DERECHOS Y LIBERTADES

Número 48, Época II, Enero 2023

2022 CALIDAD REVISTAS CIENTÍFICAS ESPAÑOLAS
FECYT-008/2022
Fecha de certificación: 1ª Convocatoria (2011)
Válido hasta: 22 de julio de 2023

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto de Derechos Humanos Gregorio Peces-Barba

FUNDACION CULTURAL ENRIQUE LUÑO PEÑA

Dykinson, S.L.

La revista Derechos y Libertades está incluida en la Emerging Sources Citation Index, en ERIH PLUS y en la valoración integrada e índice de citas que realiza el CINDOC con las Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanas (RESH) y figura en el catálogo de revistas de LATINDEX, Anvur (Italia) –categoría A–, MIAR, CARHUS, Qualis Brasil –categoría B1–, Dulcinea, International Political Science Abstract, Worldwide Political Science Abstracts, Philosopher's index, IBSS. Se encuentra incluida en el repositorio DIALNET.

La Revista superó la VII Convocatoria de Evaluación de Calidad Editorial y Científica de las Revistas Científicas españolas y renovó el Sello de Calidad FECYT hasta 2023.

Derechos y Libertades se adhiere al Código de Conducta y Buenas Prácticas para Editores de Revistas del Comité de Ética de las Publicaciones (COPE). Disponible en: *publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors_Mar11.pdf*

Redacción y Administración

Revista Derechos y Libertades
Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
Universidad Carlos III de Madrid
c/ Madrid, 126
28903 Getafe (Madrid)

E-mail de la Revista:
franciscojavier.ansuategui@uc3m.es
derechosylibertades@uc3m.es

Adquisición y suscripciones

Dykinson, S.L.

Suscripción en papel
Ver boletín de suscripción al final de este número
y remitir en sobre cerrado a:
Dykinson, S.L.
C/ Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid

Suscripción versión electrónica (revista en pdf)
Compra directa a través de nuestra web
www.dykinson.com/derechosylibertades

Copyright © Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
ISSN: 1133-0937
Depósito Legal: M-14515-1993 European Union

Edición y distribución:
Dykinson, S.L.
C/ Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Tels. +34 915 442 846 / 69. Fax: +34 915 446 040

Las opiniones expresadas en esta revista son estrictamente personales de los autores

La editorial Dykinson, a los efectos previstos en el artículo 32.1, párrafo segundo del vigente TRLPI, se opone expresamente a que cualquiera de las páginas de Derechos y Libertades, o partes de ellas, sean utilizadas para la realización de resúmenes de prensa.

Cualquier acto de explotación (reproducción, distribución, comunicación pública, puesta a disposición, etc.) de la totalidad o parte de las páginas de Derechos y Libertades, precisará de la oportuna autorización, que será concedida por CEDRO mediante licencia dentro de los límites establecidos en ella.

Ferdinando MENGA,
***Etica intergenerazionale*,**
Morcelliana, Brescia, 2021, 288 pp.

Hans Lindahl
Tilburg University/Queen Mary University of London

Palabras clave: ética intergeneracional, responsividad, presentismo, reciprocidad
Keywords: intergenerational ethics, responsivity, presentism, reciprocity

¿Cómo pensar una ética intergeneracional que "transgreda la primacía del presente, acogiendo la llamada de la propia alteridad del futuro?"[1] La apuesta fundamental de este interesante estudio es que la ética intergeneracional no sólo exige romper con presupuestos básicos de las éticas tradicionales sino que, tomando en préstamo una bella metáfora fotográfica de Paul Ricoeur, opera como un "revelador" de la relación fundamental entre alteridad y futuro, y ello en ambas direcciones. De una parte, la experiencia de la alteridad radical de las generaciones por venir, incluso las más lejanas, nos devela el futuro como la dimensión primordial de una ética propiamente responsiva. De la otra, indagar en qué sentido las generaciones por venir son futuras arroja luz sobre aquello que constituye la alteridad radical del Otro, alteridad que se manifiesta en la vulnerabilidad de un requerimiento que nos llega de otra parte y de otro tiempo, y al que no podemos no responder de una u otra manera, incluso si es con indiferencia.

EI aborda esta problemática en dos partes. La primera se dedicada a una crítica de teorías que dan la espalda al futuro en tanto dimensión primordial de una ética intergeneracional. O bien otorgan primacía al presente, como el contractualismo y el utilitarismo, comprendiendo el futuro al que hay que responder como una proyección del presente. O bien buscan evadirse del tiempo, apelando a una fundamentación ontológica de la obligación frente a

[1] F. MENGA, *Etica intergenerazionale*, Morcelliana, Brescia, 2021 (en lo que sigue: *EI*), 26.

generaciones futuras, es decir, postulando una esencia humana atemporal. O bien privilegian el pasado como la dimensión temporal desde la cual se justifica dicha obligación, como sucede con teorías que postulan relaciones de reciprocidad entre generaciones. El carácter crítico, incluso deconstructivo, de la primera parte del libro se desarrolla mediante dos vectores de análisis. El primero muestra cómo dichas perspectivas atenúan, o en algunos casos incluso rechazan, una obligación de la generación actual con generaciones futuras, especialmente las lejanas. El segundo vector pone al descubierto cómo sus tramas argumentativas las fuerzan a introducir un elemento foráneo a, e inconsistente con, sus premisas como el precio a pagar para justificar una obligación frente a las generaciones venideras. En las palabras de Menga, "allí donde terminan las razones, los intereses y las obligaciones relacionadas con los derechos del presente, no se extingue el sentimiento profundamente percibido de respuesta a un mandato de responsabilidad" que nos llega desde el futuro. (*EI*, 27)

Esta brecha justificativa en las teorías predominantes constituye el punto de partida de la segunda parte de *EI*, que ofrece los contornos de una ética resueltamente volcada hacia el futuro. El autor despliega tres vías de acceso a la cuestión intergeneracional: el sujeto, la comunidad y la estructura general de la trascendencia ética, ésta última en íntima relación con una trascendencia teológico-religiosa. No el sujeto en su versión nominativa del "yo soy" o "yo puedo," sino un sujeto en acusativo, interpelado a responder desde una alteridad que llega desde el futuro. No una comunidad en que la justicia es ante todo asunto de distribuir derechos y obligaciones en el presente, sino una comunidad que se descubre como tal al responder a los requerimientos de los sujetos por venir. No la trascendencia pensada como proyección imaginativa hacia el futuro de los contemporáneos que deciden autónomamente sobre la suerte de las generaciones futuras, sino como convocatoria heterónoma, incluso escatológica, a partir de una "alteridad que irrumpe y se precipita ya siempre en el presente." (*EI*, 28)

Resaltaré, en lo que sigue, algunos de los puntos centrales de la primera y segunda parte de *EI*, para luego concluir con un interrogante.

Menga sostiene que una ética genuinamente intergeneracional exige una ruptura con éticas de corte tradicional, y no su modificación o extensión. En particular, y es el nudo argumentativo del libro entero, teorías éticas que otorgan la primacía al presente, al pasado o que, incluso, rechazan la relevancia del tiempo, son incapaces de dar cuenta de la cuestión intergeneracional. Menga anali-

ISSN: 1133-0937
DOI: *https://doi.org/10.20318/dyl.2023.7347*

za cómo el presentismo rige el pensamiento ético del contractualismo (Rawls, Richards, Gauthier) y del utilitarismo (Birnbacher, Sidgwick), así como de posturas éticas que reducen o niegan una responsabilidad hacia generaciones futuras (Passmore, Golding, Beckerman, Macklin, De George y Parfit).

El contractualismo de Rawls es un buen ejemplo del presentismo ético. Como acertadamente objeta Menga, el velo de la ignorancia es incapaz de justificar el principio de ahorro justo en beneficios de las generaciones futuras, ya que los individuos en la situación original son y se saben contemporáneos cuando buscan establecer los principios reguladores de la justicia distributiva. Al apelar a la benevolencia de dichos individuos frente a generaciones futuras, Rawls no sólo transgrede las premisas que sustentan el velo de la ignorancia, sino que pone de manifiesto una intuición moral incontrovertible acerca de la alteridad futura que elude justificación en su modelo ético.

Algo parecido sucede en justificaciones de corte esencialista, es decir, éticas que niegan la relevancia del tiempo para justificar obligaciones con generaciones venideras, como las de Hans Jonas y Michele Illiceto. Baste una corta referencia a Jonas. A pesar que Jonas fundamenta la posibilidad de una ética intergeneracional en la capacidad del ser humano para ser responsable, responsabilidad que debe conservarse a través de las generaciones, también el filósofo alemán se ve forzado a introducir un elemento ajeno a esta justificación ontológica de la ética intergeneracional, a saber, una "compasión anticipatoria" frente a "un hombre que nos mira desde el futuro." Como acertadamente responde Menga, lejos de ser el resultado de la autoconservación de la responsabilidad, la obligación frente al ser humano futuro nace como interpelación que nos llega desde el futuro y a la que tenemos que responder de una u otra forma. El mismo Jonas nos muestra, pues, que "lo que sostiene y atraviesa la capacidad de responsabilidad ya no se identifica con una capacidad general y estructural de la responsabilidad a preservarse y conservarse por sí misma," sino que exige "una fuente motivacional que se adhiera a una temporalidad capaz de encarnar ella misma una apelatividad ética …" (*EI*, 127)

El problema de la no identidad, desarrollado con gran radicalidad por Derek Parfit, es quizás el ejemplo más significativo de las dificultades que enfrentan posturas que rechazan la posibilidad misma de una ética intergeneracional. El meollo de la tesis de Parfit es que los sujetos futuros que han sufrido daños por sujetos anteriores no pueden condenar a éstos si un comportamiento distinto de los sujetos anteriores hubiera generado la existencia de otros sujetos posteriores. Por muy contundente que pueda parecer esta

crítica, lo verdaderamente significativo es que si bien Parfit reconoce no haber podido justificar una ética intergeneracional, rechaza aceptar este resultado como definitivo, abriendo la posibilidad que él u otros puedan, al fin, ofrecer dicha justificación. La derrota sólo tiene sentido como derrota si hay una obligación ante generaciones futuras que exige fundamentación. ¿No es este sentimiento de fracaso justamente una confirmación de una intución moral que exige fundamentación filosófica?

La reciprocidad, ya sea la reciprocidad indirecta (Gosseries, Barry) o la reciprocidad asimétrica (Fritsch), une diversas posiciones éticas que otorgan primacía al pasado al justificar una ética intergeneracional. En cuanto a la primera, sus defensores fundan obligaciones frente a generaciones venideras en los beneficios que han recibido de generaciones anteriores. Pero deben reconocer, al hilo de su justificación, que haberse beneficiado de lo que reciben de generaciones pasadas no obliga a la generación contemporánea a devolverlos a la posteridad. Ello fuerza a dichos autores a incorporar una intuición moral ajena a sus premisas para justificar su posición ética.

Vale la pena detenernos para examinar con mayor detalle la teoría de reciprocidad asimétrica esbozada por Matthias Frisch, quizás menos conocida que las anteriores, pero más aparentada, por sus fuentes fenomenológicas y posestructuralistas, a la propuesta ética de Menga. Contra la reciprocidad indirecta, que sigue apoyándose en una antropología atomista, Frisch apela a la condición de mortalidad nativa que expone al sujeto humano a un tiempo anterior y un tiempo posterior al suyo, y que se manifiesta en la epifanía de una alteridad que llama al sujeto a responder, imponiéndole una deuda que él nunca puede extinguir completamente y que lo relanza hacia un futuro más allá de su propia temporalidad. Es justamente por este motivo Levinasiano que Frisch se refiere a una reciprocidad *asimétrica* como fundamento de una obligación de cara a generaciones venideras, motivo que le permite obviar el problema que enfrentan otras teorías éticas, abocadas a introducir un sentimiento moral hacia una alteridad futura que no logran justificar a partir de sus propios presupuestos. Pero ¿qué dimensión temporal obtiene primacía cuando dicha obligación es caracterizada como *reciprocidad* asimétrica? Si bien Frisch ofrece una nueva fundamentación ético-antropológica de esta obligación, su respuesta a este interrogante se mantiene dentro de la lógica de la reciprocidad indirecta, en la medida que la obligación de cara al futuro apunta a saldar la deuda, así esta sea excesiva, que los contemporáneos reciben de generaciones pasadas. Se trata, pues, de un fundamento

ISSN: 1133-0937
DOI: *https://doi.org/10.20318/dyl.2023.7347*

"arqueológico"o "protológico" de una ética intergeneracional. Como agudamente anota Menga, la reciprocidad asimétrica, así sea pensada en clave de la lógica del don (Mauss) y del exceso ético del requerimiento de alteridad (Levinas, Derrida), privilegia el pasado como la dimensión primordial de una ética intergeneracional. "La deuda no se origina directamente en el futuro, sino que surge del pasado y, dada su inasimilidad primordial, empuja a una transferencia, a un desplazamiento, que … va 'también', pero no por principio, en dirección del futuro." (*EI*, 164) Dicho giro al pasado da lugar a la perspectiva de un futuro neutro, un rostro anónimo del futuro, precisamente aquello contra lo que nos previene Levinas.

Esta tesis marca de manera precisa el punto de inflexión del libro, pues es aquí donde Menga se propone abrazar plenamente el futuro como la temporalidad propia de una ética genuinamente intergeneracional. En suma, se trata de pasar de una "protología a una escatología." (*EI*, 168)

El autor de *EI* identifica, como ya se ha dicho, tres "vías de acceso" a una teoría que justifica una ética intergeneracional a partir de la primacía y estructura específica del futuro: el sujeto, la comunidad y la trascendencia.

Colocándose en las antípodas de la perspectiva modernista y liberal del individuo que se autoapropia y autolegisla en un presente puro, Menga asume plenamente la tesis radical de Levinas acerca del sujeto incesantemente expuesto a –desposeído y des-posicionado por– la alteridad, por una heteronomía inscrita en la autonomía. "Es únicamente la experiencia de expropiación que me viene del otro, ya que ha estado siempre ausente del alcance de mi poder de acción dentro de mi presente –un ausente que percibo como su mandato sobre mí– lo que genera mi exposición extática al futuro." (*EI*, 186) Esta desposesión del sujeto, que es la condición de poder responder y ser responsable, en suma de ser sujeto, apunta a una experiencia específica del futuro irreducible al futuro como proyección imaginativa del futuro que permite al sujeto tomar posesión del futuro como lo-no-presente-pero-presentable-y-controlable. Por el contrario, la experiencia de la alteridad se manifiesta como un requerimiento que nos toma por sorpresa, que es *anterior*, que se adelanta, a lo que anticipábamos o podíamos anticipar. Es, pues, un futuro anterior, un futuro primordial, que, al llegar demasiado temprano, revienta el arco temporal simple en el que recuperamos un pasado en el presente para acometer el futuro, como condición para una responsividad propiamente ética. Haciendo eco a los aportes fenomenológicos de Emmanuel Levinas y Bernhard Waldenfels, Menga invierte el orden de derivación entre

los dos futuros en juego en una ética responsiva: "no derivamos la llamada a la responsabilidad de la facultad imaginativa, sino que, por el contrario, derivamos la propia facultad imaginativa del requerimiento de la responsabilidad." (*EI*, 195)

Señalando que no hay experiencia subjetiva que no sea también intersubjetiva, comunitaria, Menga se plantea el siguiente interrogante: ¿Cómo pensar un "nosotros" que haga justicia al requerimiento de generaciones futuras, incluso las más lejanas? Esta pregunta adquiere especial relevancia frente a las tesis comunitarias (Golding, Thompson, de-Shalit) en las cuales el futuro es una proyección de un colectivo presente y presente a sí mismo. ¿Cómo pensar, pues, una responsabilidad colectiva frente al futuro sino asumir que dicha responsabilidad sea la autolegislación de un "nosotros" para el cual responder al requerimiento de los que vienen consiste en adueñarnos de "nuestro" destino? ¿Cómo describir la experiencia primordial en que un requerimiento "nos" descubre como colectividad expuesta al futuro? Menga encuentra en la noción de natalidad de Hannah Arendt una preciosa pista para pensar una política genuinamente responsiva frente a la alteridad futura. "La natalidad," afirma Menga, "indica que toda estructura colectiva, en la medida en que quiere vivir auténticamente su propio tiempo, sólo puede hacerlo si deja que el futuro se introduzca en ella, el futuro de los demás del que depende, y a cuyas apelaciones, peticiones e incluso súplicas, nunca puede dejar de responder." (*EI*, 221) ¿Pero cómo responder, concretamente, al futuro? Apoyándose en los trabajos de Waldenfels, Menga apuesta por una lectura responsiva de la representación. Lejos de ser una simple reproducción de lo que se da en una presencia inmediata, la representación tiene dos caras: de una parte, la representación responde como acción creadora, dando un contenido concreto al requerimiento de la alteridad futura; de la otra, la representación manifiesta una pasividad radical ante un requerimiento que no es simplemente el producto su respuesta. El carácter propiamente ético de una representación responsiva radica en una particular lectura del reconocimiento. Si una lectura liberal del reconocimiento asume que el reconocimiento tiene por objeto crear condiciones de reciprocidad y simetría, Menga, siguiendo en esto los trabajos iusfilosóficos de Hans Lindahl, propone una lectura asimétrica del reconocimiento: no tanto un reconocimiento del otro como uno de nosotros, sino más bien reconocimiento del otro (en nosotros) como otro que nosotros.

La tercera "vía de acceso", la trascendencia, es, a mi parecer, la más arriesgada y valiente de las contribuciones que ofrece Menga a una ética intergene-

ISSN: 1133-0937
DOI: *https://doi.org/10.20318/dyl.2023.7347*

racional. Su tesis central es que el "más allá" al que nos convoca una alteridad futura tiene un carácter escatológico. La propuesta es arriesgada, porque el autor no se propone sustituir una concepción ético-filosófica de la trascendencia por otra ético-teológica. Más bien le interesa encontrar un espacio de diálogo entre las dos perspectivas, o, más precisamente, intenta localizar un quiasmo en el que dichas perspectivas se encuentren y aparten. Siguiendo a Levinas, localiza ese quiasmo en "la conexión intrínseca entre la apelación del otro y el carácter de la trascendencia, según la cual sólo de este último recibe el primero una carga tal que genera la dinámica de un requerimiento incondicional de respuesta." (*EI*, 235) Una ética intergeneracional es escatológica no sólo porque una fenomenología de la trascendencia nos revela una transcendencia horizontal (distancia intersubjetiva) y una trascendencia vertical (entre lo humano y lo divino), sino porque la trascendencia vertical sólo se asoma *indirectamente*, a través de la trascendencia horizontal, mediante una exposición del sujeto en que la incondicionalidad del requerimiento del Otro al que hay que responder asume "los rasgos de una santidad de relación." (*EI*, 238) Dicho rasgo se asoma, observa el autor, en "la solemne obligación de proteger y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras," según la declaración emanada de la Conferencia de las Naciones Unidas Sobre el Medio Ambiente Humano celebrada en Estocolmo en 1972.

La propuesta de una trascendencia escatológica es valiente porque a lo que apunta Menga, en las últimas páginas del libro, es entender una ética intergeneracional como *praxis de la misericordia,* donde son justamente las generaciones futuras, aún más que las contemporáneas, en vista de su vulnerabilidad e indefensión radicales, quienes nos convocan a ser responsables. "Una ética de la misericordia … no se dirige a la presencia, no se dedica a un ser ya en el mundo, sino a la ausencia, a las huellas en el mundo que nunca han estado propiamente en el mundo. Es … una ética que, a través del gesto extremo de arrancar de la ausencia última, representada por un olvido sin posibilidad de duelo, presencias nunca registradas en el mundo, intenta devolver a éstas la huella última de una dignidad nunca reconocida. Y esto, precisamente, a través del intento de conservar las huellas recuperables." (*EI*, 267-8)

Ética intergeneraciozionale es una contribución fundamental al debate cada vez más apremiante sobre una ética intergeneracional. Es fundamental en sentido estricto: echando mano de los ricos aportes fenomenológicos de Levinas y Waldenfels, intenta esclarecer las condiciones últimas bajo las cuales es posible una obligación ante generaciones venideras, y ello en de-

bate con las principales teorías en boga sobre la cuestión intergeneracional. Ejemplares son los cuidadosos análisis que dedica a las teorías a las que se opone, así como la claridad y radicalidad de la perspectiva que adopta. Su contribución es tanto más bienvenida por lo apremiante del tema, en vista del inicio de lo que connotados científicos han dado por llamar el sexto evento de extinción masiva, evento que bien podría llegar a incluir la especie humana. Para citar nuevamente la Declaración de Estocolmo, es nuestra "solemne obligación … proteger y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras."

Pero es justamente a raíz de esta "solemne obligación" que invitaría a Menga a llevar más lejos su justificación de una ética intergeneracional. Con Jonas, el autor toma como punto de partida de sus reflexiones la crisis de dos presupuestos de teorías de corte tradicional: la proximidad en el tiempo y en el espacio del quehacer ético. Pero, como también anota Jonas, una ética intergeneracional emerge como respuesta a la crisis del presupuesto de una separación entre el reino de la naturaleza y el reino de la responsabilidad, es decir, que el ser humano, en cuanto ser responsable, es también responsable por la naturaleza. Pero no se mantiene esa separación cuando la Declaración de Estocolmo insiste en la responsabilidad ante generaciones futuras *humanas*, motivo por el cual hay que "proteger y mejorar el *medio ambiente*"? Si bien es cierto que Menga dedica unas palabras a generaciones futuras de no-humanos, el grueso de sus reflexiones se orientan a fundamentar una ética responsiva orientada hacia seres humanos futuros. No creo ser injusto con Menga al indicar que, como en las éticas liberales que critica, el ser humano es el centro de sus reflexiones en *Ética intergenerazionale*. ¿No tendríamos que aceptar que también éste centramiento exige una reflexión crítica? Pues, ¿no está en juego en nuestra condición actual lo que entendemos por "generación" en sentido ético, más allá de todo biologismo? De ser así, ¿cómo pensar el "inter" de una ética intergeneracional, cuando el requerimiento a ser responsables nos llega no únicamente de generaciones futuras de humanos, sino también de generaciones no-humanas, acaso más vulnerables e indefensas que la nuestra?

Esta pregunta es urgente para una fenomenología que se apoya en Levinas. Pues es ante todo el rostro humano el que nos interpela en Levinas. Es bien conocida la ambivalencia de Levinas en cuanto al estatuto ético del animal no-humano y, por lo tanto, al fundamento de una obligación que pudiésemos tener frente a generaciones futuras de no-humanos. Ciertamente,

ISSN: 1133-0937
DOI: *https://doi.org/10.20318/dyl.2023.7347*

esta ambigüedad no agota las posibilidades del pensamiento levinasiano, que ofrece diversas varias indicaciones en dirección de una ética que incluya a lo no-humano, como bien anota Menga. Por ello, ofrecer una fenomenología atenta al requerimiento que nos llega desde una alteridad futura humana y no-humana; tal es, creo, el interrogante mayor que *Etica intergenerazionale* deja pendiente. Es un interrogante que el autor mismo evoca al abrir la perspectiva de una "apelatividad ética, a otras alteridades: como, por ejemplo, a la de los sujetos no-humanos." (*EI*, 135)

Hans Lindahl
Tilburg University/Queen Mary University of London
e-mail: H.K.Lindahl@tilburguniversity.edu