

Ética y generaciones futuras

Nuestra relación con el futuro está caracterizada por ser asimétrica. Con nuestras acciones y omisiones, los individuos del presente podemos influir de muchas formas en las generaciones futuras. Por ejemplo, podemos influir en el número e identidad de individuos que existirán en el futuro, en sus capacidades y habilidades, así como en las características del mundo (natural, social y político) que habitarán. Las generaciones futuras pueden relacionarse con nosotros a través de actividades simbólicas (como los rituales de memoria colectiva, o la asignación de méritos y faltas), pero nuestra influencia sobre ellas tiene un alcance mucho mayor.

Algunos de los problemas que afectan a las generaciones futuras incluyen el cambio climático (Shue 2014; Caney 2020), la degradación de los recursos naturales (García-Portela 2017; Blomfield 2019; Armstrong 2021), el uso de energía nuclear o el uso de tecnologías con riesgos potencialmente altos, como las técnicas de geoingeniería (Callies 2019). También incluyen cuestiones como si nuestros sistemas legislativos deben determinar las leyes por las que se rija el futuro, y cómo deberían hacerlo (Gardiner 2014; Ekeli 2007), qué tipo de deudas está justificado legar a las generaciones futuras (Smith 2021) y de qué formas nuestros sistemas políticos deben incluir una representación de las generaciones futuras (García-Portela, 2016; González-Ricoy y Gosseries 2016). Finalmente, también son relevantes las cuestiones de ética reproductiva y poblacional, como si tenemos el deber de procrear, o incluso de no hacerlo (Cripps 2016), o si tenemos el deber de evitar la extinción de la humanidad (Frick 2017; Finneron-Burns 2017; Sheffler 2018).

Desgraciadamente, no podré abordar aquí todas estas cuestiones. En su lugar, esta entrada recoge algunas preocupaciones filosóficas básicas relacionadas con nuestra relación ética con el futuro y que afectan transversalmente a muchas de las discusiones enumeradas anteriormente.

1. El problema de la no identidad

El problema de la no-identidad fue popularizado por Derek Parfit en 1984 en su obra *Razones y personas*. Este problema pone en cuestión la posibilidad tanto de que podamos dañar a personas futuras, como de que algunas personas existentes en el presente hayan podido ser dañadas por

las generaciones pasadas. Veamos cuál es el problema de la no-identidad y en qué condiciones surge.

En general, nuestras acciones pueden beneficiar o dañar a otros individuos. Es decir, pueden hacer que estén mejor o peor de lo que de otra manera habrían estado (noción contrafáctica de beneficio y de daño). En principio, estos individuos pueden demandar que no les dañemos porque, presumiblemente, esto les hará estar mejor de lo que estarían si les dañásemos. Sin embargo, en algunas ocasiones, nuestras acciones no solo afectan a los estándares de vida de las personas, sino también a *qué* personas vivirán en el futuro, es decir, a la identidad numérica de las generaciones futuras. En estos casos, resulta más complicado argumentar que hemos dañado a las personas que existen por causa de nuestra acción. Esto es porque si no hubiéramos actuado de esta forma, estas personas no habrían existido. A menos que estas personas tengan vidas que no merecen la pena ser vividas, no es cierto que, si no hubiéramos actuado de la forma que lo hicimos, estas personas habrían estado mejor. En ese caso, sencillamente no existirían. Por tanto, resulta complicado justificar demandas morales que se sustenten sobre la posibilidad de dañarlas o sobre el posible daño que se les ha causado. El problema de la no-identidad pone en cuestión, por tanto, la posibilidad de que podamos dañar a personas futuras mediante acciones que determinan su identidad numérica.

Imaginemos el caso de una niña de catorce años que decide continuar con su embarazo a pesar de tener grandes dificultades para criar a su futuro hijo, privándole de oportunidades que podría garantizar a su descendencia si la tuviese más tarde. O el caso de una comunidad que decide llevar a cabo políticas medioambientales de agotamiento masivo de los recursos naturales que, a pesar de mejorar sus vidas presentes, harán que las generaciones futuras vivan mucho peor que si hubiesen llevado a cabo políticas medioambientales conservacionistas (Parfit 2005). Estos ejemplos tienen en común que aquellas acciones que presumiblemente dañan a los miembros de generaciones futuras también determinan su existencia misma. Por tanto, no podemos decir que estas acciones les hayan dañado *a ellos*. Lo cual parece implicar que tampoco pueden considerarse acciones moralmente erróneas. Este es considerado un problema porque, a pesar de que el razonamiento no parece tener fallos lógicos, nos sigue pareciendo que las acciones en cuestión son moralmente incorrectas.

Algunas propuestas para solucionar el problema de la no-identidad incluyen:

(1) **Revisar nuestras intuiciones morales.** Esta estrategia consiste en aceptar que los actos en cuestión no son moralmente incorrectos (Heyd 2014; Boonin 2014). Claro está, el problema es si uno puede deshacerse de estas intuiciones morales tan fácilmente, especialmente porque son

muchas las acciones que afectan a la identidad numérica de las personas.

(2) **Noción umbral de daño.** De acuerdo con esta noción, algo es dañino para una persona si hace que el nivel de vida de ésta (o algún elemento de su bienestar, como sus necesidades básicas y sus capacidades) caiga por debajo de un determinado umbral, incluso si esta persona tiene una vida que merece la pena ser vivida (Harman 2004; Shiffrin 1999; Meyer 2003). Esta noción sería complementaria a la noción contrafáctica de daño. Nótese que esta posición nos permite mantener nuestras intuiciones solo en algunos casos de no-identidad, pero no en todos. Además, podría resultar difícil aceptar que traer a una persona al mundo con el nivel máximo de bienestar del que esa persona puede gozar constituya un daño para esta persona, en cualquier sentido moralmente relevante de la noción de daño.

(3) **Agravio moral sin daño.** Según esta estrategia, una acción puede agraviar a alguien, aunque no le cause daño, por ejemplo, porque van en contra de un principio universal de respeto mutuo hacia las personas. Aquí 'personas' no haría referencia a *esta o aquella* persona en particular, sino al genérico 'persona' (Kumar 2003; 2018; 2020). Sin embargo, aunque la acción pueda agraviar a una 'persona' (considerada desde un punto de vista genérico), no está tan claro que este sea el caso de la persona *en concreto*, cuya existencia resultaría de estas acciones. El carácter interpersonal de las teorías contractualistas hace difícil ver cómo una acción puede agraviar a alguien si, a la par, también determina la existencia de esta persona.

(4) **Utilitarismo impersonal total.** Según esta posición, no es necesario que una acción dañe a alguien en particular para que sea incorrecta. Es suficiente con que esa acción genere menos bienestar *total* (agregado) que las posibles acciones alternativas. Este principio puede esquivar el problema de la no-identidad porque las acciones donde este aparece pueden ser consideradas moralmente injustificadas en la medida en que traigan menos bienestar total al mundo del que otra manera hubiera existido. Puesto que el utilitarismo impersonal total se enfrenta a una objeción, la 'conclusión repugnante', en la que se centra la próxima sección.

2. La conclusión repugnante

Existen varias alternativas para la maximización del bienestar, entre las que se encuentra incrementar el número de personas que existen en el mundo (en la medida en que eso no

disminuya el bienestar agregado de todas ellas). Modificaciones en el control de la natalidad pueden llevar a incrementar o disminuir el número de personas que existirán en el futuro. La conclusión repugnante surge porque 'para cualquier población posible que esté formada por individuos con un nivel de bienestar muy alto, habrá otra población mejor en la cual todos los individuos que la componen tienen un nivel de bienestar muy bajo pero positivo, siendo el resto de los valores constantes' (Parfit 2005). Esta conclusión se suele representar así:

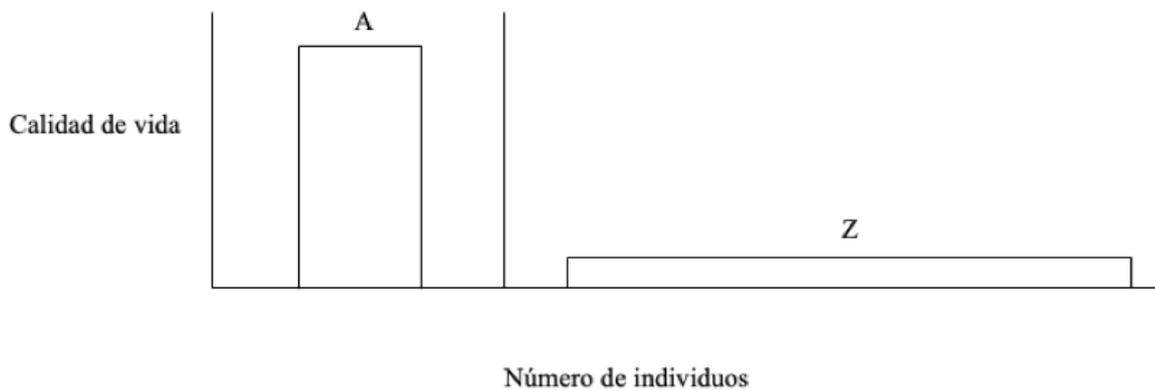


Figura 1: Conclusión repugnante

Estos dos bloques, A y Z, representan dos poblaciones posibles. El eje vertical representa su calidad de vida, mientras que el eje horizontal representa el número de individuos en cada población. A contiene pocos individuos con mucha calidad de vida. Z contiene muchos individuos con una calidad de vida menor, de manera que el bienestar total de esta población es mayor que el de A. De hecho, también podríamos imaginar la existencia de un Z+1, donde la existencia añadida de un individuo extra reduciría el bienestar de cada uno de los individuos en Z, pero aumentaría el bienestar total de la población en su conjunto. Mientras que este mecanismo no genere un bienestar total agregado menor, siempre existirían razones para preferir un mundo aún más poblado, con individuos viviendo vidas peores, pero que, en su conjunto, representasen bienestar agregado mayor. Esta conclusión es 'repugnante' porque parece impelernos a crear un mundo lleno de individuos con vidas que a duras penas merecen la pena ser vividas.

No obstante, algunos autores piensan que, en el fondo, esta conclusión no debería llevarnos a rechazar toda teoría que caiga en ella (Zuber et al. 2021). Algunas razones son que, en el fondo, la conclusión repugnante depende de ciertas intuiciones que podrían no ser fiables, bien porque sea difícil imaginar casos que involucran a un gran número de personas, bien porque sea imposible evitar incluirnos en estos ejemplos hipotéticos y por tanto estemos sesgados a preferir poblaciones con una alta calidad de vida, o bien porque asumamos, erróneamente, que una vida

que a duras penas merece la pena ser vivida tiene un valor negativo (Huemer 2008). Además, desde un punto de vista estrictamente personal, las vidas de las personas en escenarios Z son las mejores vidas que esas personas podrían haber vivido, dado el problema de la no-identidad (Roberts 2015).

3. Principios de justicia intergeneracional

¿Tenemos deberes de justicia hacia las generaciones futuras? John Rawls (1995) desarrolló seguramente la teoría de la justicia más influyente del siglo XX. Aunque no se dejó fuera de sus reflexiones el problema de la justicia hacia las generaciones futuras, su marco teórico presenta problemas importantes para justificar obligaciones de justicia hacia tales generaciones. Aquí presentaré brevemente el esquema rawlsiano y otras alternativas desarrolladas después de Rawls para pensar la justicia entre generaciones.

La teoría de la justicia rawlsiana pertenece a una familia de 'teorías de la justicia interaccionales', de acuerdo con las cuales ciertas relaciones son las que sustentan los principios de justicia entre individuos (Mosquera 2021, 325). En Rawls, esta relación es la de individuos auto-interesados pertenecientes a una misma sociedad que buscan regular un sistema cooperativo recíproco y justo. Para pensar qué principios de justicia deben regular la estructura básica de la sociedad, Rawls propone imaginarnos en una 'posición original' marcada por dos características fundamentales: las circunstancias de la justicia y el velo de ignorancia. Las primeras son condiciones para que la cooperación humana sea posible en condiciones de reciprocidad mutua: coexistencia geográfica, igualdad de poder y de vulnerabilidad, así como escasez moderada de recursos. Además, cada individuo persigue sus propios planes de vida y persigue su propio interés en términos de bienes primarios (la libertad, la oportunidad, el ingreso, la riqueza y las bases sociales del auto-respeto). La asunción de fondo es que los individuos son contemporáneos. En estas condiciones, los individuos decidirán sobre principios de justicia imparciales mediante el recurso metodológico del 'velo de la ignorancia'. Es decir, deben deliberar entre ellos sin conocer su posición en la sociedad, sus capacidades naturales y psicología individual, ni sus planes de vida; así como tampoco las circunstancias políticas, sociales y económicas de su sociedad, ni la generación a la que pertenecen. Según Rawls (2010, 72), los principios de justicia que serían elegidos en estas circunstancias son dos:

- Primer principio: "Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales sea compatible con un esquema

semejante de libertades para todos”

- Segundo principio: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades [principio de igualdad de oportunidades]; y, en segundo lugar, deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad [principio de diferencia]”

La pregunta relevante es si este mismo marco permite desarrollar principios de justicia entre generaciones. Hay una razón fundamental para dudarlo: entre personas presentes y futuras no se pueden dar las circunstancias de la justicia rawlsianas. Una forma de solucionar este problema sería incluir a todas las generaciones pasadas, presentes, futuras y posibles, en la posición original. No obstante, como Rawls mismo admite, esto daría lugar a situaciones descabelladas, como que los individuos ahí presentes tendrían que elegir sobre principios que amenazarían la existencia de alguno de ellos (Rawls 1995, 269). Otra posibilidad es que los individuos en la posición original actúen como ‘padres de familia’ (Rawls 1995, 175). Sin embargo, es implausible pensar que relaciones padre-hijo den lugar a principios de justicia imparciales. Además, esta relación no alcanzaría para pensar en principios de justicia hacia las generaciones futuras más distantes (Barry 1977; Loewe 2010). Finalmente, Rawls opta por desarrollar un ‘principio de ahorro justo’ que cada generación de individuos estaría motivada a cumplir ‘sujeto a la condición adicional de que deberían desear que todas las generaciones *anteriores* lo hubieran seguido’ (Rawls 1996, 310). Este principio impele a las partes a ahorrar de manera que las generaciones posteriores tengan lo suficiente como para asegurar y mantener instituciones justas. El problema es que cada generación elegiría ese principio una vez hayan heredado ciertos ahorros de las generaciones anteriores, y nada les impediría actuar auto-interesadamente y no elegir principio de ahorro alguno de cara a las siguientes generaciones (Barry 1978). Por estas y otras razones, unos han rechazado la línea argumental rawlsiana (Heyd 2009), y otros han llamado la atención sobre la necesidad de reformular las teorías contractualistas (como la de Rawls) para incluir una solución al problema intergeneracional (Gardiner 2009).

Una alternativa que ha cobrado fuerza en la última década ha sido recurrir a teorías no interaccionales. Siguiendo esta línea argumental, las obligaciones de justicia hacia las generaciones futuras estarían basadas en las características moralmente relevantes de los individuos futuros, como su capacidad de sentir, su posesión de autonomía o de ciertas capacidades. Estas características nos impelen a cuidar de su bienestar, o al menos a garantizar ciertos bienes básicos (Meyer y Pözlner 2021) o capacidades (Nussbaum 2007; 2011) que les permitan alcanzar ciertos estándares de vida. Dependiendo de cómo entendamos nuestra relación moral con y nuestro conocimiento sobre las generaciones futuras, este umbral puede ser

igualitarista (Temkin 1993; Lippert-Rasmussen 2018) o suficientarista (Meyer y Roser 2009; Meyer 2021). Una explicación de cada una de estas posiciones y discusión extensa del umbral apropiado en el contexto intergeneracional no es posible. Sin embargo, la entrada Justicia recoge una descripción detallada de algunas de estas posiciones y de los problemas a los que se enfrentan.

La discusión sobre justicia intergeneracional parte de la presuposición básica de que habrá generaciones futuras. Sin embargo, algunos han argumentado que necesitamos justificar si y por qué debe haber generaciones futuras (Sanklecha 2017). En la próxima sección, abordaremos algunas preguntas y conceptos clave para el debate sobre el futuro y la posible extinción de la humanidad.

4. El futuro y la posible extinción de la humanidad

¿Debe haber generaciones futuras? ¿Hay algo de malo en la extinción de la humanidad? Muchos filósofos han pensado que la respuesta intuitiva a estas preguntas debe ser positiva. Aquí quiero discutir algunos de los argumentos que pueden apoyar estas intuiciones y las objeciones con las que se encuentran:

(1) **Importancia de las vidas adicionales.** De acuerdo con este argumento, la importancia moral de la continuación de la existencia de la humanidad reside en el valor moral de la existencia de vidas adicionales, siempre que éstas sean vidas felices. El argumento parte de las premisas de que el mundo sería un lugar mejor si hay un mayor número de vidas felices; y un lugar peor si hay más vidas infelices. También se presupone que, si la humanidad continúa existiendo, el número de vidas felices que existirán será mayor que el número de vidas infelices. Por tanto, el mundo será mejor si la humanidad continúa existiendo que si desaparece. Además, siguiendo esta línea argumental, tenemos razones morales para hacer aquello que hará que el mundo sea un lugar mejor. Por tanto, tenemos razones morales para asegurar que la humanidad continúe existiendo.

Una forma de rebatir este argumento es negando que, si la humanidad continúa existiendo, el número de vidas felices sea mayor que el de vidas infelices, como suelen hacer las posiciones antinatalistas (Benatar 2008). Otra forma es negar la primera premisa, es decir, negar que el

mundo es un lugar mejor si hay un mayor número de vidas felices. De acuerdo con esta premisa, un mundo X (3,4,5) - donde cada uno de los números representa a un individuo y su valor representa su respectivo nivel de vida, siendo el umbral de vida feliz cero - es peor que un mundo Y (3,4,5,1) porque en Y hay más vidas felices que en X. Algunos filósofos han pensado que esta idea es implausible, puesto que va en contra de un principio de neutralidad axiológica de las vidas adicionales. Este principio afirma que 'la presencia de una vida adicional en el mundo no es buena ni mala. Más precisamente: un mundo que contiene una persona extra no es mejor ni peor que un mundo que no la contiene, pero es igual en otros aspectos' (Broome 2005, 401). Este principio normalmente se deriva de la reacción a ciertas propuestas contraintuitivas. Por ejemplo, imaginemos que queremos hacer del mundo un lugar mejor. Parece que traer al mundo a una persona extra, siendo todo lo demás igual, no puede ser considerada una forma de 'hacer el mundo un lugar mejor'. Por esto, muchos han pensado que existe un principio de neutralidad axiológica.

Además, negar este principio implicaría negar también la llamada 'asimetría de procreación', la cual goza de una importante fuerza intuitiva. La asimetría está compuesta de dos intuiciones. La primera intuición es que si una persona futura fuera a tener una vida que no merece la pena ser vivida, esto en sí mismo nos da una razón moral para rechazar traer a esta persona al mundo. Sin embargo, la segunda intuición es que no existen razones morales para traer a una persona al mundo *solo y exclusivamente* porque su vida fuera a ser feliz.

Abandonar el principio de neutralidad axiológica de las vidas adicionales implica negar la asimetría de procreación. Si no creemos que traer una vida adicional al mundo es axiológicamente neutro, entonces debemos rechazar la segunda intuición de la asimetría de procreación y, por tanto, la asimetría de procreación en sí misma. Dada la fuerza intuitiva de ésta última, esto resulta difícil de defender. Estas cuestiones comprometen, por tanto, al argumento basado en la importancia de las vidas adicionales.

(2) **Interés propio y razones afectivas.** De acuerdo con esta línea argumental, las razones que tenemos para evitar la extinción de la humanidad se derivan de nuestro interés propio y de nuestras disposiciones afectivas presentes. Esta línea argumental comienza con la constatación de que buena parte de las actividades que valoramos y a las cuales nos sentimos afectivamente conectados perderían gran parte de su valor si la humanidad fuese a desaparecer: buscar la cura contra el cáncer, mejorar la seguridad de las infraestructuras, mejorar la calidad de la educación, o involucrarse en varios tipos de activismo social y político. Este tipo de actividades tienen sentido si las comprendemos como proyectos a largo plazo que requieren de la participación de muchas personas a lo largo de extensos periodos de tiempo. Además, en numerosas ocasiones, estas actividades dan forma a nuestra identidad y a cómo nos comprendemos como individuos y

como sociedad. Si la humanidad fuese a desaparecer, todas estas actividades dejarían de tener valor porque no podríamos gozar de sus beneficios a largo plazo. Por lo tanto, los individuos del presente tenemos razones para asegurar el futuro de la humanidad que están basadas en nuestro propio interés en participar en actividades que tienen valor para nosotros y a las cuales nos sentimos afectivamente vinculados (Scheffler 2018).

Un potencial problema de esta posición es que parece poner el carro delante de los bueyes. Uno podría argumentar que encontramos sentido y valor en estas actividades (encontrar la cura contra el cáncer o participar en ciertas actividades políticas) precisamente porque presuponemos que las generaciones futuras, cuyo bienestar tiene valor para nosotros, continuarán existiendo. Sin embargo, esta posición revierte el orden al argumentar que debe haber generaciones futuras porque atribuimos un cierto valor a esas actividades. Si aceptamos que la razón por la que atribuimos valor a esas actividades es por la medida en la que contribuyen a mejorar el bienestar de los individuos futuros, cuya futura existencia postulamos, la pregunta sobre si debe haber individuos futuros parece quedar sin responder.

(3) **Valor último de la humanidad.** Un argumento conectado con el anterior es que las actividades en las que se involucra la humanidad, así como la humanidad en sí misma (Frick 2017), tienen valor último. Por ello, debemos mantener la existencia de la humanidad. Ya no es que ciertas actividades tengan valor porque nos permiten alcanzar ciertos fines colectivos a largo plazo, sino que tienen valor con independencia de cómo contribuyen a realizar ciertos fines a largo plazo. Aquí se incluyen no solo las actividades anteriores, sino también, por ejemplo, aquellas vinculadas a tradiciones culturales y obras artísticas (Scheffler 2018). Algunos han argumentado incluso que esta línea argumental podría explicar nuestros deberes de justicia intergeneracional en una línea Rawlsiana (ver más arriba). Esto es, la ‘sostenibilidad de nuestros valores’ en el futuro podría concebirse como un bien primario, lo que requeriría garantizar que las generaciones futuras existiesen y que existiesen en condiciones tales que pudieran seguir manteniendo el tipo de proyectos que valoramos (Brandstedt 2017).

Esta posición tiene un cierto carácter impersonal, puesto que parece que se basa en la idea de que estas actividades (y la humanidad en sí misma) tienen valor con independencia de que haya ciertos individuos que las valoren. Incluso en *nuestra* ausencia, tanto estas actividades como la humanidad en sí misma tendrían valor. Este carácter impersonal recuerda demasiado al argumento de las vidas adicionales, puesto que, en el fondo, parece implicar que debemos mantener la existencia de la humanidad para que haya ‘más humanidad’, dado el valor último de la misma. Por tanto, la sospecha sería si esta posición no está afectada por los problemas anteriores, esto es, que esta posición sea incompatible con la neutralidad axiológica y la asimetría de procreación. Para mantener estas intuiciones, los defensores de esta posición establecen una

diferencia entre mantener la *continua instanciación* de los individuos de la especie humana y mantener el número de estos individuos (Frick 2017; Scheffler 2018). Esto es, ambas posiciones diferencian entre honrar un determinado valor (el valor último de la humanidad, o los valores que ésta sostiene) y promover un valor a través del incremento de su número de instanciaciones. Su punto sería que nuestros deberes se limitan a *honrar* el valor último de (las actividades asociadas a) la humanidad, no a *promover* esos valores. Aquí no entraremos a analizar si esta distinción puede sostenerse justificadamente.

5. Ética del riesgo y generaciones futuras

Para finalizar esta entrada, debe mencionarse una cuestión que conviene tener en cuenta cuando abordamos problemas que afectan a las generaciones futuras. La mayoría de las decisiones que tomamos para proteger o beneficiar al futuro están tomadas en contextos de incertidumbre. No sabemos a ciencia cierta si un determinado evento con consecuencias dañinas sucederá o no. Como mucho, conocemos la probabilidad de que ese evento suceda. Es decir, solo podemos conocer el riesgo de que ese evento ocurra (que puede ser muy alto o bajo, dependiendo del evento en cuestión). Normalmente, nuestras acciones deben estar dirigidas a evitar eventos con consecuencias negativas. Sin embargo, no está tan claro cómo debemos actuar en circunstancias en las que la ocurrencia de ese evento es solamente probable. Esta cuestión es relevante porque se extiende a varios ámbitos de nuestra relación con el futuro – desde las tecnologías que desarrollamos hasta qué nivel de calentamiento global es moralmente permisible (Bradley and Steele 2015). El problema puede abordarse desde diferentes teorías morales. Aquí, agruparé en solo dos las posibles respuestas a la hora de analizar la imposición de riesgos permisibles y expondré brevemente algunos de sus problemas.

Una posible forma de abordar este problema es recurrir a principios morales, similares a aquellos que rigen nuestra relación en contextos de certidumbre. En esta línea, podríamos decir que existe una suerte de principio moral que nos obliga a evitar imponer riesgo de (al menos, ciertos) daños a terceros. Esto parece especialmente razonable cuando se trata de riesgos de daños muy severos, como la imposición de riesgos de muerte. A muy grandes rasgos, esta sería la línea argumental de las teorías deontológicas, o aquellas basadas en derechos. Sin embargo, estas teorías se enfrentan al llamado ‘problema de la parálisis’ (Lenman 2008; Hayenhjelm and Wolff 2012; Düvel 2018). El problema se podría resumir de la siguiente forma: es imposible evitar todo tipo de riesgo de daños, incluso si limitamos los daños que cuentan a solo aquellos más severos. Todas nuestras acciones tienen potenciales consecuencias dañinas, desde conducir coches hasta ir a comprar el pan, pasando por el desarrollo de energías renovables. Un principio que nos

impeliese a no imponer *ningún* riesgo de daño nos paralizaría. Además, invertir recursos para evitar a toda costa cualquier evento negativo que pudiera suceder supondría desviar recursos que podrían ser destinados a mejorar la vida de las personas en otros ámbitos.

Las teorías agregativo-consecuencialistas parecen, a priori, mejor equipadas para resolver estos problemas. Imaginemos que podemos llevar a cabo varias acciones que afectarán previsiblemente al futuro, todas las cuales implican ciertos riesgos. Para decidir qué acción debemos llevar a cabo, siguiendo esta perspectiva, se trataría simplemente de multiplicar el valor moral del potencial resultado en cuestión por la probabilidad de que este sucediese. Con esta fórmula se obtiene el valor esperado del resultado. La acción que entonces deberíamos llevar a cabo es aquella con el valor esperado más alto.

Uno de los grandes problemas de estas teorías es que no pueden dar cuenta de la importancia moral de la separación de las personas porque operan con valores agregados. Imaginemos, por ejemplo, que existe un escape de gas en una fábrica de compuestos químicos. Tenemos dos opciones para cortar ese escape. Podemos enviar a un técnico a cerrar el escape, con un 90% de probabilidades de morir en una explosión derivada de las operaciones necesarias para cerrar el escape. O podemos dejar que el gas se escape al exterior, en cuyo caso el técnico no sufrirá ningún riesgo, pero 10.000 personas tendrán una probabilidad de 0,01% de morir intoxicadas por el gas (Owen Hansson 2013, 27). Esta perspectiva nos diría que, dado que el valor agregado esperado es mayor si dejamos escapar el gas, deberíamos enviar al técnico a solucionar el escape, a pesar de que con casi total seguridad morirá. Para muchos, es altamente contraintuitivo pensar que esta es la mejor solución desde un punto de vista moral.

El problema de la (im)permisibilidad moral de la imposición de riesgos es especialmente relevante en relación con aquellas acciones que afectarán a las generaciones futuras, puesto que nuestras acciones estarán más gobernadas por la incertidumbre sobre sus resultados cuanto más lejanas en el futuro se encuentren. Por eso, una discusión sobre ética y generaciones futuras debe siempre tener en cuenta estos problemas.

Conclusiones

Esta entrada ha recogido algunas de los problemas éticos básicos que nos encontramos en

nuestra relación con las generaciones futuras, todos los cuales aparecen transversalmente, de una manera u otra, en muchas de los grandes temas que enumeraba al comienzo. Por ejemplo, las discusiones sobre ética climática y degradación de los recursos naturales deberán abordar, de un modo u otro, el problema de la no-identidad y los principios de justicia intergeneracional. Las cuestiones aquí expuestas sobre ética de riesgo aparecerán de manera más prominente en los debates sobre el uso de la energía nuclear o técnicas de geoingeniería. Los debates sobre ética poblacional y deberes de procreación deberán también necesariamente abordar el problema de la no-identidad, la conclusión repugnante e incluso el deber mismo de garantizar la existencia de la humanidad en el futuro. Espero que, a pesar de no ofrecer respuestas claras a todas estas preguntas, esta entrada sirva para motivar la futura investigación sobre estos temas tan importantes en la actualidad.

Laura García-Portela
(Erasmus University of Rotterdam)

Referencias

- Armstrong, Chris. 2021. "Natural Resources, Sustainability, and Intergenerational Ethics." En Gardiner, Stephen M. *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Barry, Brian. 1977. "Justice Between Generations" en Hacker, PMS y Joseph Raz *Law, Morality and Society*. Oxford: Clarendon Press.
- ———. 1978. "Circumstances of Justice and Future Generations" en Barry, Brian y R.I Sikora *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Benatar, David. 2008. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Blomfield, Megan. 2019. *Global Justice, Natural Resources, and Climate Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Boonin, David. 2014. *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Brandstedt, Eric. 2017. "The Savings Problem in the Original Position: Assessing and Revising a Model." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (2-3): 269-89.
- Broome, John. 2005. "Should We Value Population?*" *Journal of Political Philosophy* 13 (4): 399-413.
- Callies, Daniel Edward. 2019. *Climate Engineering: A Normative Perspective*. Rowman & Littlefield.
- Caney, Simon. 2020. "Climate Justice." en Zalta, Edward, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Cripps, Elizabeth. 2016. "On Climate Matters: Offsetting, Population, and Justice." *Midwest Studies In Philosophy* 40 (1): 114-28.
- Düvel, Eike (2018). Human Rights-Based Precautionary Approaches and Risk Imposition in the Context of Climate Change, en Oksanen, Markku, Ashley Dodsworth, y Seline O'Doherty. *Environmental Human Rights A Political Theory Perspective*. London/New York: Routledge.
- Ekeli, Kristian Skagen. 2007. "Green Constitutionalism: The Constitutional Protection of Future Generations." SSRN Scholarly Paper ID 1004919. Rochester, NY: Social Science Research Network.
- Finneron-Burns, Elizabeth. 2017. "What's Wrong with Human Extinction?" *Canadian Journal of Philosophy* 47 (2-3): 327-43.
- Frick, Johann. 2017. "On the Survival of Humanity." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (2-3): 344-67.
- Gardiner, Stephen M. 2009. "A Contract on Future Generations." en Meyer, Lukas y Axel Gosseries, *Intergenerational Justice*. Oxford; New York: Oxford Univeristy Press.
- ———. 2014. "A Call for a Global Constitutional Convention Focused on Future Generations." *Ethics & International Affairs* 28 (03): 299-315.

- García-Portela, Laura. 2016. "El debate en torno a la fundamentación filosófica de nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras y sus consecuencias para la democracia verde", en Valencia Sáez, Ángel y Rafael Aguilera Portales, eds. *Democracia verde*, Porrúa: Ciudad de México.
- ———. 2017. "Our Responsibility to Future Generations in the Context of Ecological Crisis: Perspectives and Future Challenges." *The American Journal of Semiotics* 33 (1): 99-112.
- González-Ricoy, Iñigo, y Axel Gosseries, eds. 2016. *Institutions For Future Generations*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Harman, Elisabeth. 2004. "Can We Harm and Benefit in Creating?" *Philosophical Perspectives* 18 (1): 89-113.
- Hayenhjelm, Madeleine, y Jonathan Wolff. 2012. "The Moral Problem of Risk Impositions: A Survey of the Literature." *European Journal of Philosophy* 20 (S1): E26-51.
- Heyd, David. 2009. "A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations" en Lukas H. Meyer y Axel Gosseries. *Intergenerational Justice*, Oxford; New York: Oxford University Press, pp.168-87.
- Huemer, Michael. 2008. "In Defence of Repugnance." *Mind* 117 (468): 899-933.
- Kumar, Rahul. 2003. "Who Can Be Wronged?" *Philosophy & Public Affairs* 31 (2): 99-118.
- ———. 2018. "Risking Future Generations." *Ethical Theory and Moral Practice* 21 (2): 245-57.
- ———. 2020. "Rights, Wronging, and the Snares of Non-Identity." *Law, Ethics and Philosophy*, February, 48-62.
- Lenman, James. 2008. "Contractualism and Risk Imposition." *Politics, Philosophy & Economics* 7 (1): 99-122.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2018. *Relational Egalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Loewe, Daniel. 2010. "Obligaciones Hacia Generaciones Futuras. El Caso Contractual." *Veritas* 55 (1): 21-66.
- Meyer, Lukas. 2003. "Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm." en Meyer, Lukas H., Stanley L. Paulson, y Thomas W. Pogge, ed.s. *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz.*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- ———. 2021. "Intergenerational Justice." In *The Stanford Encyclopedia*, Zalta, Edward ed.
- Meyer, Lukas H, and Thomas Pözlner. 2021. "Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice." en Gardiner, Stephen M. *Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Meyer, Lukas, and Dominic Roser. 2009. "Enough for the Future." En Meyer, Lukas y Axel Gosseries *Intergenerational Justice*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Mosquera, Julia. 2021. "Justicia Intergeneracional." In *Razones públicas: una introducción a la filosofía política*, edited by Íñigo González-Ricoy and Jahel Queralt. Barcelona: Ariel.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- ———. 2011. *Creating Capabilities*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Owen Hansson, Sven. 2013. *The Ethics of Risk. Ethical Analysis in an Uncertain World*. London; New York: Palgrave Macmillan.
- Parfit, Derek. (1984/2005). *Razones y Personas*. Madrid: Antonio Machado.
- Rawls, John. 1995. *Teoría de La Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ———. 1996. *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica.
- ———. 2010. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

- Roberts, Melinda A. 2015. "Population Axiology." In *The Oxford Handbook of Value Theory*, edited by Iwao Hirose and Jonas Olson, 399-423. New York: Oxford University Press.
- Sanklecha, Pranay. 2017. "Our Obligations to Future Generations: The Limits of Intergenerational Justice and the Necessity of the Ethics of Metaphysics." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (2-3): 229-45.
- Scheffler, Samuel. 2018. *Why Worry about Future Generations?* Oxford University Press.
- Shiffrin, Seana. 1999. "Wrongful Life Procreative Responsibility and the Significance of Harm.Pdf." *Legal Theory*, no. 5: 117-48.
- Shue, Henry, ed. 2014. *Climate Justice: Vulnerability and Protection*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Smith, Patrick. 2021. "Intergenerational Justice and Debt." En Stephen M. Gardiner, *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Temkin, Larry S. 1993. *Inequality*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Zuber, Stéphane, et al. 2021. "What Should We Agree on about the Repugnant Conclusion?" *Utilitas*, 1-5.

Lecturas recomendadas en castellano

- Mosquera, Julia. 2021. "Justicia Intergeneracional" en González Ricoy, Íñigo y Queralt, Jahel, eds. *Razones públicas. Una introducción a la filosofía política*, Barcelona: Ariel.
- Trucconne Borgogno, Santiago, ed. 2017. *Justicia Intergeneracional: Ensayos Desde El Pensamiento de Lukas Meyer*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba. [Incluye traducción al castellano de ediciones previas de Meyer, Lukas, "Intergenerational Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta, ed.]

Entradas relacionadas

- [Ética y genética](#)
- [Ética no ideal](#)
- [Justicia](#)
- [Suerte moral](#)
- [Utilitarismo](#)

Cómo citar esta entrada

García-Portela, Laura (2022). "Ética y generaciones futuras", *Enciclopedia de Filosofía de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*,
(URL:<http://www.sefaweb.es/etica-y-generaciones-futuras/>)