

Fraternidad cósmica y metajusticia

Coordenadas necesarias de la justicia intergeneracional

Joshua Beneite Martí

Alcer Turia

Abstract

El escenario contemporáneo hace necesaria la consideración de las generaciones futuras, ya que los avances científicos en materia de bioética y el desarrollo económico pueden repercutir de manera decisiva en la configuración del medioambiente y su habitabilidad para el humano.

La consideración moral de estas generaciones futuras presenta serias dificultades para la ética convencional, y el problema parece más fácilmente abordable remontándonos a la idea de *fraternidad cósmica* presentada por Francisco de Asís, la cual viene reconfigurándose hasta el momento actual en diferentes filosofías. Trataremos, pues, de ofrecer una (visión de) paralaje entre san Francisco y Hans Jonas con su rehabilitación de la moral metafísica.

Keywords: Hans Jonas, Francisco de Asís, Responsabilidad, Fraternidad Cósmica.

“Acaban de talar nuestro último bosque. El consejo lo considera superfluo. Tras la obtención de tantas materias artificiales, la madera ya no es necesaria. Por otro parte, tampoco sería útil clavada en la tierra, viva... y además, ¡los árboles ocupan sitio! El suelo es imprescindible en Lumamijú. Cada vez somos más los que lo habitamos y estamos condenados a no salir nunca de aquí.

Pero lo peor de todo ha sido lo de los libros. Los están requisando. Dicen que forman parte del patrimonio común; pero estos días funcionan sin descanso los hornos crematorios de la isla, y sabemos que los libros que recogen van a parar allí. Los libros son lo único que nos une y recuerda el mundo anterior. No hay duda de que, bajo el punto de vista del consejo, son peligrosos.

Es mejor que las generaciones futuras nunca sepan que un día el hombre fue capaz de decidir su destino, que hubo árboles y que el cielo fue azul” (Baquedano, 1992: 74).

La hipótesis del ecocidio y el suicidio de la humanidad

La posibilidad de un *ecocidio* constituye un gran problema detectado a finales del siglo XX y da lugar a un supuesto giro ambientalista y futurista en la filosofía. Una catástrofe a escala planetaria podría suponer la necesidad de adaptarnos a la reorganización idiosincrásica del ecosistema, que perfectamente podría tornarse inhabitable para el ser humano.

Aún sin llegar a extremos apocalípticos (Skrimshire, 2010), sí podemos constatar que las consecuencias medioambientales de las acciones humanas emprendidas al amparo de los *prometeicos* avances científicos y tecnológicos están resultando imprevisibles. Se sabe de hecho que algunas de las contingencias negativas se mantendrán durante siglos, como los POP (*persistent organism pollutants*). Dichos agentes químicos son de difícil degradación y a menudo actúan como disruptores endocrinos modificando los niveles hormonales habituales del ecosistema. Actualmente, existen más de 70.000 agentes químicos en uso en la industria y más de 30.000 permanecen suspendidos en un vacío legal en el que todavía no se ha señalado su carácter pernicioso o bondadoso (Levy, 2007: 114).

Aparte de estas, y otras bombas de relojería (como los residuos nucleares), también se ha identificado el efecto *Frankenstein* (Levy, 2007: 17-51). Este se refiere a los peligros de todo aquello que podría escapar de nuestros laboratorios de forma incontrolada (nanotecnologías, cultivos de súper-microbios, inteligencias artificiales, macro-experimentos físicos catastróficos o los riesgos de la manipulación genética en humanos, animales no humanos y vegetales).

Otros autores abogan por que todo esto es una maniobra económica o políticamente interesada (Lomborg, 1965; Alcalde, 2007). Sin perder de vista esta perspectiva y asumiendo el asalto a la retórica de la ecología del marketing, así como los intereses siempre implicados, vamos a optar por una visión, si no pesimista, centrada en la heurística del miedo (Jonas, 1995: 58) y que desemboca en una obligación ontológica de responsabilidad por el ser.

El diagnóstico de Jonas

Frente a este panorama, y en especial a la aparición en escena de la bomba nuclear, Hans Jonas señaló acertadamente que la técnica moderna ha sufrido un desarrollo en su “dinámica formal” y “contenido sustancial” nunca antes conocido. Según Jonas, estas variaciones afectan a prácticamente todo lo que concierne a la existencia humana y están cuestionando su destino (Jonas, 1997: 19). En gran parte esto se debe a una ruptura del horizonte de la vecindad espaciotemporal, pues nuestra huella ecológica (Wackernagel, 2001; Badii, 2008) afecta a millones de personas en todo el planeta e incluso al futuro.

Para Jonas la pérdida de la biodiversidad, en tanto en cuanto representa la disminución de la vida, es intolerable. Así lo es también la alteración esencial de aquello que nos define como humanos. Por ello, argumenta a favor de la recuperación de la idea metafísica del *ser* como hilo común de la vida orgánica y el respeto y responsabilidad (Jonas, 1979) que este *ser* demanda.

La cristalización de la filosofía de Jonas en un campo de trabajo fáctico, tanto en filosofía política, como en ciencias jurídicas y económicas, ha dado pie a la construcción de lo que se conoce como *justicia intergeneracional* (Tremmel, 2006; Gosseries, 2004). El significado de este término ya nos indica que esta problemática medioambiental y ontológica se toma como un asunto de *justicia entre generaciones*. No obstante, aunque esta expresión nos remite a John Rawls (Rawls, 1971: 265 y ss.), el origen de la idea de Jonas reside en las limitaciones que éste encuentra en las teorías clásicas del contrato social, pues en Hobbes, Locke o Kant, el autor señala que las fronteras de la responsabilidad son cercenadas. Fruto de la situación que describe, se deben reconsiderar los límites hasta ahora tomados como válidos,

“En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder. Con ello la responsabilidad humana se vuelve cósmica por primera vez (porque no sabemos si el universo ha producido antes una cosa igual).” (Jonas, 1997: 36)

El contenido de esta responsabilidad representa claramente un alegato por la conservación de la naturaleza, idea que ha sido necesario presentar como un objeto de

justicia para incorporarla a los códigos legales, dado que esta responsabilidad comúnmente no se acepta. La importancia reside en que “cuidar del medioambiente es presumiblemente algo que debemos a las generaciones futuras, pues es lo que en principio puede promover condiciones de vida buena para la comunidad del futuro” (Golding, 1981: 63).

No obstante, es difícil pararse a pensar en los individuos meramente potenciales del futuro, teniendo en cuenta que muchas de las injusticias de la actualidad podrían solventarse con mayores incrementos en el desarrollo económico de los países más desfavorecidos. El problema es el impacto ecológico que podría ocasionar una igualación a la alza de la situación de los individuos presentes:

“Las personas en el mundo subdesarrollado aspiran a vivir según los estándares del mundo desarrollado, dejando las huellas correspondientes; mientras que las personas en el mundo desarrollado aspiran, como mínimo, a mantener sus estándares de vida, y sus huellas.”(Levy, 2007:171)

El asunto se complica más cuando consideramos la cuestión de si están autorizadas las generaciones presentes a apropiarse de sus recursos sin ningún tipo de regulación: la Tierra (el ecosistema y su contexto ecológico) no pertenece a nadie en concreto. Las palabras de Jonas son muy claras al respecto: “No podemos hipotecar la vida de las generaciones futuras, apoltronándonos tranquilamente ahora” (Jonas, 2001: 86).

La pregunta por la justicia intergeneracional

La justicia *generacional* es una justicia que alcanza al menos a dos generaciones. No obstante, la justicia *inter*-generacional, debido al componente intertemporal, comprende en su ámbito a aquellos que vivieron en el pasado, que viven en el presente y que vivirán en el futuro. No podemos entrar en un estudio más profundo del concepto de generación, que parece tener muchas potencialidades (Rohbeck, 2010: 37-53), simplemente sugeriremos su rastreo en el método histórico de las generaciones elaborado por Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1928) y continuado por Julián Marías (Marías, 1954, 1955).

En el enfoque de nuestro breve estudio, coincidimos con el equipo de la revista *Intergenerational Justice Review* al señalar que realizar la justicia intergeneracional “significa que el potencial de los niños y las futuras generaciones, para satisfacer sus

necesidades y cumplir sus aspiraciones, debe ser al menos tan grande como el que pueden esgrimir las generaciones hoy” (IJR Editorial, 2002: 3-4).

En síntesis, Brian Barry apunta que justicia intergeneracional es “una abreviación para justicia entre la generación presente y las generaciones futuras” (Barry, 2004: 107), pero que “hay que reconocer que la expresión <justicia intergeneracional> es potencialmente engañosa, aunque tal vez realmente engaña sólo a aquellos que están dispuestos a ser engañados” (Barry, 2004: 107). Como bien afirma Barry, “no es muy difícil saber lo que hay que hacer, aunque por supuesto, lo sumamente difícil es conseguir que los actores relevantes (gubernamentales y de otro tipo) lo hagan” (Barry, 2004: 116).

En nuestra opinión, la manera más sencilla de sumergirse actualmente en el tema es comenzar por revisar los números de la *Revista de la Justicia Intergeneracional* publicada por la *Fundación para los Derechos de las Generaciones Futuras* en Frankfurt. En ella se agrupan la mayoría de académicos que están trabajando sobre él, principalmente desde el ámbito de la filosofía moral o la filosofía del derecho.

No podemos concluir este apartado sin mencionar las principales críticas que recibe la justicia intergeneracional. Gregory Kavka, por su parte, elaboró la paradoja de los individuos futuros dentro de un conjunto de problemas que llamó los *futurity problems* (Kavka, 1982), que surgen tras considerar el silogismo recogido por Ernest Partridge,

“(I) Uno no puede tener deberes hacia lo no-existente.

(II) La posteridad no existe.

(III) Ergo: No tenemos deberes para con la posteridad” (Partridge, 1976: 1).

Otras críticas más elaboradas han sido los argumentos paradójicos de Derek Parfit y el problema de la no identidad (Parfit, 1991: 351-377), o los esquemas planteados por Wilfred Beckerman (Beckerman, 2001) y Dennis Earl (Earl, 2011). Son argumentos verdaderamente poderosos y desmotivadores; debemos entonces asumir, como señala Hartmann, que una actitud de responsabilidad hacia el futuro requiere de “un *ethos* considerablemente por encima de la media” (Hartmann, 1981: 305). Veamos si podemos encontrar algún ejemplo en la antigüedad, siguiendo la recomendación de Anette Baier:

“No creo que ni las teorías utilitaristas o contractualistas, o cualquier otra versión de cualquier teoría moral con la que estoy familiarizada, capture las razones correctas para las actitudes hacia las personas pasadas y futuras. Tal vez necesitamos una nueva teoría, pero las intuiciones de las que se deriva son, creo, muy viejas” (Baier, 1981: 178).

Una visión de paralaje entre Jonas y san Francisco

En este apartado intentaremos habilitar una visión de paralaje entre Hans Jonas y Francisco de Asís sobre la convergencia de una comunión esencial de todos los seres vivos y la necesidad de rehabilitar un sentimiento de fraternidad cósmica. El instrumento paraláctico que arrumba sus ideas es la perspectiva metafísica; en Jonas ontológica, mientras que en san Francisco, teológica. La (visión de) paralaje se refiere al que se acercan hacia el mismo concepto, en este caso, el ser o la comunión esencial de Jonas y san Francisco.

Debemos señalar algunas precauciones antes de comenzar. Por un lado, la visión de Jonas contempla la hipótesis de la autodestrucción de la humanidad, algo impensable en la época de Francisco de Asís, por lo que su idea de fraternidad tiene un contenido adicional. Por otro lado, san Francisco no presenta una producción filosófica, más que la Regla de la orden y algunos escritos recogidos, como sus famosos cantos (De Legísima, 1945). No obstante, la iglesia lo declaró patrón de los ecologistas (Luzi, 1991).

Por otro lado, cabe hacer una diferenciación entre, la filosofía franciscana, el franciscanismo y lo franciscano, que la propia orden acepta. Desde que san Francisco fundara la orden mendicante, se ha generado una línea que tiene un recorrido meteórico, pues pasa de ser una hermandad mirada de reojo por las autoridades eclesiásticas por lo revolucionario de su mensaje, a regentar la universidad de París junto a los hermanos dominicos. Hay que tener en cuenta también que bajo el amparo de la orden franciscana florece el pensamiento de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, quienes darán por terminada la escolástica y darán paso a la física determinista de Newton y el mecanicismo de Descartes (Marías, 2002: 174-176).

Pero nosotros queremos reparar en la figura de san Francisco, en la idea original de la fraternidad. Son muchas sus biografías (De Legísima, 1945) y no podemos detenernos

con demasiados detalles de su vida. Tan solo destacar que es uno de los últimos místicos de la edad media (recordemos que por mística se entiende aquella experiencia, visión o contacto directos con la realidad trascendente, con la realidad metafísica). Es también uno de los primeros casos registrados de estigmatización, y por eso se le atribuyen apodos como el Serafín Llagado, el pobrecillo de Asís y hasta incluso el Alter Christus, nombre que nos ayuda a entender su importancia en la doctrina cristiana católica. Su incidencia, digamos, histórica y social es también muy importante, su figura es inspiradora de diversas obras pictóricas; pintores como Zurbarán, el Greco, Murillo o José Benlliure, en Valencia, se inspiran en la vida del santo. Se sabe además que san Francisco rehabilitó monasterios, que fundó sin no poca polémica la 2ª orden franciscana encabezada por santa Clara o que solía desnudarse cuando la situación era muy grave, como hasta tres veces viene recogido en sus biografías oficiales (Torró, 1926).

Lo importante es que Francisco convierte la naturaleza en un inmenso lugar de recogimiento donde experimenta sus estremecimientos místicos. Así, Francisco de Asís dota de teleología a los animales, pues son un testimonio incomparable y puro por su divinidad. Nos parezca más o menos acertada es así, una teleología que no dice que sean meros automatismos o entes abusables. Lo que Jonas trata de conseguir, por su parte, es presentar un modelo teleológico-vitalista en el que la naturaleza es dotada de un principio de finalidad, “un fin objetivo de las cosas, que se corresponde con aquello que más conviene a la cosa, ser lo que es, y que constituye su mayor bien entitativo” (García, 2003: 247). Por tanto, el *alma matter* de Jonas, no es una teología ni

“[...] la coherencia de la razón, sino una instancia extrínseca a la propia razón (la vida en tanto valor y bien en sí), la que constituye un valor absoluto y del que emana una exigencia moral. [...] este imperativo está engastado sobre la idea de que la existencia es un valor que el hombre debe preservar y su fin es poder controlar las posibilidades tecnológicas y garantizar la preservación de una vida humana futura” (Domingo, 2011: 15).

Por otro lado, la idea de fraternidad de san Francisco está fundamentada sobre el voto de pobreza y el repudio de la riqueza, todo un carácter que le trajo algunos problemas al santo en su época, pero que puede tener una aplicación contemporánea. Por ejemplo, un individuo en la posición original (Rawls 2002, 41), para aceptar el principio de la

diferencia, debe tener sin duda un sentimiento de fraternidad. Si es un favorecido debería renunciar a sus pertenencias, si es un pobre debería reprimir su envidia. Igual que Francisco luchó contra la podredumbre adinerada que surgía en el seno de su organización, se sabe que reprimía duramente a los que osaba tan solo tocar el dinero dentro de su orden de hermanos menores. El principio de diferencia requiere, por tanto, que los mejor situados acepten restricciones en los beneficios que recibirían de sus ventajas naturales para mejorar la situación de los menos aventajados (Vallespín, 1979: 236-237).

Así es como lo define Francisco Caballero: “En Rawls, este principio de la diferencia expresa un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral que incluye la igualdad en la estimación social y excluye todo tipo de hábitos de privilegios o servilismos. El principio de la diferencia corresponde a la idea de la fraternidad porque incluye la necesidad de no querer mayores ventajas a menos que beneficien a los peor situados” (Caballero, 2006: 11). Todo un ejemplo que paradójicamente nos remite a Peter Singer cuando aboga por una reduccionismo en los niveles de vida de Occidente (Singer, 1972).

Por tanto, tratando de contestar a la pregunta por el saqueo de las generaciones al medioambiente, nuestro *ethos* intergeneracional requiere de un equipamiento de fraternidad cósmica, es decir, entre humanos y humanos y animales no humanos. Esta sociedad será realmente intergeneracional solo “cuando cada generación tenga su parte justa que permita a los miembros de las generaciones venideras, tanto dentro como fuera de sus fronteras, satisfacer sus necesidades, evitar daños graves y tener la oportunidad de disfrutar de las cosas valiosas” (Thompson, 2010: 5), pues en definitiva, “La definición nos anima a pensar en nosotros mismos como pertenecientes a un continuum intergeneracional que se extiende indefinidamente en el futuro” (Thompson, 2010: 6). Parte de este futuro es la naturaleza, algo que como señala Peter Singer nos ancla a la realidad histórica,

“Un bosque virgen es producto de todos los millones de años transcurridos desde que se formó nuestro planeta. Si se tala ese bosque, podrá crecer otro, pero la continuidad habrá quedado rota. [...] una vez que el bosque ha sido talado o inundado, el vínculo con el pasado se ha perdido para siempre. Y esta consecuencia puede ser lamentada por todas las generaciones que nos sucedan en este planeta” (Singer, 2003: 395).

Pese a los argumentos desmotivadores que nos desvinculan de la posteridad, no debemos olvidar, como acertadamente afirma Daniel Callahan, que “Si las generaciones futuras no existen para nosotros, podemos, sin embargo, estar seguros de que habremos existido para ellas, como parte de su patrimonio, estarán obligados a soportar incluso miles de años en el futuro algunas de nuestras marcas” (Callahan, 1981: 73).

Sin duda, debemos recuperar nuestra perspectiva de concatenación vitalista en el relevo generacional y tomar las palabras de Hartmann como nuestra máxima vital: “Toda vida activamente ética es prospectiva, vive en el futuro y para el futuro” (Hartmann, 1981: 73).

Bibliografía

Alba, Carlos R. y Vallespín, Fernando (1979). El neocontractualismo de «Theory of Justice», de John Rawls. Una introducción a la literatura. *Revista de Estudios Políticos*, 8, 233-250.

Alcalde, Jorge (2007), *Las mentiras del cambio climático*. Madrid: Espasa-Calpe.

Badii, Mohammad (2008). La huella ecológica y la sustentabilidad. *Daena*, 3(1), 672-678.

Baier, Anette (1981). The rights of past and future generations. En Ernest Partridge (ed.). *Responsibilities to future generations. Environmental ethics* (pp. 171-187). New York: Prometheus Books.

Barry, Brian (2004). Sustainability and intergenerational justice. En Dobson, Andrew (ed.). *Fairness and futurity. Essays on environmental sustainability and social justice* (pp. 93-117). Oxford: Oxford University Press..

Beckerman, Wilfred y Pasek (2001). Joanna, *Justice, posterity, and the environment*. Oxford: Oxford University Press.

Brown-Weiss, Edith (1999), *Un mundo justo para las futuras generaciones, derecho internacional, patrimonio común y equidad intergeneracional*. Madrid: Mundi Prensa.

Caballero, Francisco (2006). La teoría de la justicia de John Rawls. *Iberofórum*, 1(2), 1-22

Callahan, Daniel (1981). What obligations do we have to future generations. En Partridge, Ernest (ed.). En Ernest Partridge (ed.). *Responsibilities to future generations. Environmental ethics* (pp. 73-89). New York: Prometheus Books.

De Legísima, Fray Juan R. y Gómez, Fray Lino (1945). *Escritos completos de san Francisco de Asís y Biografías de su Época*. Madrid: La Editorial Católica.

Domingo, Tomás y Sepúlveda, José L. (2011). La transformación del obrar humano en la época de la civilización tecnológica y la exigencia de una nueva ética. *Principios Natal*, 18(30), 5-26.

- Earl, Dennis (2011). Ontology and the paradox of future generations. *Public Reason*, 3(1), 60-72.
- Editorial (2002). Generational justice. A leading concept for the new century. *Intergenerational Justice Review*, 3, 3-4.
- García, José M. (2003). El concepto de responsabilidad en ética medioambiental. Análisis y Cautelas. *Brocar*, 27, 235-260.
- Golding, Martin P. (1981). Obligations to future generations. En Partridge, Ernest (ed.). *Responsibilities to future generations. Environmental ethics* (pp. 61-73). New York: Prometheus Books.
- Gosseries, Axel (2004). *Penser la justice entre les générations. De l'affaire perruche à la réforme des retraites*. Paris: Flammarion.
- Hartmann, Nicolai (1981). Love the remote. En Partridge, Ernest (ed.). *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics* (pp. 305-308). New York: Prometheus Books.
- Jonas, Hans (1995). *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jonas, Hans (1997). *Técnica, Medicina y Ética*. Barcelona: Paidós.
- Jonas, Hans (2001). *Más Cerca del Perverso Fin y Otros Ensayos*. Madrid: Catarata.
- Kavka, Gregory S. (1982). The paradox of future individuals. *Philosophy & Public Affairs*, 11(32), 93-112.
- Levy, Joel (2007), *El día del juicio final*. Madrid: MR Ediciones.
- Lomborg, Bjørn (1965), *El ecologista escéptico*. Madrid: Espasa Calpe.
- Luzi, Pietro (1991). *Guía espiritual de comportamiento con el medioambiente*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Marías, Julián (1954). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.

- Marías, Julián (1955). *La estructura social. Teoría y método*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, Julián (2002). *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1928). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parfit, Derek (1991). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Partridge, Ernest (1976). *Rawls and duty to posterity*. Salt Lake City: University of Utah.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*. México DF: FCE.
- Rawls, John (2002). *La justicia como equidad. Una Reformulación*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Rohbeck, Johannes (2010). Filosofía de la historia y ética del futuro. *Dissertatio*, 32 (37), 37-53.
- Singer, Peter (1972). Famine, affluence, and morality. *Philosophy and Public Affairs*. 1(1). 229-243.
- Singer, Peter (2003). *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Cátedra.
- Skrimshire, Stefan (ed.). (2010). *Future ethics. Climate change and apocalyptic imagination*. London: Continuum.
- Thompson, Janna (2010). What is intergenerational justice?. En Sykes, Helen (ed.). *Future Justice* (pp. 5-20). Melbourne: Future Leaders.
- Torró, Antonio (1926). *San Francisco de Asís*. Valencia: Administración de la Tercera Orden.
- Tremmel, Joerg C. (ed.). (2006). *Handbook of intergenerational justice*. Cornwall: Edward Elgar Pub.
- Wackernagel, Mathis (2001), *Nuestra huella ecológica*. Santiago de Chile: LOM.
- Weston, Burns H. (2012). The theoretical foundations of intergenerational ecological Justice. An Overview. *Human Rights Quarterly*. 34. 251–266.

