (2010). *Introducción a la lingüística hispánica*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511808821

Hubin, Donald (1976). Justice and future generations. *Philosophy and Public Affairs, 6*(1), 70-83.

Hume, David (1994). Of the original contract. En Knud Haakonssen (Ed.). *Political essays* (pp. 186-201). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9781139170765.029

Hume, David (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Oxford University.

Hurd, Heidi y Moore, Michael (2018). The hohfeldian analysis of rights. *American Journal of Jurisprudence, 63*(2), 295-354. https://doi.org/10.1 093/ajj/auy015

Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (Julia V. Iribarne, Trad.). Prometeo.

Hutcheson, Francis (2014). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, In Two Treatises*. Fadepage. https://www.fadedpage.com/showbook.php?pid=20100314

Instituto Cervantes. (2023). *La Real Academia Española y sus funciones*. https://cultura.cervantes.es/milan/es/La-Real-Academia--Espa%C3%B1ola-y-sus-funciones-/164434

Isuani, Ernesto (1999). Anomia social y anemia estatal. Sobre integración social en la Argentina. En Daniel Filmus (Ed.). *Los noventa: política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo* (pp. 25-52). EUDEBA.

Jamieson, Dale (1992). Ethics, public policy, and global warming. *Science, Technology, and Human Values, 17*(2), 139-153. https://doi.org/10.1177/016224399201700201

Jaran Duquette, François (2008). Una metafísica como remedio a la "desolación total de la situación filosófica" de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, 64*(241), 389-407.

Jefferson, Thomas (2006). *The Essential Jefferson.* Hackett.

Jennings, Jeremy (2011). *Revolution and the Republic: A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198203131.001.0001

Johnson, Mark (1993). *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. The University of Chicago. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226223230.001.0001

Johnson, Mark (2016). Moral imagination. En Amy Kind (Ed.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination* (pp. 355-367). Routledge.

Joyce, Richard (2009). Expressivism, Motivation Internalism, and Hume. En Charles Pigden (Ed.). *Hume on Motivation and Virtue*. Palgrave Macmillan (pp. 30-56). https://doi.org/10.1057/9780230281158_2

Kagan, Shelley (2016). What's Wrong with Speciesism? *Journal of Applied Philosophy, 33*, 1-21. https://doi.org/10.1111/japp.12164

Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.

Kalt, Stefan (2005). David Hume on the Motivating Effect of Moral Perception: Internalist or Externalist? *History of Philosophy Quarterly, 22*(2), 143-160.

Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón práctica*. (Dulce María Granja, Trad.). Fondo de Cultura Económica

Kant, Immanuel (2009). *Antropología en sentido pragmático* (Mario Caimi, Trad.). Losada.

Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (Roberto Rodríguez, Trad.). Alianza.

Kant, Immanuel (2016). *Crítica de la razón pura*. (Pedro Ribas, Trad.). Taurus.

Kaushik, Pitamber (2020, 27 de agosto). Anti-natalism is global and growing. *New Humanist*. https://newhumanist.org.uk/articles/5670/anti-natalism-is-global-and-growing

Kelsen, Hans (2011). *¿Qué es la justicia?* Fontamara.

Kessler, Donald (1991). Collisional cascading: The limits of population growth in low earth orbit. *Advances in Space Research, 11*(12), 63-66. https://doi.org/10.1016/0273-1177(91)90543-S

Killmister, Suzy (2020). *Contours of Dignity*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198844365.001.0001

Kimhur, Boram (2020). How to Apply the Capability Approach to Housing Policy? Concepts, Theories and Challenges. *Housing, Theory and Society, 37*(3), 257-277. https://doi.org/10.1080/14036096.2019.1706630

Kissinger, Henry (2015). *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*, Penguin.

Kleingeld, Pauline (2019). On Dealing with Kant's Sexism and Racism. *SGIR Review, 2*(2), 3-22.

Knight, Frank (2009). *Risk, Uncertainty, and Profit*. Signalman. https://doi.org/10.1017/CBO9780511817410.005

Kolm, Serge-Christophe (2005). *Macrojustice: The Political Economy of Fairness*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511510939

Kolm, Serge-Christophe (2006). Introduction to the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity. En Serge-Christophe Kolm y Jean Mercier Ythier (Eds.). *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity, vol. 1* (pp. 4-122). Elsevier. https://doi.org/10.1016/S1574-0714(06)01001-3

Korsgaard, Christine (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552795.001.0001

Korsgaard, Christine (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.003.0008

Kuch, Hannes (2023). Difficulties in Nurturing a Sense of Justice. *Journal of Social Philosophy*, 1–19. https://doi.org/10.1111/josp.12538

Kuhn, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago.

Kyllönen, Simo (2021). The Non-Identity Problem and Its Harm-based Solutions. *Acta Philosophica Fennica, vol. XCVII* .

Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University.

Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/hepl/9780198782742.003.0001

Kyriazi, Harold (2004). Reckoning with Rothbard. *American Journal of Economics and Sociology, 63*, 451-484. https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.2004.00298.x

Laclau, Ernesto (2009). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

Lacroix, Justine y Pranchère, Jean-Yves (2018). *Human Rights on Trial: A Genealogy of the Critique of Human Rights*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/9781108334884

Langton, Rae (1992). Duty and Desolation. *Philosophy, 67*(262), 481 - 505. https://doi.org/10.1017/s0031819100040675

Laqueur, Thomas (2001). The Moral Imagination and Human Rights. En Amy Gutmann (Ed.). *Human Rights as Politics and Idolatry* (pp. 127-140). Princeton University. https://doi.org/10.1515/9781400842841-006

Lefebvre, Alexandre (2022). The Spiritual Exercises of John Rawls. *Political Theory, 50*(3), 405-427. https://doi.org/10.1177/00905917211041768

Lévinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. (Miguel García-Baró, Trad.). Sígueme.

Lévi-Strauss, Claude (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. (Felicity Baker, Trad.). Routledge.

Levitz, Eric (2022, 16 de noviembre). Is Effective Altruism to Blame for Sam Bankman-Fried? *New York Magazine*. https://nymag.com/intelligencer/2022/11/effective-altruism-sam-bankman-fried-sbf-ftx-crypto.html

Liegey, Vincent y Nelson, Anitra (2020). *Exploring Degrowth: A Critical Guide*. Pluto. https://doi.org/10.2307/j.ctv15d81qc

Llevadot, Laura (2020). *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. (Javier Bassas, Trad.). Gedisa.

Locke, John (1998). *An Essay concerning Human Understanding*. Penguin Classics.

López Merino, María José (2014). Indignación política: reflexiones desde el pensamiento de H. Arendt. *Alpha Revista de Artes Letras y Filosofía, 38,* 243-252. https://doi.org/10.4067/S0718-22012014000100016

López Morales, Humberto (1993). *Sociolingüística*. Gredos.

Lopez, Humberto (2004). Pro-growth, pro-poor: is there a tradeoff? *The World Bank Policy Research Working Paper Series 3378*. https://documents1.worldbank.org/curated/en/153891468761665358/130530322_20041117143606/additional/WPS3378.pdf

Loriaux, Sylvie (2017). Global Duties in the Face of Uncertainty. Diametros, 53, 75-95. https://doi.org/ 10.13153/diam.53.0.1102

Loughlin, Martin (2017). *Political Jurisprudence*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198810223.001.0001

Löwy, Michael (2015). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista.* (Silvia Nora, Trad.). Herramienta.

Luypen, William (1967). *Fenomenología existencial.* (Pedro Martín, Trad.). Carlos Lohlé.

Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Minuit

MacAskill, William (2022). *What We Owe The Future*. Hachette.

Macías Fernández, Carlos (2019). La guerra interna de Marx. Análisis de su intento por superar la teleología de la historia desde sus reflexiones sobre la periferia del mercado

mundial capitalista. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 40*(121), 161-188. https://doi.org/10.15332/25005375.5476

MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame.

MacIntyre, Alasdair (2007). *After virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame.

Macpherson, Crawford (1964). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University.

Macpherson, Crawford (1980). Pluralism, Individualism, and Participation. *Economic and Industrial Democracy, 1*(1), 21-30. https://doi.org/10.1177/0143831X8000100103

Madison, James (1790, 4 de febrero). Carta a Thomas Jefferson, 4 de febrero. https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-13-02-0020

Malink, Marko (2013). *Aristotle's Modal Syllogistic*. Harvard University. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674726352

Mansilla, Katherine (2011). De los Estados nación a los Estados plurinacionales. *Universitas, 15*, 19-52. https://doi.org/10.17163/uni.n15.2011.01

Marín López, Antonio (1962). La doctrina del derecho natural en Hugo Grocio. *Anales de la cátedra Francisco Suárez, 2*(2), 203-234. https://doi.org/10.30827/acfs.v2i2.26448

Marini, Dianna; Medema, Wietske; Adamowski, Jan; Veissière, Samuel; Mayer, Igor y Wals, Arjen (2018). Socio-Psychological Perspectives on the Potential for Serious Games to Promote Transcendental Values in IWRM Decision-Making. *Water, 10*(8), 1097. https://doi.org/10.3390/w10081097

Marx, Karl (2000). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I – Tomo I*. (Vicente Romano, Trad.). Akal.

Marx, Karl (2021). *La ideología alemana. Antología*. (César Ruiz, Trad.). Alianza.

Massini Correas, Carlos (2000). Consideraciones sobre justicia y utopía: el paradigma marxista. *Enfoques XII, 1*, 59-81.

Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* (Fernando Giobellina, Trad.). Katz. https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m

McCormick, Hugh (2009). Intergenerational Justice and the Non-reciprocity Problem. *Political Studies, 57*, 451-458. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2009.00786.x

McDowell, John (1985). Values and Secondary Qualities. En Ted Honderich (Ed.). *Morality and objectivity: a tribute to J.L. Mackie* (pp. 110-129). Routledge.

McIntyre, Jane (2006). Hume's "New and Extraordinary" Account of the Passions. En Saul Traiger (Ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (pp. 199-215). Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470776377.ch11

McMahan, Jeff (2009). Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist. En Melinda Roberts y David Wasserman (Eds.). *Harming Future Persons. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol 35* (pp. 49-68). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_3

Meadows, Donella, Randers, Jorgen y Meadows, Dennis (1972). *Los límites del crecimiento*. (María Soledad Loaeza, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Meek, Margaret (2022). Progress. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/progress/

Meeker, Kevin (2013). Hume's Naturalistic Internalism. En *Hume's Radical Scepticism and the Fate of Naturalized Epistemology* (pp. 122-138). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137025555_7

Mehta, Uday (1992). *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Cornell University. https://doi.org/10.7591/9781501726392

Méndez Pérez, Francisco (2012). Filosofía y contingencia en Richard Rorty. *Eikasia, 44*, 85-98.

Menéndez, Agustín José (2023). Whose Adam Smith? The limits of law's action. En Alberto Burgio (Ed.). *Adam Smith and Modernity* (pp. 231-248). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003301448-18

Menke, Christoph (2014). Dignity as the right to have rights: human dignity in Hannah Arendt. En Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth (Eds.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 332-342). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511979033.039

Menke, Christoph; Kaiser, Birgit y Thiele, Kathrin (2007). The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument. *Social Research: An International Quarterly, 74*(3), 739-762. https://doi.org/10.1353/sor.2007.0027

Menzel, Christopher (2024). Possible Worlds. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/possible-worlds/

Meyer, Lukas (2003a). Obligations Persistantes et Réparation Symbolique. *Revue Philosophique de Louvain, 101*, 105-122. https://doi.org/10.2143/RPL.101.1.724

Meyer, Lukas (2003b). Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm. En Lukas Meyer, Stanley Paulson y Thomas Pogge (Eds.). *Rights, Culture and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz* (pp. 143-159). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199248254.003.0009

Meyer, Lukas (2004). Compensating Wrongless Historical Emissions of Greenhouse Gases. *Ethical Perspectives, 11*, 20-35. https://doi.org/10.2143/EP.11.1.504778

Meyer, Lukas (2021). Intergenerational Justice. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-intergenerational/

Meyer, Lukas y Roser, Dominic (2009). Enough for the Future. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 219-248). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0009

Michel, Philippe, Thibault, Emmanuel y Vidal, Jean-Pierre (2004). Intergenerational altruism and neoclassical growth models. *European Central Bank Working Paper Series, 346*. https://doi.org/10.2139/ssrn.576024

Mikhail, John (2011). *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511780578

Mill, John Stuart (1999). *On Liberty*. Broadview.

Mill, John Stuart (2002). Utilitarianism. En *The Basic Writings of John Stuart Mill*. The Modern Library.

Miller, David (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199235056.001.0001

Mintz-Woo, Kian (2021). A Philosopher's Guide to Discounting. En Mark Budolfson, Tristram McPherson y David Plunkett (Eds.). *Philosophy and Climate Change* (pp. 90-110). Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198796282.003.0005

Moen, Lars (2023). Republicanism as Critique of Liberalism. *Southern Journal of Philosophy, 61*(2), 308–324. https://doi.org/10.1111/sjp.12482

Moisset de Espanés, Eduardo (1983). *Introducción a la generación geométrica*. Repositorio Digital Universitario (UNC) - Universidad Nacional de Córdoba. https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/11054

Montero, Julio (2016). Do Human Rights Derive From Natural Rights? The State of Nature, Political Authority and the Natural Right to Independence. *The Philosophical Forum*, *47*, 151-169. https://doi.org/10.1111/phil.12112

Moreno Pestaña, José Luis (2017). Los desafíos del sorteo a la democracia, los desafíos de la democracia al sorteo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 72*, 7-21. http://dx.doi.org/10.6018/daimon/303241

Mosterin, Jesús (2011). *La naturaleza humana.* Espasa.

Mulgan, Tim (2006). *Future People*, Clarendon. https://doi.org/10.1093/019928220X.001.0001

Mulkeen, Nicola (2021). Intergenerational Exploitation. *Political Studies, 0*(0), 1-20. https://doi.org/10.1177/00323217211040210

Muñiz-Fraticelli, Víctor (2009). The Problem of a Perpetual Constitution. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 377-410). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0015

Muñoz, Daniel (2022). Obligations to Oneself. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/self-obligations/

Muñoz Machado, Santiago (2016). *Vieja y nueva constitución*. Crítica.

Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Naciones Unidas. (1968). *Tratado de No Proliferación de armas nucleares*. https://www.un.org/disarmament/wp-content/uploads/2018/08/NPTSpanish_Text.pdf

Naciones Unidas. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo "Nuestro futuro común"*. https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N87/184/70/PDF/N8718470.pdf

Naciones Unidas. (1997). Glosario de estadísticas del medio ambiente *Estudios de métodos, Series F*(67).

Naciones Unidas. (2017). *Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons.* https://www.un.org/disarmament/wp-content/uploads/2017/10/tpnw-info-kit-v2.pdf

Nadvi, Khalid (1985). Exploitation and Labour Theory of Value: A Critique of Roemer's General Theory of Exploitation and Class. *Economic and Political Weekly*, *20*(35), 1479-1484.

Nagel, Thomas (1973). Rawls on Justice. *The Philosophical Review, 82*(2), 220–234. https://doi.org/10.2307/2183770

Narveson, Jan (1988). *The Libertarian Idea*. Broadview.

National Research Council (2011). *America's Climate Choices*. The National Academies.

Nelson, Eric (2008). From Primary Goods to Capabilities. *Political Theory*, *36*(1), 93-122. https://doi.org/ 10.1177/0090591707310088

Nielsen, Carsten y Hartz, Emily (2018). Why be just? The problem of motivation in Hegel and Rawls. *Ratio Juris, 31*(3), 326-345. https://doi.org/10.1111/raju.12219

Nino, Carlos Santiago (1989). *Ética y derechos humanos*. Astrea.

Nino, Carlos Santiago (1992). *Un país al margen de la ley: estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Emecé.

Nisbet, Robert (1975). Turgot and the Contexts of Progress. *Proceedings of the American Philosophical Society, 119*(3), 214-222.

Norton, Bryan (1984). Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Environmental Ethics, 6*(2), 131-148. https://doi.org/10.5840/enviroethics19846233

Nozick, Robert (1973). Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs, 3*(1). 45-126.

Nozick, Robert (2001). *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell.

Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286

Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511840715

Nussbaum, Martha (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics, 9*(2–3), 33–59. https://doi.org/10.1080/1354570022000077926

Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of Justice*. Belknap.

Nussbaum, Martha (2007a). Human Rights and Human Capabilities. *Harvard Human Rights Journal, 20*, 21-24.

Nussbaum, Martha (2007b). On Moral Progress: A Response to Richard Rorty. *University of Chicago Law Review, 74*(3), 939-960.

Nussbaum, Martha (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Belknap. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674061200

Nussbaum, Martha (2013). *Political emotions: why love matters for justice*. Belknap. https://doi.org/10.2307/j.ctt6wpqm7

Nussbaum, Martha (2023). *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Simon and Schuster.

O'Neill, Onora (1996) *Towards Justice and Virtue*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511621239

O'Neill, Onora (2000). *Bounds of Justice*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511605734

O'Neill, Onora (2002). Constructivism in Rawls and Kant. En Samuel Freeman (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 347–367). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CCOL0521651670.010

Obligaciones (s.f.). *Guías jurídicas Wolters Kluwer*, https://guiasjuridicas.wolterskluwer.es/Content/Documento.aspx?params=H4sIAAAAAAAEAMtMSbF1jTAAAUNjYwsjtbLUouLM_DxbIwMDCwNzAwuQQGZapUt-ckhlQaptWmJOcSoAbh3gEDUAAAA=WKE

Office of the Governor, State of New Mexico (2024). *50-Year Water Action Plan: A vision for our water future*. State of New Mexico. https://www.nm.gov/wp-content/uploads/2024/01/New-Mexico-50-Year-WaterAction-Plan.pdf

Ogden, Charles y Richards, Ivor (1946). *The Meaning of Meaning*. Harvest Books.

Ord, Toby (2020). *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. Hachette.

Ortega y Gasset, José (2003). *El tema de nuestro tiempo.* Austral.

Ossandón, Juan Carlos (2001). Felicidad y política: el fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 125*.

Oxford University (2011). Intergenerational Justice: What do we owe future generations?: Hilary Term Seminar Series 2011. https://podcasts.ox.ac.uk/series/intergenerational-justice-what-do-we-owe-future-generations-hilary-term-seminar-series-2011

Paden, Roger (1997). Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice. *Social Theory and Practice, 23*(1), 27–51. https://doi.org/10.5840/soctheorpract19972312

Page, Edward (2007). Fairness on the Day after Tomorrow: Justice, Reciprocity and Global Climate Change. *Political Studies, 55*(1), 225–42. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00649.x

Pajo, Judi (2015). Danger explodes, space implodes: the evolution of the environmental discourse on nuclear waste, 1945–1969. *Energy, Sustainability and Society*, *5*(36). https://doi.org/10.1186/s13705-015-0064-6

Paredis, Erik; Goeminne, Gert; Vanhove, Wouter; Maes, Frank y Lambrecht, Jesse (2009). *The Concept of Ecological Debt: its Meaning and Applicability in International Policy*. Academia.

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Clarendon.

Parfit, Derek (1997). Equality and priority. *Ratio, 10*(3), 202-221. https://doi.org/10.1111/1467-9329.00041

Parfit, Derek (2017). Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles. *Philosophy & Public Affairs, 45,* 118-157. https://doi.org/10.1111/papa.12088

Parsons, Josh (2002). Axiological Actualism, *Australasian Journal of Philosophy, 80*(2), 137–47. https://doi.org/10.1093/ajp/80.2.137

Partridge, Ernest (1981). Why care about the future? En Ernest Partridge (Ed.). *Responsibilities to Future Generations* (pp. 203-220). Prometheus.

Pereyra, Carlos (1977). El determinismo histórico. *Revista Mexicana de Sociología, 39*(4), 1309–1322. https://doi.org/10.2307/3539645

Persson, Ingmar (2009). Rights and the Asymmetry Between Creating Good and Bad Lives. En Melinda Roberts y David Wasserman (Eds.). *Harming Future Persons. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol 35* (pp. 29-47). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_2

Pimonenko, Tetyana y Chygryn, Olena (2019). Approaches to Define Environmental Debt in the Framework of Sustainable Development. En Walter Leal, Anabela Azul, Luciana Brandli, Pinar Gökçin y Tony Wall (Eds.). *Responsible Consumption and Production. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, (pp. 1-12). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-71062-4_64-1

Pinker, Steven (2008). The Stupidity of Dignity. *The New Republic*. https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity

Pintos Peñaranda, María Luz (1999). ¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la Fenomenología. En María Xosé Agra Romero, Luis García Soto, Beatriz Fernández Herrero, Cristina Caruncho Michinel y María Luz Pintos Peñaranda (Eds.). *En torno a la justicia* (pp. 169-256). Eris.

Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford University.

Platón (2011a). *República*, (Conrado Eggers, Trad.). En Platón II. Biblioteca de grandes pensadores. Gredos.

Platón (2011b). *Sofista*, (Néstor Luis Cordero, Trad.). En Platón II. Biblioteca de grandes pensadores. Gredos.

Platón (2011c). *Teeteto* (Álvaro Vallejo, Trad.). En Platón II. Biblioteca de grandes pensadores. Gredos.

Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. Cornell University.

Pogge, Thomas (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics, 103*(1), 48-75. https://doi.org/10.1086/293470

Pogge, Thomas (2000). *Realizing Rawls*. Cornell University.

Power, Sean (2021). *Philosophy of Time. A Contemporary Introduction*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315283616

Price, Huw (1988). *Facts and the Function of Truth*. Blackwell.

Prichard, Harold (2002) Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? En Jim MacAdam (Ed.). *Moral Writings* (pp. 7-20). Oxford University. https://doi.org/10.1093/0199250197.003.0002

Priest, Graham (2008). *An Introduction to Non-Classical Logic*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511801174

Priest, Graham (2016). *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198783596.001.0001

Prior, Arthur (1957). *Time and Modality*. Oxford University.

Pritchard, Michael (1977). Rawls's Moral Psychology. *The Southwestern Journal of Philosophy, 8*(1), 59–72. https://doi.org/0.5840/swjphil1977817

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1972). Declaración de Estocolmo. *Directrices y Principios de Derecho Ambiental, 1*.

Puig Hernández, Marc-Abraham (2022). El principio de la reciprocidad: fundamentos para el ejercicio de las libertades fundamentales. *Derechos y Libertades, 46*, 213-240. https://doi.org/10.20318/dyl.2022.6519

Puyol, Ángel (2019). *Political Fraternity: Democracy beyond Freedom and Equality*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315623597

Radcliffe, Elizabeth (2022). *Hume on the Nature of Morality*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/9781108587952

Ramas, Clara (2024). *El tiempo perdido*. Arpa.

Ramsauer, Laurenz (2023). Kant's Racism as a Philosophical Problem. *Pacific Philosophical Quarterly, 104*, 791-815. https://doi.org/10.1111/papq.12444

Rawls, John (1963). The sense of justice. *Philosophical Review, 72*, 281-305. https://doi.org/10.2307/2183165

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Belknap. https://doi.org/10.4159/9780674042605

Rawls, John (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy, 77*(9), 515-572. https://doi.org/10.2307/2025790

Rawls, John (1985). Justice as Fairness: Political Not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs, 14*(3), 223-51.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism.* Columbia University.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples.* Harvard University.

Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2009). *Nueva Gramática de la Lengua Española*. Espasa.

Riedl, Katrin; Jensen, Keith; Call, Josep y Tomasello, Michael (2012). No third-party punishment in chimpanzees. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 109*(37), 14824-14829. https://doi.org/10.1073/pnas.1203179109

Riva, Nicola (2013). Rawls, il merito e la meritocrazia. *Biblioteca della libertà, 48*(206-207), 23-38.

Rivera López, Eduardo (1995). Las paradojas del comunitarismo. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 17-18*, 95-115. https://doi.org/10.14198/DOXA1995.17-18.04

Roark, Eric (2013). *Removing the Commons: A Lockean Left-Libertarian Approach to the Just Use and Appropriation of Natural Resources*. Lexington.

Roberts, Adam (2018). Pessimism About Motivating Modal Personism. *Journal of Applied Philosophy, 35*, 630-633. https://doi.org/10.1111/japp.12235

Roberts, Melinda (2010). *Abortion and the Moral Significance of Merely Possible Persons*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3792-3

Roberts, Melinda (2017). *Modal Ethics* (borrador de libro). https://robertsm.pages.tcnj.edu/files/2018/02/Modal-Ethics-complete-draft-2017.12.28.pdf

Roberts, Melinda (2022). The Nonidentity Problem. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/nonidentity-problem/

Roemer, John (1982). *A General Theory of Exploitation and Class*. Harvard. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674435865

Roemer, John (1996). *Theories of Distributive Justice*. Harvard University.

Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397

Rosati, Connie (2016). Moral Motivation. En Edward Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/

Rosenblatt, Helena (2018). *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton University. https://doi.org/10.1515/9780691184135

Ross, David (2002). *The Right and the Good*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/0199252653.001.0001

Rothbard, Murray (1998). *The Ethics of Liberty*. New York University.

Roudometof, Victor (2016). *Glocalization. A Critical Introduction*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315858296

Saitō, Kōhei (2024). *Slow down: The Degrowth Manifesto*. Astra House.

San Martín, Javier (1992). Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920. *Isegoría, 5*, 43-77. https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.337

Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511810152

Santos, Juan y Holz, Daniel (28 de enero de 2025). The Doomsday Clock Just Moved Closer to Midnight. *Time*. https://time.com/7210372/doomsday-clock-moved-closer-midnight/

Sanz Encinar, Abraham (2000). El concepto jurídico de responsabilidad en la Teoría General del Derecho. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, 4*, 27-56.

Sargentis, Konstantinos (2012). Moral Motivation in Kant. *Kant Studies Online(1)*, 93-121. https://kantstudiesonline.net/uploads/files/SargentisKonstantinos01212.pdf

Sartre, Jean-Paul (1986). *L'imaginaire*. Folio.

Schauber, Nancy (1999). Hume on Moral Motivation: It's Almost like Being in Love. *History of Philosophy Quarterly, 16*(3), 341 - 366.

Scheffler, Samuel (2008). Cosmopolitanism, justice & institutions. *Daedalus, 137*(3), 68-77. https://doi.org/10.1162/daed.2008.137.3.68

Scheffler, Samuel (2018). *Why worry about future generations?* Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198798989.001.0001

Scherer, Nicola; González, Erika y Blázquez, Nuria (2021). *Guía NextGenerationEU: más sombras que luces*. ODG. https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/2021/03/Guia-Next-Generation-EU-mas-sombras-que-luces.pdf

Schmidt, Alfred (1971). *The Concept of Nature in Marx*. New Left.

Schopenhauer, Arthur (2009). *Parerga y paralipómena* (Pilar López de Santa María, Trad.). Trotta.

Schroeder, Andrew (2013). Imperfect Duties, Group Obligations, and Beneficence. *Journal of Moral Philosophy, 11*(5), 557-584. https://doi.org/10.1163/17455243-4681020

Schubert, Stefan; Caviola, Lucius y Faber, Nadira (2019). The Psychology of Existential Risk: Moral Judgments about Human Extinction. *Sci Rep, 9*(15100). https://doi.org/10.1038/s41598-019-50145-9

Searle, John (1995). *The Construction of Social Reality*. The Free Press.

Sellers, Mortimer (2014). The Constitutional Thought of Alexander Hamilton. En Dennis Galligan (Ed.). *Constitutions and the Classics* (pp. 354-368). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198714989.003.0016

Sen, Amartya (1980). Equality of What?. En Sterling McMurrin (Ed.). *Tanner Lectures on Human Values* (pp. 197–220). Cambridge University.

Sen, Amartya (1999). *Development as freedom.* Knopf.

Sen, Amartya (2006). Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation. En Bina Agarwal, Jane Humphries, e Ingrid Robeyns (Eds.). *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective* (pp. 335-338). Routledge.

Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice.* Belknap.

Sepper, Dennis (2013). The Dynamically Imaginative Cognition of Descartes. En *Understanding Imagination. Studies in History and Philosophy of Science, vol 33* (pp. 267–329). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6507-8_6

Setiya, Kieran (15 de agosto de 2022). The New Moral Mathematics. *Boston Review*. https://www.bostonreview.net/articles/the-new-moral-mathematics/

Seymour, Michel (2017). *A Liberal Theory of Collective Rights*. McGill-Queen's University. https://doi.org/10.1515/9780773552487

Sayre-McCord, Geoffrey (1994). Hume and moral irrealism. *Australasian Journal of Philosophy, 72*(2), 148–164.

Sgarbi, Marco (2017). *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic, and Method*. SUNY. https://doi.org/10.1515/9781438459998

Shields, Liam (2016). *Just Enough. Sufficiency as a Demand of Justice*. Edinburgh University. https://doi.org/10.1515/9780748691876

Shiffrin, Seana (1999). Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm. *Legal Theory, 5*, 117-148. https://doi.org/10.1017/S1352325299052015

Shirakawa, Shunsuke (2017). A Philosophical Inquiry into an Emotional Motivation for Global Justice: Based on a Critical Reflection on David Miller's Arguments. *Kwansei Gakuin University Social Sciences Review, 22*, 33-50.

Shklar, Judith (1989). The Liberalism of Fear. En Nancy Rosenblum (Ed.). *Liberalism and the Moral Life* (pp. 21-38). Harvard University. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674864443.c2

Sidicaro, Ricardo. (2015). Las anomias argentinas. *Apuntes de investigación del CECYP, (26)*.

Sieger, Lynette (2011). Reciprocity. En Deen Chatterjee (Ed.). *Encyclopedia of Global Justice* (pp. 931-933). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9160-5_757

Singer, Peter (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. HarperCollins.

Singer, Peter (2011). *Practical Ethics*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511975950

Singer, Peter (2016). Why Speciesism is Wrong: A Response to Kagan. *Journal of Applied Philosophy, 33*, 31-35. https://doi.org/10.1111/japp.12165

Singer, Peter (2021, 6 de abril). Extending the Right to Die. *Project Syndicate*. https://www.project-syndicate.org/commentary/extending-the-right-to-assisted-suicide-voluntary-euthanasia-by-peter-singer-2021-04

Slote, Michael (2001). *Morals from Motives*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/0195138376.001.0001

Slote, Michael (2010). *Moral sentimentalism*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195391442.001.0001

Smith, Adam (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford University

Snare, Francis (1991). *Morals, Motivation, and Convention*. Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9781139172370

Stake, Ronald (1975). A Phenomenology of Justice and the Case for Civil Disobedience. *DePaul Law Review, 24*(3), 705-730.

Stanczyk, Lucas (2021). How Quickly Should the World Reduce its Greenhouse Gas Emissions? Climate Change and the Structure of Intergenerational Justice. En Mark Budolfson, Tristram McPherson y David Plunkett (Eds.). *Philosophy and Climate Change* (pp. 295-322). Oxford. https://doi.org/10.1093/oso/9780198796282.003.0014

Steiner, Hillel (1994). *An essay on rights*. Blackwell.

Steiner, Hillel y Vallentyne, Peter (2009). Libertarian Theories of Intergenerational Justice. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 50-76). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0003

Sternberg, Robert (2020). Conclusion. En Robert Sternberg (Ed.). *The Cambridge Handbook of Intelligence* (pp. 1201-1214). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/9781108770422

Suárez, Mauricio (2015). Deflationary Representation, Inference, and Practice. *Studies in History and Philosophy of Science, 49*, 36-47. https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2014.11.001

Taebi, Behnam; Roeser, Sabine y van de Poel, Ibo (2012). The ethics of nuclear power: Social experiments, intergenerational justice, and emotions. *Energy Policy, 51*, 202-206. https://doi.org/10.1016/j.enpol.2012.09.004

Tattay, Szilárd (2016). Making Sense of a Nonsense: Representation of the "Rights" of Future Generations. En Martin Belov (Ed.). *Global Governance and Its Effects on State and Law* (pp. 195-210). Peter Lang.

Taylor, Charles (1985). The nature and scope of distributive justice. En *Philosophical Papers* (pp. 289–317). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173490.012

Temkin, Larry (2012). *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199759446.001.0001

Thompson, Janna (2009). Identity and Obligation in a Transgenerational Polity. En Alex Gosseries y Lukas Meyer (Eds.). *Intergenerational justice* (pp. 25-49). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0002

Tocqueville, Alexis de (1986). *De la démocratie en Amérique*. Gallimard.

Toca Torres, Claudia (2011). Las versiones del desarrollo sostenible. *Sociedade e Cultura, 14*(1), 195-204. https://doi.org/10.5216/sec.v14i1.15703

Truccone-Borgogno, Santiago (2020). El problema de la no identidad. Cuatro soluciones posibles. *Ideas y Valores, 69*(172), 57-80. https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n172.64869

Tucídides (1992). *La guerra del Peloponeso. Libros V-VI*. (Juan José Torres, Trad.). Gredos.

Tucker, David (1979). Nozick's Individualism. *Politics, 14*(1), 109-121. https://doi.org/10.1080/00323267908401700

Turgot, Anne (1923a). Plan de deux discours sur l'histoire universelle. En Gustave Schelle (Ed.). *Oeuvres de Turgot et documents le concernant. Tome 1* (pp. 275-323). Alcan.

Turgot, Anne (1923b). Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines. En Gustave Schelle (Ed.). *Oeuvres de Turgot et documents le concernant. Tome 5* (pp. 532-540). Alcan.

Ubiali, Marta (2017). Aristotelian echoes in Husserl's ethics: Character, decision, and philosophy as the highest good. En *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XV* (pp. 84-101). Routledge.

Unruh, Charlotte (2016). Present Rights for Future Generations. *Kriterion - Journal of Philosophy, 30*(3), 77-92. https://doi.org/10.1515/krt-2016-300305

Valdés, Juan Diego (2021). Sintiencia animal: Necesidad de un reconocimiento jurídico material, y sus implicaciones teóricas y prácticas. *Derecho Animal (Forum of Animal Law Studies), 12*(3), 111-167. https://doi.org/10.5565/rev/da.575

Valentini, Laura (2011). *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593859.001.0001

Vallespín, Fernando (2012). Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. En *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 9-37). Paidós.

Vanderschraaf, Peter (1999). Introduction: Game Theory and Business Ethics. *Business Ethics Quarterly, 9*(1), 1-9. https://doi.org/10.5840/beq1999913

Vanderschraaf, Peter (2006). The circumstances of justice. *Politics, Philosophy and Economics, 5*(3), 321-351. https://doi.org/10.1177/1470594x06068303

Vasiliou, Iakovos (2016). Introduction. En Iakovos Vasiliou (Ed.). *Moral Motivation: A History* (pp. 3-14). Oxford University. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316564.003.0001

Vatrican, Axelle (2014). Usos y valores modales del condicional en español. *Archivum, 64*, 239-273. https://doi.org/10.17811/arc.64.2014.239-274

Vázquez Campos, Margarita (2001). Breve Introducción a la Lógica Temporal. *Revista Laguna, 9*, 187-198.

Velasco, Juan Carlos (2012). Fronteras abiertas, derechos humanos y justicia global. *Arbor, 188*, 457-473. https://doi.org/10.3989/arbor.2012.755n3001

Velasco, Juan Carlos (2022). Presentación del número monográfico sobre Fronteras, democracia y justicia global. *Daimon Revista Internacional de Filosofía, 87*, 5–7. https://doi.org/10.6018/daimon.536881

Vial Larraín, Juan de Dios (1992). *Breve tratado de filosofía moral*. Universidad de los Andes.

Villarmea Requejo, Stella (1995). E. Lévinas y "La Mujer": Materiales para una Crítica de la Razón Patriarcal. *Anábasis, 3*, 157-186.

Villoro, Luis (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (1999). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós.

Vincent, Andrew (1998). Liberalism and the Environment. *Environmental Values, 7*(4), 443-459. https://doi.org/10.3197/096327198129341663

Waldman, Suzanne (2017). Taking Risk Seriously: Discourses and Worldviews in a Nuclear Waste Controversy. [Tesis doctoral, Carleton University]. Repositorio institucional de la Carleton University https://curve.carleton.ca/system/files/etd/3f0bb6c2-8869-45b4-a821-32e82b00b269/etd_pdf/667360b52ca43d2ec348f4770e481f9b/waldman-takingriskseriouslydiscoursesandworldviews.pdf

Waldron, Jeremy (2005). Moral Autonomy and Personal Autonomy. En John Christman y Joel Anderson (Eds.). *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (pp. 307-329). Cambridge University. https://doi.org/10.1017/CBO9780511610325.015

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.

Warlenius, Rikard (2013). In Defense of Climate Debt Ethics: A Response to Olivier Godard. *Working papers in Human Ecology* 5.

Warlenius, Rikard; Pierce, Gregory; Ramasar, Vasna; Quistorp, Eva; Martínez-Alier, Joan; Rijnhout, Leda y Yanez, Ivonne (2015). Ecological debt. History, meaning and relevance for environmental justice. *EJOLT Report, 18*. http://www.ejolt.org/wordpress/wp-content/uploads/2015/01/150112_Ecological-debt-final.pdf

Watene, Krushil (2011). Strengthening the Capability Approach. The Foundations of the Capability Approach, with Insights from Two Challenges [Tesis doctoral, University of St. Andrews]. Repositorio institucional de la University of St. Andrews. http://hdl.handle.net/10023/1902

Watene, Krushil (2013). Nussbaum's Capability Approach and Future Generations. *Journal of Human Development and Capabilities, 14*(1), 21-39. https://doi.org/10.1080/19452829.2012.747488

Watene, Krushil (2014). Beyond Nussbaum's Capability Approach: Future Generations and the Need for New Ways Forward. En Thom Brooks (Ed.). *New Waves in Global Justice* (pp. 128-148). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137286406_7

Wedin, Michael (2000). *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford University.

Weil, David (2013). *Economic Growth*. Routledge.

Wellman, Carl (1995). *Real Rights*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780195095005.001.0001

Wellman, Christopher (2012). Reinterpreting Rawls's 'The Law of Peoples'. *Social Philosophy and Policy, 29*(1), 213-232. https://doi.org/10.1017/s0265052511000148

Wenar, Leif (2005). The Nature of Rights. *Philosophy & Public Affairs, 33*(3), 223-252. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00032.x

Westra, Laura (1985). Let It Be: Heidegger and Future Generations. *Environmental Ethics, 7*(4), 341-350. https://doi.org/10.5840/enviroethics19857426

Whorf, Benjamin (1940). Science and linguistics. *Technology Review, 42*(6), 229-231, 247-248.

Wilkinson, Michael (2021). *Authoritarian Liberalism and the Transformation of Modern Europe*. Oxford University. https://doi.org/10.1093/oso/9780198854753.001.0001

Will humans go extinct before 2100? (2023). *Metaculus*. https://www.metaculus.com/questions/578/human-extinction-by-2100/

Wittgenstein, Ludwig (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. (Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Trad.). Alianza. https://doi.org/10.4324/9781315884950

Wohl, Robert (1979). *The generation of 1914.* Harvard University. https://doi.org/10.4159/9780674045309

Woods, Kerri (2011). Motivation and global justice: Philosophy and practice. *British Academy Review, 18*, 31-33.

Woods, Kerri (2016). The rights of (future) humans *qua* humans. *Journal of human rights, 15*(2), 291-306. http://dx.doi.org/10.1080/14754835.2015.1106310

Wren, Thomas (1999). The Liberal-Communitarian Debate. *The Blackwell's Dictionary of Business Ethics*. http://twren.sites.luc.edu/phil389&elps423/libcom-article.htm

Wright, Erik (2010). *Envisioning Real Utopias*. Verso.

Yowell, Paul (2018). *Constitutional Rights and Constitutional Design*. Hart.

Žižek, Slavoj (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal.

Zylberman, Ariel (2014). Kant's juridical idea of human rights. En Andreas Follesdal y Reidar Maliks (Eds.). *Kantian Theory and Human Rights* (pp. 27-51). Routledge.

Anexo A: Glosario

Entre paréntesis la autoría a la que cabe atribuir, bien el término, bien la acepción del término que aparece en este glosario.

Antinatalismo: Corriente filosófica que sostiene que traer nuevas vidas al mundo es moralmente problemático, a menudo por la incapacidad de garantizar niveles aceptables de bienestar.

Asimetría daño-beneficio: Argumento que sostiene que los daños de la existencia tienen mayor peso moral que los beneficios, utilizado para justificar posiciones antinatalistas.

Barrera metafísica: Limitación ontológica que impide considerar a seres no existentes como sujetos de derechos o agentes morales.

Caja de herramientas: Conjunto de elementos teóricos (respeto a la dignidad, potencialidad, imaginación y sentimientos morales) que sirven para justificar una alternativa intermodal a la justicia intergeneracional.

Circunstancias de la justicia: Condiciones objetivas y subjetivas bajo las cuales surge la posibilidad y la necesidad de principios de justicia para regular la relación entre individuos y de estos con las instituciones.

Clase de las personas futuras: Concepto lógico que designa el conjunto de todos los posibles individuos futuros considerados como un todo desde el punto de vista de sus propiedades comunes relevantes para la justicia.

Comunidad transgeneracional (De-Shalit): Conjunto de individuos, actuales y futuros, considerados como una unidad política y moral a lo largo del tiempo.

Conclusión repugnante (Parfit): Resultado de la versión totalista del utilitarismo según el cual una población inmensa con vidas apenas positivas puede considerarse mejor que una población menor con vidas muy valiosas.

Conclusión sádica (Arrhenius): Resultado en ética poblacional según el cual puede considerarse mejor añadir a una población una persona con bienestar negativo que una con bienestar positivo muy bajo.

Constructivismo (Rawls): Enfoque que deriva principios de justicia desde la razón práctica, evitando fundamentos emocionales o heterónomos.

Contemporaneísta: Dícese de la teoría de la justicia que contempla las relaciones entre personas que existen al mismo tiempo.

Contrafacticidad: Cualidad de los juicios o razonamientos que se formulan respecto a escenarios hipotéticos en los que se contemplan alternativas a los hechos reales.

Deberes imperfectos: Obligaciones morales que no imponen un deber concreto hacia un individuo o acción particular, sino que permiten cierta flexibilidad en su cumplimiento.

Decrecentismo: Corriente filosófica y política que aboga por una reducción controlada y equitativa del consumo y la producción con el objetivo de preservar los recursos naturales y garantizar la sostenibilidad a largo plazo.

Derecho a tener derechos (Arendt): Concepto que subraya la necesidad del reconocimiento político como base para el disfrute de cualquier derecho.

Derechos colectivos: Derechos que pertenecen a grupos o comunidades en su conjunto, en lugar de a individuos particulares.

Derechos naturales (Rawls): Obligaciones universales en la teoría de Rawls que no dependen de actos voluntarios ni de instituciones específicas, sino que se aplican a las personas de manera individual.

Ecocentrismo: Enfoque ético que otorga valor intrínseco a la naturaleza.

Eternalismo: Tesis según la cual pasado, presente y futuro existen ontológicamente por igual, como partes igualmente reales de la estructura temporal.

Extensiones intergeneracionales: Intentos de expandir teorías contemporaneístas de la justicia para incluir relaciones entre generaciones actuales y futuras.

Externalismo motivacional: Perspectiva teórica que postula la separación entre los juicios morales y la motivación para actuar y sostiene que esta depende de factores externos a aquellos.

Imaginación moral: Capacidad para concebir situaciones y perspectivas distintas a las propias, lo que permite considerar moralmente a otros.

Impersonalismo: Postura ética para la cual una acción o decisión es moralmente buena si produce un estado del mundo más favorable.

Intergeneracionalidad separada: Relación entre generaciones que no se solapan en el tiempo.

Intermodalidad: Relación entre seres encuadrados en diferentes modalidades ontológicas, en particular entre seres existentes y seres posibles.

Intereses que trascienden la vida (Thompson): Intereses que los individuos pueden tener respecto a situaciones que se darán después de su muerte.

Internalismo motivacional: Posición filosófica que sostiene que los juicios morales implican necesariamente una motivación para actuar.

Intuicionismo moral: Doctrina según la cual ciertas verdades morales son evidentes de modo no inferencial.

Justicia intergeneracional: Conjunto de principios y prácticas que buscan distribuir derechos, deberes y recursos de manera equitativa entre generaciones presentes y futuras.

Justicia intergeneracional prospectiva: Justicia que se ocupa de las obligaciones propias de las relaciones entre quienes existen en el presente y quienes aún no existen. Se contrapone a la justicia intergeneracional retrospectiva, centrada en las relaciones con las generaciones pasadas.

Justicia intermodal: Justicia que se ocupa de las obligaciones propias de las relaciones entre quienes existen y quienes podrían llegar a existir, ampliando el foco de la justicia intergeneracional para incluir a personas posibles sin considerar si la existencia de esas personas se acabará actualizando o no.

Largoplacismo (MacAskill): Corriente ética y política de filiación utilitarista que prioriza las consecuencias a largo plazo de las decisiones presentes.

Lenguaje de la justicia: Analogía empleada para conceptualizar el campo de aplicación de los principios de justicia, delimitando qué sujetos y situaciones deben ser considerados.

Lógica modal: Disciplina de la lógica que estudia la validez de los razonamientos enunciados en términos de modalidades. Se emplea para analizar proposiciones que dependen de distintos contextos o escenarios posibles

Lógica modal alética Subdisciplina de la lógica modal que se centra en el estudio de la necesidad y la posibilidad en su sentido más fundamental, es decir, en lo que es necesario o posible en cualquier circunstancia.

Lotería existencial: Modelo teórico que simula la selección por sorteo de un mundo posible, usado para explorar principios de justicia intermodal.

Maximin: Regla de decisión que sugiere elegir la opción cuyo peor resultado posible sea mejor que el peor resultado de cualquier otra alternativa.

Modalidad ontológica: Concepto que permite la categorización de los conceptos y operadores lógicos que se utilizan para describir diferentes modos de existencia o realidad.

Modelo constructivo-representativo: Dispositivo teórico que combina una dimensión constructiva, orientada a elaborar principios o estructuras normativas, con una dimensión representativa, diseñada para simular o reflejar las características esenciales de un fenómeno o conjunto de entidades.

Motivos cuasimorales (Birnbacher): Motivaciones que, sin ser estrictamente morales, impulsan comportamientos alineados con principios morales.

Mundo de la vida: Concepto fenomenológico que alude al mundo tal como se experimenta en la vida cotidiana, antes de cualquier conceptualización teórica.

Mundos posibles: Entidades conceptuales utilizadas en lógica modal para describir situaciones o realidades alternativas a la actual.

Neutralidad metafísica: Postura filosófica que evita compromisos con supuestos metafísicos en la construcción de teorías de justicia.

Ningunismo (Priest): Teoría filosófica que permite referirse a entidades inexistentes y tratarlas conceptualmente como reales dentro de un marco lógico.

Perímetro de sustantivación: Dentro de la analogía lingüística de la justicia se refiere a la variedad de sujetos a los que se reconocen derechos, esto es, que son sustantivos en el *lenguaje de la justicia*.

Personas posibles: Seres humanos cuya existencia es potencial, pero no garantizada, y que pueden ser consideradas sujetos de derechos en la justicia intermodal.

Potencialidad: Capacidad de las personas posibles para desarrollar, a su vez, las capacidades de las personas existentes, si aquellas llegan a alcanzar el estatus modal de estas.

Presentismo: Tesis según la cual solo existen los eventos o entidades presentes. Niega la existencia real del pasado y del futuro, que se consideran meras representaciones mentales o ficciones.

Principio de accesibilidad justa: Principio de justicia intermodal que establece que en cualquier mundo posible que pueda llegar a actualizarse han de darse las circunstancias de la justicia.

Principio de ahorro justo (Rawls): Norma que establece la obligación de las generaciones presentes de preservar la estructura básica de la sociedad para garantizar que las futuras generaciones puedan desarrollar una vida justa.

Principio de neutralidad: Principio de justicia intermodal que establece que, entre mundos posibles en los que se dan las circunstancias mínimas de justicia, ninguno debe ser privilegiado normativamente por instituciones actuales en función de sus contenidos valorativos particulares. Esto implica que no puede actuarse hoy con el objetivo de favorecer la realización de un mundo posible sobre otro igualmente justo. El principio no impide que ciertas decisiones legítimas puedan modificar el espacio de futuros accesibles, siempre que no estén justificadas por la superioridad sustantiva de uno de esos futuros.

Principios de justicia intermodal: Normas fundamentales que regulan las relaciones justas entre personas e instituciones existentes y personas posibles.

Principio de responsabilidad intermodal: Principio de justicia intermodal que establece la obligación que las instituciones de la comunidad política actual tienen de actuar y colaborar para evitar poner en riesgo las circunstancias de justicia de los mundos que puedan llegar a actualizarse.

Prioritarismo: Principio que sostiene que el bienestar de los peor situados debe tener prioridad en la distribución de recursos y oportunidades.

Problema de la ignorancia: Dificultad epistemológica que surge al tomar decisiones que afectan a personas futuras, debido a la imposibilidad de conocer sus preferencias y condiciones de vida.

Problema de la motivación: Dificultad relativa a aquello que puede llevar a los agentes morales a cumplir con sus obligaciones hacia individuos que no existen en el presente.

Problema de la no existencia: Dificultad teórica que surge al intentar atribuir derechos a personas futuras, al cuestionarse cómo pueden tener estas intereses o capacidad para ejercer esos derechos.

Problema de la no identidad: Dificultad para atribuir un daño a personas futuras cuyas identidades dependen causalmente de las decisiones presentes.

Proyecto político de la modernidad: Conjunto de ideas, teorías y objetivos sociales y políticos que emergen de la Ilustración para fundamentar las sociedades modernas occidentales. En la versión que se privilegia en este trabajo, de filiación liberal igualitaria, el PPM se articula desde valores como la igualdad, la justicia inclusiva, la razón y la defensa de los derechos universales, priorizando el desarrollo de estructuras institucionales que garanticen la dignidad y la libertad de los miembros de la comunidad política.

Reciprocidad indirecta: Principio que describe la tendencia a ayudar a otros que previamente han ayudado a alguien más (reciprocidad indirecta ascendente) o a otros después de haber recibido beneficios de alguien más (reciprocidad indirecta descendente).

Simpatía (Hume): Capacidad imaginativa de comprender y compartir emociones ajenas, fundamental para la estabilidad de la justicia.

Suficientarismo: Principio de distribución que establece que lo relevante no es la igualdad absoluta, sino que todos los individuos alcancen un umbral mínimo de recursos o bienestar. Las desigualdades por encima de este umbral no son consideradas moralmente significativas.

Symploké (Platón): Concepto filosófico que expresa las conexiones no exhaustivas entre los elementos de un sistema. Este término también tiene una dimensión lingüística,

en la medida en que describe la combinación de palabras y conceptos en el discurso racional.

Tiranía de los contemporáneos (Gardiner): Forma de dominio estructuralmente injusto en la que las generaciones presentes toman decisiones unilaterales e irreversibles que condicionan de manera importante y permanente el marco de vida de las generaciones futuras, sin posibilidad de representación, revisión o reciprocidad.

Variabilismo (Roberts): Regla que sostiene que un daño es moralmente significativo solo si la persona afectada existe en el mundo en el que se evalúa dicho daño.

Anexo B: La deuda ecológica como problema práctico de justicia intergeneracional[246]

Si tomamos la *Cumbre de la Tierra* de Río (1992) como despertar oficial de una conciencia institucional generalizada sobre el problema global de la emergencia climática, puede decirse que llevamos tres décadas buscando soluciones. Este proceso ha estado jalonado por una treintena de Conferencias de las Partes (COP) nacidas de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC). Cada una de esas COP queda como testimonio de lo difícil que es superar unos obstáculos que se revelan como formidables. No obstante, no todos ellos lo son en igual medida. Entre los de más difícil superación se encuentran problemas de orden estructural (National Research Council, 2011, pp. 29-37), inherentes al fenómeno del cambio climático, como la relación multidireccional entre las actividades humanas, las emisiones de gases de efecto invernadero, los cambios en la composición de la atmósfera, la respuesta del sistema climático y los impactos en los seres humanos y en los sistemas naturales; o los lapsos temporales entre acciones y efectos. Tampoco es sencilla la solución a dificultades técnicas a la hora de calcular costes y beneficios directos y colaterales de los esquemas de control de emisiones propuestos. Lo mismo cabe decir de dificultades políticas, cuando se trata de coordinar los intereses de regímenes diversos en países con distinto estado de desarrollo económico e industrial, o de considerar la desigual distribución de los perjuicios económicos en la población de un país derivados de los sacrificios necesarios para poner en marcha iniciativas medioambientales. Pero estas no son las únicas dimensiones del asunto. Abandonando un poco el camino más transitado, hay otras dimensiones en las que parece posible apuntarse algún triunfo que, además, pueda

[246] Este texto se inspira en la comunicación del autor a los asistentes al I Congreso Internacional en Humanidades Ecológicas (mayo 2023).

facilitar el abordaje efectivo de esas dificultades estructurales, técnicas o políticas que hoy presentan tan difícil solución[247].

En este anexo nos instalaremos en una de esas dimensiones, en la dimensión conceptual. La relativa novedad de la lucha contra el cambio climático y la necesidad de persuasión sobre la existencia del problema, primero, y sobre la necesidad de coordinar esfuerzos de la comunidad internacional, después, parecen haber preterido el siempre conveniente rigor conceptual en favor de cierto oportunismo activista. Así, lo que probablemente estuvo justificado en un primer momento en el que primaba la activación de las voluntades institucionales a partir de la concienciación pública a pie de calle, hoy se presenta a menudo como impedimento para el entendimiento de las partes. De forma concreta, al analizar el concepto de deuda ecológica, defenderemos la hipótesis de que su uso puede resultar inadecuado, e incluso contraproducente, cuando se emplea para abordar la emergencia climática[248]; y que ello se debe, precisamente, a los obstáculos teóricos con los que nos hemos encontrado en este trabajo.

Invariablemente, desde la primera Conferencia de las Partes (Berlín, 1995), se ha reclamado desde distintas posiciones el reconocimiento de la deuda ecológica que los países desarrollados habrían contraído históricamente con el resto del mundo. Esta es una idea tan poderosa como conceptualmente vaga, tanto que, desde entornos académicos afines a las organizaciones de activistas que reivindican ese reconocimiento, se reclama la necesidad de un ejercicio de definición para poder, por un lado, cuantificar la deuda ecológica, y, por otro, incorporarla como figura legal a los acuerdos multilaterales en materia medioambiental. Una de las reclamaciones mejor fundadas y uno de los ejercicios

[247] Si bien es cierto que seguimos teniéndonos que enfrentar a obstáculos técnicos de gran calado, la dimensión política ha cobrado una importancia capital en la fase más reciente de la lucha contra el cambio climático, como atestigua la selección de retos efectuada por una voz tan respetada en el *establishment* político y económico como la de Buiter (2020).

[248] Otros términos relacionados, usados también con liberalidad, son *deuda ambiental* y *deuda climática.* Aunque ciertos autores buscan diferenciarlos de *deuda ecológica*, lo habitual es verlos tratados como sinónimos en contextos determinados. Por ejemplo, las Naciones Unidas (1997, p. 39) usaban indistintamente *deuda ecológica* y *deuda ambiental*, dándoles, eso sí, un componente intergeneracional prospectivo que veremos es particularmente problemático. Más de veinte años después, y en un texto nada marginal, Pimonenko y Chygryn (2019, pp. 11-22) insisten en la equiparación terminológica y en su sentido. Algo similar ocurre con *deuda climática*. En puridad, esta es un componente de la más amplia deuda ecológica, pero lo cierto es que, dada la preponderancia del cambio climático como asunto urgente de discusión, las reivindicaciones y los esfuerzos de cuantificación se centran en la deuda climática. Tanto es así que, de nuevo, autoras como Pimonenko y Chygrin, homologan los dos términos. En este trabajo tomaremos *deuda ecológica* y *deuda ambiental* como sinónimos y *deuda climática* como una clase particular de deuda ecológica, de modo que podamos poner el foco en este último término, el que mayor atención académica ha recibido.

más completos se llevan a cabo desde la Universidad de Gante (Paredis et al., 2008, pp. 32-56), con la búsqueda de un tipo de definición estipulativa frente al modo lexicográfico, que es el modo habitualmente sobreentendido cuando preguntamos por el significado de algún término de uso común.

Las definiciones lexicográficas son las definiciones de diccionario. Explicitan el significado que ya tiene un término, según cómo los hablantes de un idioma determinado usen el término definido. Los autores belgas descartan este tipo de definición para 'deuda ecológica' por estar, supuestamente, ante un término compuesto relativamente nuevo cuya definición no puede construirse desde las definiciones lexicográficas de sus componentes. Hacerlo así, arguyen, supondría arrastrar las connotaciones impropias de 'deuda' y 'ecológica', sobre todo de aquella (connotación moral y connotación financiera, como seguidamente veremos), además de tener que lidiar con los distintos sentidos que estos términos adquieren en distintas lenguas. No niegan la utilidad de ciertas definiciones de tinte persuasivo que han sido útiles hasta entonces como herramientas movilizadoras, pero de lo que se trata es de incorporar la deuda ecológica al debate institucional y científico por la vía del rigor denotativo. Para ello, consideran necesario adoptar un enfoque definitorio alternativo, una definición entendida como la asignación convencional de un significado a un término determinado, es decir, como el establecimiento consciente de una relación significativa entre un algo y el término que lo designa. Necesitan, creen, una definición estipulativa. Es una tarea ambiciosa en la que obtienen un éxito solo parcial. Las razones para este resultado subóptimo son variadas. Algunas obedecen a la definición en sí. Otras tienen que ver, en cambio, con la historicidad de un término que se resiste a aceptar el presupuesto de que existe la posibilidad de obtener una definición no contaminada por las connotaciones propias de un término construido a partir de conceptos, particularmente el de deuda, de hondísimas raíces culturales.

No es este el lugar para examinar en detalle el origen y el desarrollo de la consideración cultural de la deuda[249]. Señalemos, simplemente, que la deuda como concepto se ha construido desde dos dimensiones fundamentales: una dimensión moral orientada a la reparación de males cometidos, y una económica en la que lo que hay en

[249] Sugerimos, para los lectores que puedan tener interés en profundizar en el tema desde puntos de vista contrapuestos, consultar las obras de David Graeber y de Niall Ferguson, en particular Graeber (2014) y Ferguson (2009).

juego es la obligación de restitución de recursos tomados en préstamo mediante acuerdo previo. Pues bien, economía y moralidad son también las señas de identidad históricas de la deuda ecológica.

Eva Quistorp se postula como madre del término 'deuda ecológica' (Warlenius et al., 2015, p. 7). Si aceptamos esa pretensión, el origen último del término, en los años 80 del siglo XX, es de carácter netamente ético. La intención de Quistorp, teóloga no demasiado partidaria de las visiones economicistas de la realidad, fue oponerse desde el terreno moral a la deuda entendida en clave financiera. Contra esa intención primera operó el curso de los acontecimientos, los cuales marcaron otro tipo de contraposición. En particular, durante los años 90 confluyeron tres factores históricos: el aumento de la conciencia ecológica, la reclamación del reconocimiento de responsabilidades por la subyugación colonial y la crisis de deuda externa que castigó a los países menos desarrollados. En ese contexto, el concepto de deuda ecológica encerraba una notable potencia reivindicativa. Aprovechar esa potencia implicó dejar de poner las obligaciones ecológicas en un plano distinto a las financieras, el objetivo primero de Quistorp. Más bien al contrario, se dotó al concepto de deuda ecológica de un carácter financiero, en lo que se consideró como una oportunidad inmejorable de "cambiar las tornas contra los acreedores en el Norte" (Warlenius et al., p. 14). La deuda ecológica convertía a las instituciones acreedoras de la deuda externa (que así podría ser compensada, liberando a los países menos desarrollados de una losa financiera que estaba impidiendo su despegue y sumiéndolos en la miseria) en deudoras. Y en deudoras morosas, para mayor escarnio.

Las connotaciones cuasiteológicas y económicas han acompañado, pues, al concepto de deuda ecológica desde su nacimiento. Moralmente, la deuda ecológica es una deuda no solo con los seres humanos esquilmados, sino también con las fuerzas creadoras que proscriben el abuso de los recursos naturales. Económicamente, es una deuda que viene a revertir los papeles de acreedor y deudor en el plano internacional. De hecho, podría argumentarse que tal vez sean precisamente esas connotaciones las que hayan invitado a la adopción del concepto de deuda ecológica durante las últimas tres décadas. Si así fuese, el intento de fijar una definición estipulativa no tendría demasiado sentido, pues privaría al concepto de aquello que le da vida.

No obstante, dejemos a un lado por el momento lo que supone históricamente llamar al objeto de la definición *deuda ecológica*. Fijémonos primero en esos motivos de la

parcialidad del éxito de la definición gantesa atribuibles a la definición en sí, en esos motivos que limitan su éxito desde dentro. Pongamos, pues, a prueba la definición estipulativa de Paredis et al. como si, efectivamente, *deuda ecológica* fuera un término *ex novo* de significado arbitrario, un término que igual que llamamos *deuda ecológica* podríamos llamar X, evitando de esa forma marcarlo antes de tiempo con el tipo de obligación que implica *deuda*. Así, según esta definición, X, referido a la entidad/actor A consiste en:

1. los daños ecológicos causados a lo largo del tiempo por la entidad/actor A en otros países o en un área bajo jurisdicción de otro país a través de su producción y patrones de consumo, y/o
2. los daños ecológicos causados a lo largo del tiempo por la entidad/actor A través de su consumo y patrones de producción a ecosistemas que se sitúen más allá de la jurisdicción nacional, y/o
3. la explotación o uso de los ecosistemas y los bienes y servicios de los ecosistemas a lo largo de tiempo por la entidad/actor A expensas de los derechos equitativos de otros países o individuos a estos ecosistemas y bienes y servicios. (p. 42)

Idealmente, una definición estipulativa de X, siempre según Paredis et al., debería, en la medida de lo posible ser, en primer lugar, completa, es decir, encerrar en ella los atributos fundamentales de X; en segundo lugar, ni demasiado amplia ni demasiado estrecha, de forma que la definición permita distinguir lo que es X de lo que no lo es; en tercer lugar, no circular, o sea, que X no aparezca en la definición; en cuarto lugar, adecuada al contexto (en este caso legal y académico); y en quinto y último lugar, libre de elementos fuertemente emocionales y términos negativos[250]. En ese sentido, la definición de X es impecable. Dicho esto, también suscita ciertos interrogantes. Por ejemplo, si X consiste en una serie de daños, ¿cuál es la consistencia de estos? ¿Y qué implican para los actores y para las personas dañadas? ¿Hay alguna obligación adherida al daño? ¿De qué tipo? ¿Qué papel juega el tiempo en esos daños y obligaciones, si los hubiere?

[250] Como ejemplo de una definición que viola casi cada uno de estos requisitos, la de Martínez-Alier et al.: "Deuda ecológica es la deuda acumulada por los países septentrionales industrializados con los países del Tercer Mundo debido al saqueo de recursos, al comercio desleal, al daño ambiental y a la libre ocupación de espacio ambiental para depositar residuos." (citado por Pimonenko y Chygryn, p.12).

Lo primero que es preciso plantearse es qué es, genéricamente, un daño. Podríamos adoptar al respecto una posición coasiana, tal como hace un reputado escéptico (Godard, 2012), según la cual solo hay daño si hay derecho de propiedad reconocido por una institución competente que ha sido vulnerado. Puesto que solo con la CMNUCC se comenzaron a reconocer derechos relacionados con las condiciones climáticas, solo desde 1994 podrían reconocerse los daños ecológicos. Frente a esta posición, legalistamente restrictiva, podría argüirse que la consideración moral de los derechos es muy distinta a la consideración legal, y que en aquella es condición suficiente de reconocimiento el establecimiento de una comunidad moral de agentes interdependientes. Este contraargumento presenta dos inconvenientes: por una parte, se instala en un contexto, el puramente moral, que no es el que se busca a la hora de estipular una definición construida para ser usada en negociaciones multilaterales, donde la legalidad adopta un papel preponderante; por otra, se alinea con una concepción contractualista de la justicia política en la que la contemporaneidad inherente a la cooperación [251] que motiva la interdependencia hace imposible la idea del daño intergeneracional. Esta es ya, antes incluso de considerar qué responsabilidad puede traer aparejada el daño, una primera invitación a plantearse alternativas a cualquier esquema que implique una temporalidad que abarque generaciones no solapadas, es decir, un esquema que requiera justificar que el supuesto causante del daño y quien lo sufre no coinciden en el tiempo.

En el punto en concreto que nos ocupa, se presentan otras dos opciones para contraargumentar la posición legalista coasiana. La primera es la que adopta Warlenius (2013), la némesis de Godard[252]. Warlenius opta por ser fiel al espíritu contextual de la

[251] La cooperación exige contemporaneidad salvo que nos acojamos a esquemas de reciprocidad indirecta como, por ejemplo, los sustentados en los intereses que trascienden el periodo vital postulados por Thompson, esquemas que, en todo caso, no son fáciles de extender a las relaciones generales entre generaciones.

[252] Señalábamos que el éxito de la definición estipulativa resultó parcial en tanto que, si bien se logró establecerla como referencia en los debates académicos sobre la deuda ecológica, el contenido que delimitaba no resultaba reconocible para muchos de quienes habían impulsado originalmente el término, y presentaba flancos débiles que no tardaron en hacerse patentes en las discusiones. Entre estas destaca la crítica de Olivier Godard, economista próximo al *establishment* francés, y la respuesta apologética de Rikard Warlenius, ecólogo de filiación ecosocialista. Los argumentos que esgrimen ambos son los que, en lo esencial, siguen alimentando la controversia sobre la incorporación de la deuda ecológica en los contextos para los cuales fue diseñada la definición gantesa. La mayor o menor consistencia de sus respectivas posiciones da una medida aproximada de la solidez del concepto propuesto. No se trata, desde luego, de un debate políticamente neutral: las filias de las partes son transparentes. Con todo, ambos autores realizan un esfuerzo de ecuanimidad que los lleva a trascender las órbitas de sus campos respectivos, buscando puntos de desacuerdo generalizables en el plano económico y ecológico, pero también político o filosófico. Godard y Warlenius ofrecen respuestas divergentes, pero bien fundamentadas, a algunas de las principales preguntas que suscita la definición de X, comenzando por el daño ecológico que constituye su núcleo.

definición especulativa y trata de rebatir desde la legalidad el argumento coasiano. O desde cierta idea de la legalidad, pues, aun reconociendo la robustez del argumento, apunta al supuesto reconocimiento generalizado en "la teoría de la justicia"[253] de la asignación de responsabilidades incurridas en un tiempo en que las acciones que se examinan no eran ilegales, pero causaron un daño a un tercero, incluso si no hubo intención del actor en ello. Al querer justificar el daño en la justificación de unas responsabilidades que requieren la existencia previa de ese daño, se incurre en flagrante petición de principio, con lo que el argumento queda sin contestar seriamente. Tendría más sentido, creemos, optar por otra alternativa, que supone aceptar un reto lanzado por Godard:

> …es imposible describir una situación en términos de daño causado por una persona y sufrido por otra, a menos que usemos ideas dudosas de 'derechos naturales' a los recursos naturales y al medio ambiente, fuera de la historia y las instituciones, y consideremos que cada individuo tiene un 'derecho natural' a determinadas condiciones ambientales. (Godard, 2012, p. 14)

Tendría más sentido, decíamos, acogerse a esa "idea dudosa" y presentar un esquema de derechos no ligados a la propiedad, sino a la dignidad humana, dañados por determinados cambios medioambientales. Dicho de otro modo, sería más fructífero apalancarse en una tendencia pro derechos humanos medioambientales en alza desde que en 1972 la Convención de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano concluyese con una declaración en la que, entre varios deberes de conservación, se contemplaba el derecho fundamental al "disfrute de condiciones de vida adecuadas en un medio ambiente de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar" (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 1972). Este derecho no tiene su plasmación efectiva hasta la resolución de las Naciones Unidas de 2021, pero hasta ese momento sirve para alentar el recurso a otros derechos fundamentales a la hora de defender la existencia de esos daños ecológicos que aparecen en la definición gantesa de X[254].

[253] "Teoría de la justicia" es un extraño término, pensando en la multiplicidad de las concepciones de la justicia. Tal vez hubiera sido más adecuado apelar a un elemento aceptado como indiscutible en la filosofía del derecho, si ese es el caso.

[254] Por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha podido intervenir en tres centenares de casos relacionados con el medio ambienta gracias a la doctrina que entiende que "el ejercicio de ciertos derechos

No obstante, acogernos al incipiente derecho universal al bienestar ecológico no nos exime de tener que justificar que ese derecho existió en todo tiempo y en todo lugar, esto es, que ciertas acciones ligadas al desarrollo industrial y económico pudieron vulnerar derechos existentes aún no reconocidos. Pocos años antes, esta justificación habría parecido innecesaria, pero entre las cosas que el siglo XXI ha visto nacer está la "concepción política de los derechos humanos" (Montero, 2016, pp. 151-152). En virtud de esa concepción, en línea con la consideración de Höffe del PPM, los derechos humanos no suponen restricciones normativas a la conducta de los agentes, sino a la de los estados modernos. Desde este punto de vista, los derechos humanos perderían su vigencia en una organización política distinta, una vigencia que nunca tuvieron en tiempos premodernos. En todo caso, un argumento en esta línea de acogida de la "idea dudosa" de los derechos humanos naturales habría servido al menos para arrojar otra duda, razonable, sobre la negación de la existencia de daños ecológicos antiguos.

El beneficio de la duda sobre la posibilidad del daño ecológico en el plano teórico no es un gran espaldarazo a la definición especulativa de deuda ecológica, y más si tenemos en cuenta que lo que puede llegar a afirmar la teoría puede llegar a negarlo la experiencia, y que, además, reconocer que pueda existir un teórico daño ecológico histórico entre personas contemporáneas no resuelve el asunto de la proyección intergeneracional de ese daño. En todo caso, quien defienda la existencia de un daño ecológico histórico tendrá que convencer a la crítica escéptica de que no está afectado o afectada por eso que Godard (2012, p. 15) llama "ilusión retrospectiva", o sea, por una visión ilusoriamente determinista del daño ecológico. Quien mantiene esa visión interpreta la historia como una secuencia determinista observada a partir del conocimiento de los resultados finales. Desde esa interpretación errónea, se clasifican como injustas ciertas acciones como si los actores conocieran los resultados finales de sus acciones y como si esos resultados finales fuesen necesarios en el momento de la acción. Por tanto, los componentes de la ilusión retrospectiva serían dos: el componente epistemológico, que tiene que ver con la responsabilidad de los supuestos autores de los daños, y el componente ontológico, que tiene que ver con la supuesta realidad de esos daños.

Con respecto al componente ontológico, imaginemos que en la década de los 70 o de los 80 del siglo pasado se hubiese desarrollado una tecnología que diversificase de forma

del Convenio puede verse socavado por la existencia de daños al medio ambiente y por la exposición a los riesgos ambientales" (European Court of Human Rights, 2022).

efectiva las fuentes de energía hacia una energía limpia, con el resultado de una disminución drástica de la concentración atmosférica de CO_2. En esa realidad paralela no se hubiera alcanzado el umbral de emisiones de CO_2 considerado seguro, a pesar de las acciones de las generaciones anteriores. No habría habido efecto ecológico adverso, al menos en ese sentido. Naturalmente, esa tecnología no se desarrolló y el umbral de emisiones se alcanzó en 1990; pero lo relevante es que, en el momento en el que dichas acciones se producían, alcanzar el umbral de emisiones no era consecuencia necesaria de ellas. No cabría, entonces, hablar de daños ecológicos producidos por acciones anteriores a 1990. De esta forma, en caso de existir, estos daños estarían muy limitados en el tiempo, y esto restringiría mucho el campo de aplicación de X, lo cual niega gran parte de la utilidad buscada en la definición estipulativa.

Es justo reconocerle a Warlenius que hay un factor inercial en el cambio climático, y que, incluso si se hubiese desarrollado la tecnología que imaginábamos, habría sido preciso un tiempo más o menos amplio de desarrollo y de sustitución de los sistemas energéticos obsoletos. El efecto de esta circunstancia sería la rebaja del umbral de emisiones admisibles a un nivel presustitución que se hubiese alcanzado antes de 1990. Por consiguiente, podrían considerarse daños ecológicos anteriores a esa fecha. Pero tampoco es necesario exagerar el factor inercial. Aunque podemos poner en cuestión la fecha a partir de la cual podría considerarse que existen daños ecológicos, hemos asistido a los suficientes cambios tecnológicos vertiginosos como para no ir mucho más allá de 1990. Además, eso no quiere decir que podamos trasladar esa extensión temporal del terreno de los daños al de las responsabilidades, pues la vertiente epistemológica de la ilusión retrospectiva, el no conocer las consecuencias negativas de las acciones en el momento en que se llevan a cabo, se acaben materializando esas consecuencias negativas o no, se revela como difícilmente rebatible. Pero, puesto que esta vertiente ya no tiene que ver con los daños, sino con la responsabilidad de quien provoca esos daños, asumiremos, para avanzar en nuestra exposición y aun no habiendo hallado una base teórica incontrovertible para hacerlo, que esos daños existen. Vamos, pues, con el capítulo de las supuestas responsabilidades.

Si X se define estipulativamente como un tipo determinado de daños (causados directa o indirectamente, puesto que una explotación vulneradora de derechos también constituye un daño), la posibilidad de la existencia de esos daños es la posibilidad de la existencia del objeto denominado X. Así y todo, la definición se diseña con una utilidad en mente,

y esta es la de la reivindicación de una obligación legal y/o moral. De hecho, la definición debería haber sido no la del daño, sino la de la obligación que este entraña. No basta con afirmar que X existe. Hay que poder afirmar que X es el tipo de daño que lleva aparejado una responsabilidad del actor que daña; y que esta responsabilidad trae consigo una obligación, una deuda en el amplio sentido en el que la entienden los juristas cuando homologan deuda y obligación al afirmar que:

> …se habla de obligación tanto para aludir a la relación jurídica entre acreedor y deudor, como para definir el concreto deber que tiene el deudor de cumplir el objeto de la misma (prestación), en lógica correspondencia con el derecho de crédito que ostenta el acreedor y que le faculta para exigir del deudor una determinada conducta, consistente en dar, hacer o no hacer alguna cosa ("Obligaciones", s.f.).

Solo tomando este sentido[255] podría sustituirse X por *deuda ecológica* evitando la contaminación connotativa de los usos más específicos y comunes de 'deuda'.

Y bien, ¿qué tipo de responsabilidad implica esta genérica deuda? Podemos distinguir entre tres clases[256], en orden creciente de obligatoriedad: responsabilidad causal, que solo reconoce la causalidad, sin tener en cuenta aspectos de relevancia moral como la intención o la negligencia; responsabilidad sobre el resultado, la cual exige la presencia de factores como una conexión previsible entre acto y consecuencia, la evitación de consecuencias a través de la prudencia o la ausencia de coacción; y responsabilidad moral, donde aparece la condición de la vulneración de derechos ajenos.

Esta distinción es pertinente en el momento en que entra en acción la segunda vertiente de la ilusión retrospectiva, la vertiente epistemológica. En este caso, la ilusión retrospectiva consiste en la atribución a los autores del supuesto daño del conocimiento de las consecuencias dañinas de sus actos. En el terreno ecológico, esto es solo sostenible desde la segunda mitad del siglo pasado. Solo a partir de entonces la conciencia de la posibilidad real de un cambio climático antropogénico despierta la sensibilidad ecológica de la sociedad en su conjunto, y con ella la idea de que ciertas acciones pueden tener efectos difícilmente reversibles sobre los ecosistemas. De esta forma, al considerar daños

[255] O estipulando un sentido propio, que es lo que deberían haber hecho los proponentes de la definición.
[256] Así lo hace Godard, acercándose al modelo plural del concepto de responsabilidad de Hart y Ross, a los que llegan autores centrados en la teoría del derecho, como Sanz Encinar (2000, pp. 39-42). Este abraza dicho modelo tras constatar el fracaso de diversos intentos de armar una teoría unitaria del concepto de responsabilidad.

ecológicos históricos más allá de los últimos cincuenta o sesenta años, solo podrían contemplarse[257] responsabilidades de tipo causal.

En principio, la devaluación de las responsabilidades deslee las obligaciones a las que aquellas podrían dar lugar. A esta disolución se resiste Warlenius cuando afirma que la causalidad es fuente suficiente de culpabilidad. Lo hace apoyándose en un dudoso símil en el que se comparan las acciones que causan el cambio climático con un choque accidental con un vehículo aparcado[258]. Sin embargo, el tipo de responsabilidad que se atribuye en este caso está mucho más cerca de la responsabilidad de resultados que de la responsabilidad puramente causal (no hay intencionalidad, pero normalmente hay negligencia, aunque sea mínima; hay conocimiento de las consecuencias de determinar la velocidad y dirección de un automóvil, etc.). Hacer esta comparación es, una vez más, caer en la ilusión retrospectiva en su vertiente epistemológica. En realidad, la responsabilidad histórica de quien causa supuestos daños ecológicos sin conocer, y sin poder conocer, las consecuencias de sus actos es la responsabilidad del dietista que durante años recomendó sustituir la mantequilla por la margarina atendiendo a unas evidencias científicas en las que aún no figuraba la toxicidad de las grasas trans contenidas en esta. Poca simpatía encontraría quien buscase imponer cualquier tipo de obligación restitutiva a su antiguo dietista a cuenta de sus problemas cardíacos actuales, incluso si pudiese probar que sus males provienen exclusivamente de la ingesta de margarina. Y la simpatía aún sería menor si quien reclamase tal imposición fuese no el cardiópata, sino su bisnieto, que es quien hoy impulsa, de manera similar, las reclamaciones ligadas a la deuda ecológica, incorporando así el problema añadido de las obligaciones intergeneracionales.

La definición especulativa de deuda ecológica llega maltrecha hasta aquí. La existencia de los daños a los que se refiere es difícil de justificar, y las responsabilidades a las que esos daños pudieran dar lugar no parecen implicar obligaciones relevantes. Podría postularse una extensión de la definición del daño a una forma genérica de deuda como obligación menor que complete la deficitaria definición estipulativa de X, pero eso

[257] Y siempre desde el determinismo que impide considerar la contingencia de un escenario de daño que, por multicausal, pudiera no haberse dado, incluso considerando la acción humana que puede provocarlo.
[258] "Si chocas accidentalmente contra mi coche, el cual está estacionado legalmente, y lo dañas, sería contrario a la ley y, además, la mayoría pensaría que sería moralmente incorrecto de tu parte, que simplemente te marchases. El hecho de que no hayas golpeado a propósito mi coche no hace ni justificable ni legal el marcharse." (Warlenius, 2013, p. 23).

reduciría su aplicabilidad en los contextos morales y legales pretendidos por sus impulsores. Y aún se estrecha más su campo de acción si tenemos en cuenta que una buena parte de los supuestos daños ecológicos, entre ellos los más relevantes relacionados con el cambio climático, se manifiestan mucho tiempo después de las acciones que los provocan, de tal forma que dañadores y dañados no solo no son contemporáneos, sino que están separados por varias generaciones. También deberemos tener en consideración que, desde bien temprano, la deuda ecológica se proyectó en los dos sentidos del eje temporal[259]. Se proyectó hacia atrás para abarcar las supuestas obligaciones derivadas de los efectos que las acciones de los nacionales de ciertos Estados o de alguna de sus instituciones tuvieron sobre los nacionales pasados o presentes de otros Estados. Se proyectó, además, hacia delante para tratar de las supuestas obligaciones que hoy tenemos hacia quienes vendrán después. La deuda ecológica retrospectiva tiene, pues, un carácter fundamentalmente interterritorial, mientras que el carácter básico de la deuda ecológica prospectiva es intergeneracional. En ambos casos, pero de modo más marcado en la deuda ecológica prospectiva, nos topamos con los problemas de calado que han alimentado en el último medio siglo las reflexiones de los teóricos de la justicia intergeneracional.

Uno de los problemas intergeneracionales a los que más atención se ha puesto al tratar con la deuda ecológica es el ya familiar para nosotros problema de la no identidad. El fondo del problema está en la enorme contingencia de la existencia de cada uno de nosotros. Esta depende de una miríada de acciones y decisiones de nuestros progenitores, que a su vez dependen de una miríada de acciones y decisiones de nuestros abuelos, y así hasta la primera generación. Más aún, las acciones y decisiones de nuestros antecesores dependen de su contexto físico, cultural, económico, político, etc.; y ese contexto depende también de acciones y decisiones individuales y colectivas de generaciones anteriores. Nuestra existencia depende, pues, de una red de acciones y decisiones interrelacionadas que se extiende en el tiempo y en el espacio, de manera que cualquier cambio en uno de los nodos, por nimio que parezca, pudiera haber resultado en la no existencia del hoy

[259] Es significativo que la autoría adscrita al EJOLT considere fundamentales dos informes muy diferentes sobre la deuda intergeneracional publicados en 1992, dirigidos a públicos muy distintos y escritos por autores que posiblemente no se conocían mutuamente. "Deuda ecológica", de Robleto y Marcelo, tomaba la deuda ecológica en sentido retrospectivo e interestatal, mientras que "Miljöskulden", de Jernelöv, tenía una aproximación al tema prospectiva e intergeneracional (Warlenius et al., p. 11).

existente. En consecuencia, ninguna de esas acciones o decisiones puede decirse que dañe a quien puede agradecerles su existencia misma[260].

Quien no esté dispuesto a aceptar esta negación radical del daño intergeneracional puede usar algún recurso teórico alternativo. Hay uno en particular que supone situarse fuera de un esquema de justicia no dependiente de una idea concreta del bien, con lo que ello implica en cuanto a la dificultad de encontrar terreno común en temas tan espinosos como las negociaciones internacionales en materia climática. Es el recurso al utilitarismo.

El principio utilitarista de maximización de utilidad colectiva elimina los problemas de identidad individual, pero eso no implica que deba sancionar un desplazamiento de recursos desde los países más desarrollados a los menos desarrollados en razón de los supuestos daños ecológicos históricos. Solo si con ello se maximizase la utilidad global de la humanidad estaría justificada una medida de ese tipo. En cualquier caso, no habría un plus de justicia que privilegiara la compensación de supuestas deudas ecológicas históricas sobre otro tipo de transferencia. De hecho, es improbable que esta fuese la opción más eficiente desde el punto de vista de la utilidad global. En consecuencia, no encontrarán mucho apoyo en el utilitarismo quienes pretendiesen defender una acción compensatoria por daños ecológicos retrospectivos.

Sin embargo, para la deuda ecológica prospectiva no hay mejor aliado que el utilitarismo. A fecha de hoy, hay pocos argumentos que encuentren mejor acogida que el del sacrificio de las utilidades del puñado de seres humanos existentes en aras del bienestar de los incontables seres humanos que previsiblemente existirán hasta el fin de los tiempos[261]; siempre que el sacrificio esté limitado por unas condiciones que garanticen un mínimo de utilidad a la generación presente[262]. Es una propuesta teórica en la que

[260] En lo que concierne a factores relacionado con el cambio climático es posible, por ejemplo, que el uso sistemático del automóvil en lugar del transporte público por parte de la madre de uno de nuestros contemporáneos, el individuo *i*, haya contribuido al incremento de CO_2 atmosférico. Sin embargo, y según esta visión del problema de no identidad, si *i* existe es, tal vez, porque su madre llegó a casa a una hora determinada, lo que a su vez determinó el momento de la concepción de *i*, el cual se produjo, además, gracias a que la habitación había alcanzado una temperatura precisa por medio de una calefacción alimentada por un antiecológico carbón, etc. Así, *i* no pudo ser dañado por las decisiones energéticas, no solo de su madre, sino de la generación a la que su madre pertenecía; y lo mismo puede aplicarse a nuestros contemporáneos *j*, *k*, *l*… y a toda nuestra generación.

[261] La mejor muestra de ello es el inhabitual estatus de *celebridad* del filósofo oxoniense William MacAskill y el éxito entre un público normalmente refractario a los textos filosóficos de su libro dedicado precisamente a los deberes con las generaciones futuras (MacAskill, 2022).

[262] De acuerdo a una versión restringida del utilitarismo (*bounded utilitarianism*) propugnada por MacAskill, entre otros, para sacudirse algunas de las críticas teóricas al utilitarismo no acotado.

tienen perfecta cabida las obligaciones conservacionistas que exige la mayoría de los defensores de la existencia de una deuda ecológica prospectiva. Sin embargo, y por la misma razón que puede hacer atractiva la propuesta, el utilitarismo tiene su propio talón de Aquiles intergeneracional, que no es otro que la conclusión repugnante paretiana. Mencionamos en su momento cómo los intentos utilitaristas de evitar esa conclusión se han saldado con rotundos fracasos. Por supuesto, siempre se puede tratar de superar la repugnancia y alegar que en realidad la conclusión repugnante es una conclusión lógica de premisas enteramente aceptables y que no hay razón para descartar una teoría que la contemple. Ese es, precisamente, el camino que deciden seguir MacAskill (p. 181) y una treintena de filósofos más.

Dejando para otra ocasión el examen de los defectos lógicos de la argumentación de MacAskill, la aceptación de una solución utilitarista a la intergeneracionalidad prospectiva encierra un peligro adicional en lo que al uso del concepto vago de deuda ecológica se refiere. Se trata de la rendición a la connotación economicista de la deuda en forma de aceptación de la lógica utilitarista de la economía del bienestar aplicada a la economía climática.

El bienestar de la economía del bienestar es un bienestar colectivo que se pretende maximizar extendiendo técnicas microeconómicas a un entorno macroeconómico. Se busca, a partir de una función de bienestar social, que es una representación matemática de las preferencias colectivas sobre distintas asignaciones de recursos, lograr la asignación más eficiente. ¿Qué supone aplicar esta metodología a la economía climática? Supone, en el haber de esa metodología, poder plantearse una función de descuento del bienestar futuro[263] e incorporar un sentido paretiano de la eficiencia para evitar la conclusión repugnante. Por el contrario, supone también, en su debe, subvertir el sentido original de la propuesta de la existencia de una obligación ecológica entre generaciones. El sentido se subvierte de la misma manera que en su día, y por razones económicas, se subvirtió el impulso inicial que abogaba por un contenido eminentemente moral del término 'deuda ecológica', en cuanto que obligación Norte-Sur que iba más allá de la compensación de deudas financieras. Si ya en lo que se refiere a la deuda ecológica histórica esa subversión es contraproducente, lo es más aún cuando orientamos la vista

[263] La más aceptada es la función de Ramsey, que hace depender la tasa de descuento social de la preferencia temporal y la preferencia igualitaria de una sociedad determinada, y de la tasa de crecimiento de su economía (Ferranna, 2021, pp. 80-81).

hacia delante y pensamos en las obligaciones hacia el futuro en términos casi financieros. Así, del mismo modo en que en el contexto histórico la deuda ecológica aparecía como propuesta de minoración de la deuda externa de los países menos desarrollados, puede plantearse un argumento casi tan repugnante como la conclusión repugnante con respecto a la deuda ecológica a futuro.

Consideremos, por ejemplo, las emisiones de gases de efecto invernadero. Si nos guiamos por la maximización de una función social intertemporal de bienestar y por un criterio de eficiencia paretiano, solo deberíamos apuntar a una disminución de nuestras emisiones si eso no supusiese una merma en nuestro bienestar. Eso solo puede ocurrir si las generaciones futuras, que serán las beneficiadas por esa disminución, compensan debidamente a la generación presente. Estaríamos, por tanto, legitimados para incurrir en una enorme deuda pública presentada como compensación a los costes y al 'lucro cesante' de la transición energética. Si este argumento en apariencia perverso suena familiar es, tal vez, porque, tras la crisis financiera de 2008, es razonable sospechar que los gobiernos hayan podido estar utilizando el cambio climático como coartada para un incremento notabilísimo en la ratio de deuda pública sobre PIB. La excusa de la lucha contra el cambio climático podría estar escondiendo fines menos confesables, como el sostenimiento de un consumo que, en términos ecológicos, tiene efectos contrarios a los supuestamente buscados con la llamada a una transición energética. De cualquier modo, y tal como se alerta desde ciertos colectivos activistas muy pendientes de la justicia financiera[264], no parece sensato seguir recurriendo al endeudamiento como vía casi exclusiva de financiación verde.

Afortunadamente, contra el posible argumento de los economistas del bienestar surge un contraargumento que se apoya en otro de los grandes problemas de la intergeneracionalidad: el problema de la no existencia. Cualquier transferencia de recursos de las generaciones futuras a la presente, y el endeudamiento no es sino eso, requiere del acuerdo de quienes los trasfieren. Sin embargo, puesto que estas personas no existen hoy, ese acuerdo no es posible[265]. En consecuencia, no puede decirse que nuestro

[264] Es el caso, por ejemplo, del Observatori del Deute en la Globalització, Observatorio de Multinacionales en América latina y de Ecologistas en Acción con respecto a los fondos europeos Next Generation (Scherer et al., 2021).

[265] Stanczyk (2021) se equivoca cuando, en lugar de al problema de no existencia apela al de la no identidad, pues no se trata de obtener un acuerdo futuro de unas generaciones existentes, sino de obtenerlo hoy de quien no existe aún.

ritmo excesivo de emisiones sea Pareto-ineficiente. Dado que, aun así, los economistas climáticos siguen propugnando una limitación de emisiones, habrá que concluir que, privados de la asistencia de las condiciones de eficiencia al uso, se instalan en la maximización intertemporal del utilitarismo totalista. Para no caer presas de la conclusión repugnante característica de ese utilitarismo, los economistas climáticos usan un recurso habitual en la economía más ortodoxa: barrer variables incómodas, en este caso el tamaño de las generaciones futuras, bajo la alfombra de la exogeneidad, recurso difícilmente aceptable en los modelos de economía climática[266].

No se trata aquí de criticar modelos económicos, sino de justificar por qué las propuestas que operan desde fuera de un esquema de justicia personalista, y el utilitarismo propio de la vertiente economicista del concepto de deuda ecológica así lo hace, solo consiguen escapar a los problemas de la intergeneracionalidad topándose con problemas de similar o mayor entidad. La alternativa es acogerse a la vertiente moral y apelar a principios de justicia previos a cualquier agregación de bienestar, contando con proponer variantes del daño y de la responsabilidad que sirvan para sortear, no solo el problema de la no identidad o el de la no existencia, sino problemas adicionales de orden práctico, como, por ejemplo, el de la difícil exigibilidad legal del respeto de los derechos de las generaciones futuras, que no podrán hacerlos valer hoy ante un tribunal.

Para que esta alternativa funcione, habría que solventar las dificultades para concebir un daño intergeneracional, y eso empieza por resignificar el propio concepto de daño en los términos (o en términos similares) a los que vimos que planteaba Meyer (2004). Recordemos que, según el umbralista alemán, dañaremos a un integrante de una generación futura si y solo si: causamos que esa persona exista en un determinado estado por debajo de un mínimo o que degrade su existencia hasta llevarla a ese estado por debajo del mínimo; esa persona futura no se encontraría en ese estado por debajo del mínimo sin nuestra intervención; y no podemos evitar el efecto negativo sobre esa persona futura, ni intentamos minimizar dicho efecto. Esta reconceptualización habilita dos posibilidades.

La primera posibilidad es la de que alguien hoy existente pueda haber sido dañado sin necesidad de haber sido tratado injustamente. En términos de daño ecológico, eso quiere decir que la generación presente en los países menos desarrollados tendría derecho a

[266] Este tipo de recursos incuestionados son los que contribuyen a la imagen que tenía Barry (1980, p. 283) de la economía del bienestar como una especie de escolástica contemporánea.

compensaciones por situarse debajo del umbral de bienestar a causa de, por ejemplo, las emisiones de los pasados compatriotas de quienes hoy habitan los países desarrollados; pero si esto es así no es por un imposible mandato de justicia restitutiva, que solo puede ser alegado por quien se encuentra bajo los efecto de la ilusión retrospectiva. Es, más bien, por un imperativo de justicia distributiva basado en el principio de que existe el deber de asegurar que nuestros contemporáneos disfruten de un estándar decente de bienestar. No cabría hablar de la existencia de una deuda ecológica retrospectiva, cuyo concepto es de naturaleza restaurativa bajo ambas vertientes connotativas, la moral y la económica, pero también si lo consideramos desde la asepsia estipulativa de la definición de Paredis et al.[267].

Sin embargo, la segunda posibilidad que abre la reconceptualización del daño de Meyer, la de que alguien en el futuro pueda ser dañado por nuestras decisiones o acciones presentes, aunque su existencia dependa de esas mismas decisiones o acciones[268], no impide pensar en una deuda ecológica prospectiva, pues el deber que sustenta el imperativo de justicia distributiva no tiene por qué limitarse a los contemporáneos. Quizá pudiera extenderse a las generaciones futuras, de forma que existiese otro imperativo de justicia que mirase hacia delante en el tiempo. Aun así, la de la deuda prospectiva no es una idea fácil de mantener desde la proposición umbralista de Meyer. Si adoptásemos el punto de vista economicista, la deuda prospectiva tomaría el carácter de una restauración contingente de un daño que puede o no producirse, y de lo que se trataría hoy sería de provisionar la posible compensación futura sin saber con una mínima precisión dónde colocar el umbral futuro de bienestar, ni qué efectos concretos tendrán nuestras acciones sobre una población de tamaño y composición inciertos. Más que de una deuda, ese esquema es propio de una opción financiera, en la que la volatilidad es un factor fundamental de valoración. Si, en cambio, nos limitásemos a la consideración de la deuda ecológica como una obligación general hacia las generaciones futuras, tal como contemplamos en la definición estipulativa, no se ve qué podría aportar el término *deuda*, más allá de una confusión semejante a la que hoy se produciría al tomar *obligación tributaria* como *deuda tributaria*. Y las obligaciones hacia las generaciones futuras tienen

[267] Atada, como está, a la historicidad de los daños ecológicos.
[268] Es decir, que niegue la validez de las versiones fuertes de los principios estrechos de las personas afectadas, tal como los presenta Parfit (2017, p. 122) en su formulación del problema de no identidad.

ya suficientes problemas teóricos propios de la justicia intergeneracional[269] como para añadir una confusión nada productiva.

Concluyamos: el concepto de deuda ecológica es una criatura de su tiempo. Nació y adoptó nuevas formas cuando resultó útil que así lo hiciera. No es un proceso inhabitual. Sin ir más lejos, un concepto como el de desarrollo sostenible había tenido varias vidas hasta que ganó la solidez institucional que hoy sanciona su uso generalizado con un sentido razonablemente claro. No cabe duda de que alrededor del concepto de desarrollo sostenible existen serias controversias, pero no es el propio concepto el que las plantea. Tal vez por eso, hoy hemos elegido olvidar unos orígenes específicos de carácter colonial, e incluso un soporte temprano en cierta literatura fascista (De Vicentiis, 2012). Eso es hoy irrelevante, y el de desarrollo sostenible es un concepto bien definido y útil en contextos de discusión pública locales o globales. Como hemos visto, no podemos decir lo mismo del concepto de deuda ecológica.

En resumen, el concepto de deuda ecológica se demuestra incapaz a día de hoy de superar su congénita ligazón a unas connotaciones que fueron las que le dieron su fuerza de crecimiento. Es, incluso en su forma más desleída, como obligación general de carácter histórico, presa de problemas teóricos y prácticos insuperables. En particular, y mirando a los retos ecológicos que se nos presentan a futuro, es absolutamente inadecuado para tratar con los desafíos que provienen del esquema intergeneracional. Hablar de deuda ecológica prospectiva es encadenarse a la combinación fatal de una ética basada en la persona y de un intervalo temporal insalvable entre agente y paciente éticos. Sentado esto, tal vez un día vuelva el concepto de deuda ecológica transformado en algo más útil que esa X incompleta y de dudosa practicidad que estipularon los académicos de Gante. Afortunadamente, los conceptos no tienen fecha de caducidad, y no es infrecuente asistir a la feliz resurrección de un concepto apartado por inútil[270]. Pero, para que eso ocurra, posiblemente haya que haberse liberado primero de los condicionantes sobre la formación de conceptos que reflejan una cierta, y deficiente, visión de la justicia y de la

[269] Basta comprobar cómo Meyer toma como presuposición no cuestionada la posibilidad de vulnerar hoy derechos de personas que existirán en el futuro para tener una idea de la dificultad para fundamentar las obligaciones intergeneracionales desde perspectivas éticas de raíz personal.
[270] Puede encontrarse un excelente análisis de este proceso de renacimiento conceptual en el trabajo de Fruteau de Laclos (2022, pp. 151-167).

temporalidad, y que hacen que hoy el concepto de deuda ecológica constituya una buena ilustración de los problemas prácticos de la justicia intergeneracional.

Resumen / Abstract

El punto de partida de esta investigación es la constatación de que existen desafíos como el cambio climático, la degradación ambiental y la gestión insostenible de los recursos naturales vinculados a las decisiones y acciones institucionales presentes y que influirán de manera determinante en las condiciones de vida de las generaciones futuras. Estos fenómenos plantean la necesidad de que la comunidad política considere seriamente sus obligaciones hacia los miembros de esas generaciones. Un obstáculo importante para tal consideración es la aparente incapacidad de las teorías de justicia política vigentes para hacerse cargo de la vertiente teórica del problema. Habiendo sido diseñadas para contemplar las relaciones entre personas contemporáneas, sus intentos de extensión a contextos en los que los sujetos de justicia no existen resultan fallidos. Sugerir un remedio para ese fallo sistémico presentando una alternativa teórica es el objetivo último de este trabajo.

El marco que encuadra la investigación es el proyecto político de la modernidad. Del mismo modo en que se reconoce que desde ese proyecto, al que se caracteriza como enraizado en cierta tradición liberal, se han producido grandes avances en materia de justicia política, también se advierte que se requieren adaptaciones para incorporar obligaciones con las personas aún no existentes sin comprometer sus principios fundamentales. Con este propósito, la tesis propone un enfoque alternativo, el de sustituir el concepto ineficaz de justicia intergeneracional por el de justicia intermodal. Esto supone, entre otras cosas, considerar las relaciones, no entre generaciones separadas, sino entre personas existentes y personas posibles, con la esperanza de superar así los retos asociados a la intergeneracionalidad.

Se emplean para poder presentar la alternativa intermodal una serie de herramientas conceptuales como la lógica modal, la potencialidad ontológica y la imaginación y sentimientos morales. Gracias a estos instrumentos es posible considerar a las personas

posibles como sujetos de derechos en tanto pueden ser concebidas e imaginadas y se puede empatizar con ellas.

La metodología incluye un análisis crítico de la literatura sobre justicia intergeneracional. Además de las obras de autorías especializadas (Gosseries, Birnbacher, Meyer, etc.), se abordan las contribuciones de autorías de amplio espectro como Rawls, Lévinas y Nussbaum, y se revisan los principales obstáculos teóricos que han impedido resolver el problema. Como consecuencia de esta revisión, se desarrolla la propuesta intermodal, mostrando cómo este enfoque puede ofrecer un marco normativo consistente.

La tesis presenta un modelo teórico representativo-constructivo (la *lotería existencial*), a partir del cual se postulan tres principios fundamentales de la justicia intermodal: el principio de accesibilidad justa, que establece que en cualquier mundo que pueda llegar a ser actual han de darse las circunstancias de justicia tal como las consideran autores como Hume o Rawls; el principio de responsabilidad intermodal, que señala las obligaciones institucionales de la comunidad política actual; y el principio de neutralidad, que establece que las decisiones actuales no deben favorecer la actualización de un mundo posible sobre otro siempre que en ambos se den las circunstancias de justicia. Estos principios se integran dentro del marco institucional propio de las democracias liberales, como corresponde a nuestro interés en construir una teoría compatible con el PPM.

Aparte de su contribución teórica, la investigación examina la viabilidad de la justicia intermodal, explorando cómo sus principios pueden ser puestos en práctica en las estructuras institucionales actuales. Se presenta el ejemplo de un programa de gestión de recursos hídricos para ilustrar cómo la teoría de la justicia intermodal tiene la capacidad de orientar políticas públicas que atiendan a las necesidades de las personas aún no existentes.

La tesis ofrece una solución teórica innovadora que abre nuevas vías para la investigación interdisciplinaria y que invita a explorar cómo la justicia intermodal puede desarrollarse y aplicarse en contextos prácticos.

The starting point of this research is the recognition that challenges such as climate change, environmental degradation, and the unsustainable management of natural resources are closely tied to current institutional decisions and actions, and that they will significantly shape the living conditions of future generations. These phenomena underscore the need for the political community to seriously address its obligations toward members of those generations. The apparent inability of contemporary theories of political justice to adequately tackle the theoretical dimension of this issue constitutes a major obstacle to this effort. Having been designed to regulate relationships among contemporaries, these theories struggle to extend their scope to contexts where the subjects of justice do not yet exist. Thus, the ultimate goal of this research is to propose a theoretical alternative to remedy this systemic shortcoming.

The framework of this investigation is rooted in the political project of modernity. While this project, deeply grounded in the liberal tradition, has brought about significant advancements in political justice, it also requires adaptations to incorporate obligations toward individuals who do not yet exist, without compromising its core principles. To this end, the thesis proposes an alternative approach: replacing the problematic concept of intergenerational justice with the idea of intermodal justice. This shift involves rethinking relationships not as those between separate generations, but rather as those between existing individuals and possible individuals, in the hope of overcoming the challenges inherent to intergenerationality.

A range of conceptual tools are used to develop this intermodal approach, including modal logic, ontological potentiality, and moral imagination and sentiments. These tools enable us to consider possible individuals as rights-bearing subjects, insofar as they can be conceived, imagined, and empathized with.

The methodology employed includes a critical review of existing literature on intergenerational justice. Alongside works by specialized scholars (Gosseries, Birnbacher, Meyer, etc.) we also examine contributions from more generalist thinkers like Rawls, Lévinas, and Nussbaum, identifying the key theoretical obstacles that have hindered progress on this issue. The thesis builds on this review to develop an intermodal approach, showing how it can provide a consistent normative framework.

The thesis introduces a representative-constructive theoretical model called the "existential lottery," from which three fundamental principles of intermodal justice are derived: the principle of fair accessibility, which holds that any world that may become actual must meet the circumstances of justice as understood by thinkers such as Hume and Rawls; the principle of intermodal responsibility, by which existing institutions have a duty to ensure their decisions do not compromise the conditions of justice in possible actual worlds; and the principle of neutrality, which posits that those decisions must not favour the realization of one possible world over another, as long as both meet the minimum conditions of justice.

These principles are integrated into the institutional framework of liberal democracies, responding to our commitment to build a theory compatible with the political project of modernity.

In addition to its theoretical contribution, we examine the practical feasibility of intermodal justice by exploring how its principles can be implemented within existing institutional structures. We illustrate this point by presenting a hydric resource management policy which shows how the theory of intermodal justice can guide public policies that address the needs of individuals who do not yet exist.

The thesis offers an innovative theoretical framework that opens new avenues for interdisciplinary research and invites further exploration into how intermodal justice can be developed and applied in practical contexts.