

La reciprocidad indirecta y las generaciones futuras*

Indirect reciprocity and future generations

Por CARLOS LEMA AÑÓN
Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN

Hay buenos argumentos para considerar relevantes y justificados ciertos deberes respecto a las generaciones futuras. Pero en general se suele excluir la reciprocidad entre tales razones, pues las relaciones entre generaciones apartadas en el tiempo no pueden ser simétricas ni, en consecuencia, recíprocas. Aquí se defiende, por el contrario, que hay un tipo particular de reciprocidad, la reciprocidad indirecta, que sí es relevante para pensar las relaciones intergeneracionales. La noción de reciprocidad indirecta ofrece no sólo razones para justificar estos deberes, sino también para precisar mínimamente su alcance. Además, la reciprocidad no sólo es una razón moral sino también una realidad capaz de generar vínculo social. En este trabajo se caracteriza y justifica la noción de reciprocidad indirecta, al tiempo que se responden a las principales objeciones a su uso en el ámbito de la justicia intergeneracional.

Palabras clave: *Generaciones futuras, responsabilidad, reciprocidad, reciprocidad indirecta, don.*

* Este trabajo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación «Los Derechos Humanos en el S. XXI. Retos y desafíos del Estado de derecho global» (DER 2011-25114), Plan Nacional de I+D+I, Ministerio de Ciencia e Innovación, y del Proyecto Consolider-Ingenuo 2010 «El tiempo de los derechos». CSD2008-00007.

ABSTRACT

There are good reasons to consider certain duties towards future generations as relevant and justified. But reciprocity is generally excluded from those reasons because links among distant generations are not symmetric and therefore cannot be reciprocal. On the contrary, this paper defends that a special form of reciprocity –indirect reciprocity– can be relevant to discuss intergenerational justice. Indirect reciprocity offers some reasons to justify intergenerational duties, but also gives a minimum guide to determine their scope. Furthermore, reciprocity is not only a moral reason but it is also an actual social institution which generates social bonds. The notion of indirect reciprocity and some objections that have been posed to its relevance are explored here.

Key words: Future generations, responsibility, reciprocity, indirect reciprocity, gift.

SUMARIO: 1. EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES FUTURAS.–2. LAS DIFICULTADES DE LA RECIPROCIDAD INTERGENERACIONAL.–3. LAS RAZONES DE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL.–4. LA NOCIÓN DE RECIPROCIDAD INDIRECTA.–5. RECIPROCIDAD INDIRECTA Y DON.–6. LA RECIPROCIDAD INDIRECTA MIRANDO AL PASADO.

SUMMARY: 1. THE PROBLEM OF FUTURE GENERATIONS.–2. THE DIFFICULTIES OF INTERGENERATIONAL RECIPROCIDY.–3. THE REASONS FOR INTERGENERATIONAL JUSTICE.–4. THE CONCEPT OF INDIRECT RECIPROCIDY.–5. INDIRECT RECIPROCIDY AND GIFT.–6. INDIRECT RECIPROCIDY LOOKING TOWARDS THE PAST.

1. EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES FUTURAS

No resulta necesario extenderse en la justificación de que hemos llegado a una situación, históricamente inédita, en que nuestros comportamientos colectivos podrían afectar muy negativamente o incluso poner en peligro las condiciones para una futura vida humana decente (y no sólo humana) sobre la tierra¹. Contamos, además, con conoci-

¹ En efecto, conocemos indicadores alarmantes respecto al deterioro ambiental (destrucción de los bosques tropicales y desertización), la pérdida de biodiversidad, emisiones masivas de determinados gases a la atmósfera, del sobreconsumo de recur-

mientos y evidencias científicas respecto a unos procesos cuya mención pudo sonar en su momento como injustificadamente alarmista o poco fundada –por ejemplo el cambio climático antropogénico– pero que ya nadie puede negar seriamente (otra cosa es debatir sobre su magnitud, su proximidad o sus consecuencias). Por otro lado, contamos con sensibilidad y conocimiento público –con todo aún insuficiente– respecto a estos asuntos. Pero estos conocimientos y esa conciencia poco han hecho avanzar en medidas para afrontar los problemas. Es quizá esta combinación entre una información disponible cada vez mayor y la impotencia o incluso la ausencia de interés en afrontarlos, lo que nos haya hecho convivir sin aparente problema con la posibilidad del desastre, que en todo caso se remite al futuro².

La ética, el menos en teoría, no debiera tener demasiados problemas para pensar el futuro. Como ha observado G. Kieffer³, existe un estrecho vínculo entre las imágenes del futuro y la ética: en la medida en que ésta trata del dominio del *deber ser*, parece presuponer automáticamente un cuadro de futuro en contraste con el presente. De esta manera, parece que la filosofía moral debería de estar particularmente bien pertrechada para hacer frente a la cuestión de nuestra responsabilidad con respecto al futuro y a los seres futuros. Es claro, sin embargo, que no es así. Se ha convertido en un lugar común destacar que la tradición de la filosofía, y en particular de la filosofía moral, ofrece muy escasos ejemplos de tratamiento sistemático en lo relativo a las generaciones futuras (lo que se traduce también en que ofrece escasos criterios para actuar). P. Laslett y J. Fishkin han podido sostener plausiblemente que el tópico de la justicia en el tiempo «no existió como sujeto de análisis o discusión, ni incluso como concepto, antes de los años setenta o como mucho antes de los sesenta [del siglo xx]»⁴. Las razones de esta ausencia pueden deberse a diferentes factores, pero en cualquier caso son el reverso de lo que en rigor cabría intentar explicar: la emergencia contemporánea de esta preocupación. Pero lo cierto es que la tradición de la filosofía moral tiende a pensar en un contexto de contemporáneos: es una ética para contem-

por los recursos no renovables, cambio climático provocado por la acción humana, etc. Se puede aludir también al peligro que representa el almacenamiento de residuos radiactivos y otras basuras y, en fin, entre otros muchos asuntos de no menor importancia, a la peligrosidad de las armas nucleares.

² Es significativo que el último Informe (Assessment Report 5, 2013-2014) del Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, además de concluir en términos inequívocos sobre la responsabilidad humana en el cambio climático, insisten de forma destacada en la necesidad de *adaptación* y *resiliencia* frente a importantes y catastróficas consecuencias ecosociales (puede consultarse en www.ipcc.ch).

³ KIEFFER, G. H., *Bioética*, Madrid, Alhambra, 1983, p. 381.

⁴ LASKETT, P., y FISHKIN, J., «Introduction», en *Justice between age groups and generations*, New Haven & London, Yale University Press, 1992, p. 14.

poráneos en la que no se consideran los largos plazos⁵. Y, en los pocos casos en los que se considera la posteridad, se tiende a confiar en un futuro que será invariablemente mejor en términos de *progreso*, incluyéndose en ello el *progreso moral*⁶.

La *ética para contemporáneos* empieza a mostrar sus límites a partir del momento en que se pone de manifiesto la posibilidad de que algunas acciones individuales o colectivas tengan consecuencias significativas en el largo plazo, a veces de forma directa o a veces a través de mediaciones inextricables. La posibilidad de consecuencias en el largo plazo viene dada en buena medida por los avances científico-técnicos, pero más específicamente por la creciente integración social de estos avances en los procesos productivos y también en la actividad militar⁷. Pero, que ante la conciencia de los problemas se perciban los límites de la ética para contemporáneos y se empiece a considerar una ética orientada hacia el futuro (más allá de un futuro cercano), no hace más que plantear el problema. Se abre paso, es cierto, la convicción de que la responsabilidad moral no puede desentenderse sin más de las consecuencias distantes de las acciones presentes. Pero aun cuando hayamos desarrollado esa conciencia, aparecen problemas muy profundos desde el punto de vista teórico. Es decir, las dificultades se hacen patentes a partir del momento en que se quiera desarrollar una teoría consistente que dé cuenta de estos problemas y que, además, sea capaz de proporcionar criterios prácticos para la acción. Naturalmente no se puede pensar que las dificultades teóricas sean la causa de la complejidad o de la gravedad de los problemas —el mundo no se mueve al hilo de los hallazgos de la filosofía jurídica, política y moral.

⁵ De acuerdo con H. Jonas, toda la ética habida hasta nuestra época se caracterizó por estar limitada al entorno inmediato (espacial y temporal) de la acción, al aquí y al ahora: «El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Algo parecido sucede con el horizonte espacial del lugar en el que el agente moral y el otro se encuentran como vecinos, amigos o enemigos, como superior o subordinado, como más fuerte o más débil, y en todos los otros papeles en que los hombres están implicados. Toda moralidad quedaba reducida a este estrecho campo de acción» (H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, p. 40).

⁶ La *ideología* o el *mito* del progreso supone entre otras cosas que es ineluctable la mejora gradual de la humanidad en su conjunto y que, además, el progreso material viene acompañado necesariamente por el progreso moral. Sobre la historia de la idea de progreso —aunque examinándola de una forma demasiado complaciente— véase BURY, J., *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971; para una análisis crítico de la noción véase J. R. CAPELLA «El tiempo del progreso», en *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 13 y ss.

⁷ Precisamente en este último punto se produce lo que quizá sea la posibilidad más radical y catastrófica de influencia en el futuro, mediante aquello que E. P. Thompson —en el contexto de la guerra fría nuclear— denominó *exterminismo*: la propia posibilidad del exterminio nuclear de la vida humana (THOMPSON, E. P., «Notas sobre el exterminismo», en *Opción Cero*, Barcelona, Crítica, 1983, y «Repaso del exterminismo», en *Nuestras libertades y nuestras vidas*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 150 y ss).

Más bien ocurre al contrario, y es la complejidad de los problemas lo que pone de manifiesto la insuficiencia de nuestra forma tradicional de abordarlos y la precariedad de nuestros criterios para hacerlo. Hasta tal punto son importantes estas dificultades que incluso algunos de los pensadores contemporáneos que se han enfrentado a la cuestión, han llegado a plantearse si realmente estamos preparados teóricamente –ya no en la práctica– para abordarlas. Así, por ejemplo, J. Rawls reconocía: «Consideraremos ahora el problema de la justicia entre generaciones. No hay necesidad de subrayar las dificultades que este problema plantea. Hace sufrir a cualquier teoría ética un severo, si no imposible examen»⁸.

Una de las principales dificultades viene dada por la cuestión de cómo integrar nuestros deberes respecto a las generaciones futuras⁹ con los imperativos morales y de justicia para el presente. Y es que no es infrecuente señalar la simetría que existe entre la distancia en el tiempo y la distancia en el espacio. Así, H. Jonas ha señalado que el inmediatismo de la ética tradicional era tanto temporal como espacial: era una ética para el ahora, pero también para el aquí¹⁰. El *prójimo* de la ética era el *próximo*, tanto en el espacio como en el tiempo. Dándole la vuelta, este paralelismo se puede utilizar para argumentar que de la misma manera que no podemos excluir la responsabilidad respecto a cómo inciden nuestras acciones en otras personas por el simple hecho de que están muy alejadas de nosotros en el espacio, por similares razones tampoco podemos excluirla respecto de las personas que están muy alejadas en el tiempo. En ambos casos, lo relevante es si se ven o no afectadas de forma apreciable por nuestro hacer y no su mayor o menor proximidad (o el hecho de que no percibamos intuitivamente esas conexiones)¹¹.

⁸ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 265.

⁹ El propio concepto de «generación» es impreciso y no exento de problemas. El concepto de «generación» es una abstracción útil y legítima para tratar las cuestiones de la «justicia en el tiempo», o de «justicia intergeneracional». Pero es útil como abstracción a condición de que no la cosifiquemos hasta el punto de dotar a las generaciones, más allá de la metáfora, de voluntad, racionalidad o cualesquiera otras características morales. Con respecto al pasado, a las generaciones pasadas, el concepto de generación es engañoso porque al atribuirles responsabilidades a las «generaciones» como tales pareciera que todos y cada una de las personas y grupos integrantes son responsables en igual medida. En realidad la responsabilidad por los daños que se puedan causar hacia las generaciones futuras casi nunca se reparte por igual; lo más frecuente es que las injusticias que se manifestarán en el futuro también sean parte de injusticias cometidas en el presente y cuyas víctimas forman obviamente parte de la misma generación que los causantes de la injusticia. Por este motivo, la cuestión de la reparación de las injusticias pasadas, no se ha venido tratando en términos de «generaciones», sino en términos de grupos y de responsabilidades concretas (véase p. e. WALDRON, J., «Superseding Historic Injustice», *Ethics*, vol. 103, 1992, pp. 91-104).

¹⁰ JONAS, H., *op. cit.*, p. 40.

¹¹ Tal y como lo argumenta J. Riechmann, «resulta tan injustificable excluir a alguien de nuestro universo moral por hallarse lejano en el tiempo que por hallarse

Y es que en buena medida también es una novedad histórica la conexión material de las vidas y las acciones de personas muy alejadas en el espacio. J. R. Capella ha sugerido que existen dos circunstancias objetivas en las formas contemporáneas de vivir que modifican las condiciones en las que la ética se presenta en nuestra época: el carácter crecientemente *artefactual*, mediado por artefactos, de la acción humana y el carácter crecientemente socializado, compuesto, hecho a piezas, de esa misma acción¹². Para este autor, ambas circunstancias entorpecen seriamente la formación de la conciencia moral, en la medida en que dificultan la percepción de la intrincada –*laberíntica*– relación entre la acción individual y sus consecuencias. Pero más allá de este asunto, nuestro vivir y nuestro hacer se encuentran conectados materialmente, y en formas enmarañadas con prácticamente todos los habitantes del planeta: más allá de la comunicación de la información sobre la que se suele insistir, estamos comunicados materialmente.

En cualquier caso, el *prójimo* en sentido ético, el *otro*, ya no viene determinado por su proximidad espacial o temporal, pues desaparece la certeza de que nuestras acciones sólo pueden afectar de forma relevante a los que tenemos más cerca¹³. Esa certeza no desaparece por una modificación de las bases de la ética sino, como se ha dicho, por una modificación de las bases materiales del hacer humano que, en lo que aquí interesa, expande el campo de consecuencias espacial y temporalmente. No se modifica la noción de la responsabilidad moral respecto a las consecuencias previsibles de la acción; lo que se modifica es la presuposición –que ya no resulta plausible– de que esas conse-

lejano en el espacio» (*Un mundo vulnerable*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 185). En el mismo sentido, D. Parfit, afirma que «lo remoto en el tiempo no tiene, en sí mismo, más significación [moral] que lo remoto en el espacio» (*Razones y personas*, Madrid, Machado Libros, 2004, p. 618), e incluso un poco más allá, puesto que, en un aspecto –afirma– podemos afectar más a las personas futuras que a las lejanas, ya que podemos afectar a su identidad (p. 619).

¹² CAPELLA, J. R., *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 38-39.

¹³ Así las cosas, la ética en general y las consideraciones de justicia ya se han tenido que plantear no sólo al nivel de propuestas y teorías de la justicia internacional, sino también en teorías relativas a la *justicia global*, bajo la premisa de que no existirían razones convincentes para no aplicar a nivel global los principios de justicia social análogos a los que puedan existir a nivel intraestatal (Th. Pogge (ed.) *Global Justice*, Oxford, Blackwell, 2001; Th. NAGEL, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs* 33-2, 2005, pp. 113-47). Lo cierto es que aquí se plantea la cuestión de cómo integrar los imperativos de justicia que se derivan de estas consideraciones con los imperativos de la justicia intergeneracional. O, si se quiere, se trata de integrar la justicia intrageneracional con la justicia intergeneracional. Sin embargo, también la justicia intrageneracional tiene un componente temporal importante en la medida en que, por ejemplo, lograr mayor igualdad entre el Norte y el Sur, por definición sólo se puede alcanzar en el futuro, sea éste más o menos próximo (Cfr., J. TREMMEL, «Introduction», *Handbook of Intergenerational Justice*, Northampton, Edward Elgar, 2006, pp. 4-5). Siendo esto así, las fronteras entre una y otra serían tan arbitrarias como pueda serlo el propio concepto de «generación», no obstante lo cual continúa siendo útil para discutir estos asuntos.

cuencias se circunscribían al ámbito de la inmediatez. Es cierto que una vez que las cadenas causales se hacen más intrincadas es más complicado seguirlas y que hace falta desplegar un esfuerzo cognoscitivo acaso especializado, y quizá alejado del puro sentido común en que se podía confiar para alimentar la ética. Pero no es menos cierto que por muy intrincadas que sean las vías, sabemos que podemos afectar de muchas maneras a las generaciones futuras. La base de la responsabilidad reside ahí¹⁴.

2. LAS DIFICULTADES DE LA RECIPROCIDAD INTERGENERACIONAL

Pero haber encontrado algunas razones para justificar la *responsabilidad* hacia las generaciones futuras, no implica necesariamente que ésta se pueda basar en una relación de *reciprocidad*. Una relación de responsabilidad no es –necesariamente– una relación de carácter recíproco. Así por ejemplo, los padres son responsables por los hijos menores, pero no viceversa, lo que nos muestra que una cosa no implica la otra. Es cierto que, en este mismo ejemplo, la situación se puede invertir en el futuro. El hijo adulto, sería responsable respecto a sus padres si estos se sitúan –a causa de la edad u otras circunstancias– en una situación de especial vulnerabilidad o desvalimiento. En este caso, la relación de responsabilidad puede estar basada (también, o al menos en parte) en una relación de reciprocidad que se habría ido creando con el tiempo. Pero el caso de las generaciones futuras no es exactamente análogo. Cuando hablamos de la cuestión de las *generaciones futuras* estamos dando por supuesto que (por definición) se trata de unas generaciones cuya existencia no se solapa. Es diferente, pues del «contrato generacional» entre generaciones distintas pero en algún momento contemporáneas¹⁵.

No es de extrañar, entonces, que la idea de reciprocidad haya sido generalmente rechazada al hablar de generaciones futuras. La han rechazado, en primer lugar, quienes niegan que exista responsabilidad

¹⁴ En términos internacionales, respecto a las generaciones futuras contamos apenas con la «Declaración de las responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras», adoptada por la UNESCO el 12 de noviembre de 1997.

¹⁵ La noción de «contrato intergeneracional» se ha utilizado para considerar los fundamentos de algunas políticas del Estado del bienestar, suponiendo que la generación que se encuentra en su vida laboral contribuye a ciertas políticas sociales con la expectativa de que en su vejez se vean sustentados por la siguiente generación (sobre la idea de estas relaciones entre generaciones véase N. DANIELS, «Am I my Parent's Keeper?», en *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 86-113; P. LASLETT, «Is There a Generational Contract?», en P. Laskett, y J. Fishkin (eds.), *Justice between age groups and generations*, New Haven & London, Yale University Press, 1992, pp. 24-47).

hacia las generaciones futuras: de hecho se ha llegado a considerar que la ausencia de reciprocidad es un argumento para rechazar la responsabilidad. Pero la han rechazado también, en general, quienes afirman la existencia de responsabilidad y/o de deberes respecto a las generaciones futuras. Y lo han hecho en buena medida para evitar que la alegada ausencia de reciprocidad sea efectivamente usada para negar la responsabilidad.

Por lo que respecta a la primera postura, al rechazo de la misma idea de responsabilidad respecto a las generaciones futuras, estamos hablando de una postura que ha sido ampliamente mayoritaria en la tradición filosófica occidental¹⁶. Una parte significativa de esta tradición, además, parece haber ido más allá de no tratar el asunto, para llanamente negar que quepa ningún tipo de responsabilidad hacia las generaciones futuras, ni siquiera en los términos aún imprecisos en los que la hemos formulado. Esta tradición negacionista –que cuenta sin duda con defensores actuales– habría contado con el argumento de la asimetría entre generaciones y la consecuente ausencia de posible reciprocidad como una de sus principales razones¹⁷.

En efecto, las asimetrías alegadas para negar cualquier responsabilidad son de diferentes tipos: por ejemplo se alude a asimetrías de poder que generan situaciones de desigualdad o de falta de reciprocidad entre generaciones. Este tipo de argumentos sostiene, de diferentes formas, que la asimetría en relación con las generaciones futuras significa la imposibilidad de establecer con ellas relaciones de tipo moral. Las asimetrías a las que alude son de distintos tipos, pero en cada caso determinarían la ausencia de algún elemento que en última

¹⁶ Las excepciones son escasas aunque no inexistentes. K. MARX, por ejemplo, afirmaba que «[c]onsiderada desde el punto de vista de una formación económica superior de la sociedad, la propiedad privada de algunos individuos sobre la tierra parecerá algo tan monstruoso como la propiedad privada de un hombre sobre su semejante. Ni la sociedad en su conjunto, ni la nación ni todas las sociedades que coexisten en un momento dado, son propietarias de la tierra. Son, simplemente, sus poseedoras, sus usufructuarias, llamadas a usarla como *boni patres familias*, y a transmitirla mejorada a las futuras generaciones» [*El Capital. Crítica de la economía política* (tomo III) (1894), trad. de W. Roces, México, Fondo de cultura económica, 1991, pp. 719-720]. Por otra parte, H. SIDWICK, en el libro *Los métodos de la ética* (1907), afirma que «[l]a mera diferencia de anterioridad o posterioridad en el tiempo no constituye un fundamento razonable para tener un mayor respeto hacia la conciencia existente en un cierto momento más que en otro»; y «un utilitarista debe tomar en consideración los intereses de la posteridad en la misma proporción que los intereses de sus contemporáneos» (ap. G. PONTARA, *Ética y generaciones futuras*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 136).

¹⁷ De acuerdo con G. Pontara la negación habría venido utilizando tres grandes argumentos relativamente repetidos a lo largo del tiempo y que descartarían cualquier tipo de responsabilidad moral hacia las generaciones futuras: la ya mencionada asimetría, la irrelevancia del problema o nuestra ignorancia respecto al futuro (PONTARA, G., *op. cit.*, pp. 34 y ss.).

instancia implica algún fundamento de la relación moral, como el *poder*, la *empatía* o la *reciprocidad*¹⁸.

Ciertamente las asimetrías intergeneracionales son innegables como hecho. Vienen dadas por la forma en que los seres humanos se suceden unos a otros y, aún más profundamente, si se quiere, con la estructura del mundo, con la dirección de la flecha del tiempo. Cuestión distinta es si eso constituye un argumento concluyente para negar la responsabilidad respecto a las generaciones futuras. Es un asunto diferente porque resulta discutible que el fundamento de la moralidad se base en los hechos que aquí se echan en falta. Resulta discutible, en definitiva, que la base de la moralidad esté, respectivamente, en la simetría de *poder*, en la *empatía*, o en la *reciprocidad* entre los sujetos de la relación moral.

Efectivamente, hay una asimetría de *poder* cierta entre la generación presente y las generaciones futuras. La generación presente puede influir de formas diversas en ellas, lo que significa que tenemos cierto poder sobre las mismas¹⁹. En cambio, no es cierto lo contrario: lo único sobre lo que tendrán control los habitantes del futuro que nos pueda importar es nuestra reputación, la memoria que tendrán respecto a sus antepasados. Pero no parece que eso pueda ser muy relevante de cara a corregir la asimetría de poder. Hasta aquí poco hay que discutir. Sin embargo, hay una importante tradición que va desde Hobbes y Hume a Hart y Gauthier que sitúa la relevancia de la moralidad (y del derecho)

¹⁸ En cierto modo, esta categoría de argumentos también pueden ser compartidos por visiones que nieguen obligaciones morales con respecto a los animales no humanos. Véase P. de LORA, *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Madrid, Alianza, 2003, esp. pp. 109 y ss.

¹⁹ Hay diferentes formas en las que podemos incidir en la vida de las personas que vivan en generaciones futuras: podemos incidir sobre *la totalidad* de los que vivan en el futuro, pero también podemos incidir –parcialmente– sobre *quiénes* vivirán y sobre *cómo* vivirán. En efecto, podemos incidir sobre *todos* los individuos que vivirán en el futuro. Además los casos pueden ser complejos, puesto que algunas de las consecuencias de nuestras acciones presentes pueden tener consecuencias muy demoradas en el tiempo y, por ejemplo, no manifestarse hasta dentro de muchos años o incluso de muchas generaciones. Por este mismo motivo, algunas de las consecuencias de nuestras actuaciones pueden ser diferentes para diferentes generaciones: por ejemplo, pueden ser beneficiosas a corto plazo, pero desastrosas a largo plazo. Se puede incidir también, en segundo lugar, sobre *quiénes* vivirán en el futuro. Sobre este punto, se ha destacado con frecuencia la posibilidad de que las ciencias de la vida y la ingeniería genética puedan incluso modificar la identidad de los seres humanos del futuro diferenciándolos de los humanos presentes (cfr. G. HOTTOIS, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona, Anthropos, 1991). Pero, sin necesidad de acudir a esta posibilidad, la simple toma de opciones alternativas en materia demográfica, energética, científica, militar, social, etc. puede definir, por así decirlo, futuros alternativos a nuestro presente, lo cual ya es una forma de definir *quiénes* vivirán en el futuro. Se puede incidir, por último, en *cómo* vivirán las personas del futuro, sean estas quienes sean. Es decir, las decisiones del presente pueden afectar a la *forma* y a la *calidad* de vida de las personas futuras. Al igual que ocurría en el primer caso, la influencia de las actuaciones actuales sobre el modo y la calidad de vida de las generaciones futuras puede ser diferente para diferentes generaciones.

en la posibilidad de paz, en la medida en que los seres humanos son lo suficientemente iguales en poder como para poderse dañar unos a otros, o, si se quiere, para que todos puedan dañar a cada uno de los demás. Esto, a su vez, genera una necesidad de dependencia y cooperación para vivir bien, lo que hace mutuamente ventajoso para todos la existencia de instituciones diseñadas para dar a las personas motivos artificiales para respetar los intereses de los demás (moral basada en el provecho mutuo)²⁰. Desde este punto de vista, es decir, si se aceptan estas premisas, parece claro que no se podrían generar obligaciones hacia las generaciones futuras con esta base.

El argumento de la ausencia de *empatía*, se centra en hablar de las limitaciones de nuestra empatía, pues no estamos en condiciones de identificarnos con las generaciones futuras, ni estamos motivados para tener en cuenta sus intereses. Parte de este argumento suele incidir en la dificultad para mostrar empatía con seres no existentes o potenciales²¹.

En realidad, la asimetría de poder o de empatía son formas de ver lo que, con carácter general, es una alegada *ausencia de reciprocidad*. De acuerdo con esto, más allá de quienes nos puedan amenazar o con quienes logremos empatizar, lo relevante es que los deberes morales se derivarían de la existencia de determinadas relaciones de entre quienes forman parte de la «comunidad moral». No obstante, incluso si admitiéramos que la relación ética de responsabilidad no presupone

²⁰ HOBBS, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (1651) Madrid, Alianza, 1996, especialmente cap. 13, pp. 105 y ss.; HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), trad. F. Duque, Madrid, Tecnos, 1988, esp. Libro III, Parte II, Sección II, pp. 652 y ss.; HART, H., *El concepto de derecho*, trad. G. Carrió, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998, pp. 239 y ss.; GAUTHIER, D., *La moral por acuerdo*, trad. A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000. Es cierto que autores contemporáneos que se sitúan en esta tradición han intentado justificar la existencia de ciertas obligaciones hacia las generaciones futuras. Así, Gauthier lo hace valiéndose del hecho de que las generaciones se interpenetran y que cada individuo de cada generación vive con gentes que pertenecen a otras generaciones. Esto hace que las generaciones sean parcialmente coexistentes, por lo que el contrato que instaura la moral permanecería invariable a lo largo de la historia. Con todo, esta solución no parece satisfactoria, pues no soluciona los problemas derivados de las consecuencias remotas de nuestras acciones presentes, que se pueden manifestar sobre generaciones con las que de ninguna manera existen estas conexiones.

²¹ Respecto a la confusión subyacente a la idea de considerar no existentes a las personas futuras, como ha destacado G. Pontara, es en realidad errado hablar de personas futuras como inexistentes o como meramente potenciales. La razón de ello es que se puede distinguir entre individuos *posibles* (aquellos cuya existencia dependerá de las elecciones que hagan determinados individuos que ya existen, como por ejemplo, tener o no hijos), individuos *meramente posibles* (que permanecerán como meramente posibles, ya que en general tenemos menos hijos de los que sería posible) e individuos *futuros* (que son los que de hecho existirán en el futuro). Pero hecha esta distinción, los individuos futuros no son «potenciales»: están lejos de nosotros en el tiempo, pero de hecho existirán, aunque no sepamos quiénes ni cuántos serán (PONTARA, G., *op. cit.*, p. 58. Véase también R. HARE, «Possible People», *Bioethics*, n.º 4, 1988, pp. 279-293).

una relación de reciprocidad (al menos en su forma típica), sí que resulta arbitrario reducir el ámbito de la comunidad moral a quienes a su vez actúan moralmente respecto a nosotros, esto es, a los que respecto a nosotros son agentes morales. Nada hay de extraño que tengamos deberes hacia quienes no son agentes, sino meramente pacientes morales y de los que no podemos esperar siquiera la posibilidad de reciprocidad, como por ejemplo niños pequeños o animales no humanos; o, por supuesto, generaciones futuras²².

De este modo, aun si estos argumentos lograran excluir la reciprocidad, es dudoso que constituyan razones para negar completamente la responsabilidad hacia las generaciones futuras, ya que –como se ha dicho– la relación de responsabilidad no exige la reciprocidad. Por este motivo, no es de extrañar que también entre los defensores de la responsabilidad respecto a las generaciones futuras se haya dado fácilmente por buena la afirmación de la inexistencia de reciprocidad entre generaciones sin necesidad de mayor indagación. En general, han entendido que no hay siquiera necesidad de cuestionar este hecho para defender su propuesta (que si acaso se podría ver debilitada por el compromiso con la idea de reciprocidad). Es el caso, por ejemplo, de la reciente y relevante aportación de P. Mercado relativa a la idea de «derechos insostenibles»²³. Para este autor que el derecho ambiental y sobre todo los derechos relativos al medio ambiente hayan resultado tan débiles es debido a su posición incapaz de contrarrestar unos derechos preexistentes y plenamente asentados en la lógica del sistema, a pesar de que resultan insostenibles ecológicamente. Basados en los derechos de propiedad, de libre empresa y de libre circulación de mercancías, otorgan el derecho a contaminar o a apropiarse de recursos no renovables. Por eso es necesario superar la idea del desarrollo sostenible o resignificarlo a través de las ideas de límite y de preocupación por el futuro, lo que habrá que traducir (jurídicamente) por medio de las nociones de deberes, de responsabilidad colectiva y de definición de un estatuto jurídico de los bienes comunes ambientales. Respecto a las generaciones futuras se desplegarían estos deberes y esta responsabilidad, pero la noción de reciprocidad en ningún caso resulta operativa, al menos «en el sentido estricto del término», siguiendo en esto explícitamente a A. Dobson, para quien las obliga-

²² En realidad, no tiene nada de extraño hacerlo hoy en día, pero es más esclarecedor ver que históricamente el estrechamiento del círculo de reciprocidad ha servido en occidente para excluir, por las mismas razones y con la misma lógica que a las generaciones futuras, a las mujeres, a los niños, a los esclavos, a los indígenas o a la propia naturaleza (B. DE SOUSA SANTOS, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso, 2010, p. 112).

²³ MERCADO, P., «Derechos insostenibles», en José Antonio Estévez Araújo (ed.), *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 139-166.

ciones respecto a las generaciones futuras «no pueden, por definición, fundarse en la reciprocidad»²⁴.

Así pues, en general para los defensores de los deberes y de la responsabilidad hacia las generaciones futuras no aparece como necesario cuestionar el *hecho* de la ausencia de reciprocidad, una vez que pueden sostener que ello no tiene mayor significado *normativo*. Es decir, una vez que este hecho no impide la existencia de bases diferentes en que fundar obligaciones o responsabilidades.

¿Por qué entonces empeñarse en explorar la posibilidad de la reciprocidad? ¿Por qué no aceptar, sin más, su ausencia o al menos la irrelevancia de la cuestión? Fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque la noción de reciprocidad es susceptible de proporcionar una respuesta no sólo a *si* debemos algo a las generaciones futuras o somos responsables frente a ellas, sino también –una vez respondido afirmativamente– a *qué* les debemos. En segundo lugar, porque la reciprocidad, en general, representa no sólo una razón moral, sino habitualmente un lazo material, una relación capaz de motivar la acción. No vamos, para ello, a explorar la idea de reciprocidad en general, sino un tipo particular y en cierto sentido peculiar, como es la *reciprocidad indirecta*.

3. LAS RAZONES DE LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL

La distinción que acabamos de introducir entre *si* debemos algo a las generaciones futuras y *qué* les debemos (una vez contestada afirmativamente la primera cuestión) es muy relevante. Existen diferentes razones morales por las que podríamos afirmar que sí debemos algo a las generaciones futuras, más allá de lo ya dicho sobre que la distancia temporal no debe ser diferente que la espacial. Pero cada una de esas razones, que en muchos casos no son excluyentes, parece conducir a diferentes respuestas sobre *qué* les debemos.

Es posible hacer una primera clasificación entre razones de tipo no sustantivo y razones de tipo sustantivo para justificar nuestras obligaciones. Entre los argumentos morales de carácter no sustantivo se pueden mencionar la noción de imparcialidad, la noción de universalización y la idea de las condiciones de posibilidad de la moral. La noción de *imparcialidad* ha sido relevante en diferentes teorías éticas, en particular en la propuesta de Rawls, en la que el *velo de ignorancia* –que se da en la posición original en la que se negocian los principios de justicia social– es la ficción procedimental que permitiría garantizar precisamente la imparcialidad, al ignorarse, por ejemplo, qué posición

²⁴ MERCADO, P., *op. cit.*, p. 163, y DOBSON, A., «Ciudadanía ecológica: ¿una influencia desestabilizadora?», *Isegoría*, n.º 24, 2001, pp. 167-187. También en este sentido H. JONAS, *op. cit.*, p. 166.

social se ocupará. Rawls supone que en la posición original estén representados individuos pertenecientes a la misma generación (que es además la del presente) y que se saben contemporáneos, aunque introduce en las motivaciones de esos individuos una preocupación por sus descendientes directos. De mayor alcance es la idea de que las partes contratantes, aunque pertenezcan todas a la misma generación desconocen, en cambio, de qué generación se trata (y si su sociedad es pobre o rica, agrícola o industrial). Por eso la restricción de la imparcialidad, basada en el desconocimiento parcial sobre sí, actúa hasta cierto punto en la postura rawlsiana²⁵.

Con respecto a la noción de *universalización*, J. Riechmann ha sugerido la idea de la sustentabilidad como test de universalidad: la sustentabilidad podría ser considerada como la concreción del criterio kantiano de universalidad más adecuado a los problemas ecológicos. De esta forma las actividades humanas sustentables serían aquellas «universalizables en tiempos largos, habida cuenta de las restricciones ecológicas impuestas por la finitud de la biosfera»²⁶. Si un criterio para la validez de un juicio moral es la susceptibilidad de ser universalizable, el criterio de la sustentabilidad serviría para someter al test de universalidad a distintas alternativas de actuación u organización social considerando esos «tiempos largos»²⁷.

Por último, se podría añadir el argumento de que constituye un imperativo moral el permitir la supervivencia y la reproducción de las *condiciones de la propia moralidad*. Es decir, en nuestras actuaciones con consecuencias para las generaciones futuras, deberíamos al menos garantizar que se permitan reproducir las condiciones de posibilidad materiales que posibiliten que los seres humanos tengan en el futuro la capacidad de comportarse moralmente, es decir de decidir en libertad y forjarse sus propias concepciones de la vida buena, lo que sin duda incluye la preservación de un futuro significativamente abierto en cuanto a posibilidades²⁸.

²⁵ RAWLS, J., *op. cit.*, p. 269. Aunque Rawls se ocupa de la cuestión de las generaciones futuras y en buena medida contribuyó a animar el debate filosófico en este punto, su solución parece limitar la cuestión a una cláusula de «ahorro justo» para las siguientes generaciones. Para una consideración crítica de la noción de imparcialidad véase I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 165-205.

²⁶ RIECHMANN, J., *op. cit.*, p. 175

²⁷ Del mismo modo, Hans Jonas propone completar el imperativo kantiano «actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley general» con un «imperativo de la responsabilidad» que se podría expresar como «[o]bra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana sobre la Tierra». O, expresado negativamente: «[o]bra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida». O simplemente: «[n]o pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra» (H. JONAS, *op. cit.*, p. 40).

²⁸ La noción del «derecho a un futuro abierto» fue desarrollada por J. Feinberg pensándolo en términos individuales y para el caso de los niños, sobre la base de que

Entre las razones de carácter sustantivo cabría mencionar la *igualdad*, el *paternalismo* y la *solidaridad*. El argumento de la *igualdad* está centrado en la idea de que los intereses de todas las personas cuentan lo mismo con independencia de su posición en el tiempo. Esta es probablemente la primera idea²⁹ que se ha manejado en la ética para fundamentar el peso de nuestros deberes hacia las generaciones futuras³⁰. El argumento basado en la igualdad incidiría en la idea de que todos los seres humanos han de ser tratados como iguales, de forma que sus intereses sean tenidos en consideración y con el mismo peso. El momento temporal en que vivan no sería una razón para establecer distinciones, de ahí que tal como lo ha denominado J. Riechman estaríamos ante un *igualitarismo diacrónico*³¹.

Para la expresión de los vínculos respecto a las generaciones futuras, cabe pensar también en la idea del *paternalismo*. Si bien desde J. S. Mill, la reflexión filosófica sobre el paternalismo lo ha visto justificadamente como un enemigo de la libertad³², llevando a una sospecha generalizada respecto de las actitudes paternalistas, hay, en cambio,

los niños deberían tener al menos una cantidad adecuada de capacidades y habilidades que les proporcionarían la posibilidad de elección de una gama razonable de tipos de vida disponibles a los miembros de su sociedad (FEINBERG, J., «The Children's Right to an Open Future», *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 76-95). Respecto a las generaciones futuras, como ha observado B. Barry, «por supuesto que no sabemos cuáles serán los gustos exactos de nuestros descendientes remotos, pero seguro que no incluyen el deseo por un cáncer de piel, la erosión del suelo o la inundación de las zonas bajas como consecuencia del derretimiento de las capas de hielo polar. Y, a igualdad de condiciones, no dañaremos los intereses de las generaciones futuras dejándoles más opciones en lugar de menos», BARRY, B. «Justice between Generations», en *Law, Society and Morality. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, ed. P. M. S. Hacker y J. Raz, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 268-284 (recogido de M. ROSEN y Jonathan WOLFF, *Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 291-299, por donde se cita, p. 297).

²⁹ Es mérito del utilitarismo incluso, desde sus clásicos, el haber sido una teoría ética atenta a tomar en consideración los intereses de individuos futuros, precisamente desde la idea de que todos los individuos pesan lo mismo desde un punto de vista moral. Con todo, D. Parfit ha planteado al utilitarismo poderosas objeciones teóricas en este punto, al introducir la idea de que cuando tomamos una decisión entre varias alternativas posibles, no sólo incidimos en el bienestar de las generaciones futuras sino también en el propio volumen de la población futura. Una vez que esto se tiene en cuenta, el utilitarismo llega en determinados casos a conclusiones absurdas o inaceptables (D. PARFIT, *op. cit.*, pp. 665-666).

³⁰ Así por ejemplo, desde la ética dialógica las generaciones futuras tienen virtualmente competencia comunicativa y son las potencialmente afectadas por nuestras decisiones, lo que lleva a conclusiones similares. Paradójicamente Rawls sostiene que podría ser necesario apelar a la igualdad entre generaciones frente al utilitarismo, pues éste podría exigir unos sacrificios excesivos por el bien de las generaciones futuras (J. RAWLS, *op. cit.*, p. 276).

³¹ RIECHMANN, J., *op. cit.* p. 186.

³² En el muy conocido pasaje: «Nada puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo» (J. S. MILL, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 65).

comportamientos paternalistas que no sólo están justificados, sino que son obligatorios y exigibles. Este podría ser el caso de una acción paternalista respecto a las generaciones futuras³³. Tendríamos el deber de actuar de forma paternalista, por ejemplo, para proteger un bien como es el de la libertad de las futuras generaciones, lo que exigiría una actitud paternalista de cuidado.

Con respecto a la idea de *solidaridad*, se podría plantear si acaso ésta no sería un mejor apoyo para la fundamentación de nuestros deberes respecto a las generaciones futuras que las ideas anteriores³⁴. Quizá la alegada falta de reciprocidad en las relaciones entre generaciones alejadas en el tiempo sea una buena razón para acudir a la noción de solidaridad intergeneracional. La solidaridad intergeneracional estaría basada en la idea de continuidad y de pertenencia, en una conciencia de humanidad que fundamentaría la responsabilidad respecto a las generaciones futuras. Representaría la idea de vinculación con una idea y un destino común que nos haría sentirnos responsables por el futuro de la especie. Una noción que, como veremos a continuación, encaja con la idea de la reciprocidad indirecta³⁵.

4. LA NOCIÓN DE RECIPROCIDAD INDIRECTA

Una vez examinadas estas nociones, hay que concluir que el alcance de las obligaciones y responsabilidad hacia las generaciones futuras puede ser muy diferente según lo anclamos en cada una de las razones anteriores. En efecto, puede ir desde unas obligaciones mini-

³³ J. RAWLS utiliza la idea del paternalismo en la idea de que «las partes [de la posición original] suponen que sus descendientes querrán tener protegida su libertad», por lo que en este caso la decisión paternalista en nombre de otros (de sus descendientes de los que nada saben), por su bien y según lo que se crea que escogerían ellos mismos si tuviesen uso de razón y pudiesen decidir racionalmente (J. RAWLS, *op. cit.*, p. 199).

³⁴ *Vid.*, P. VAN PARIJS, «Du patrimoine naturel aux régimes de retraite. Quelle solidarité entre les générations?», en *Refonder la solidarité*, en *Refonder la solidarité*, París, Les Éditions du Cerf, 1999, pp. 67-95. Aunque Van Parijs no desarrolla la idea del vínculo entre los deberes hacia las generaciones futuras y la solidaridad, su planteamiento parte de la idea de que para poder *salvar* la idea de solidaridad es preciso refundarla, lo que exige vincularla con la cuestión de la justicia intergeneracional.

³⁵ Como también lo hace la propia noción de «responsabilidad», en el sentido que se maneja para hablar de responsabilidad hacia las generaciones futuras. Efectivamente, siguiendo a P. Mercado, habría que apuntar que en el caso de la responsabilidad hacia las generaciones futuras lo relevante no es imputar a alguien un hecho pasado para buscar una reparación del daño. «La responsabilidad de la que hablamos debe entenderse menos en el sentido clásico de una responsabilidad orientada a imputar una falta ocasionada en el pasado que en el sentido de responder a un encargo asumido para el futuro, una responsabilidad «prospectiva», orientada definitivamente hacia el futuro, que implica deberes y reglas de comportamiento hacia los otros y hacia la naturaleza» (P. MERCADO, *op. cit.*, p. 163).

malistas de garantizar la continuidad de la vida humana (o garantizar que la vida que van a vivir se dé en unas condiciones que no la hagan indigna de ser vivida), hasta obligaciones mucho más exigentes, como las que vendrían dadas por la idea de la igualdad diacrónica. En definitiva, es asunto diferente decidir *si* debemos algo a las generaciones futuras –lo que es relativamente sencillo– y determinar *qué* es lo que les debemos. Si para lo primero el elenco de razones puede ser concurrente, una vez que haya que responder a lo segundo puede ser muy distinto acudir a una u otra razón.

Una respuesta habitual a la pregunta de *qué* les debemos a las generaciones futuras, parte de la intuición de que debemos devolver a las generaciones futuras (al menos) lo que hemos recibido (en depósito) de las anteriores. Esta aproximación al problema, si bien presenta una formulación sencilla y atractiva (aunque todavía imprecisa), es al mismo tiempo radical y contracorriente. Lo es porque supone la idea de que nuestra relación con la naturaleza debe ser diferente de la relación de apropiación y de dominio hegemónica en la modernidad³⁶: debe acercarse más, por el contrario, a la idea de usufructo, como proponía por ejemplo Marx³⁷. Ello representa un contraste con la visión que paradigmáticamente representa Locke para la modernidad en términos de pura apropiación de la naturaleza. Los principios lockeanos sobre la limitación respecto de la apropiación justa (dejar para los demás igual cantidad de su misma especie o similar, o su equivalente), son por cierto un lugar común para discutir las relaciones con las generaciones futuras, desde diferentes interpretaciones de los mismos³⁸. Sin embargo, una filosofía política como la suya que concibe el planeta en los términos de que somos propietarios en lugar de custodios, es dudoso que pueda ir demasiado lejos en la protección de los intereses de las generaciones futuras (lo que se suma a que, *de hecho*, parece que hemos ya desbordado los límites de la apropiación justa incluso según la cláusula lockeana³⁹).

³⁶ Y no sólo en la modernidad: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla» (Génesis 1:28).

³⁷ *Vid.* nota 16.

³⁸ LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (1690), trad. C. Mellizo, Madrid, Tecnos, 2006, esp. Sección 37. Véase, por ejemplo, C. WOLF, «Contemporary Property Rights, Lockean Provisos and the Interests of Future Generations», *Ethics*, Vol. 104, n.º 5, 1995, pp. 791-818. Wolf aquí, sin embargo, opta por una concepción de los derechos de propiedad en términos de usufructo.

³⁹ CAPELLA, J. R., *op. cit.*, pp. 41-42. Esta superación *de hecho* de la cláusula lockeana también permite interpretaciones muy diversas de la misma, pues si bien buena parte de los comentaristas la consideran un límite muy suave a la apropiación justa, Van Parijs en cambio considera que en las circunstancias actuales resulta demasiado exigente: «Si lo debemos mantener durante un número indeterminado de generaciones, significaría no solamente que debemos dejar intactos todos los recursos renovables, sino también que debemos limitar nuestro consumo de recursos renovables a su renovación. La justicia exigiría en esta hipótesis una reducción draconiana de nuestro

Como veremos a continuación, la noción de reciprocidad incorpora la idea de usufructo frente a la de apropiación. Aunque hemos insistido en que respecto a las generaciones futuras no hay una situación de reciprocidad estricta, para desarrollar la idea de que debemos devolver a las generaciones futuras lo que hemos recibido se puede explotar la noción de la reciprocidad *indirecta*. La reciprocidad indirecta se caracteriza porque la generación de la que somos deudores es diferente de la generación acreedora o, si se quiere, la generación a quien le debemos algo es diferente de la generación directamente beneficiaria de la devolución de nuestra deuda. La idea de la reciprocidad indirecta sitúa en primer plano el hecho de que las relaciones de justicia intergeneracional no se plantean únicamente de forma bilateral entre una generación y las generaciones futuras (pues en este caso, ya hemos insistido en ello, no hay reciprocidad, aunque, y también hemos insistido, eso no significa que no se cree un vínculo moral de responsabilidad). Por el contrario, la idea de reciprocidad indirecta destaca la idea de que las relaciones de justicia intergeneracional enlazan tanto hacia el futuro como hacia el pasado, creando una red de vínculos intergeneracionales entrelazados.

La idea de la *reciprocidad indirecta* sugiere, por ello, que para determinar nuestras responsabilidades respecto a las generaciones futuras, echemos la mirada no sólo al futuro, sino también al pasado.

Es importante señalar que tanto la noción de *reciprocidad*, como la noción de *reciprocidad indirecta*, no son meramente construcciones ideales. Tampoco son conceptos privativamente pertenecientes al ámbito de la ética o con valor meramente normativo. Lo que interesa destacar aquí, por el contrario, es que la noción de reciprocidad ha sido bien desarrollada en el campo de la antropología, a partir de la observación, de la interpretación y de la conceptualización del funcionamiento de sociedades humanas reales. De esta manera, la reciprocidad no es únicamente la expresión de un deber de consideración hacia otros, sino que también, en otro ámbito, es un mecanismo real que funciona en distintas sociedades y que constituye un medio de generación de vínculo social⁴⁰.

tren de vida» (P. VAN PARIJS, *op. cit.*, p. 71). Van Parijs rechaza esta posibilidad y defiende que el imperativo de justicia se resumiría en la idea de no deteriorar el potencial productivo para las futuras generaciones, compensándolas por ejemplo mediante mejoras técnicas que permitieran mantener o mejorar la capacidad productiva. Aunque parece que esta idea puede resultar atrayente desde un punto de vista filosófico-político, en cambio no es claro si resulta realmente compatible con los límites materiales de sostenibilidad ecológica que, ni en la mejor hipótesis tecnófila, son infinitos.

⁴⁰ La creación de vínculo social por medio de la reciprocidad ha de ser matizada en el sentido de que no todo intercambio recíproco genera (de la misma manera) tal vínculo. Las formas más básicas de trueque, al realizarse un intercambio inmediato, en principio no contribuyen a la creación de vínculo social, o desde luego no lo hacen de forma significativamente distinta que los intercambios de mercado en los que interviene el dinero. En cambio, en las formas de intercambio recíproco en las que aparece el regalo o don, el intercambio es diferido mediante la creación de una expect-

En general se entiende que la reciprocidad es, siguiendo en esto la obra del economista K. Polanyi⁴¹, una de las tres formas fundamentales de intercambio. Las otras dos son la *redistribución* y el *mercado*. La reciprocidad, la redistribución y el mercado se encuentran presentes en prácticamente todas las sociedades, aunque en distintas y muy variables proporciones. En cada sociedad alguna de estas formas de intercambio es la dominante, como pueda ser el mercado en las sociedades capitalistas. Respecto a la reciprocidad, quizá el rasgo que haya que destacar desde un comienzo, es que no está basada en un intercambio de equivalentes exactos entre dos personas o grupos. Esto es algo que, como después se verá, tiene gran relevancia.

Es muy importante tener en cuenta que la reciprocidad indirecta no es una pura creación teórica. Al contrario, contamos con ejemplos reales y bien documentados de su existencia y vigor. En su explicación sobre la reciprocidad, el propio Polanyi aclara que:

«... los miembros de estos grupos pueden no ser recíprocos entre sí, y serlo con los miembros correspondientes de un tercer grupo con el que mantengan relaciones similares. Unas familias que vivan en cabañas agrupadas en círculo podrían ayudar a sus vecinos de la izquierda y ser ayudados ellos mismos por los de la derecha en una cadena infinita de reciprocidad sin que haya absolutamente ningún tipo de mutualidad entre ellos»⁴².

En efecto los casos de reciprocidad indirecta han sido bien estudiados en el campo de la antropología y la sociología. El que es quizá uno de los casos más conocidos –y también más debatidos en cuanto a su significado– es el descrito por B. Malinowski como *Kula* (o intercambio *kula*) entre las comunidades de los habitantes de las islas Trobriand (o Kiriwina) en Papúa Nueva Guinea⁴³. El *Kula* se lleva a cabo a lo largo de un circuito cerrado de islas, en el que dos tipos de artículos viajan constantemente en direcciones opuestas: en una dirección unos largos collares de concha roja llamados *soulava*, y en la otra unas pulseras de concha blanca llamadas *mwali*.

«En cada isla y en cada aldea, un número más o menos amplio de hombres participan en el *Kula* –es decir, reciben los bienes, los tienen por un tiempo breve y luego los entregan–. Así, cada hombre en el *Kula*, de forma periódica aunque no regular, recibe uno o varios *mwali* o un *soulava*, y después tiene que entregarlo a otro compañero, del que recibe un bien opuesto a cambio. Por eso nadie tiene nunca alguno de esos artículos en su poder durante demasiado

tativa de devolución. En tal caso sí que se genera vínculo por lo que aquí se prestará especial atención a la presencia del don.

⁴¹ POLANYI, K., *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994, esp. pp. 109 y ss.

⁴² POLANYI, K., *íd.*, pp. 112-113.

⁴³ MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Prospect Heights, Waveland Press, 1984, esp. capítulo III, pp. 81-104.

tiempo. Una transacción no finaliza la relación Kula, pues la regla es que «una vez en el Kula se está para siempre», y una sociedad entre dos hombres es algo para toda la vida. A su vez, cada *mwali* o *soulava* estará siempre viajando y cambiando de manos, ya que también para ellos se aplica el principio de que «una vez en el Kula se está para siempre»⁴⁴.

No se trata de un mero trueque de productos –algo inaceptable desde el punto de vista de los participantes– ya que el Kula consiste en otorgar un regalo que tiene que ser correspondido por un equivalente después de un cierto lapso de tiempo, incluso si el tiempo no es mucho. Por otra parte, es también importante señalar que la equivalencia de lo que se va a dar a cambio es determinada por el que da, sin que exista ninguna forma de coerción o manera de hacerlo efectivo. Se espera que se devuelva un valor justo y completamente equivalente, pero incluso si el receptor considera que no es así, y aun sintiéndose decepcionado o enfadado, no hay forma de obligar a su corrección, ni tampoco de poner fin a la relación⁴⁵.

En este clásico ejemplo, no resulta tan relevante para nuestros propósitos examinar el debatido asunto de la funcionalidad social y económica subyacente de este complejo sistema ceremonial de intercambio, como constatar su realidad y su capacidad para generar vínculos sociales y obligaciones operativas. En una reinterpretación parcial –y también clásica– de su significado, el sociólogo M. Mauss destacará su vertiente colectiva: más que de intercambios entre individuos, estamos de algún modo ante intercambios entre representantes de colectivos que a través de ellos sellan potentes vínculos basados en el don (o regalo)⁴⁶. Tendremos la oportunidad de desarrollar con más detalle este punto de vista a continuación, al examinar las objeciones a la utilización de la noción de reciprocidad indirecta.

5. RECIPROCIDAD INDIRECTA Y DON

Aunque el concepto de reciprocidad indirecta esté bien asentado en el ámbito de la antropología, su utilización en el ámbito de la justicia intergeneracional se enfrenta a diversas objeciones. Algunas de ellas son relevantes, pero en otros casos se derivan, a mi juicio, de una deficiente consideración de lo que significa esta institución. Voy a discutir tres cuestiones: el denominado problema del «don-obligación»,

⁴⁴ Íd., pp. 81-83.

⁴⁵ Íd., pp. 95-96.

⁴⁶ MAUSS, M., *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, London, Routledge, 2002.

el problema del «pasado-futuro»⁴⁷ y el problema de las relaciones con las generaciones pasadas. Los dos primeros problemas presentan características parecidas, por lo que los trataré de forma conjunta en este apartado. El tercero, será discutido en el siguiente punto.

La objeción del «don-obligación» lo que plantea es la cuestión de si todo don da lugar necesariamente a obligaciones. Así, se dice, o bien algo es un don por el que no se espera nada a cambio, en cuyo caso no nos obligaría a nada, o bien se espera algo a cambio. Pero en este caso la persona que lo acepta debería estar en condiciones de conocer que ese es su significado, así como de rechazarlo. Por ejemplo, al igual que un recién nacido no está en condiciones de rechazar los dones que supuestamente van a suponerle una obligación de por vida, de la misma manera una generación no está en condiciones de rechazar su herencia y por lo tanto de tener algún control sobre lo que serán sus obligaciones futuras. La objeción del «pasado-futuro», lo que plantea es que incluso si se cree que los dones generan una obligación de devolver, no resulta evidente que haya que devolverlo a la siguiente generación, es decir, que la orientación tenga que ir hacia el futuro. Dado que las generaciones no se siguen unas a otras, sino que se superponen en un mismo momento temporal, se podría pensar en una devolución de lo debido que beneficiase a la generación previa, aquella de la que se ha recibido el don (por ejemplo, dedicando grandes recursos a la atención de las personas mayores). Se sustituiría aquí la reciprocidad indirecta por un mecanismo de reciprocidad *directa*. En este caso, no habría una obligación de devolver a la siguiente generación tanto como hemos recibido, ya que parte de nuestra deuda –si no toda– estaría saldada⁴⁸.

Así planteadas, las objeciones parecen poderosas. Sin embargo creo que su fuerza deriva de un malentendido respecto al significado del *don* y al mecanismo de la *reciprocidad* (ya no de la reciprocidad indirecta, sino de la reciprocidad en general). Un malentendido que tiene que ver, creo, con un encorsetamiento del discurso moral en una concepción de la institución del mercado como forma universal y total de las relaciones humanas. Sólo así es posible considerar que no hay alternativa entre un don que no exige contraprestación y un don que, por exigirla, parece convertirse más en un contrato cuyas cláusulas pueden ser negociadas. Sin embargo, en el campo de la antropología tanto la noción de *don* como de la *reciprocidad* están bien estudiadas y asentadas. Más allá de los múltiples debates que

⁴⁷ GROSSERIES, A., «Intergenerational justice», en H. LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 466.

⁴⁸ Este argumento circunscribe el ámbito de la justicia intergeneracional al de la justicia intrasocial. No obstante, es importante destacar que por el contrario se suele suponer que el nivel espacial de la justicia intergeneracional es el global, pues son globales buena parte de los problemas más relevantes que se han planteado cuando se discute la cuestión de las generaciones futuras. Parece además la única forma aceptable de tratar asuntos que comprometen a generaciones alejadas en el tiempo.

plantean, hay acuerdo en considerar que aquí estamos ante formas de intercambio *no mercantil*.

En el caso de la reciprocidad, ya lo hemos detallado: la reciprocidad no está basada en un intercambio de equivalentes *exactos* entre personas o grupos. Pero merece la pena examinar la noción estrechamente vinculada con la reciprocidad como es el *don*, cuyo estudio clásico se debe a la obra ya citada de M. Mauss *Essai sur le don* (1924)⁴⁹. Efectivamente, los intercambios recíprocos se realizan en términos de don y contradon, pero no a partir de una equivalencia estricta entre dones, lo que excluye el regateo e incluso las manifestaciones de autointerés económico, que también está presente en las relaciones recíprocas⁵⁰. En los intercambios recíprocos, el flujo de servicios y productos no depende de un contraflujo definido, ni mucho menos de una contabilidad estricta. Ello no ha de resultar extraño: en nuestra sociedad ocurre, por ejemplo, con los regalos que se intercambian amigos y familiares⁵¹.

El don efectivamente es un elemento central de la reciprocidad, pero además –según el análisis de Mauss– es un elemento central para la creación y el fortalecimiento de los vínculos sociales. El don se explica a través de la existencia de tres obligaciones: la de donar, la de aceptar lo donado y la de devolver lo que se ha donado (o una cosa mejor). Para Mauss la donación genera una doble relación entre el que dona y el que recibe: una relación de solidaridad (ya que el donador comparte) y una relación de superioridad (ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda, al menos hasta que lo devuelva). Esto es importante porque, por un lado, en el don no sólo existe una obligación de donar y de devolver, sino que también se genera la obligación de recibir, ya que rechazar el don significa el rechazo del vínculo social. Por otro lado, como ha destacado M. Godelier en una reciente reinterpretación del análisis de Mauss, la fuerza que «obliga a devolver el don», reside:

«en el hecho de que la cosa o la persona no resultan alienadas cuando se dona. Por el contrario, la cosa donada sigue formando parte de las realidades que conforman la identidad, el ser, la esencia inalienable de un grupo humano, de una persona moral. Podríamos decir que se trata de un «bien» común del que puede cederse el uso, pero nunca la propiedad»⁵².

Así pues, la capacidad de la reciprocidad y del don para generar obligaciones que creen vínculos sociales ha de entenderse dentro de un

⁴⁹ MAUSS, M., *op. cit.*

⁵⁰ «La conducta apropiada es a menudo la de equidad y consideración, o al menos una muestra de ello, y no la actitud *stricti juris* de la ley antigua, como la insistencia de Shylock en su libra de carne», *íd.*, p. 113.

⁵¹ HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Madrid, 1991, pp. 310 y ss.

⁵² GODELIER, M., *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 70.

ámbito en el que no se funciona con la lógica mercantil-contractual. Y eso porque la obligación no se puede saldar en términos de equivalencia monetaria. Pero, además, porque el objeto donado circula, pero sólo como un bien común en el que la propiedad no cambia ni se transmite: la razón es que en realidad no existe estrictamente apropiación.

Desde un punto de vista moral y político creo que resulta imperativo defender que determinados aspectos de la vida social no se organicen en torno a relaciones de mercado⁵³. Probablemente sea imposible una sociedad en la que el mercado no sólo fuera la forma de distribución dominante, sino también la exclusiva. Pero aún en el caso de que ello fuera posible, de lo que no cabe duda es que sería una situación totalmente indeseable e inhumana. Un ejemplo de uno de los múltiples aspectos de la vida social que no debe ser organizado en torno al mercado y que no cuesta entender, es el de las relaciones entre padres/madres e hijos/hijas. Creo que a nivel más general, el de las relaciones entre las distintas generaciones tampoco debe ser organizado en torno al mercado. Si la propuesta de reciprocidad indirecta es valiosa, y creo que lo es, ha de ser concebida en términos estrictos de *reciprocidad* y no de mercado.

6. LA RECIPROCIDAD INDIRECTA MIRANDO HACIA EL PASADO

El tercer problema a tratar relativo a la idea de la reciprocidad indirecta es el que tiene que ver no tanto con nuestras relaciones respecto a las generaciones futuras, sino con nuestras relaciones respecto a las generaciones pasadas. Las ideas de la reciprocidad indirecta y del don destacan que aquello que recibimos nos genera tanto la obligación de recibir como la obligación de devolver (en el futuro), para así recrear la cadena de reciprocidad intergeneracional. Pero, en la medida en que los vínculos de reciprocidad se van entrelazando entre generaciones, cada generación tiene con las anteriores lazos que son de dos tipos: por un lado recibe el don que va a generar la obligación de reciprocidad (que, en términos de reciprocidad indirecta, ha de ser satisfecha respecto a las generaciones siguientes); por otro lado, es a su vez —o ha sido en algún momento— la «generación futura» respecto de aquella generación anterior. Si las generaciones G1, G2 y G3 se suceden en

⁵³ En el ámbito de la filosofía política ha habido un creciente interés por este asunto. Con carácter general cfr. C. ARNSPERGER, *Crítica de la existencia capitalista*, Buenos Aires, Edhasa, 2008. Centrándose en aspectos más concretos relativos a los límites éticos del mercado hay valiosas aportaciones actuales al debate en E. ANDERSON, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1993 (esp. pp. 141 y ss.), D. SATZ, *Why some things should not be for sale. The moral limits of markets*, Oxford, Oxford University Press, 2010 y M. J. SANDEL, *What money can't buy. The moral limits of Markets*, New York, Farrar Straus and Giroux, 2012.

el tiempo, la generación G2 (supongamos que es la generación del presente) tendrá una obligación con su generación futura G3 que se deriva de la reciprocidad indirecta resultante de haber recibido la herencia de su generación precedente G1. Así G2 deberá devolver a G3 lo que ha recibido de G1. Pero por otro lado G2 es –o ha sido– una generación futura de G1 (que habrá estado comprometido con G2 en virtud de la obligación que contrajo a su vez de su relación con G0). Por este motivo, la relación entre G2 y G1 es doble, por así decirlo, pues son mutuamente tanto deudoras como acreedoras. Podríamos también formularlo en términos de *responsabilidad* (o incluso de *derechos*⁵⁴, pues lo que quiero señalar aquí no varía por la forma en que concibamos la relación): si hay responsabilidad con respecto a las generaciones futuras, entonces G1 fue responsable respecto de G2, como ahora G2 lo es respecto de G3. Pero la idea de la reciprocidad indirecta, además, explica mejor esta relación y, eventualmente, es capaz de dar cuenta de la solidez del vínculo.

Se podría decir entonces simplificadaamente que toda generación ha sido generación futura en el pasado. Si lo pensamos en esta perspectiva podemos pensar qué ocurre cuando una generación dada incumple sus deberes con respecto a una generación futura que, en su momento, se encuentra con los hechos consumados. Buena parte de la dificultad de la justicia intergeneracional se sitúa aquí, como ya sabemos, porque la generación que ha incumplido sus deberes ya habrá desaparecido (lo que impide la reciprocidad *directa*) o, en el caso de que no haya desaparecido todavía, quizá ya no haya forma de que repare el daño causado. Es el problema planteado por la posibilidad de

⁵⁴ No me voy a ocupar aquí de los particulares problemas que plantea el abordaje del problema de nuestros deberes y responsabilidades respecto a las generaciones en términos de derechos. Efectivamente de la asunción de que tenemos ciertos deberes y responsabilidades de tipo moral hacia las generaciones futuras, no se sigue necesariamente la asunción de que se han de postular *derechos* de las generaciones futuras, asunto que al menos desde un punto de vista teórico y conceptual presenta bien conocidas dificultades. Sin embargo los intereses en juego (individuales y colectivos) cuando hablamos de generaciones futuras son al menos de tanta importancia como los protegidos por otros derechos humanos ya consolidados, por lo que una hipotética negación de los derechos de las generaciones futuras no puede estar basada en su irrelevancia o en la falta de importancia de los intereses protegibles. Por ello, incluso si hipotéticamente la posibilidad de acomodar las pretensiones de justicia relativas a las generaciones futuras en términos de derechos se saldase con un fracaso, habría más bien que concluir con un reconocimiento de las limitaciones de la categoría jurídico-política «derechos» –y con la necesidad de sustituirla o de completarla– antes que con la desvalorización de la relevancia del problema (como es tan habitual hacer: véase como ejemplo BECKERMAN, W., «The impossibility of a theory of intergenerational justice», en J. Tremmel (ed.) *Handbook of Intergenerational Justice*, Northampton, Edward Elgar, 2006, pp. 53-71). Para una evaluación de los problemas de los «derechos de las generaciones futuras» y una propuesta de superación, véase RODRÍGUEZ PALOP, M. E., *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Madrid, Dykinson, 2010 (2.ª ed.) y el ya citado P. MERCADO, *op. cit.*

que el incumplimiento en cadena de responsabilidades desvirtúa la propia idea de la reciprocidad entre generaciones.

En efecto, cuando una generación, o sucesivas generaciones incumplen sus deberes respecto a las generaciones futuras, la propia base de la reciprocidad indirecta en generaciones se tambalea. Efectivamente, si la exigencia de reciprocidad indirecta era formulada en términos de que cada generación adquiere la obligación de devolver a la siguiente generación al menos lo que recibió de la anterior, cada incumplimiento estaría rebajando aquello a lo que cada generación se obliga. La razón es que una generación cumple simplemente con devolver lo mismo que recibió. Pero puede ser que aquello que tienen que devolver sea ya algo que esté muy menguado, y algo que de alguna manera resulte insuficiente (y que ya le ha resultado insuficiente a esa misma generación). Por otra parte sería difícil exigir más, a no ser que de alguna manera hagamos responsable a cada generación de los excesos de sus generaciones anteriores, (además de haberlos tenido que sufrir directamente). Por este motivo, la capacidad de la noción de la reciprocidad indirecta para fundar la protección de los intereses de las generaciones futuras es insuficiente por sí misma. Pero, en realidad, no es una característica privativa de la reciprocidad indirecta. Ocurre aquí lo mismo que con cualquier tipo de reciprocidad: puede funcionar mientras no se rompan sus bases. En este caso de reciprocidad indirecta lo puede hacer, en particular, mientras no haya un grupo de generaciones que dilapide el patrimonio que ha de transmitir de generación en generación. La reciprocidad indirecta no es, por supuesto, un seguro ni un mecanismo infalible frente a la posibilidad de disolución de los lazos sociales y en particular de los vínculos intergeneracionales. Pero nos ofrece una respuesta respecto a qué debemos a las generaciones futuras y una explicación al menos parcial de cómo funcionan –y cómo pueden funcionar– los mecanismos generadores de vínculo social, también intergeneracional.

En la medida en que la reciprocidad (incluso en el caso de la reciprocidad indirecta) puede llegar a resultar insuficiente, de nuevo hay que acudir a la idea de la responsabilidad. Por un lado, somos responsables frente al futuro (y ninguno de los argumentos negadores resulta convincente). Por el otro, estamos obligados por una red de relaciones de reciprocidad que en realidad representan el vínculo social diacrónico y la continuidad de la estirpe humana. Precisamente, por esto último, creo que la noción de reciprocidad indirecta es valiosa para pensar estos problemas.

Fecha de recepción: 31/03/2014. Fecha de aceptación: 31/10/2014.