

CAPÍTULO 45

IGUALDAD

Marcelo ALEGRE*
Julio MONTERO**
Ezequiel MONTI***

SUMARIO. I. *Introducción.* II. *Igualdad e igualitarismo en la filosofía política contemporánea.* III. *La igualdad en el plano global.* IV. *La igualdad entre generaciones.* V. *Bibliografía seleccionada.*

I. INTRODUCCIÓN

Desde la antigüedad, el concepto de igualdad ocupa un lugar importante en las discusiones sobre filosofía política. Sin embargo, en las últimas décadas, en especial tras la publicación de *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls, las referencias a la igualdad se han vuelto ubicuas en la bibliografía académica. A los debates ya clásicos sobre el contenido, el alcance, la métrica o el valor de la igualdad, se han sumado nuevas discusiones que indagan las demandas de la igualdad en territorios conceptuales novedosos. Luego de repasar algunos de los debates clásicos en materia de igualdad, abordamos dos campos relativamente novedosos: la igualdad en el plano global y la igualdad entre generaciones.

II. IGUALDAD E IGUALITARISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

La igualdad es el valor dominante del pensamiento político contemporáneo. Esto ha llevado a algunos autores a afirmar que hoy “todos somos

* Universidad de Buenos Aires.

** CONICET – Universidad de Buenos Aires.

*** Universidad de Buenos Aires.

igualitarios” o que la igualdad constituye el escenario compartido por todas las teorías filosófico-políticas de la época.¹ La igualdad es el estandarte de un sinnúmero de luchas, como las que se llevan a cabo contra la discriminación racial y de género, o contra la brecha entre los ingresos de ricos y pobres, o contra las desventajas que padecen los inmigrantes o las personas con capacidades especiales, etcétera.

1. *Igualdad: concepto y concepciones*

En ocasiones la igualdad es el estandarte de *ambos* bandos en ciertas discusiones. Por ejemplo, dos personas que adhieren al ideal de la igualdad podrían afirmar que ese ideal requiere arreglos institucionales diametralmente opuestos en el plano económico. Una puede tener la convicción de que el ideal anti-discriminatorio que expresa la idea de la igualdad requiere una estructura económica redistributiva que limite la operación del mercado y garantice la mayor dispersión posible de la riqueza y los ingresos. Otra persona igualmente comprometida con el ideal abstracto de la igualdad podría abominar de esas instituciones redistributivas y creer, por el contrario, que la igualdad requiere que cada uno se apropie en forma exclusiva de los frutos de su talento y esfuerzo. Esta última persona tenderá a pensar que los impuestos redistributivos, por caso, discriminan contra los que producen y se esfuerzan, es decir violentan su igualdad.²

En otras palabras, podríamos considerar a la igualdad como un concepto respecto del cual existen diversas concepciones.³ Para explicar esta noción, tengamos presente que la noción de igualdad opera en distintos planos. Así, se suele hablar de igualdad política, igualdad social, económica, educativa, etcétera. El punto de coincidencia de las distintas interpretaciones (el concepto) podría ser la idea de igualdad básica, como la llama Jeremy Waldron en un importante estudio.⁴ La igualdad básica rechaza que dentro del conjunto de los seres humanos pueda trazarse una distinción

¹ Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*. 2a. ed., New York, Oxford University Press, 2002, pp. 3-5.

² Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, *op. cit.*

³ Sobre la distinción entre concepto y concepción, véase Gallie, W. B., “Essentially Contested Concepts.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1955-1956, pp. 167-198-167; Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986; Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Belknap Press, 1972.

⁴ Waldron, Jeremy, “Basic Equality,” *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, núm. 08-6, en <http://ssrn.com/abstract=1311816>.

que asigne un mayor valor a algunos que a otros, al contrario de lo que afirman corrientes extremas como el racismo o el sexismo, al asignar un valor mayor a los blancos que a las personas de color, o un valor mayor a los varones que a las mujeres. Esta idea de igualdad básica está presupuesta en la formulación clásica que afirma el deber estatal de mostrar igual respeto y consideración por todas las personas sometidas a su poder.

Personas que adhieren al valor de la igualdad moral básica pueden afirmar interpretaciones divergentes acerca de lo que la igualdad básica requiere en el plano social, político o económico. De esta manera, la igualdad básica delimita el espacio común que posibilita lecturas discrepantes de lo que la igualdad requiere en diversos dominios (la política, la economía, la salud, etcétera). Por lo tanto, la idea de que hoy todos somos igualitarios significa que todos reconocemos el valor de la igualdad básica, y que nuestras discrepancias más importantes en el plano económico, social o político, se manifiestan a través de diferentes respuestas, pero todas orientadas a honrar la idea de que los seres humanos son moralmente iguales.

2. *La idea de igualdad básica*

Antes de brindar algunos ejemplos de discusiones sobre las demandas de la igualdad, detengámonos en la idea de la igualdad moral básica. Como explica Waldron en el trabajo referido, autores como Joseph Raz⁵ ponen en duda la utilidad o relevancia de esta noción de igualdad básica. Raz, de manera similar a Carlos Nino,⁶ ha propuesto que son los principios morales *per se* los que fijan su propio alcance, sin necesidad de una cláusula igualitaria. (Así, por ejemplo, la libertad de expresión se aplicaría también, aunque de manera vacua, a las rocas).⁷ Otros autores afirman que la igualdad básica no requiere una fundamentación porque la convicción sobre la igualdad debe considerarse como una toma de posición irreducible, fundamental.⁸ Por otra parte, la fundamentación de la igualdad básica puede o no estar centrada en la posesión de ciertos rasgos comunes por parte de todos los humanos. Hannah Arendt, por ejemplo, afirma que la igualdad en la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis más que de las personas, quienes adquirirían su igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento.

⁵ Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*. Oxford Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 221 y ss.

⁶ Nino, Carlos, "The Concept of Moral Person", *Crítica*, vol. XIX, núm. 56, 1987, pp. 47-75.

⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 505-6.

⁸ Macdonal, Margaret, "Natural Rights" (1947) en Waldron, Jeremy (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 35.

to.⁹ Otra variante de fundamentación es la religiosa. Por ejemplo, la afirmación de que el haber sido creados a imagen y semejanza de Dios nos hace iguales. Dejaremos de lado en este texto los abordajes no seculares.

La estrategia de basar la idea de igualdad en una característica o conjunto de características naturales enfrenta el problema de que muchas de las características a las que podríamos apuntar (capacidad de experimentar dolor o placer, sensibilidad moral, inteligencia, etc.) están presentes en grados distintos en las diferentes personas. Por lo tanto, si lo que nos hace iguales fuera nuestra inteligencia, un adversario de la igualdad podría hacer notar que las personas son inteligentes en distinto grado, lo que conllevaría a asignarle mayor valor a algunas personas que a otras. John Rawls elude este problema al referirse a una propiedad de rango [*range property*], consistente en la capacidad de la personalidad moral, que es relevante con independencia del grado de desarrollo de esta capacidad. La capacidad de la personalidad moral es, según Rawls, “la capacidad de formar una concepción del bien, y la de tener un sentido de la justicia (un deseo efectivo de aplicar y actuar de acuerdo con, principios de justicia)”¹⁰... “[A]ún cuando las personas tengan capacidades distintas respecto de un sentido de la justicia, esto no es razón para privar a quienes tienen una capacidad menor de la plena protección de la justicia.... Satisfecho el mínimo de personalidad moral, se le debe a la persona todas las garantías de la justicia”.¹¹

3. *El igualitarismo: ¿igualdad de qué?*

Como dijimos, esta noción de igualdad básica es compartida por la gran mayoría de teorías políticas contemporáneas, y solo es negada por corrientes abiertamente discriminatorias de tipo racistas o sexistas. El *igualitarismo* es un conjunto de teorías que afirman que la igualdad básica requiere redistribuir medios, recursos, y oportunidades en otras dimensiones, y en particular en la economía. Sin embargo, los igualitarios no están de acuerdo en qué instituciones o acciones son necesarias para alcanzar la igualdad económica.

⁹ Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963.

¹⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 505.

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 505. Waldron rastrea los antecedentes Kantianos de esta noción de la personalidad moral como una propiedad de rango. Waldron, *op. cit.*

Un primer desacuerdo gira en torno a qué se debe igualar, si el bienestar¹² o los recursos.¹³ A primera vista, la igualdad de bienestar parece la opción razonable, ya que nadie valora los recursos *per se* (lo que sería una pulsión fetichista) si no como un medio para alcanzar bienestar. Ronald Dworkin, en trabajos ya clásicos escritos tres décadas atrás, desarrolló una detallada crítica de la idea de igualdad de bienestar (la noción de que la igualdad requiere hacer a las personas iguales en el bienestar que derivan de los recursos, antes que igualar directamente los recursos). Según Dworkin, la igualdad de bienestar implica subsidiar los gustos caros, difuminando el peso de la responsabilidad individual. Como alternativa, él defiende la igualdad de recursos. Si bien esta visión acomoda mejor las exigencias de la RESPONSABILIDAD ya que de acuerdo a esta teoría las personas asumen la responsabilidad por el uso de su porción justa de recursos y, por tanto, del bienestar derivado por ese uso, tiene como punto débil el de los hándicaps o necesidades congénitas especiales. Asignar una porción igual de recursos a las personas puede resultar muy desigual respecto de quienes precisan recursos extra para compensar necesidades congénitas (problemas ambulatorios, disfuncionalidades orgánicas, etcétera) que les permitan funcionar de manera similar al resto. Dworkin resuelve este problema expandiendo la noción de recursos de manera que abarque a lo necesario para compensar estos hándicaps.

Una propuesta alternativa es la de Amartya Sen,¹⁴ quien afirma que lo que la justicia requiere igualar son las capacidades básicas de los individuos. Esta sugerencia ha sido muy influyente en el diseño de índices de desarrollo alternativos al indicador del crecimiento del producto bruto interno, aunque también ha sido cuestionada, ya sea por colapsar en la igualdad de bienestar o por no agregar nada nuevo a la teoría de la igualdad de recursos.¹⁵

¹² Arneson, Richard, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, vol. 56, núm. 1, pp. 1989, 77-93.

¹³ Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

¹⁴ Sen, Amartya, "Equality of What?": The Tanner Lectures on Human Values [1979] en Rawls, John, y McMurrin, Sterling M. (ed.) *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1987.

¹⁵ Dworkin, *Sovereign Virtue, op. cit.*, y *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA, Belknap Press, 2011, pp. 351-363. Véase Pogge, Thomas, "Can the Capability Approach Be Justified?", *Philosophical Topics*, vol. 30, núm. 2, 2010, pp. 167-228.

4. *Igualdad y suerte*

Otra discrepancia se refiere a la relación entre las políticas de igualdad y la suerte. Se ha propuesto como reconstrucción del ideal igualitario de autores como Rawls o Dworkin la idea de que la igualdad exige atenuar o compensar los efectos negativos de la suerte, por ejemplo, el haber nacido en un hogar empobrecido (la “lotería social” en términos de Rawls) o la carencia de habilidades para atraer recursos en el mercado, o el padecimiento de desventajas físicas o enfermedades (lo que Rawls llama “lotería natural”). Existe desacuerdo, sin embargo, acerca de la centralidad de estas consideraciones en la teoría de Rawls. Elizabeth Anderson¹⁶ afirma que en la teoría de Rawls esta idea de compensar la mala suerte ocupa un rol secundario, como réplica a la visión libertarista que defiende un derecho de los individuos a la apropiación exclusiva de los frutos de su talento. Anderson ha criticado al igualitarismo “de la suerte” (con el que identifica a autores como Dworkin, Nagel, Van Parijs, Ackerman y Rakowski) por favorecer distinciones odiosas (por ejemplo, entre personas talentosas y otras que no lo son), por respaldar políticas paternalistas, y por falta de humanidad o compasión al proponer el abandono de quienes tomaron decisiones riesgosas (como fumar o practicar deportes peligrosos). Anderson sostiene, en contraste, que el igualitarismo no debe enfocarse en el objetivo de compensar o atenuar desigualdades no elegidas, sino en evitar relaciones sociales opresivas. En sus palabras: “La igualdad democrática concibe a la igualdad como una relación entre personas antes que cómo un patrón en la distribución de bienes divisibles”.¹⁷

5. *Las críticas al igualitarismo*

Toda propuesta centrada en el valor de la igualdad debe responder, al menos, a tres críticas fundamentales: la de nivelar para abajo, la de la envidia y la de la tensión con la libertad. La crítica de la igualación hacia abajo sostiene

¹⁶ Anderson, Elizabeth S., “What Is the Point of Equality?”, *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999, pp. 287-337.

¹⁷ Anderson, “What Is the Point of Equality?”, *op. cit.*, Colón-Ríos y Hevia describen una discusión paralela a la de Anderson y los igualitarios de la suerte, a saber, la de Iris Marion Young y Nancy Fraser sobre las oposiciones y coincidencias de las políticas de redistribución y de reconocimiento. Véase Colón-Ríos, Joel y Hevia, Martín, “De la Redistribución al Reconocimiento” en Alegre, Marcelo y Gargarella, Roberto (eds.), *El derecho a la igualdad. Aportes para un constitucionalismo igualitario*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2012.

ne que los partidarios de la igualdad están comprometidos a afirmar que es positivo lograr una situación de igualdad aun cuando no se alcanzara mejorando la posición más desaventajada, sino empeorando la posición más favorecida. Un curso de acción que empeorase la posición de alguien sin mejorar la posición de nadie, parece ser, en efecto, dañoso e injustificado.¹⁸

La crítica basada en la envidia afirma que la preferencia por la igualdad es una manifestación del sentimiento de envidia,¹⁹ y no de ninguna razón legítima. En efecto, parece que, como afirma Rawls,²⁰ sólo la envidia puede llevar a alguien a preferir que los más afortunados vean empeorada su situación sin que los que más sufren vean aumentado en un ápice su bienestar.

La tercera objeción afirma que la igualdad está en conflicto, o al menos en tensión, con el valor de la libertad. Desde esta perspectiva, se afirma que las políticas de igualdad apuntan a un tipo de uniformidad propia de un sistema totalitario,²¹ o requieren de un Estado tan poderoso que se torna en una amenaza creciente contra la democracia,²² o bien dependen de intervenciones inaceptables que frustran intercambios voluntarios entre adultos.²³

Frente a la objeción de igualar hacia abajo, el igualitarismo responde que su compromiso es, en el plano más fundamental, con una idea de igualdad moral: las personas son iguales moralmente, y deben recibir igual respeto y consideración por parte del Estado. Esa igualdad moral es compatible con un estado de cosas en que las personas tuvieran ingresos o patrimonios diferentes. Por ejemplo, esa diferencia puede reflejar legítimamente diferentes grados de empeño (como el que trabaja a tiempo parcial y el que lo hace a tiempo completo). De este modo, no resulta cierto que el igualitarismo favorezca políticas de nivelar para abajo, ya que los igualitarios no descalifican toda disparidad de ingresos o riquezas.

La objeción de la envidia, a su vez, es replicada a través de negar lo que el argumento presupone, esto es, en primer lugar, que el igualitarismo

¹⁸ Si la posición peor mejorase por alguna razón de tipo relacional ya no estaríamos frente a una instancia de igualación para abajo. Por ejemplo, una política de desarme iguala para abajo a las personas con armas dejándolas, respecto a la posesión de armas, al nivel de las desarmadas, pero esto beneficia al grupo de los desarmados originales, por lo que cae fuera del objeto de la crítica.

¹⁹ Schoeck, Helmut, *Envy: a theory of social behavior*, New York, Harcourt, Brace & World, 1969.

²⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 131.

²¹ Para una visión pesadillesca de las políticas igualitarias, véase Vonnegut, Kurt, "Harrison Bergeron" en Orwell, George, Kort, Michael, Dorfman, Ariel Vonnegut, Kurt y Du Maurier, Daphne, *Animal Farm: And Related Readings*. Evanston, Ill, McDougal Littell, 1997.

²² Hayek, Friedrich A. Von, *The Road to Serfdom*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1944.

²³ Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.

acepta o favorece cursos de acción que empeoran la situación de algunos sin beneficiar a nadie y, en segundo lugar, que no existen razones legítimas para las políticas que el igualitarismo propugna (por oposición a las que le adjudican sus adversarios). Estas políticas (ciertas garantías de ingresos mínimos, impuestos progresivos, acciones afirmativas, minimización de la influencia del dinero en la política, cobertura universal de salud y de jubilaciones, etcétera) están fundamentadas por argumentos independientes de toda motivación envidiosa, y en última instancia, se basan en la idea de que estas instituciones y políticas públicas se corresponden con la idea fundamental de igual respeto y consideración.

Frente a la objeción de que la igualdad está en tensión con la libertad u otros valores fundamentales, Will Kymlicka²⁴ ha opuesto una refutación práctica, haciendo notar que las sociedades más igualitarias son también sociedades con un altísimo respeto a los derechos clásicos, como la libertad de expresión, de conciencia y de asociación. Por su parte Ronald Dworkin ha cuestionado la plausibilidad del concepto de libertad presupuesto por este tipo de críticas, y también ha atacado la perspectiva pluralista de los valores defendida por algunos teóricos del conflicto entre igualdad y libertad (como Isaiah Berlin).²⁵

6. *El liberalismo igualitario de John Rawls*

Resulta útil repasar brevemente las posiciones de Rawls respecto a la igualdad, tanto por su influencia en el pensamiento igualitario actual, como por constituir un tipo de igualitarismo que en principio se muestra inmune a las críticas de la nivelación hacia abajo y de la envidia. Según ha sugerido Thomas Nagel, todos los principios de justicia de Rawls son igualitarios.²⁶ Recordemos que el primero establece que “cada persona tiene un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales, compatible con un esquema similar de libertades para el resto”.²⁷ Por su parte, el segundo afirma que:

las desigualdades sociales y económicas deben encararse de modo que al mismo tiempo: a. resulten en el mayor beneficio esperado para los menos aventajados (el

²⁴ Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, op. cit.

²⁵ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, op. cit., cap. 17, pp. 364-78.

²⁶ Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991.

²⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 76.

principio de la diferencia); y b. estén vinculadas a cargos y roles abiertos a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades.²⁸

Resulta un error frecuente etiquetar al primer principio de justicia como el principio de la libertad, y pretender contrastarlo con el segundo principio, al que se menciona como principio de la igualdad. En realidad, el primer principio es aún más igualitario, si cabe, que el segundo. En efecto, en el ámbito del primer principio de justicia no se admite ninguna desviación de la igualdad, mientras que el segundo principio admite ciertas desigualdades (aun bajo severas restricciones).

Tanto el primer principio como las dos partes del segundo principio pueden ser leídos, entonces, en clave igualitaria. El primer principio impone una barrera incondicional a las prácticas discriminatorias y represivas más patentes, en otras palabras, a las desigualdades civiles y políticas, como las involucradas en las persecuciones étnicas, religiosas y raciales, en las desigualdades de género, en la imposición de ideas políticas o en la censura de las ideas. Las concepciones libertaristas, en general, son igualitarias en tanto aceptan este primer principio, es decir, en tanto condenan estas desigualdades políticas y civiles. Estas concepciones afirman que este principio es todo lo que la justicia requiere. Después de todo, una sociedad sin discriminación ni persecuciones políticas, ¿no está comprometida con la igualdad? ¿Qué más faltaría? La respuesta de Rawls es que hay dos tipos de desigualdades que el primer principio no enfrenta, desigualdades que plagan a casi todas las sociedades modernas, volviéndolas profundamente injustas. Por un lado, existen profundas desigualdades de clase (que condicionan de manera muy diferente, por ejemplo, a quienes nacen en hogares ricos y en hogares pobres). Por otro lado, existen desigualdades debido a la forma en que las instituciones premian o castigan (en general de modo harto caprichoso) ciertas capacidades innatas de las personas. Ambas desigualdades (las de las loterías “social” y “natural”) debilitan la idea liberal de que las personas deben ser artífices de su propia vida, ya que estas desigualdades no son producto de la voluntad de quienes las padecen. Para atenuar estas desigualdades se precisa, según Rawls, a) un principio de justa igualdad de oportunidades que nivele el terreno de juego y b) el principio de diferencia, que admita solamente aquellas desigualdades derivadas de las diferencias de habilidades que benefician a los más desaventajados.

²⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 72.

La noción rawlsiana de igualdad contenida en el principio de diferencia ha sido explicada por Thomas Nagel como implicando un requerimiento de prioridad, de tal modo que la igualdad afirma la prioridad de los más desfavorecidos (las y los trabajadoras/es no calificados y sus familias, según Rawls). De esta manera, un beneficio menor para alguien peor situado es moralmente más importante que un beneficio mayor para una persona mejor situada.²⁹ Esta interpretación de la igualdad no aparece como un blanco de las objeciones de “nivelar para abajo”, o de “la envidia”, ya que afirma el valor de mejorar la posición más desaventajada, no de empeorar la del resto. Sin embargo, autores como Parfit³⁰ o Temkin,³¹ han cuestionado que el “prioritarismo” cuente como una genuina concepción igualitaria.

7. *Las dimensiones de la igualdad*

El valor de la igualdad guía las reflexiones filosóficas en una amplia gama de dimensiones. En la política, por ejemplo, si bien no existe mayor acuerdo respecto de aquello que se debe igualar (en palabras de Dworkin, si la influencia o el impacto), sí existe acuerdo en la necesidad de limitar obvias desigualdades como las que acarrea la ilimitada influencia del dinero en las campañas políticas. En el terreno educativo, por su parte, se discute si la igualdad es compatible con la existencia de instituciones educativas privadas, y si la igualdad requiere un gasto educativo parejo respecto de todos los sectores socio-económicos o si, por el contrario, como lo ha defendido John Roemer, exige un gasto mucho más alto en las escuelas de los estratos más desaventajados.³² (El tópico de la igualdad de género, por su trascendencia, recibe un tratamiento por separado. Véase, IGUALDAD Y NO DISCRIMINACIÓN POR RAZÓN DE GÉNERO).

A fin de ilustrar la riqueza del concepto de igualdad y su potencialidad para iluminar las discusiones más actuales de la filosofía política contemporánea, en lo que sigue abordaremos dos áreas en las que las reflexiones igualitarias vienen echando luz en los años recientes: el tema de la igualdad global y el de la igualdad entre generaciones.

²⁹ Nagel, *Equality and Partiality*, *op. cit.*

³⁰ Parfit, Derek, *Equality or Priority?* Kansas, University of Kansas Press, 1995.

³¹ Temkin, Larry, *Inequality*, New York, Oxford University Press, 1993.

³² Roemer, John, “Egalitarian Strategies”, *Dissent*, vol. 46, núm. 3, 1999, pp. 64-74.

III. LA IGUALDAD EN EL PLANO GLOBAL

Hasta hace relativamente poco, la igualdad en el plano global era una preocupación marginal para la teoría política. Como acabamos de ver, los debates sobre igualdad se concentraban en el plano doméstico, prestando atención casi exclusivamente a la distribución de derechos, oportunidades y recursos entre los ciudadanos de una misma sociedad. En la actualidad, las discusiones sobre igualdad global se han instalado en el centro del debate académico. Se calcula que más de 1.200 millones de personas viven con menos de un dólar al día; cerca de 850 millones padecen desnutrición crónica; 1.000 millones carecen de agua potable; alrededor de 2.000 millones no tienen acceso a servicios básicos de salud; unas 50.000 personas, incluyendo 34.000 niños y niñas menores de cinco años, mueren todos los días a causa de la pobreza. La persistencia de semejantes privaciones no es solamente aberrante sino también irracional: lejos de ser costosa, la erradicación de la pobreza global podría generar grandes ganancias para las economías centrales al incorporar unos 1.000 millones de personas al mercado de consumo.³³ El cuadro de la pobreza se combina, a su vez, con una pronunciada desigualdad. El ingreso promedio de los ciudadanos de los países más ricos equivale a 50 veces el ingreso promedio de los pobres globales; mientras que 2.800 millones de personas viven con el 1,2% del producto bruto mundial, otros 903 millones disponen de casi el 80% de los recursos; el ingreso promedio del quintil más rico de la población mundial multiplica varios cientos de veces el ingreso promedio del quintil más pobre.³⁴ Este desolador panorama seguramente basta para explicar la preeminencia que los debates sobre justicia global cobraron en las décadas recientes. Estos debates cubren tres grandes áreas temáticas:

1. ¿Qué principio de igualdad debe aplicarse en el plano global?
2. ¿Cuál es la justificación moral para aplicar dicho principio?
3. ¿Cuál es la naturaleza de los deberes generados por la igualdad en el plano global?

La gama de principios de igualdad propuestos es amplia. Por ejemplo, para algunos autores tratar a las personas como iguales requeriría

³³ Alegre, Marcelo, "Extreme Poverty in a Wealthy World: What Justice Demands Today" en Pogge, Thomas (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 239.

³⁴ Datos tomados de Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity, 2002, p. 2.

aplicar mundialmente el principio de la diferencia propuesto por John Rawls para las sociedades liberales. Otros autores optan por un principio global de igualdad de oportunidades que asegure a todo el mundo las mismas perspectivas de vida con independencia del país que habitan. Una opción menos ambiciosa consiste en demandar que todo el mundo disponga de las condiciones mínimas para vivir una vida humana decente sin importar que las perspectivas de vida de las personas sean marcadamente desiguales en distintas regiones del planeta.

Por su parte, en materia de justificación hay dos grandes opciones disponibles. La primera opción consiste en adoptar un enfoque humanista. De acuerdo con este enfoque, los principios de igualdad se aplican a las personas por el mero hecho de ser personas, es decir, con independencia de sus relaciones con los demás o de su pertenencia institucional. La otra opción consiste en adoptar una perspectiva relacionista. De acuerdo con esta perspectiva, los principios de igualdad no son universales sino que se aplican a las personas dependiendo de las relaciones que mantienen con los demás.³⁵

Finalmente, los deberes derivados de la igualdad pueden ser deberes negativos, deberes positivos, deberes de justicia o deberes humanitarios. Los deberes negativos son deberes de abstenerse de realizar ciertas acciones (e.g. abstenerse de matar). En cambio, los deberes positivos requieren la realización de determinadas acciones (e.g. proveer de alimento). Por su parte, los deberes de justicia son deberes de alta prioridad que se corresponden con derechos de los otros. Por el contrario, los deberes humanitarios son deberes de menor prioridad, no relacionados con derechos que no se nos puede obligar a respetar de modo coercitivo.

Como veremos, estas tres cuestiones se combinan de diversas maneras en el debate real, generando una amplia variedad de posturas. Si bien ordenaremos esta exposición en base a los principios de igualdad propuestos, procuraremos mostrar las variantes que cada principio admite en materia de justificación y deberes correspondientes.

1. *El principio de la diferencia*

Comencemos con los autores que sostienen que tratar a las personas como iguales en el plano global requeriría globalizar el principio de la diferencia.

³⁵ El panorama completo de concepciones relacionistas puede encontrarse en Cohen, Joshua y Sabel, Charles, “Extra Republicam Nulla Justicia?”, *Philosophy and Public Affairs* vol. 36, 2006, pp. 147-175.

Muchos autores piensan que este mismo criterio debería aplicarse a escala mundial. Es decir, o bien las desigualdades sociales optimizan la situación de los peor situados globales, o bien debemos optar por una distribución completamente igualitaria. Si bien el principio de diferencia global se concentra en la situación de las personas, en la práctica probablemente demandaría disminuir considerablemente las desigualdades entre sociedades mediante una transferencia de recursos de los países más ricos a los más pobres.

Dado que el principio de la diferencia fue originalmente concebido como un estándar para regular la cooperación social doméstica, los autores que proponen su globalización normalmente adoptan una estrategia argumentativa de naturaleza relacionista. Dicha estrategia se centra en demostrar que el régimen global actual constituye un verdadero sistema de cooperación social compuesto por una amplia variedad de interacciones económicas, culturales y comerciales de alcance transnacional que tienden a incrementar los recursos disponibles.³⁶ Otros autores señalan incluso que la creciente red de regulaciones que opera en la arena internacional es en muchos aspectos comparable a la red institucional propia de las sociedades domésticas.³⁷ En vista de toda esta evidencia, estos autores concluyen que restringir la aplicación del principio de la diferencia al ámbito doméstico sería una movida completamente arbitraria.

Los problemas de esta propuesta han sido ampliamente señalados en la bibliografía especializada. En primer lugar, muchos autores insisten en que criterios igualitaristas demandantes como el principio de la diferencia solamente deberían regir para personas que comparten un sistema de cooperación que presenta ciertas características especiales. Por ejemplo, sistemas de cooperación no voluntarios que pretenden hablar en nuestro nombre;³⁸ o sistemas de cooperación regulados por instituciones que ejercen una coerción directa sobre nuestra autonomía por medio, entre otras cosas, de la administración del derecho penal;³⁹ o sistemas de cooperación orientados a producir y distribuir bienes sociales primarios.⁴⁰ Dado que, de acuerdo con

³⁶ Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979; Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, tercera parte.

³⁷ Buchanan, Allen, *Justice, Legitimacy and Self Determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 212-215.

³⁸ Nagel, Thomas, "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, 2005, pp. 113-147.

³⁹ Blake, Michael, "Distributive Justice, State Coercion and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, 2001, pp. 257-296.

⁴⁰ Sangiovanni, Andrea, "Global Justice, Reciprocity and the State", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, 2007, pp. 3-39.

estos autores, el régimen global no presenta las características mencionadas, deberíamos descartar el principio de diferencia global, adoptando algún criterio de igualdad alternativo para el terreno global (e.g. criterios suficientistas).

Charles Beitz ha intentado eludir objeciones como éstas proponiendo una justificación humanista para el principio de diferencia global. Según esta justificación, el principio de la diferencia no se aplica a las personas en virtud su participación en prácticas cooperativas concretas, sino, en cambio, en virtud de su mera capacidad para cooperar.⁴¹ Pero esta propuesta conduce a consecuencias poderosamente anti-intuitivas. Por ejemplo: si descubriéramos mundos remotos más pobres que el nuestro, habitados por seres capaces de cooperar con los que, sin embargo, no mantenemos relaciones relevantes de ninguna clase, deberíamos transferirles como una cuestión de justicia inmensas sumas de recursos para mejorar su situación, incluso al costo de deteriorar considerablemente las condiciones de vida en el planeta Tierra.

En segundo lugar, muchos autores argumentan que el principio de diferencia global conduciría a resultados injustos. Esto se debe a que requeriría una permanente redistribución de recursos desde sociedades que implementaron políticas de industrialización o ahorro destinadas a incrementar las perspectivas de vida de las generaciones futuras hacia sociedades probablemente más ricas en términos de recursos naturales que voluntariamente optaron por modelos de desarrollo pastoriles menos costosos en el corto plazo.⁴² Esto no solamente generaría incentivos negativos para el desarrollo, sino que socavaría además el valor de la autodeterminación ya que los pueblos no serían plenamente responsables de sus propias decisiones.

Finalmente, otros autores señalan que el principio de diferencia sería imposible de implementar a nivel global. De acuerdo con estos autores, este principio solamente puede ser implementado por un agente con capacidad para tomar decisiones autoritativas sobre el funcionamiento de las principales instituciones políticas (e.g. sobre el régimen de propiedad, el régimen tributario, las diversas regulaciones económicas, los programas de asistencia social, etc.). Según estos autores no existe actualmente en el plano global ningún agente con semejante capacidad ya que la autoridad de los di-

⁴¹ Beitz, Charles, "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", *Journal of Philosophy* vol. 80, 1983, pp. 591-600.

⁴² Rawls, John, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, p. 117; Miller, David, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 71.

versos organismos internacionales, incluyendo la ONU, depende de la cooperación de los estados. Por consiguiente, concluyen que un principio de diferencia global no podría ser aplicado mientras no dispongamos de un estado global.⁴³

2. *Igualdad global de oportunidades*

Para otros autores, la igualdad en el plano global debe comprenderse como igualdad de oportunidades. No como una igualdad de oportunidades meramente formal, sino como igualdad real de oportunidades. El principio de igualdad de oportunidades se cumple cuando las chances que las personas tienen de alcanzar las posiciones sociales que se proponen no dependen de variables como su grupo social de origen, su etnia, su religión, o su orientación sexual. Es decir, una sociedad respeta el principio de igualdad de oportunidades cuando dos personas con talentos similares que trabajan igualmente duro tienen las mismas chances de alcanzar la posición que se propongan. Por ejemplo: el hijo de un rico abogado y el hijo de su chofer deberían tener las mismas posibilidades de trabajar para un prestigioso buffet si son igualmente talentosos y se esfuerzan en la misma medida.

El argumento que respalda el principio de igualdad de oportunidades es relativamente simple. Puede reconstruirse de la siguiente manera:

- (i) Es injusto que algunas personas tengan menos oportunidades que otras debido a factores moralmente arbitrarios.
- (ii) Un factor es moralmente arbitrario respecto de una persona cuando no está bajo su control o no depende de sus decisiones.
- (iii) La religión, el género, la etnia, la clase social de origen, son factores moralmente arbitrarios.
- (iv) Por consiguiente, ninguna persona debe tener menos oportunidades que otras debido a estos factores.⁴⁴

Este argumento puede extenderse rápidamente al plano global. Factores como la nacionalidad, la sociedad de nacimiento, o la ciudadanía no dependen de decisiones de las personas. Son moralmente tan arbitrarios como la raza, el género o la posición social de origen. Por consiguiente, no

⁴³ Freeman, Samuel, *Rawls*, Oxon, Routledge, 2007, p. 442; Meckled-García, Saladin, "On the Very Idea of Cosmopolitan Justice", *Journal of Political Philosophy*, vol. 16, 2008, pp. 245-271; Montero, Julio, "Do Affluent Countries Violate the Human Rights of the Global Poor?", *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric*, vol. 3, 2010, pp. 22-41.

⁴⁴ Caney, Simon, "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities" en Pogge, Thomas (ed.), *Global Justice*. Malden, Blackwell Publishing, 2003, pp. 124 y 125.

deberían incidir sobre las perspectivas de vida.⁴⁵ Esto es precisamente lo que demanda el principio de igualdad global de oportunidades. Como explica Darrell Moellendorf, según este principio, un niño criado en una zona rural de Mozambique debería tener las mismas chances estadísticas de convertirse en el gerente ejecutivo de un banco suizo que el hijo del actual gerente de ese banco.⁴⁶ De lo contrario habríamos creado un orden global comparable a las sociedades de castas o, como dice Simon Caney, un régimen global de *apartheid* liberal.

El principio de igualdad de oportunidades tiene importantes implicancias políticas pues exige que las instituciones procuren neutralizar las desventajas que podrían derivarse de las variables mencionadas. En el plano doméstico, esto puede conseguirse mediante políticas públicas que compensen las desigualdades de origen, incluyendo medidas de discriminación positiva. El principio de igualdad global de oportunidades es todavía más ambicioso. Según Moellendorf, la realización de dicho principio requeriría que se adoptaran programas de alcance mundial para que las desigualdades de origen no incidieran sobre las oportunidades de las personas de acceder a bienes como salud, ingreso, ocupación, tiempo libre, posiciones de poder o estatus, seguridad, vivienda, educación y libertades básicas.⁴⁷

Vale la pena notar que el principio de igualdad global de oportunidades puede defenderse sobre bases humanistas o relacionistas. Por ejemplo, para Moellendorf, la razón por la que todas las personas tienen derecho a gozar de oportunidades iguales es que mantienen ciertos vínculos de cooperación con el resto de la humanidad en la arena internacional (e.g relaciones de interacción económica).⁴⁸ En cambio, Pablo Gilabert, siguiendo una estrategia argumentativa contractualista, deriva el principio de igualdad global de oportunidades de consideraciones humanistas, en particular, de la idea de que todas las personas son moralmente iguales en virtud su sentido de la justicia y de su capacidad para formar, revisar y perseguir una concepción del bien.⁴⁹

En la bibliografía actual se han presentado diversas objeciones contra el principio de igualdad global de oportunidades. Las objeciones principales

⁴⁵ Caney, "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities", *op. cit.*, p. 124.

⁴⁶ Moellendorf, Darrell, *Cosmopolitan Justice*. Boulder, Westview Press, 2002, p. 4, y *Global Inequality Matters*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 79.

⁴⁷ Moellendorf, *Global Inequality Matters*, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁸ Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*, *op. cit.*

⁴⁹ Gilabert, Pablo, *From Global Poverty to Global Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 195 y ss.

señalan que no disponemos de ninguna métrica adecuada para determinar si el principio se cumple. ¿Cuándo podríamos decir, por ejemplo, que el niño nacido en Mozambique tiene las mismas oportunidades que el niño nacido en Suiza? Una opción sería responder que ambos niños tienen las mismas oportunidades cuando disponen de sets de oportunidades idénticos. Pero el problema con esta interpretación es que parece volver al principio de igualdad de oportunidades irrealizable en el mundo que conocemos. Pues para que se cumpla, el niño de Mozambique debería tener exactamente las mismas chances de convertirse en director del Banco suizo que el hijo del banquero suizo, cosa que solamente sería posible en un mundo de fronteras completamente abiertas en el que se hablara una única lengua mundial.⁵⁰

Otra opción sería responder que los dos niños tienen las mismas oportunidades cuando disponen de sets de oportunidades no idénticos sino equivalentes. Bajo esta interpretación, no sería necesario que el niño de Mozambique tuviera las mismas chances que el niño suizo de convertirse en director de ese banco. Bastaría con que tuviera las mismas chances de alcanzar una posición socialmente respetada, tal vez incluso en Mozambique. Pero ahora el problema es que no disponemos de presupuestos valorativos globalmente compartidos que nos permitan comparar dos sets de oportunidades alternativos. Supongamos que el niño de Mozambique tuviera las mismas chances de convertirse en curandero de su tribu que el niño suizo de convertirse en director del banco. ¿Podríamos decir que las oportunidades de ambos son equivalentes basándonos en que el puesto de curandero es sumamente valorado en Mozambique? Si respondemos que no, el principio de igualdad global de oportunidades corre el riesgo de volverse insensible a las diferencias culturales, y si respondemos que sí podría volverse peligrosamente vacío ya que sería compatible con una considerable desigualdad. Para muchos autores no hay salida de este dilema.⁵¹

3. *Suficientismo*

El último principio de igualdad para el plano global que queremos considerar es el principio suficientista. Para el suficientismo, tratar a las personas como iguales requiere que todo el mundo disponga de lo necesario para vivir una vida humana digna o decente. Este criterio es menos ambicioso

⁵⁰ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, *op. cit.*, p. 65.

⁵¹ Boxill, Bernard, "Global Equality of Opportunity and National Integrity", *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, 1987, pp. 143-168.

que los anteriores. De acuerdo con el suficientismo, las personas son tratadas como iguales si pueden cubrir sus necesidades básicas aunque su dotación de recursos o sus oportunidades sean ampliamente desiguales. Sin embargo, no deja de ser un criterio relativamente exigente, en especial cuando lo aplicamos al plano global. Pues cumplir con este canon requeriría cuantiosas transferencias de recursos destinados a brindar a la población mundial acceso a comida, vivienda digna y servicios básicos de salud y educación.

A. *Suficientismo humanista*

Si bien las concepciones suficientistas generalmente se articulan en torno a la idea de derechos humanos, hay distintas versiones del suficientismo. Un argumento interesante es desarrollado por Henry Shue en su célebre obra *Basic Rights*. De acuerdo con Shue, el derecho a la seguridad, el derecho a la libertad y el derecho a la subsistencia son derechos básicos. Los derechos básicos tienen cuatro características:

- (i) son derechos que resultan indispensables para gozar de cualquier otro derecho;
- (ii) no dependen de ninguna relación especial con otros;
- (iii) su satisfacción tiene prioridad sobre otros derechos;
- (iv) generan demandas sobre el resto de la humanidad.⁵²

Estos derechos se corresponden, a su vez, con tres clases de deberes: (i) deberes de no privar a las personas del goce del derecho; (ii) deberes de proteger a las personas contra quienes pretenden privarlas del goce del derecho; y (iii) deberes de asistir a los que se ven privados de gozar del derecho.⁵³ Por su parte, estos deberes se aplican a distintos tipos de agentes. Los deberes de clase (i) son de alcance universal: todo el mundo tiene un deber negativo de no privar a otros del goce de sus derechos básicos.⁵⁴ Los deberes de clase (ii) recaen, para Shue, principalmente sobre las instituciones políticas domésticas, las cuales deben proveer de protección a las personas contra ciertas amenazas estándar.⁵⁵ Finalmente, los deberes de clase (iii) recaen potencialmente sobre cualquier agente. Concretamente, esto quiere decir que todo el mundo tiene un deber

⁵² Shue, Henry, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 18.

⁵³ El cuadro completo de deberes correspondientes a los derechos básicos puede verse en Shue, *Basic Rights, op. cit.*, p. 60.

⁵⁴ Shue, *Basic Rights, op. cit.*, p. 112.

⁵⁵ Shue, *Basic Rights, op. cit.*, p. 113.

de alcance transnacional de hacer su justa contribución para satisfacer los derechos básicos de los desposeídos, resignando la satisfacción de sus preferencias, su enriquecimiento cultural o el goce de sus derechos no básicos cuando sea necesario. Shue no concibe este deber como un deber meramente humanitario sino, por el contrario, como un deber de justicia, es decir, un deber que otros pueden obligarnos a cumplir coercitivamente si no lo cumplimos de modo voluntario.⁵⁶

Otra variante humanista de suficientismo puede encontrarse en los trabajos de Osvaldo Guariglia. De acuerdo con Guariglia todas las personas tienen un derecho moral a ver satisfechas sus necesidades básicas sin importar el país en que viven o las relaciones que mantienen con los demás. Si bien este derecho impone obligaciones inmediatas de carácter tanto negativo como positivo a las comunidades políticas domésticas, tiene, para Guariglia, claras implicancias normativas en el plano transnacional. Más concretamente, la tesis de Guariglia es que los países ricos deben contribuir a desarrollar la capacidad de los países pobres de satisfacer los derechos humanos básicos de su población. En su opinión, esto puede conseguirse principalmente adoptando regulaciones justas para el comercio internacional. Por regulaciones justas Guariglia no se refiere a reglas de intercambio completamente simétricas sino a reglas que tiendan a compensar las debilidades comparativas de los países más pobres mediante medidas especiales (e.g. permitiéndoles proteger temporariamente sus incipientes industrias). Cuando esto no baste para generar el desarrollo deseado, el comercio justo debe combinarse con un deber por parte de los países ricos de brindar asistencia económica, política y tecnológica a las sociedades más pobres.⁵⁷

Estas propuestas han generado críticas variadas. Por un lado, podríamos preguntarnos si el goce del derecho a la subsistencia basta para que las personas puedan vivir vidas humanas decentes. Esto depende, por supuesto, de lo que entendamos por una vida decente. Pero no sería descabellado pensar que se requiere bastante más que un derecho a la subsistencia para alcanzar ese estándar. Por el otro lado, podría pensarse que la demanda de brindar asistencia a cualquier ser humano con independencia de los vínculos que mantenga con nosotros, renunciando, de ser necesario, a la satisfacción de derechos no básicos, podría resultar demasiado demandante. Después de todo, los supuestos detentadores de los deberes de asistencia tienen

⁵⁶ Shue, *Basic Rights*, *op. cit.*, pp. 114-119.

⁵⁷ Guariglia, Osvaldo, *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 105-129 y “Enforcing Economic and Social Human Rights”, Pogge, Thomas (ed). *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 345-358.

derecho a vivir una vida distintivamente humana que les permita perseguir metas, planes y proyectos propios.⁵⁸

B. *Suficientismo relacionista*

Otra variante de sufficientismo es la que propone Thomas Pogge en algunos de sus trabajos más recientes. La propuesta de Pogge es en cierto sentido más ambiciosa que las anteriores ya que no se restringe a derechos básicos sino que cubre todos los derechos humanos. Pero, en otro sentido, es más modesta ya que correlaciona a los derechos humanos con deberes negativos de naturaleza relacionista. De acuerdo con Pogge, los derechos humanos imponen deberes principalmente a quienes comparten con nosotros un mismo régimen institucional. Se trata del deber negativo de no contribuir a sostener un ordenamiento de esas instituciones (e.g. mediante el pago de impuestos) que previsiblemente generará déficits de derechos humanos que podrían evitarse mediante ordenamientos alternativos. Cuando incumplimos este deber negativo, adquirimos deberes positivos de compensar a las víctimas que podemos satisfacer mediante retribuciones directas o, preferentemente, emprendiendo acciones orientadas a reformar el régimen institucional.⁵⁹

Es importante notar que, a pesar de su naturaleza relacionista, el sufficientismo de Pogge no es estatista ni nacionalista. Esto se debe a que, para Pogge, los DERECHOS HUMANOS imponen obligaciones no solamente a los que comparten con nosotros un régimen institucional doméstico sino también el régimen institucional global. De hecho, Pogge considera que los países ricos y sus ciudadanos violan los derechos humanos de la gente al imponer un régimen global como el actual que genera pobreza extrema de varias maneras. Por ejemplo, permitiendo a gobiernos autoritarios vender recursos naturales para mantenerse en el poder; adoptando un régimen de patentes para medicamentos que vuelve las drogas básicas inaccesibles para los pobres globales; sancionando reglas asimétricas de comercio internacional que obligan a los países pobres a abrir sus mercados al tiempo que permiten a los países ricos proteger a sus productores agropecuarios, generando costos descomunales para los más pobres.⁶⁰ Desde la perspectiva de Pogge, usted, nosotros y todos los que de una u otra manera contribuimos a sostener el orden

⁵⁸ Miller, *National Responsibility and Global Justice*, *op. cit.*, pp. 234 y 235.

⁵⁹ Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁰ Pogge, *World Poverty and Human Rights*, *op. cit.*

actual participaríamos de una violación masiva de derechos humanos a menos que emprendiéramos acciones inmediatas para conseguir su reforma.

La propuesta de Pogge es probablemente uno de los aportes recientes más importantes en materia de filosofía política. Si bien ha generado una gran cantidad de adherentes, no está exenta de problemas. En primer lugar, como señala Eduardo Rivera López en un penetrante estudio, esta propuesta no se basa en un análisis riguroso de la literatura técnica de carácter económico sobre las causas de la pobreza y los medios para erradicarla, sino que presupone como verdadera una serie de tesis empíricas controvertidas que apuntalan sus tesis normativas.⁶¹ En segundo lugar, la tesis de que los países ricos violan los derechos humanos de los pobres del mundo parece apresurada. El hecho de que un agente contribuya mediante sus acciones a generar un estado de cosas que redunde en un déficit de derechos humanos, no basta para decir que ese agente ha violado derechos humanos. Por ejemplo, el hecho de que un medio de prensa difunda información que se puede prever que desencadenará una ola de represión contra la prensa libre no sería una razón suficiente para decir que ha violado los derechos humanos de las víctimas.⁶² En tercer lugar, podría dudarse de que la propuesta de Pogge pueda garantizar que todo el mundo disponga de lo necesario para vivir una vida decente. Incluso si aceptamos que el régimen global actual contribuye activamente a la generación de pobreza, las privaciones de algunos seres humanos podrían derivarse de otros factores centralmente domésticos (e.g. recursos naturales escasos, corrupción, decisiones macroeconómicas desacertadas, catástrofes naturales, mala suerte, etcétera). Por consiguiente, aun cuando el régimen global actual fuera drásticamente reformado en el sentido propuesto por Pogge, franjas importantes de la población global seguirían probablemente privadas de las condiciones para vivir una vida humana decente a menos que recibieran asistencia de los países ricos.⁶³

⁶¹ Rivera López, Eduardo, “Pobreza global y conocimiento empírico”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIII, 2007, pp. 315-332.

⁶² Miller, *National Responsibility and Global Justice*, *op. cit.*; Montero, *op. cit.*; Meckled-García, *op. cit.*

⁶³ Patten, Allan, “Should We Stop Thinking about Poverty in Terms of Helping the Poor?”, *Ethics and International Affairs*, vol. 19, 2005, pp. 19-21; Gilbert, *From Global Poverty to Global Equality*, *op. cit.*; Montero, “Do Affluent Countries Violate the Human Rights of the Global Poor?”, *op. cit.*; Alegre, “Extreme Poverty in a Wealthy World: What Justice Demands Today”, *op. cit.*, p. 247.

4. *Suficientismo humanitarista*

Debemos considerar, por último, la variante humanitarista del suficientismo. Tal vez la versión más conocida de esta variedad de suficientismo sea la provista por Thomas Nagel.⁶⁴ De acuerdo con Nagel, todos tenemos deberes hacia las personas que, por vivir en condiciones de pobreza extrema, corren riesgo de morir prematuramente de desnutrición o enfermedades fácilmente curables. Sin embargo, Nagel considera que no se trata de deberes de justicia. Esto se debe a que, desde su perspectiva, los deberes positivos de justicia existen exclusivamente entre personas que comparten un régimen institucional no voluntario, que les demanda el cumplimiento de sus directivas, y que pretende actuar en su nombre. Es decir, un estado. Dado que no hay un estado global ni ninguna otra institución comprable, los deberes positivos que nos impone la pobreza más allá de las fronteras solamente podrían ser de naturaleza humanitaria: deberes de prioridad secundaria, que nadie podría obligarnos a cumplir y que no se corresponden con derechos por parte de los demás.

Los problemas de la propuesta humanitarista de Nagel han sido ampliamente señalados en la bibliografía sobre el tema. En primer lugar, si, como Nagel reconoce, la pobreza global representa un “desastre moral” que debemos atender de manera urgente, los deberes hacia los pobres del mundo podrían ser algo más demandantes que los deberes de asistencia humanitaria. En segundo lugar, del hecho de que los deberes hacia personas que no habitan nuestro mismo estado no sean comparables con los deberes hacia nuestros conciudadanos, no se sigue que nuestros deberes hacia los pobres globales solamente puedan ser de naturaleza humanitaria.⁶⁵ Finalmente, si bien no hay en el plano global ninguna entidad comparable al estado, el régimen global actual está compuesto por instituciones con capacidad para imponer regulaciones de diversa índole con una incidencia considerable sobre las perspectivas de vida de las personas de las que muchos estados no pueden retirarse sin altos costos. Para muchos autores, esto bien podría bastar para generar deberes de justicia respecto de los pobres del mundo.⁶⁶

⁶⁴ Nagel, “The problem of global justice”, *op. cit.*

⁶⁵ Gilabert, *From Global Poverty to Global Equality*, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶ Cohen, Joshua y Sabel, Charles, “Extra Republicam Nulla Justicia?”, *op. cit.*

IV. IGUALDAD ENTRE GENERACIONES

Hasta aquí hemos considerado las exigencias que el ideal de igualdad impone a los individuos en las relaciones con sus contemporáneos, sea que pertenezcan a una misma unidad política (justicia doméstica) o a unidades políticas distintas (justicia global). Sin embargo, nuestras decisiones no sólo afectan a nuestros contemporáneos sino también a personas que vivirán en el futuro (incluso a individuos que nacerán cuando todos los que actualmente vivimos hayamos muerto). Consideremos, por ejemplo, la explotación de recursos naturales no renovables. Si decidimos utilizar menos recursos naturales no renovables (lo que implicaría disminuir nuestros niveles actuales de consumo) ello, presumiblemente, beneficiará a las generaciones futuras. Si, por el contrario, no los conservamos, resultarán perjudicadas.⁶⁷

El hecho de que nuestras acciones pueden alterar las cargas y beneficios de las generaciones futuras parece constituir una razón *prima facie* para sostener que las consideraciones de justicia distributiva deben aplicarse no solo a las relaciones entre contemporáneos sino también a las relaciones entre generaciones. Específicamente, parece brindar apoyo a la tesis de que las cargas y beneficios deben ser distribuidos equitativamente a través de las generaciones.

Sin embargo, las relaciones entre quienes vivimos actualmente y quienes vivirán en el futuro presentan ciertos caracteres distintivos que dan lugar a una serie de dificultades filosóficas aún no del todo exploradas. No se trata de extender sin más el ámbito de validez de las teorías tradicionales; por el contrario, los problemas específicos de la justicia intergeneracional pueden llevarnos a repensar viejos problemas desde nuevas perspectivas y a modificar las tesis que sosteníamos en el marco intrageneracional. En este sentido, Rawls afirma que el problema de la justicia entre generaciones “hace sufrir a cualquier teoría ética un severo, si no imposible, examen”.⁶⁸

A continuación examinaremos una serie de problemas que se derivan de las características específicas de las relaciones intergeneracionales y que ponen en cuestión la posibilidad misma de que existan de relaciones de justicia entre generaciones.

⁶⁷ Véase, sin embargo, *infra*: C. El problema de la no-identidad.

⁶⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 251.

1. *Los problemas de la justicia intergeneracional*

A. *El problema de la no-existencia*

Una diferencia evidente pero no por eso menos problemática a nivel filosófico es el hecho de que las generaciones futuras, por definición, no existen actualmente. Esta circunstancia plantea una serie de desafíos para una teoría general de los derechos y las obligaciones. En primer lugar, la no-existencia parece excluir la posibilidad de atribuir derechos *presentes* a las personas futuras; en principio, tanto las teorías basadas en la voluntad como las basadas en el interés, acuerdan en que los derechos sólo pueden adscribirse a entidades actualmente existentes. Consecuentemente, si quiere mantenerse la idea de que tenemos obligaciones hacia las generaciones futuras, debe, o bien admitirse la posibilidad de adscribir derechos a entidades meramente posibles, o bien sostenerse la tesis de que existen obligaciones sin derechos correlativos. Podemos llamar a este problema, el problema de la no-existencia. Gosseries⁶⁹ sugiere una respuesta distinta a las anteriores, a saber, adscribir *derechos futuros a las personas futuras*. A su entender, esta idea puede hacer buena parte del trabajo que se espera de los derechos presentes y es una solución atractiva tanto para los teóricos del interés como para los teóricos de la voluntad. Sin embargo, no está exenta de problemas. Por lo pronto, implica renunciar al requisito de contemporaneidad entre el derecho y su correlativa obligación.

B. *El problema de la imposibilidad de la cooperación*

Una segunda característica distintiva de las relaciones intergeneracionales es la existencia de una asimetría de poder entre las generaciones presentes y las generaciones futuras. Nuestras acciones, como hemos visto, pueden beneficiar así como perjudicar a las generaciones futuras. Sin embargo, las acciones de las generaciones futuras no pueden ni perjudicar ni beneficiar a las generaciones pasadas. Esto implica que las generaciones presentes no pueden mejorar su situación cooperando con las generaciones futuras. Como señala Barry la asimetría de poder parece ser una característica moralmente irrelevante y, sin embargo, una variedad de tesis acerca de los fundamentos de la moral parecen implicar que la ausencia de relaciones de poder recíproco elimina la posibilidad de que existan obligaciones de justi-

⁶⁹ Gosseries, Axel, "On Future Generation's Future Rights", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, núm. 4, 2008, pp. 446-474.

cia.⁷⁰ En este sentido, la imposibilidad de que ambas “partes” (quienes viven actualmente y quienes vivirán en el futuro) se beneficien de la mutua cooperación parece excluir la posibilidad de un contrato –al menos, si se asume el mutuo desinterés. Esta circunstancia, entonces, genera serias dificultades para la tradición contractualista y, en particular, para la teoría de Rawls. En efecto, la idea de una cooperación mutuamente ventajosa subyace a toda la empresa de la justicia como imparcialidad al punto de que la existencia de obligaciones de justicia está sujeta a la satisfacción de lo que Rawls denomina “circunstancias de la justicia” que no son sino “las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”⁷¹ y entre las que se encuentra, precisamente, la mutua vulnerabilidad. Sin embargo, como hemos señalado, esta circunstancia no se satisface entre generaciones. La conclusión que parece seguirse, entonces, es que no tenemos obligaciones de justicia para con las generaciones futuras.

Frente a este problema, que podemos denominar “el problema de la imposibilidad de la cooperación”, pueden seguirse diversas estrategias. Una primera alternativa es aceptar la conclusión y sostener que, aunque tenemos deberes morales para con las generaciones futuras, no constituyen, en sentido estricto, obligaciones de justicia.⁷² Una segunda alternativa es rechazar la doctrina humeana de las circunstancias de la justicia, negando que la cooperación mutuamente ventajosa (y sus precondiciones) constituyan una condición necesaria para la existencia de obligaciones de justicia.⁷³ Una tercera alternativa consiste en escapar al dilema introduciendo tesis o presupuestos adicionales que permitan fundar obligaciones intergeneracionales de justicia sin rechazar *in totum* la doctrina de las circunstancias de la justicia. Esta es la alternativa que sigue el propio Rawls. Como hemos visto, la principal estrategia argumentativa de Rawls es la de la posición original. Una aclaración relevante para el problema de la justicia entre generaciones es que Rawls rechaza la idea de interpretar a la posición original como una

⁷⁰ Barry, Brian, *Liberty and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 244. Barry se refiere explícitamente a Hobbes, Hume y Warnock, entre otros.

⁷¹ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 152. Rawls afirma que, en este punto, sigue a Hume, aclarando que su exposición “no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él”. *Idem*, p. 153.

⁷² Heyd, David, “A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 167-188.

⁷³ Barry, Brian, “Circumstances of Justice and Future Generations” en Sikora, Richard y Barry, Brian (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, pp. 204-248.

asamblea general en la que participan todos los individuos que existen y existirán, pues ello implicaría “llevar demasiado lejos los límites de la imaginación” y, consecuentemente, la posición original “dejaría de ser una guía natural de la intuición y carecería de sentido claro”.⁷⁴ Resulta entonces que Rawls no justifica las obligaciones de justicia entre generaciones (resumidas en la idea en un principio de ahorro justo) apelando a la idea de un contrato que aquéllas celebran *entre sí* sino en función de un acuerdo *intrageneracional*. Esta idea parece ofrecer una vía atractiva para sortear la objeción de las circunstancias de la justicia pero, a primera vista, parece inviable: ¿cómo es posible que de un acuerdo *intrageneracional* se deriven obligaciones *intergeneracionales*? ¿Por qué acordarían los individuos de una generación asumir obligaciones con las subsiguientes siendo que no pueden obtener ningún beneficio de ellas? (este era, después de todo, nuestro problema inicial).

El velo de la ignorancia, que impide a las partes conocer a qué generación pertenecen, es, por sí solo, insuficiente para resolver esta dificultad. Como señala el propio Rawls, “dado que las personas en la posición original saben que son contemporáneas... pueden favorecer a su generación rehusándose a hacer cualquier tipo de ahorro por sus sucesores”.⁷⁵ La solución que Rawls da a este problema ha variado con el tiempo. En su *Teoría de la Justicia* se centra en una modificación de la motivación de las partes en la Posición Original. En particular, supone que éstas son “cabezas de familia y que por lo tanto tienen un deseo de promover el bienestar al menos de sus descendientes más inmediatos”.⁷⁶ Esta suposición es altamente problemática por varias razones. En primer lugar, parece tratarse de una estipulación *ad hoc* cuya única justificación es que, a su vez, permite justificar obligaciones con las generaciones futuras (con lo que se cae en una argumentación circular).⁷⁷ En segundo lugar, la introducción de motivaciones adicionales en la PO resta fuerza a la argumentación. El propio Rawls, observa que “Una concepción de la justicia no debería suponer extensos vínculos de sentimientos naturales. Se trata de hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría”.⁷⁸ En tercer lugar, como

⁷⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 165

⁷⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 327.

⁷⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁷ Cfr. Barry, *Liberty and Justice*, *op. cit.*, p. 253.

⁷⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 155.

señala English,⁷⁹ los argumentos que Rawls utiliza en contra de la asunción de cierto grado de benevolencia en la PO se aplican igualmente en este caso. En particular, resulta problemático determinar cuál es la fuerza relativa que ha de otorgarse a la preocupación de los partes en la PO por sus descendientes.

Posteriormente, en *Liberalismo Político*, Rawls abandona la estipulación motivacional. Aunque se trata de una “estipulación razonable” es, sostiene ahora, innecesaria. Es suficiente con establecer la condición adicional de que las partes deben querer que el principio que elijan sea seguido por todas las generaciones precedentes. Esta estipulación, aclara, “es congruente con el requisito de estricto cumplimiento y con la teoría ideal en general”.⁸⁰ Attas critica esta posición ya que el “estricto cumplimiento” solo se aplica a las partes en la posición original y no a todas las generaciones. Sugiere que el problema puede solucionarse introduciendo la restricción formal de universalidad. Esta restricción, arguye, garantiza en la posición original la mutualidad que está ausente en el mundo real.⁸¹

C. *El problema de la no-identidad*

Una tercera característica relevante que diferencia a las relaciones entre contemporáneos de las relaciones intergeneracionales es el hecho de que la existencia, número e identidad de las generaciones futuras depende de nuestras acciones. Esto es, nuestras acciones determinan no sólo cuántas personas vivirán en el futuro sino también quiénes serán esas personas. En efecto, es plausible suponer que nuestra identidad personal depende, entre otras cosas, de hechos relativos a nuestra concepción (cuándo y quiénes nos concibieron) que determinan nuestra estructura genética.⁸² El hecho que la identidad de las personas futuras dependa de nuestras acciones genera una serie de complejos problemas teóricos y éticos. Uno de ellos, que ha domi-

⁷⁹ English, Jane, “Justice between Generations”, *Philosophical Studies*, vol. 31, 1977, pp. 91-104.

⁸⁰ Rawls, John, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 257. Véase Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, Erin Kelly (ed.), Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 213.

⁸¹ Attas, Daniel, “A Transgenerational Difference Principle” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 189-218.

⁸² Kavka, asume que “la igualdad (*sameness*) de estructura genética es, a efectos prácticos, una condición necesaria de la identidad personal”. Kavka, Gregory, “The Paradox of Future Individuals”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 11, núm. 2, 1982, pp. 93-94. Parfit, por su parte, sostiene la tesis de la dependencia temporal: “Si una persona particular no hubiera sido concebida cuando de hecho fue concebida, es de hecho verdad que nunca habría existido” (Parfit, Derek, *Razones y Personas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004).

nado en la reflexión sobre las generaciones futuras, es el llamado “problema de la no-identidad”. El problema puede plantearse en los siguientes términos. Supongamos que debemos decidir entre dos políticas, una de las cuales, A, tendrá un impacto negativo considerable sobre el bienestar o nivel de vida de personas futuras (aunque sus vidas serán, de todos modos, dignas de ser vividas). Sin embargo, la adopción de A también modificará las condiciones de concepción y, por lo tanto, distintas personas vivirán en el futuro a las que hubieran existido de haberse optado por la política alternativa, B, la que, aunque supone costos ligeramente mayores para quienes vivimos actualmente, no afectará negativamente el nivel de vida de las personas futuras. Ahora bien, enfrentados con esta decisión, y otras cosas siendo iguales, tenderíamos a creer que tenemos una razón moral para elegir B, a saber, que si eligiésemos A estaríamos causando un daño a las personas futuras. Sin embargo, esta creencia es problemática. Si adoptamos B, las personas que existen en A nunca hubiesen existido. Por lo tanto, nuestra elección *no es peor para ellas*. Ahora bien, si nuestra elección no es perjudicial para nadie ¿por qué es objetable moralmente?

Existen distintas alternativas frente a este problema. La primera es, simplemente, aceptar la conclusión: no tenemos obligaciones morales hacia las personas futuras.⁸³

Una segunda alternativa consiste en cuestionar la relevancia práctica del problema, procurando limitar sus alcances. Así, por ejemplo, Roberts⁸⁴ sostiene que a) varios cursos de acción pueden llevar a la concepción de una determinada persona y que, por tanto, b) deberíamos restringir el alcance del problema de la no-identidad a los casos en que habría sido *imposible* que concibiéramos a las mismas personas en los dos cursos de acción considerados.

Gosseries,⁸⁵ por su parte, señala otras dos vías para reducir el ámbito del problema. Por un lado, observa que el problema no surge en los supuestos en que las vidas de las personas futuras no son dignas de ser vividas pues entonces sí podría sostenerse que han sido perjudicadas. Por otro lado, construye un interesante argumento a partir del hecho de que las generaciones se superponen y de la idea de que hay ciertas obligaciones cuyo

⁸³ Schwartz, Thomas, “Obligations to Posterity” en *Obligations to Future Generations*, Sikora, Richard y Barry, Brian (eds.), Temple University Press, Philadelphia, 1978, pp. 3-13.

⁸⁴ Roberts, Melinda, *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1998.

⁸⁵ Gosseries, Axel, “Intergenerational Justice” en LaFollete. Hugh (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 459-483.

cumplimiento debe ser evaluado al final de nuestras vidas (*complete-life obligations*). En este sentido, sostiene que aunque sea cierto que, dadas las circunstancias de la no-identidad, nuestras acciones anteriores a la concepción no perjudican a las personas futuras, ello no puede utilizarse como excusa para no realizar acciones *después de la concepción* que tiendan al cumplimiento de nuestras *complete-life obligations*. Si esto es así, entonces nuestras *complete-life obligations* respecto a la siguiente generación escapan al problema de la no-identidad. Pero esto no es todo. Si somos capaces de fundar nuestras obligaciones respecto a las generaciones más remotas en las obligaciones que tenemos hacia la siguiente generación (por ejemplo, en base a la idea de que no deberíamos actuar de modo tal que la siguiente generación no sea capaz de cumplir sus propias obligaciones), entonces aquéllas también escaparían al problema de la no-identidad.

Una tercera estrategia consiste en desarrollar una noción alternativa de daño que permita eludir el problema de la no-identidad. En efecto, el problema surge porque nuestro concepto tradicional de daño presupone que la identidad es constante. Implica una comparación entre el estado actual de una persona y el estado contrafáctico en que esa *misma persona* se encontraría de no haber ocurrido la acción dañosa. En esta línea, Meyer y Roser⁸⁶ proponen una concepción de daño alternativa a la que denominan “noción umbral de daño”. De acuerdo con ella, una acción (u omisión) en el momento *t1* daña a otra persona solo si el agente causa (o permite) mediante ella que exista una persona por debajo de un umbral de bienestar normativamente definido o que una persona existente caiga debajo de tal umbral; aún más, sólo si esta persona no hubiese caído en el estado dañoso si el agente no hubiera interactuado con ella; y aún más, sólo si el agente, no pudiendo evitar causar un daño en este sentido, no lo minimiza.

Una cuarta estrategia frente al problema de la no-identidad consiste en rechazar la tesis de que una acción es moralmente objetable solo si es perjudicial para alguien. Esta es la estrategia que persigue Parfit. Sostiene que para resolver el problema de la no-identidad debe recurrirse a un principio “que verse sobre la calidad y la cantidad de las vidas que se viven, pero que no verse sobre lo que es bueno o malo para las personas a las que afectan nuestros actos”.⁸⁷ Tentativamente propone el siguiente principio:

⁸⁶ Meyer, Lukas H. y Roser, Dominic, “Enough for the Future” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 219-248; Meyer, Lukas H., “Intergenerational Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/justice-intergenerational/>.

⁸⁷ Parfit, *Razones y Personas*, *op. cit.*, p. 755.

Tesis de la Calidad del Mismo Número, o C: Si en cada uno de dos resultados posibles vieran siempre el mismo número de personas, sería peor si los que viven resultan menos favorecidos, o tienen una calidad de vida más baja, que los que hubieran vivido.⁸⁸

Parfit reconoce que este principio es insuficiente en la medida que sólo abarca casos en los que el número de personas no varía. Sin embargo, sostiene que necesitamos un principio o conjunto de principios de este tipo que incluyan decisiones de diferente número y que impliquen a C.

Sin embargo, rechazar la tesis de que una acción es moralmente objetable solo si es perjudicial para alguien no nos compromete necesariamente con la ética impersonal⁸⁹ que propugna Parfit. Puede, por ejemplo, sostenerse la siguiente tesis: una acción es moralmente objetable solo si a) es perjudicial para alguien o b) no satisface las expectativas legítimas de alguien o vulnera los derechos de alguien. El desafío de esta estrategia es mostrar el modo en que una acción puede fracasar en satisfacer las expectativas de alguien o vulnerar los derechos de alguien sin ser perjudicial para ese alguien y, además, hacerlo de un modo que responda a los casos del problema de la no-identidad.⁹⁰ Esta es la vía que siguen, entre otros, Kavka,⁹¹ Woodward,⁹² Smolkin,⁹³ Kumar⁹⁴ y Reiman.⁹⁵

2. Principios de justicia intergeneracional

En el apartado anterior, discutimos algunos problemas que ponen en cuestión la *posibilidad* misma de una teoría de la justicia intergeneracional y analizamos algunas de las formas en que puede hacerse frente a tales desaf-

⁸⁸ Parfit, *Razones y Personas*, *op. cit.*, p. 623.

⁸⁹ Una teoría impersonal rechaza lo que se conoce como “*person-affecting view*” o “*person-affecting restriction*”. La idea básica de este enfoque es que una acción o estado de cosas no puede ser malo si no es malo para alguien.

⁹⁰ Parfit no niega esta posibilidad. Sin embargo, argumenta que el problema de la no-identidad no puede resolverse apelando únicamente a los derechos de las personas y que, por lo tanto, necesitamos un principio tipo C. Parfit, *Razones y Personas*, *op. cit.*, pp. 628-633.

⁹¹ Kavka, “The Paradox of Future Individuals”, *op. cit.*

⁹² Woodward, James, “The Non-identity Problem”, *Ethics*, vol. 96, núm. 4, 1986, pp. 804-831.

⁹³ Smolkin, Doran, “Toward A Rights-Based Solution to the Non-identity Problem”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 30, núm. 1, 1999, pp. 194-208.

⁹⁴ Kumar, Rahul, “Who Can Be Wronged?”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 2, 2003, pp. 99-118.

⁹⁵ Reiman, Jeffrey, “Being Fair to Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, núm. 1, 2007, pp. 69-92.

íos. En este apartado, asumiremos que tenemos obligaciones de justicia para con las generaciones futuras y nos centraremos en la cuestión de cuál es el contenido de tales obligaciones. Por supuesto, ambos conjuntos de problemas no son independientes: el modo en que respondamos a los desafíos escépticos presumiblemente afectará el contenido de los principios de justicia que defendamos. Así, por ejemplo, algunos autores sostienen que tales problemas tienen su raíz en los presupuestos básicos del marco liberal y que el comunitarismo está en mejores condiciones para dar cuenta de nuestras obligaciones con las generaciones futuras.⁹⁶

En lo que sigue, intentaremos analizar brevemente el modo en que diferentes teorías de la justicia abordan el problema de la justicia intergeneracional, aunque nuestra atención estará centrada principalmente en el liberalismo igualitario y, en particular, en la teoría de la justicia de Rawls.

A. *El enfoque utilitarista*

El UTILITARISMO enfrenta serios problemas en el ámbito intergeneracional. Por un lado, parece imponer severos sacrificios a la generación actual. En efecto, dada la naturaleza productiva del capital, si renunciamos al consumo de cierto capital ahora y, en lugar de ello, lo invertimos, es posible que arroje mayores beneficios en el futuro. Así, como señala Rawls, “la doctrina utilitarista nos lleva a exigir grandes sacrificios a las generaciones más pobres, en favor de las mayores ventajas de las generaciones posteriores que están mejor situadas”.⁹⁷ Una de las formas en que puede evitarse esta conclusión es apelando a una tasa de descuento social. La idea básica es que la importancia moral de los sucesos futuros, especialmente beneficios y pérdidas, disminuye a una tasa de n por ciento por año. Esta es una concepción común entre los economistas. Sin embargo, es una idea altamente controvertida, tanto por su justificación desde el punto de vista filosófico como por sus implicancias prácticas.⁹⁸ Ya Sidgwick arguyó en su contra,

⁹⁶ Para una defensa del comunitarismo en el contexto intergeneracional: De-Shalit, y Thompson, Janna, “Identity and Obligation in a Transgenerational Polity” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 167-188.

⁹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 325

⁹⁸ Hay una vasta bibliografía sobre la tasa de descuento social. Véase, entre otros: Cowen, T. y Parfit, Derek, “Against the Social Discount Rate” en Laslett, P. y Fishkin, J. (eds.), *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven/London, Yale University Press, 1992, pp. 144-161; Portney, Paul R. y Weyant, John P., *Discounting and Intergenerational Equity. Resources for the Future*, Washington, 1999; Revesz, Richard L. “Environmental Regulation, Cost-Benefit Analysis, and the Discounting of Human Lives”, *Columbia Law Review*, vol. 99, 1999, pp. 941-1017; Weisbach, David y Sunstein, Cass R. “Climate Change and Discount-

sosteniendo que “el momento en que un hombre existe no puede afectar el valor de su felicidad desde un punto de vista universal; los intereses de la posteridad deben concernir a un utilitarista tanto como los intereses de sus contemporáneos”.⁹⁹ Por otro lado, esta idea lleva a una serie de consecuencias contraintuitivas que pueden agruparse bajo el rótulo común de “dictadura del presente”.¹⁰⁰ Un ejemplo clásico es el de Parfit.¹⁰¹ Supongamos que estamos considerando cómo deshacernos de un modo seguro de ciertos desechos nucleares. Si creemos en la tasa de descuento social, nos preocuparemos por la seguridad sólo en el futuro más próximo. No nos afectará el hecho de que haya desechos nucleares que permanecerán radioactivos durante miles de años. A una tasa de descuento del cinco por ciento, una muerte el año próximo cuenta como más de mil millones de muertes dentro de 500 años. Según este modo de pensar, entonces, las catástrofes en el futuro más lejano pueden considerarse ahora moralmente insignificantes.

Un segundo modo en que puede evitarse la conclusión de que la generación presente debe realizar grandes sacrificios por las generaciones futuras consiste en apelar al principio de utilidad marginal decreciente.¹⁰² En este sentido, puede argüirse que, dado que, presumiblemente, las generaciones futuras serán más ricas, la utilidad marginal de la conservación de recursos es menor. La idea de la utilidad marginal decreciente es frecuentemente utilizada para introducir preocupaciones por la distribución de recursos en términos agregativos. Sin embargo, no está claro que esta idea puede evitar la exigencia de graves sacrificios para las generaciones presentes, especialmente teniendo en cuenta el carácter indefinido del número de generaciones futuras, ni que pueda dar cuenta de la razón por la que esta exigencia nos parece injusta -creencia vinculada directamente con la distribución.

ing the Future: A Guide for the Perplexed”, *Reg-Markets Ctr. WorkingPaper*, núm. 08-19, 2008), en <http://ssrn.com/abstract=1223448>.

⁹⁹ Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1907, p. 414.

¹⁰⁰ Alvarez-Cuadrado y Van Long ofrecen la siguiente definición informal de dictadura del presente: “La dictadura del presente significa que cualquier modificación en los niveles de utilidad de las generaciones del futuro remoto es incapaz de revertir el ranking de bienestar de dos líneas temporales de utilidad” Alvarez-Cuadrado, Francisco y Van Long, Ngo, “A Mixed Bentham-Rawls Criterion for Intergenerational Equity: Theory and Implications”, *Journal of Environmental Economics and Management*, vol. 58, núm. 2, 2009, pp. 154–168.

¹⁰¹ Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 618.

¹⁰² El principio de utilidad marginal decreciente ha sido utilizado como justificación de la tasa de descuento social. Sin embargo, como señala Parfit, esto es un error. “La razón para descontar estos beneficios futuros no es que vayan más lejos en el futuro, sino que irán a personas más favorecidas. Aquí como en todas partes deberíamos decir lo que queremos decir. Y la correlación es otra vez imperfecta” Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.*, p. 817.

B. *El enfoque libertario*

El libertarismo también enfrenta serias dificultades para dar cuenta de nuestras obligaciones con las generaciones futuras. En este sentido, Barry observa que si “cualquier intento por redistribuir recursos entre contemporáneos a efectos de obtener un estado de cosas deseado es ilegítimo, entonces, presumiblemente, y por las mismas razones, cualquier acción colectiva que pretenda distribuir recursos a través del tiempo ha de caer bajo la misma prohibición”.¹⁰³

Sin embargo, varios autores han intentado desarrollar una teoría libertaria de la justicia intergeneracional. Se pueden distinguir aquí dos enfoques generales. Un primer enfoque procura defender la idea de que el sistema de mercado y propiedad privada, sin interferencia gubernamental, defenderá mejor los intereses de las generaciones futuras que sistemas alternativos. El argumento,¹⁰⁴ expuesto sintéticamente, es que el valor de la propiedad incluye a sus valores futuros descontados. Un recurso es más valioso hoy si tendrá mayor valor para las generaciones futuras. Por lo tanto, existe un incentivo para que los propietarios preserven su valor. El gobierno, por su parte, puede no tener tales incentivos: las generaciones futuras no votan y, por ende, los políticos pueden no considerar sus intereses. Siguiendo estas líneas, los defensores del “ambientalismo de libre mercado” han argumentado que el sistema de propiedad privada es la mejor manera de proteger los recursos para las futuras generaciones.¹⁰⁵

Un segundo enfoque consiste en recurrir a la condición lockeana para justificar límites a los derechos de propiedad contemporáneos en beneficio de las generaciones futuras. En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke establece como restricción a la apropiación de recursos, que “suficiente y

¹⁰³ Barry, *Liberty and Justice*, *op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁴ Esta es una breve reconstrucción que realiza Solum, Lawrence B., “To Our Children's Children: The Problems of Intergenerational Ethics”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, 2001, pp. 163-223.

¹⁰⁵ Véase, por ejemplo, Epstein, Richard, “Justice Across Generations” en Laslett, P. y Fishkin, J. (eds.), *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven/London, Yale University Press, 1992, pp. 144-161; Anderson, Terry L. y Leal, Donald R., *Free Market Environmentalism*, New York, Palgrave, 2001. Para una evaluación crítica, Daly, Herman. “Free-market environmentalism: Turning a good servant into a bad master”, *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, vol. 6, núm. 2-3, 1992, pp. 171-183; Menell, Peter S., “Institutional Fantasylands: From Scientific Management to Free Market Environmentalism” en *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 15, 1992; Wolf, Clark, “Markets, Justice, and the Interests of Future Generations”, *Ethics and the Environment*, vol. 1, núm. 2, 1996, pp. 153-175.

de tan buena calidad” sea dejado para los demás.¹⁰⁶ Si este “los demás” incluye a las generaciones futuras, entonces se abre la posibilidad de que existan restricciones a los derechos de propiedad contemporáneos para dejar “suficiente y de tan buena calidad para las generaciones futuras”. Así, por ejemplo, Arneson, aplicando la proviso al contexto intergeneracional, sostiene que “La legitimidad continuada de la propiedad privada desde el punto de vista de la propiedad de uno mismo depende de que cada generación sucesiva obtenga el equivalente a su parte per capita de tierra no mejorada ni degradada”.¹⁰⁷ Esta es la línea que siguen, entre otros, Elliot,¹⁰⁸ Arneson,¹⁰⁹ Wolf,¹¹⁰ Steiner y Vallentyne.¹¹¹

C. *La aproximación rawlsiana: el principio de ahorro justo*

Como hemos visto, el problema de la justicia entre generaciones lleva a Rawls a introducir ciertas modificaciones en la posición original con el objeto de salvar el problema de la imposibilidad de la cooperación, dotando a las partes de motivos para el ahorro. Ahora bien, supuesto que las partes tienen motivos para el ahorro, ¿cuál es el principio de ahorro que elegirían en la posición original? O, en otros términos, ¿cuál es el principio de ahorro justo? En *Teoría de la Justicia*, Rawls defiende un modelo de “dos etapas”. En una primera etapa, se exige una tasa de ahorro positiva. Sin embargo, la tasa no es necesariamente constante a lo largo del tiempo. Por el contrario, “cuando la situación es de pobreza y el ahorro difícil, se pen-

¹⁰⁶ “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunales a todos los hombres, sin embargo cada hombre una tiene 'propiedad' en su propia 'persona'. La 'labor' de su cuerpo y el 'trabajo' de sus manos, podríamos decir que son suyos por propiedad. Cualquiera cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad [...] Por ser este 'trabajo' propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez le agregó a la cosa, *al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás*”. Locke, John, *Segundo Ensayo sobre Gobierno Civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 23.

¹⁰⁷ Arneson, Richard, “Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition”, *Political Studies*, vol. 39, 1991, pp. 53.

¹⁰⁸ Elliot, R., “Future Generations, Locke's Proviso and Libertarian Justice”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, 1986, pp. 217-227.

¹⁰⁹ Arneson, “Lockean Self-Ownership”, *op. cit.*

¹¹⁰ Wolf, Clark, “Contemporary Rights, Lockean Provisos and the Interests of Future Generations”, *Ethics*, vol. 105, 1995, pp. 791-818.

¹¹¹ Steiner, H. y Vallentyne, P., “Libertarian Theories of Intergenerational Justice” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 50-76.

sará en una tasa de ahorro más bien baja, mientras que en una sociedad opulenta pueden especificarse mayores porcentajes de ahorro, dado que entrañan un sacrificio menor”.¹¹² En una segunda etapa, una vez que han sido establecidas instituciones justas y que las libertades básicas han sido efectivamente alcanzadas, la acumulación neta exigida cae a cero. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que “los principios justos de ahorro se aplican a lo que una sociedad debe ahorrar como principio de justicia: si sus miembros desean ahorrar por otras razones, esto ya es otro asunto”.¹¹³ Esto es, los principios de justicia establecen niveles mínimos de ahorro pero permiten un ahorro mayor.

Este enfoque suscita una serie de interrogantes. Un primer conjunto de problemas se refieren al argumento a partir de la posición original. Paden sostiene, en este sentido, que existe una cierta “inconsistencia interna” entre el argumento y su conclusión (el principio de ahorro justo). En efecto, si las partes ahorran motivadas por su propio interés o por el de sus descendientes, entonces ¿por qué el objetivo del ahorro es el establecimiento de instituciones justas? ¿por qué no exigir ahorrar más allá de este objetivo? La solución de Paden se basa en dos tesis: a) el principio de ahorro justo es, como señala el propio Rawls, “una interpretación, obtenida en la posición original, del deber natural, previamente aceptado, de sostener y fomentar las instituciones justas”, y b) las partes en la PO poseen un sentido de la justicia que constituye una fuente independiente de motivación que los llevará a adoptar el deber natural de justicia. Wall, por su parte, nota una inconsistencia similar. Sin embargo, su solución es radicalmente distinta: debemos rechazar el principio de ahorro justo de dos-niveles y sustituirlo por un principio que exija un proceso de acumulación indefinido.

Un segundo conjunto de problemas se refieren a las relaciones entre el principio de la diferencia y el principio de ahorro justo. Rawls sostiene, al comienzo de su exposición sobre el tema, que el principio de la diferencia no resulta aplicable en el marco de la justicia entre generaciones. En este sentido, argumenta que

No existe forma alguna para las generaciones posteriores de mejorar la situación menos afortunada de la primera generación. Por ello, el principio de la diferencia no es aplicable al problema de la justicia entre generaciones y parecería implicar, si algo, que no debe ahorrarse en absoluto. Por lo tanto, el problema del ahorro debe abordarse de otro modo.¹¹⁴

¹¹² Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 327.

¹¹³ Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 328.

¹¹⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 291.

En este pasaje, Rawls esboza dos líneas argumentales. Por un lado, afirma que la situación de la primera generación, que presumiblemente será la menos aventajada, no puede mejorarse. Una forma de interpretar este argumento es que, dada la imposibilidad de cooperación, no corresponde la aplicación de principios de justicia (ver *ut supra*). Sin embargo, esta interpretación debe rechazarse pues entonces el argumento no funcionaría solamente contra el principio de la diferencia sino contra cualquier principio de justicia y esta no es la intención de Rawls. Una segunda forma de interpretarlo es la siguiente: si la situación de quienes están peor no puede mejorarse, entonces el razonamiento maximin no puede aplicarse. Sin embargo, esto es manifiestamente falso pues, aunque no puede mejorarse, la situación de la primera generación puede empeorarse aún más. Este es el caso si se le exige una tasa de ahorro positiva. La segunda línea argumental parte, precisamente, de este hecho: dado que la primera generación es la más desaventajada y que ahorrar la perjudicaría, el principio de la diferencia conduce a que no se ahorre en absoluto. Aunque la afirmación sea correcta,¹¹⁵ este argumento no está exento de problemas. En efecto, no parece racional que, otras cosas siendo iguales, las partes utilicen un principio de toma de decisiones en el ámbito intrageneracional (i.e, el principio maximin) y otro distinto en el ámbito intergeneracional.

Las tensiones a nivel del razonamiento de las partes en la posición original parecen replicarse en los principios que adoptan en consecuencia. En efecto, el principio de ahorro justo obliga a ahorrar hasta tanto se establezcan las instituciones justas y se garanticen las libertades básicas. Pero, presumiblemente, esto perjudicará a quienes están peor. Rawls sostiene explícitamente que “En cualquier generación las expectativas de los menos aventajados han de ser maximizadas, sujetándolas a la condición de dejar de lado los ahorros que fuesen reconocidos. Así, la institución del principio de la diferencia viene limitada por el principio del ahorro”.¹¹⁶ ¿Qué justifica esta prioridad? Wall considera que se trata de una consecuencia directa del abandono del razonamiento maximin. En este sentido, sostiene que, una vez que se rechaza aquél, dos consideraciones entran en juego en la posición original: 1) Las partes saben que cuanto menor el nivel de desarrollo ahorrar más difícil es ahorrar 2) Las partes acordarían un programa de

¹¹⁵ Murrell argumenta que, con los presupuestos de *Teoría de la Justicia* (i.e., interés por el bienestar de nuestros descendientes inmediatos) las partes en la PO decidirían ahorrar. Murrell, Peter S., “The Use of Maximin Principle As a Criterion for Just Saving”, *The Scandinavian Journal of Economics*, vol. 82, 1980, pp. 15-24.

¹¹⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, 331.

ahorros que impusiera pequeños costos a una generación si ha de resultar en grandes beneficios para una generación adyacente. Sin embargo, nada hay en estas consideraciones que conduzca al principio de dos-etapas que defiende Rawls. Por lo tanto, sostiene que la tesis de que la justicia nunca requiere ahorros más allá del nivel básico (esto es, en la segunda etapa) es falsa. Las partes en la posición original acordarán, en cambio, un principio que exige a las generaciones en niveles más bajos de desarrollo ahorrar menos y a tasas más bajas; pero que no prohíbe, y de hecho requiere, algo de ahorro por parte de las generaciones anteriores y menos aventajadas para el beneficio de generaciones posteriores y más aventajadas. Se trata de un principio de justicia distributiva que otorga mayor peso a las “demandas” de los miembros de las generaciones más desaventajadas; pero que, no obstante, requiere de ellas que ahorren para el beneficio de generaciones posteriores y más aventajadas. A este principio lo llama “principio de ahorro prioritarista”.¹¹⁷

Meyer sostiene que puede interpretarse la teoría de Rawls como una teoría suficientista de justicia intergeneracional.¹¹⁸ Como señalamos más arriba, Meyer sostiene que para solucionar el problema de la no-identidad debe recurrirse a una noción alternativa de daño, que denomina “noción umbral de daño”. Argumenta, además, que existen buenas razones para fijar el umbral en términos suficientistas. En este orden de cosas, sugiere que puede leerse a Rawls desde esta óptica (lo que, entre otra cosas, explicaría el apartamiento del razonamiento maximin). En particular, Rawls establecería el umbral relevante para juzgar las obligaciones de quienes actualmente vivimos con las generaciones futuras en función de “las condiciones necesarias para establecer y preservar una estructura básica justa a lo largo del tiempo”.

Gosseries adopta un enfoque totalmente distinto para justificar la prioridad del principio de ahorro justo sobre el principio de la diferencia.¹¹⁹ En

¹¹⁷ Para una descripción general del prioritarismo: Parfit, Derek, “Equality and Priority”, *Ratio*, vol. 10, pp. 202–21. Para una defensa del prioritarismo entre generaciones: Adler, Matthew D., “Future Generations: A Prioritarian View”, *Scholarship at Penn Law*. Paper 293, 2009, en http://lsr.nellco.org/upenn_wps/293.

¹¹⁸ Meyer, Lukas H., “Intergenerational Justice”. *op. cit.* Para una aproximación a la noción de suficientismo. Casal, Paula, “Why Sufficiency Is Not Enough”, *Ethics*, vol. 117, 2007, pp. 296–326. Para una defensa del suficientismo en el contexto intergeneracional: Meyer, Lukas H. “Intergenerational Justice”. *op. cit.*; Meyer, Lukas H. y Roser, Dominic. “Enough for the Future”, *op. cit.*; Rendall, M., “Non-Identity, Sufficiency and Exploitation”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 19, 2011, pp. 229-247.

¹¹⁹ Para la posición de Gosseries sobre el tema, véase Gosseries, Axel, “What Do We Owe to Next Generation(s)”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, 2001, pp. 293-354;

primer lugar, considera que el argumento que Rawls esgrime explícitamente para abandonar el criterio maximin en el contexto intergeneracional “está lejos de ser robusto”. El desafío, entonces, consiste en ofrecer una justificación plausible de la etapa de acumulación a pesar de que perjudica a quienes están peor (tanto intra como intergeneracionalmente). En este orden de ideas, Gosseries sostiene que la etapa de acumulación está justificada en virtud de la prioridad de la libertad; argumenta que “la razón por la que una violación del principio igualitario es permisible en la fase de acumulación tiene que ver con el objetivo de establecer tan pronto como sea posible las instituciones capaces de proteger las libertades personales básicas y con la prioridad de este objetivo”³.¹²⁰ La interpretación de Gosseries tiene dos ventajas. En primer lugar, justifica el punto en el que Rawls fija el paso de una etapa a la otra. En segundo lugar, parece eliminar las tensiones entre el plano intra e intergeneracional, ya que las partes son conducidas al principio de ahorro justo y a los dos principios de justicia razonando del mismo modo. Sin embargo, Gosseries considera que, dada esta justificación, es necesaria una reforma del principio de ahorro justo rawlsiano. Como vimos, en la segunda etapa el principio rawlsiano no exige pero tampoco prohíbe el ahorro. Para Gosseries, en cambio, tanto el ahorro como el desahorro deben prohibirse una vez que se garantizaron efectivamente las libertades básicas. En efecto, satisfecho el objetivo de defender las libertades básicas, no parece haber ninguna justificación para apartarse del igualitarismo maximin.

V. BIBLIOGRAFÍA

1. *Bibliografía Seleccionada*

ADLER, Matthew D., “Future Generations: A Prioritarian View”, *Scholarship at Penn Law*. Paper 293, 2009, en: http://lsr.nellco.org/upenn_wps/293.

Gosseries, Axel, “Theories of Intergenerational Justice”, *S.A.P.I.E.N.S* (Online), vol. 1, núm. 1, 2008, en <http://sapiens.revues.org/165>; y, Gaspard, F. & Gosseries, Axel, “Are Generational Savings Unjust?”, *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 6, núm. 2, 2007, pp. 193–217.

¹²⁰ Gosseries, “Theories of Intergenerational Justice”, *op. cit.*, p. 68.

- ALEGRE, Marcelo, "Extreme Poverty in a Wealthy World: What Justice Demands", Pogge, Thomas (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- _____, *Igualdad, Derecho y Política*, México, Fontamara, 2010.
- ANDERSON, Elizabeth S., "What Is the Point of Equality?", *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999.
- ARNESON, Richard, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, vol. 56, núm. 1, 1989.
- ATTAS, Daniel, "A Transgenerational Difference Principle" en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- BARRY, Brian, "Circumstances of Justice and Future Generations", *Obligations to Future Generations*, Sikora, Richard y Barry, Brian (eds.), Temple University Press, Philadelphia, 1978.
- _____, *Liberty and Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- BEITZ, Charles, "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", *Journal of Philosophy*, vol. 80, 1983.
- _____, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979
- BLAKE, Michael, "Distributive Justice, State Coercion and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, 2001.
- BOXILL, Bernard, "Global Equality of Opportunity and National Integrity", *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, 1987.
- BUCHANAN, Allen, *Justice, Legitimacy and Self Determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- CANEY, Simon, "Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities" en Pogge, Thomas (ed.), *Global Justice*, Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- CASAL, Paula, "Why Sufficiency Is Not Enough", *Ethics*, vol. 117, 2007.
- COHEN, Joshua y SABEL, Charles, "Extra Republicam Nulla Justitia?", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, 2006.
- DE-SHALIT, y THOMPSON, Janna, "Identity and Obligation in a Transgenerational Polity" en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2009.
- DWORKIN, Ronald, *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- _____, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
- ELLIOT, R., "Future Generations, Locke's Proviso and Libertarian Justice", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, 1986.

- EPSTEIN, Richard, "Justice Across Generations" en Laslett, P. y Fishkin, J. (eds.), *Justice Between Age Groups and Generations*, Yale University Press, New Haven/London, 1992.
- FREEMAN, Samuel, *Rawls*. Oxon, Routledge, 2007.
- GASPART, F. & GOSSERIES, Axel, "Are Generational Savings Unjust?", *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 6, núm. 2, 2007.
- GILBERT, Pablo, *From Global Poverty to Global Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- GOSSERIES, Axel, "Intergenerational Justice" en LaFollete, Hugh (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- _____, "On Future Generation's Future Rights" en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 16, núm. 4, 2008.
- _____, "Theories of Intergenerational Justice" en S.A.P.I.E.N.S (Online), vol. 1, núm. 1, 2008. URL: <http://sapiens.revues.org/165>.
- _____, "What Do We Owe to Next Generation(s)", *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, 2001.
- GUARIGLIA, Osvaldo, "Enforcing Economic and Social Human Rights" en Pogge, Thomas (ed). *Freedom from Poverty as a Human Right*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- _____, *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- HEYD, David. "A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations" en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2009.
- KAVKA, Gregory, "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 11, núm. 2, 1982.
- KUMAR, Rahul, "Who Can Be Wronged?", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 2, 2003.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy*, 2a. Ed., Oxford University Press, USA, 2002.
- MECKLED-GARCÍA, Saladin, "On the Very Idea of Cosmopolitan Justice", *Journal of Political Philosophy*, vol. 16, 2008, pp. 245-271.
- MEYER, Lukas H, "Intergenerational Justice" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/justiceintergenerational/>.
- MEYER, Lukas H. y ROSER, Dominic, "Enough for the Future" en Gosseries, Axel y MEYER, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

- MILLER, David, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, 2007.
- MOELLENDORF, Darrell, *Cosmopolitan Justice*, Boulder, Westview Press, 2002.
- _____, *Global Inequality Matters*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- MONTERO, Julio, “Do Affluent Countries Violate the Human Rights of the Global Poor?”, *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric*, vol. 3, 2010.
- NAGEL, Thomas, “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, 2005.
- _____, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York, 1991.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York, 1974.
- PARFIT, Derek, *Equality or Priority?*, Kansas, University of Kansas, 1995.
- _____, *Razones y Personas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
- PATTEN, Allan, “Should We Stop Thinking about Poverty in Terms of Helping the Poor?”, *Ethics and International Affairs*, vol. 19, 2005.
- POGGE, Thomas, “Can the Capability Approach Be Justified?”, *Philosophical Topics*, vol. 30, núm. 2, 2002.
- _____, *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, tercera parte.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- _____, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- REIMAN, Jeffrey, “Being Fair to Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, núm. 1, 2007.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo, “Pobreza global y conocimiento empírico”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIII, 2007.
- SANGIOVANNI, Andrea, “Global Justice, Reciprocity and the State”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, 2007.
- SCHWARTZ, Thomas, “Obligations to Posterity” en Sikora, Richard y Barry, Brian (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978.
- SEN, Amartya, “Equality of What?”. The Tanner Lectures on Human Values, 1979 en Rawls, John, y McMurrin, Sterling M., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*. University of Utah Press, Salt Lake City, 1987.
- SHUE, Henry, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

- SMOLKIN, Doran, “Toward A Rights-Based Solution to the Non-identity Problem”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 30, núm. 1, 1999.
- SOLUM, Lawrence B. “To Our Children's Children: The Problems of Intergenerational Ethics”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, 2001.
- STEINER, H. y VALLENTYNE, P., “Libertarian Theories of Intergenerational Justice” en Gosseries, Axel y Meyer, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2009.
- TEMKIN, Larry, *Inequality*, Oxford University Press, New York, 1993.
- WALDRON, Jeremy, “Basic Equality” (December 5, 2008) en *NYU School of Law, Public Law Research Paper*, núm. 08-61, en SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1311816>.
- WOLF, Clark, “Markets, Justice, and the Interests of Future Generations”, *Ethics and the Environment*, vol. 1, núm. 2, 1996.
- _____, “Contemporary Rights, Lockean Provisos and the Interests of Future Generations”, *Ethics*, vol. 105, 1995.
- WOODWARD, James, “The Non-identity Problem”, *Ethics*, vol. 96, núm. 4, 1986.

2. Lecturas de Apoyo

- ABIZADEH, Arash, “Cooperation, Pervasive Impact and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, 2007.
- BARRY, Christian, VALENTINI, Laura, “Egalitarian Challenges to Global Egalitarianism: A Critique”, *Review of International Studies*, vol. 35, 2009.
- BEITZ, Charles, “International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought”, *World Politics*, vol. 51, 1999.
- BLAKE, Michael, “International Justice”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005, en <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice/>.
- BUCHANAN, Allan, *Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- CANEY, Simon, *Justice Beyond Borders*, Oxford, Oxford University Press, 2005 (especialmente, capítulo 4).
- GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la Justicia después de Rawls*, Paidós, 1999.
- GILBERT, Pablo, *From Global Poverty to Global Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- GOSSERIES, Axel y MEYER, Lukas H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- GOSSERIES, Axel, “Theories of Intergenerational Justice”, *S.A.P.I.E.N.S* (Online), Vol. 1, núm. 1, 2008, en <http://sapiens.revues.org/165>.
- GUARIGLIA, Osvaldo, *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy*, 2a. Ed., Oxford, Oxford University Press, 2002.
- MEYER, Lukas H., “Intergenerational Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/justiceintergenerational/>.
- MILLER, David, *National Responsibility and Global Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MOELLENDORF, Darrell, *Global Inequality Matters*, Basingstock, Palgrave Macmillan, 2009.
- NINO, Carlos, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Astrea, Buenos Aires, 1989,
- POGGE, Thomas (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- POGGE, Thomas (ed.), *Global Justice*. Oxford, Blackwell Publishing, 2003.
- _____, *Human Rights and World Poverty*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- SANGIOVANNI, Andrea, “Global Justice, Reciprocity and the State”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35, 2007.
- SOLUM, Lawrence B., “To Our Children's Children: The Problems of Intergenerational Ethics”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 35, 2001.
- TAN, Kok-Chor, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- WOLF, Clark, “Intergenerational Justice” en Frey, R. G. y Welmann, Christopher H. (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2003.