

Una democracia liberal sostenible*

Siete argumentos a favor de la compatibilidad entre el cuidado medioambiental y la filosofía liberal dominante¹

MARCEL WISSENBURG

Universidad de Nijmegen, Holanda

1. Introducción

El liberalismo, sea cualquiera el significado que adopte, cuando se vincula a asuntos ecológicos y medioambientales tiene mala reputación. Desde la perspectiva norteamericana el liberalismo es una ideología intrusiva. Su práctica se asocia a la violación de los derechos y a la obstrucción de los planes de vida de ciudadanos individuales en nombre de objetivos superiores pero absolutamente controvertidos. Malgasta tiempo y dinero en actividades gubernamentales ineficientes e intrusivas en esferas donde la iniciativa privada podría ofrecer alternativas y demostrar su eficacia probablemente con mejores resultados.

Desde la perspectiva europea, esta esfera de la iniciativa privada se identifica precisamente con el liberalismo económico, que es considerado más bien la causa que la solución de los problemas medioambientales. El liberalismo político —en otras palabras, la democracia liberal— es en el peor de los casos esclavo del liberalismo económico y, a lo sumo, capaz apenas de promover soluciones a medias y fragmentarias. El liberalismo filosófico, que desde la perspectiva europea comprende generalmente el libertarismo, se considera la conciencia del liberalismo económico y político y, como tal, culpable por complicidad.

En este artículo sostengo que existen, no obstante, vías a través de las cuales la corriente dominante de la filosofía política liberal puede verse enriquecida con un tipo de premisas que le permitan discutir cabalmente las cuestiones medioambientales. Tras destacar el elemento democrático en el pensamiento liberal (Sección 2) paso a examinar los presupuestos lockeanos (Sección 3), la inclusión de la naturaleza (Sección 4) y de las generaciones futuras como sujetos de justicia (Sección 5), las razones para convertir el cuidado medioambiental en una meta de la justicia liberal (Sección 6), la idea del principio de ahorro (Sección 7) y, por último, mi propia aportación: el principio de contención como una contención de segundo orden medioambiental en la atribución de derechos en la sociedad (Sección 8). Si bien estas siete «enmiendas» verdes al

* Trad. del original especialmente escrito para este número de la RIFP de Lilia Frieiro.

liberalismo representan las aportaciones más importantes hecha a la filosofía política liberal en los últimos tiempos, no espero que la lista sea completa. Tampoco ninguna de estas modificaciones garantiza que el liberalismo realmente existente, la sociedad democrático-liberal, llegue a ser verde. Teñir de verde el liberalismo filosófico es una condición necesaria, pero no suficiente, para que el mundo sea más verde. Sólo me propongo plantear lo siguiente: *puede* haber algo así como un liberalismo verde. De hecho voy a sugerir, no sin cierta arrogancia, que el liberalismo filosófico es efectivamente una teoría con conciencia ecológica y favorable al medioambientalismo —sólo que la mayoría de sus anteriores intérpretes aparentemente no vieron ninguna razón para poner de manifiesto el potencial verde del liberalismo. Pero lo que no voy a afirmar es que el mal nombre del liberalismo sea inmerecido, que se trata de un desafortunado error o que la dimensión medioambientalista del liberalismo cuadre sin problemas con el resto de la teoría. Antes de pasar a mis siete vías para restituir su buen nombre, consideremos las razones por las que desconfiar del liberalismo.

Aparte de las múltiples razones negativas o contingentes ligadas más bien al liberalismo político o económico en sus versiones europea, americana o asiática (ver más arriba), parece haber dos razones de peso por las cuales el liberalismo filosófico no está naturalmente asociado al amor a la naturaleza. La primera razón es que se considera a los liberales como carentes por completo de interés por la naturaleza, excepto en su calidad de conjunto de recursos. La otra razón es que el liberalismo parece hacer de la satisfacción de las preferencias el máximo objetivo de la cooperación humana y de la educación o la exclusión de determinadas preferencias —las que dañan el medio ambiente— un pecado mortal. El primer argumento era, desde el punto de vista histórico, correcto hasta hace poco tiempo, demostrando empíricamente algo que es básicamente un aspecto lógico: que el liberalismo no es necesariamente anti-verde. El segundo argumento es sólo de manera parcial cierto, y aunque lo fuese del todo sería insuficiente para refutar el liberalismo filosófico.

Empecemos con el argumento histórico: en los viejos buenos tiempos de Locke, Pufendorf, Spinoza y otros padres fundadores del liberalismo, el medio ambiente simplemente no existía —ni en la filosofía liberal, ni en ninguna otra filosofía política. Existía sólo la naturaleza con *N* mayúscula y la naturaleza ordinaria, pero no algo así como un ámbito de cosas vivas en el que están involucrados y del que dependen en parte los seres humanos y del que, además, pudieran ser moralmente responsables.

La Naturaleza, con *N* mayúscula, era al universo lo que la constitución es para Gran Bretaña como entidad legal: la ley no escrita e invisible que instituye la existencia y la interacción de sus partes constitutivas, excluyendo la existencia de cualquier otra cosa. Humanos, animales y plantas eran considerados átomos relativos unos a otros y respecto al universo. La sociedad humana y (a veces) las formas animales de cooperación eran supermoléculas. En el pensa-

miento liberal clásico existe un anticipo de lo que ahora se conoce en los círculos verdes como la interconexión de todo con todo, pero esto no dio origen a problemas relativos a la mutua dependencia de los humanos con su medio ambiente y viceversa. No era necesario: la naturaleza ordinaria era un cuerno de la abundancia, quizá, peligrosa y de difícil acceso a veces, pero para eso estaba la cooperación humana: para comprender las reglas de la Naturaleza, superándolas para beneficio mutuo de los seres humanos (Wissenburg, 1998). La naturaleza ordinaria sencillamente carecía de relevancia política. Sólo la cooperación era relevante.

Hasta que el utilitarismo y el romanticismo aparecieron en escena y transformaron el pensamiento liberal, la naturaleza ordinaria no llegó a tener interés. El utilitarismo rechazó las verdades religiosas en su conjunto, y, en general, las verdades «supremas» imponiendo la idea positivista de un bien puramente humano: la experiencia subjetiva de placer y dolor. Cuando el placer y el dolor fueron colocados en la agenda filosófica, incluso los liberales no utilitaristas pudieron sentirse forzados a encarar el problema del estatus de los animales. A esto se suma que el romanticismo, con su devoción por la estética, permitió a los liberales dar el primer paso hacia el reconocimiento del paisaje, la flora y la fauna como algo único e insustituible.

En esta segunda fase, el liberalismo estaba mucho menos interesado en las leyes de la naturaleza en general, sobre todo cuando estaban en juego los derechos de propiedad. Cuando la ola del romanticismo quedó atrás, en tiempos de Popper o Hayek, el interés por la naturaleza volvió a decaer. El foco de la atención giró hacia temas políticos y económicos, la amenaza del totalitarismo, etc. El liberalismo se abocó normalmente a una estimación más utilitaria del uso de la propiedad privada y a una fundamentación más secular, e incluso democrática, de los derechos.

Aun cuando la filosofía política liberal ha cambiado mucho en los años posteriores a *Una teoría de la justicia* de Rawls (1972), su actitud respecto a la naturaleza permaneció básicamente inalterada. A ninguno de los seguidores ni de los críticos de Rawls —Ackerman, Dworkin, Nagel, Sen, Nozick, Buchanan, Gauthier y muchos más— les interesa la naturaleza con N mayúscula. La expulsión de la metafísica de la filosofía académica «decente» del siglo XX había eliminado totalmente el concepto metafísico de naturaleza que tuvo un lugar tan preeminente en el primer liberalismo. Los liberales de la tercera ola están interesados en temas específicamente humanos, económicos y sociales: la tolerancia entre los diferentes estilos de vida, libertad *versus* igualdad, propiedad *versus* justicia (re)distributiva. Con una única excepción importante (que se examinará brevemente), nadie muestra un interés *intrínseco* en las cuestiones medioambientales.

Sin duda, autores como Nozick (1974) y Ackerman (1980) examinaron el estatus de los animales, pero no en términos de posibles obligaciones hacia la

fauna, en general, ni hacia animales individuales. Su único propósito era señalar la peculiaridad de los seres humanos e identificar los aspectos que los harían moral y políticamente relevantes a ellos y a sus intereses. Es cierto que la tercera ola de liberales ha tratado el tema, tan popular, de la distribución global del poder, de la riqueza, el nivel de vida y el acceso a los recursos, pero sin ver una dimensión medioambiental en todo ello. También es verdad que los liberales han considerado la cuestión de nuestras obligaciones con las generaciones futuras, pero el principio de ahorro de Rawls, con su aparente suposición de un crecimiento indefinido y de unas obligaciones meramente económicas, es un ejemplo típico de cómo los liberales eluden nuevamente el aspecto medioambiental. Finalmente, también hay que reconocer que algunos autores (Rothbard, 1973; Nozick, 1974, y Buchanan, 1975) se ocuparon de la polución, pero lo que estaba en juego allí era la posibilidad de negociar un hipotético derecho a polucionar como consecuencia de un incuestionable derecho a la producción de bienes y de un derecho igualmente indiscutible por parte de las víctimas de la polución a no ver infringida su libertad por las actividades de sus vecinos. La cuestión radicaba en los derechos, no en la polución. Aparentemente, la polución es algo por lo que la gente debe ser compensada.

Toda la serie de recientes ideas verdes parece haber pasado inadvertida por los liberales. No hay mención alguna al valor intrínseco de la naturaleza ni noción de que el crecimiento económico pudiera alguna vez terminar, ninguna atención a ideas como el agotamiento de los recursos, los límites materiales del crecimiento, la capacidad de sostenibilidad o de continuidad, la dependencia mutua de los seres humanos respecto a la naturaleza y viceversa o la responsabilidad moral hacia la naturaleza. Ni siquiera se alude a la protección de las reservas naturales.

La única gran excepción al general desinterés medioambiental es Brian Barry (Barry, 1989; 1993; 1995a; 1995b, etc.), cuya obra se ha centrado durante la última década en los temas verdes de moda (entre los liberales), si bien con mayor amplitud que de costumbre, y en algunos problemas menos populares: los límites del crecimiento, el enfoque antropocéntrico frente al enfoque ecocéntrico sobre el valor de la naturaleza, la cuestión pareja de si la naturaleza tiene un valor intrínseco o instrumental y, más recientemente, el problema de la justicia distributiva para sociedades sostenibles.

El hecho de que los intereses de Barry hayan terminado por ser compartidos por otros autores consolidados de la tradición liberal dominante, como David Miller, y que teóricos políticos verdes (por ejemplo Doherty y De Geus, 1996, y Dobson, de próxima publicación) se estén inspirando en la corriente liberal dominante, puede indicar el inicio de la cuarta fase en la evolución de la filosofía política liberal. Lo que sin duda indica que no se debe confundir un eventual desinterés por los problemas medioambientales con la incapacidad para tomar en serio la naturaleza.

Esto me lleva a un segundo y —a primera vista— más fundado motivo del mal nombre del liberalismo: la *sustancia* del pensamiento liberal. El liberalismo trata sobre la libertad, particularmente sobre la libertad de pensamiento y de credo, la libertad de elección del estilo de vida, la libertad para vivir la vida que se elija. Interferir en la génesis de las preferencias parece un tabú para las instituciones liberales —su ejercicio es un asunto exclusivamente privado. Respecto al Estado y al mercado, podría objetarse que el liberalismo trata de la satisfacción de las preferencias (estrictamente humanas) más que de educar a la gente. De esta manera permite, y hasta cierto punto fomenta, la satisfacción de preferencias medioambientalmente destructivas —lo cual es parte del problema, quizás incluso su causa principal. Ciertamente o no, todas las recientes enmiendas y adaptaciones del liberalismo dominante pueden entenderse, de una u otra forma, como reacciones a esta principal objeción.

Sección 2: Democracia y liberalismo

El liberalismo estaría más preocupado por la satisfacción que por la educación de las preferencias. Es importante notar que estamos lidiando con un monstruo de dos cabezas (el monstruo de las críticas, no del liberalismo en sí): una crítica a la democracia liberal y otra al liberalismo económico. Y no son gemelos siameses. El capitalismo no es necesariamente la condición para la existencia de la estructura política y de las libertades asociadas a la democracia liberal (cf. Lauber, 1978). El libre mercado existía antes de que se desplegara la democracia liberal. Ni el liberalismo político está predestinado a adoptar una actitud de *laissez-faire* respecto al mercado (cf. Stephens, 1996), ni a sostener que la vida consiste en obtener ganancias o en realizar un plan de vida entre otros. El liberalismo político considera al comercio como una forma de vida, un medio entre otros para la realización del plan de vida (cf. Holmes, 1993, 212). Por lo tanto, la crítica al liberalismo económico debe juzgarse sobre méritos propios, sin proyectarse sobre el liberalismo político.

Suponiendo —contra toda evidencia— que, desde una perspectiva filosófica, los liberales deben considerar el liberalismo económico como un componente necesario y positivo de la sociedad liberal, el primer problema que se les plantea no es el de adaptar la democracia de libre mercado a las demandas verdes, sino si esto es necesario y, en tal caso, por qué. Por eso, antes de precipitarnos, examinemos mejor la crítica verde al libre mercado.

Una de las razones más importantes para sospechar del liberalismo económico como causante del perjuicio medioambiental es su naturaleza expansiva, su búsqueda del crecimiento económico (por ejemplo Opschoor, 1993, y Achterhuis, 1993). Por otra parte, hay tipos de crecimiento económico que no son, o al menos no de manera significativa, perjudiciales al medio ambiente: el eco-granjero que encuentra la manera de crecer en el libre mercado pese a los

precios más altos permite el crecimiento del PBI; la sustitución de productos o tecnologías perjudiciales al medio ambiente por otros más benignos (una piedra angular de la teoría ecológica de la modernización, cf. Weale, 1992) permite el crecimiento económico sin causar perjuicios medioambientales. Nada de eso podría objetarse al liberalismo económico. No todo crecimiento económico es material, de lo que se sigue que existe algo así como un crecimiento sostenible (pace Achterhuis, 1993).

No obstante —podría objetar la crítica—, el hecho es que el liberalismo económico fomenta el tipo de crecimiento perjudicial. La propiedad privada fuerza a los agentes económicos a incrementar sus beneficios y su participación en el mercado, aun cuando eso implique tener que crear nuevas necesidades o sustituir productos de mejor calidad (medioambiental) por otros inferiores. El capitalismo y el liberalismo económico, en general, recompensan sólo a aquellos que se ayudan a sí mismos: recompensan tanto las innovaciones necesarias como las innecesarias, haciendo caso omiso de sus efectos medioambientales. El empresario que no siga a sus competidores introduciendo un detergente «mejorado», cada vez con mejor aspecto, anunciado de forma cada vez más llamativa, sucumbirá.

Aún así hay que destacar dos puntos. El primero es que no existe una sociedad sin mercado libre. No sólo en las economías planificadas, sino también en los peores momentos y bajo los sistemas más opresivos de gobierno opera algo llamado «mercado negro» —y opera sobre los mismos principios que el mercado libre: la oferta y la demanda. De hecho, la única diferencia entre el mercado negro y el libre es que este último está legalmente permitido. Si «el» mercado libre es condenable por los problemas medioambientales, no puede serlo por el hecho de ser un mercado *libre*. Es condenable porque hay consumidores y productores que buscan un mercado, de cualquier clase. Y éste es el segundo punto a destacar: el mercado libre sólo posee un carácter instrumental al satisfacer preferencias destructivas para el medio ambiente. El problema reside en el terreno de las preferencias. En otras palabras, del liberalismo económico quizá pueda decirse que apoya y favorece conductas y preferencias perjudiciales para el medio ambiente, pero no es condenable por el hecho de existir. La neutralidad del liberalismo económico en materia de preferencias podría ser, entonces, una condición necesaria para dar la razón a los críticos en el sentido de que el liberalismo filosófico es incapaz de hacerse cargo del programa verde, pero no es una condición suficiente. Esta acusación también debería valer con respecto a la democracia liberal, pilar del liberalismo político, pero, como espero demostrar en lo que sigue, no es así. Más aún, dado el papel crucial de las preferencias, incluso la combinación de ambas críticas no bastarían para desacreditar al liberalismo.

De todos modos, el problema parece residir más allá del liberalismo económico y su reestructuración en un mercado no completamente libre promete apor-

tar una solución. Si existe una manera de hacer frente a las preferencias indeseables, la solución ha de encontrarse en algún punto de la sociedad civil. Al llegar a este punto, topamos con la primera y la más débil de nuestras siete propuestas de revisión. En los últimos años, una serie de defensores de la democracia liberal (no todos necesariamente devotos liberales) se han pronunciado a favor de una mayor y mejor democracia, tanto en la esfera política como en otras esferas sociales. Inspirados en pensadores republicanos clásicos, sostienen que la deliberación, el debate público y la discusión pueden producir un cambio positivo en las preferencias, en general, y de cara al medio ambiente (cf. numerosas contribuciones, como las de Doherty y De Geus, 1996). Pero no se puede excluir lo contrario: la democracia, como un proceso de elaboración de decisiones, es y será un proceso que elige la solución más conveniente, no necesariamente la mejor en sentido moral o medioambiental. Desarrollar o expandir los aspectos democráticos del liberalismo, tanto políticos como en las demás esferas de la sociedad, incluyendo aquéllas donde se generan las preferencias de los consumidores, no convierte necesariamente en verde al liberalismo. Al igual que el liberalismo económico, éste sigue siendo neutral en materia de preferencias.

Sección 3: Las condiciones lockeanas

Una vía más prometedora de defender el liberalismo filosófico frente a la acusación de que su neutralidad en materia de preferencias le impide ser o llegar a ser verde, es la de centrarse en interpretaciones de la democracia liberal que la presenten como un sistema que procura proteger ciertos valores (típicamente «liberales»), de entre los cuales la democracia es sólo uno de ellos —uno de tal naturaleza que puede estar supeditado a valores más elevados o fundamentales o que deberá ser contrapesado con tales valores cuando parezcan contradecirla o actuar en su contra.

Uno de esos valores que podrían ser anteriores a la democracia —y normalmente lo es en las concepciones libertarias— es el de la institución de la propiedad privada. Se ha dicho que la propiedad privada de los recursos naturales puede contribuir a la sostenibilidad medioambiental (para una discusión del argumento, cf. Dobson, de próxima publicación) —y aquí es donde viene al caso la clásica defensa de Locke sobre la legitimidad de la propiedad. Se ha defendido la propiedad individual —y otros valores: justicia, libertad, igualdad— invocando el omnicompreensivo mandamiento liberal de la imparcialidad en lo que se refiere a los planes de vida de los individuos. Se ha dicho que la propia imparcialidad implica una elección medioambientalmente consciente de las instituciones sociales. La imparcialidad forzaría incluso a los liberales a contraer obligaciones también con quienes no pueden hablar por sí mismos, como son las futuras generaciones. Esto abriría una tercera vía hacia un liberalismo más verde.

De hecho, no es fácil pasar por alto las implicaciones medioambientales presentes en el famoso argumento de John Locke para legitimar la propiedad privada. Partiendo de argumentos medievales (fundamentalmente tomistas), Locke sostenía que uno no puede simplemente apropiarse de un bien natural previamente sin dueño y usarlo a voluntad. El acto de apropiación (la «adquisición original») sólo se justifica si se deja para los demás «lo suficiente y de igual calidad», y si aquello que se toma de la naturaleza es usado para las necesidades básicas, la subsistencia o el mayor bien de la comunidad, pero en ningún caso si se hace para acopiar y desperdiciar. En un mundo finito, la condición de «lo suficiente y de igual calidad» pone límites muy serios a la explotación de la naturaleza —de hecho, como sugiere Nozick (Nozick, 1974), límites imposibles. No sólo sería culpable de violar la condición de Locke cualquier persona *i* que tomara la última parte de un recurso finito *X* cuando haya otros *a*, *b*, *c* excluidos que anhelan *X*, sino que también lo sería *j*, la persona que tomó la penúltima parte, *k*, que vino antes de *j*, *l* que vino antes de *k*, etc. Nozick aduce entonces que la condición de Locke debería ser corregida: en vez exigir que se deje de *X* lo suficiente y de igual calidad, debemos permitir la adquisición original siempre y cuando *a*, *b* y *c* puedan ser adecuadamente compensados por ser excluidos de *X*.

La enmienda de Nozick es una buena y una mala noticia. La buena noticia es que Nozick, como representante de otros y más recientes defensores de las reglas lockeanas de la propiedad (cf. también Steiner, 1994), ha contribuido a colorear de verde el liberalismo. Incapaz o reacio a aceptar el supuesto de Locke y sus consecuencias, lo corrigió en un sentido tal que se mantiene la distinción entre adquisición original legítima e ilegítima —una distinción que todavía permite la protección medioambiental. De hecho, aun cuando Nozick o Locke hubieran intentado justificar la propiedad colectiva (por ejemplo la adquisición por una comunidad de recursos previamente sin dueño), la distinción persistiría: el argumento se refiere a aquello que puede ser poseído, no por quién.

La mala noticia es que la vía de Locke para la sostenibilidad medioambiental es insegura. Una objeción a la enmienda de Nozick es, por supuesto, que plantea la cuestión de lo que pueda ser una adecuada compensación. Se ha aducido que algunos bienes son absolutamente insustituibles (Dobson, de próxima publicación). Además, Nozick hace caso omiso de la otra condición de Locke: la necesidad. Lo cierto es, una vez más, que la mayoría de los recursos naturales no disminuye en una proporción tal que esta condición particular permita poner muchos límites a la explotación de la naturaleza (Dobson, de próxima publicación). Y lo que es más importante aún, ninguna enmienda a las condiciones de Locke puede proteger los recursos naturales contra el «puro» derroche: el derroche sólo es tal si la gente valora un recurso y preferiría que no se derrochase. Si nadie más que *i* está interesado en *X*, *i* puede tomar de *X* tanto como desee —ninguna condición tiene aplicación aquí.

Sección 4: La naturaleza como sujeto de justicia

La idea de que la propiedad privada es un derecho pre-social inviolable no es ampliamente compartida, sin mencionar qué su defensa deja mucho que desear —Steiner y Nozick admiten su legitimidad y su singular estatus. Los filósofos que representan la corriente liberal dominante, como Rawls, Barry y Ackerman, prefieren averiguar cómo se puede defender *cualquier* distribución de bienes, oportunidades, libertades y derechos (incluyendo el de la propiedad privada). Sus análisis proceden a menudo mediante la construcción de un punto de vista imparcial —imparcial respecto a los planes de vida de los individuos—, generalmente bajo la forma de un contrato social, lo que de manera típica redundaba en limitaciones sobre los derechos (incluyendo los derechos de propiedad): los recursos escasos no pueden, por definición, ser usados como si fueran infinitos. Entre los muchos modos posibles en que se han tratado de adaptar estas teorías dominantes de la justicia distributiva a la agenda verde, dos merecen especial consideración aquí: la inclusión de partes de la naturaleza y de las futuras generaciones como sujetos de justicia (para análisis más detallados ver Wissenburg, 1998, 1999).-

El camino más directo para poner las cuestiones medioambientales en la agenda de imaginarios decisores imparciales es reclamando que, al menos representen los intereses de aquellos que, debiendo haber estado representados, han sido hasta ahora injustamente excluidos. Según algunas opiniones, sería incluso mejor si tales decisores no se limitaran a representar a los excluidos, sino que contarsen el número de ellos: los animales o las futuras generaciones.

En lo que concierne a los no humanos, ésta parece ser la peor de las alternativas posibles. Las teorías contractualistas de la justicia son mero embalaje: lo que importa es el contenido, el núcleo duro de los argumentos. Parte del apoyo a una teoría imparcial de la justicia se supone que procede de los lectores de carne y hueso que aceptan como razonables las condiciones que confieren «imparcialidad» a las partes contratantes. En palabras de Rawls, debe haber un equilibrio reflexivo entre las condiciones bajo las cuales las partes contratantes operan, y las condiciones que nosotros mismos aceptaríamos —tras la debida reflexión— como garantes de imparcialidad. En primer lugar, es sumamente cuestionable que seamos capaces de identificarnos con una situación contractual en la que tendríamos que ponernos —nosotros o nuestros representantes imparciales— en el lugar del *porcus chauvinisticus* o de la mosca común, y probablemente sea imposible imaginar a un animal en nuestro lugar (cf. Wissenburg, 1993). Pero lo más problemático es lo que una construcción de este tipo parece presuponer, la conclusión de que los animales están interesados en la justicia humana. Que los animales están dotados de un interés de ese tipo y que merezcan ser reconocidos como sujetos, es precisamente el punto que necesita demostrarse. Sería quizá ir demasiado lejos exigir que una criatura sólo pueda ser sujeto de justicia si es capaz de mantener una relación recíproca respecto a los

demás, como Brian Barry sostuvo alguna vez, o si puede comunicarse, como sugirió Bruce Ackerman —después de todo, tampoco lo exigimos de una persona en estado de coma. Pero mientras los humanos puedan creer y aducir la existencia de diferencias relevantes entre ellos y algunos o todos los animales, el estatus de los animales como sujetos no puede formar parte *a priori* de nuestros juicios ponderados.

Sección 5: Las futuras generaciones como sujetos de justicia

A primera vista, introducir a futuras generaciones de seres humanos en un esquema contractual o de cualquier otro tipo como sujetos de justicia parece menos problemático. Al menos los humanos son humanos —no tenemos por qué imaginarnos a nosotros mismos como entes básicamente distintos. No obstante, el hecho de que los individuos futuros por definición no existen —al menos no de momento—, provoca una auténtica perplejidad.

Por un lado, no es necesario que existan futuras generaciones: podemos decidir no procrear más. En este sentido, se podría alegar que los individuos futuros y sus posibles intereses son una creación de las generaciones presentes y, por lo tanto, intereses de las generaciones presentes. Con ellos se torna redundante la presencia de futuras generaciones en el esquema contractual.

Además, aun suponiendo que se debería permitir a las futuras generaciones representar sus propios intereses, no resulta claro qué es exactamente lo que puedan exigirnos, es decir, cuáles son nuestras obligaciones hacia ellas y qué tipo de intereses pueden expresar. La incidencia que las futuras generaciones tendrían en la elección de los principios de justicia difieren según estemos o no obligados con ellas a algo, más allá de no hacer sus vidas insostenibles (cf. Narveson, 1973). Una vez más, no podemos presuponer conclusiones que pueden no formar parte de nuestros juicios ponderados.

Otras objeciones a la «sobreinclusión», en particular a la inclusión de las futuras generaciones, radican en que simplemente no sabemos en qué consistirán los intereses de las futuras generaciones, especialmente las más remotas, ni sabemos cuántas habrá, ni cuántas deberá haber, ni en qué medida se nos puede considerar responsables del bienestar de nuestros descendientes más lejanos. Una objeción muy especial se halla en un bello cuento de hadas escrito por John Rawls, que lamentablemente ha pasado inadvertido, *The Island of the Unborn* (Rawls, 1990), donde deja discutir a los personajes de Peter Pan sus planes de vida en caso de que pudieran materializarse. Lo sustancial del argumento es que nuestros planes de vida son el producto de la dialéctica entre nuestras yoes no desarrollados y nuestro entorno real. No hay una manera racional de hablar de los planes de vida de individuos futuros, ni siquiera para los propios personajes. Puesto que ni ellos ni su entorno existe, no hay planes de vida.

Sección 6: El medio ambiente como objeto de justicia

Sería posible argumentar (ver más adelante) que tenemos obligaciones hacia nuestros descendientes directos y que podemos incluso aventurar en qué consisten estas obligaciones, pero, aunque es posible, parece más sensato evitar construcciones redundantes y fantásticas del estilo de las que imaginan una especie de parlamento de todas las generaciones y todas las especies. En cambio, podemos intentar una formulación más directa y mantener que los decisores imparciales optarían por una sociedad medioambientalmente sostenible, con independencia de a quién representen. Ésta es la alternativa en la que cree Brian Barry: su teoría contractual scanloniana (Barry, 1995a) únicamente reclama, a diferencia de la de Rawls, que las partes contratantes imparciales se vean forzadas a ponerse en el lugar de todos y cada uno de los individuos de la sociedad. Su descubrimiento de que la gente tiene realmente (diversos y divergentes) intereses en (diversas y divergentes interpretaciones de) un medio ambiente limpio y saludable les inducirá forzosamente a tener en cuenta los intereses medioambientales —aun cuando en la práctica de una sociedad democrático liberal puede ser imposible satisfacer los intereses particulares de cada uno, ya sean medioambientales o de cualquier otro tipo.

La solución de Barry es simple, elegante y perfectamente razonable, pero no perfecta. Lo que podría ser un avance desde un punto de vista contractualista —la supresión de parte del velo de ignorancia de Rawls, acercando el contrato a la vida real— es un retroceso desde un punto de vista verde. Puede no ser suficientemente imparcial. Puede carecer del momento reflexivo. Si los planes de vida actuales de la gente actual determinan el resultado del contrato, y si el perfil actual de la sociedad influye sobre estos planes, entonces es el perfil de la sociedad —la cultura y la estructura— lo que pone límites al posible resultado de las negociaciones. El grado de conciencia medioambiental de dicha sociedad depende entonces de las preferencias existentes, y en el peor de los casos de la estructura real de la sociedad, pero no de lo que individuos razonables, libres de las restricciones de su sociedad particular, juzguen qué haya de constituir una sociedad justa.

Sección 7: El principio de ahorro

Probablemente, el método más sencillo para teñir de verde el liberalismo se basa en una idea introducida por Rawls: la de que tenemos la obligación de «ahorrar» en beneficio de las futuras generaciones. En este contexto es posible introducir a las futuras generaciones sin hacer de ellas sujetos ni incluirlas en negociaciones contractuales. Esto implica una reconceptualización de las «futuras generaciones» que salva la mayoría de los problemas antes mencionados. La versión primitiva es de David Gauthier (Gauthier, 1986), pero una versión más

reciente y tal vez más satisfactoria se encuentra en el *Liberalismo político* de John Rawls (1993). Como he dicho en otra parte, la validez del argumento puede extenderse prácticamente a todas las teorías liberales de la justicia (Wissenburg, 1998).

Cuando introdujo por primera vez la idea del principio de ahorro, John Rawls rechazó la noción de que los individuos en la posición original tuvieran obligaciones con sus descendientes inmediatos, simplemente porque sí. Un paso así podía singularizar en exceso a las personas en la posición original, contradiciendo, obviamente, el supuesto básico de que las personas en la posición original están mutuamente desinteresadas. Sorprendentemente, Rawls sí dio por supuesto que las generaciones futuras (en abstracto) tienen demandas válidas hacia las generaciones presentes (en abstracto). Esta suposición justificaba la introducción de otro supuesto de índole motivacional: en la posición original las personas debían imaginarse como representantes de líneas de descendencia, «como siendo, por así decirlo, diputados de un tipo de agente o institución moral perpetuo» (Rawls, 1972, 128). Por otra parte, estos representantes (a los que Rawls se refiere en otra ocasión como a cabezas de familia) están sesgados en un sentido: se supone que representan los intereses de al menos las dos próximas generaciones, pero no «del espacio de vida a perpetuidad» de su línea de descendencia (Rawls, 1972, 128). Como consecuencia directa de esta suposición, las personas implicadas en la posición original aceptarán que el principio de ahorro debería ser incluido en la lista de los principios de justicia. Pero Rawls cree que es imposible determinar este principio más allá de la afirmación de que eso depende del nivel y del grado de desarrollo de cada sociedad —en parte porque poco se puede decir de forma razonable sobre las preferencias de las futuras generaciones (Rawls, 1990).

Aunque su defensa del principio de ahorro ha recibido severas críticas por innumerables razones, Rawls sólo ha respondido a una de ellas directamente: la de que habría una contradicción dentro del conjunto de supuestos que componen la posición original. Aparte de que se supone que las personas en la posición original no saben qué edad tienen ni a qué generación pertenecen, Rawls presupone al mismo tiempo: *a*) que todos y cada uno en la posición original están mutuamente desinteresados, y *b*) que todos se preocupan por el destino de sus descendientes. La condición *a*) implica que las partes contratantes no estarán interesadas en absoluto en ningún tipo de principio de ahorro, mientras que la condición *b*) implica que sí lo estarán. Esto parece ser una contradicción, y Rawls lo admite (Rawls, 1993, 274n). Como respuesta, Rawls realizó dos modificaciones muy sencillas: eliminó la condición *b*) y rediseñó los rasgos generales de la posición original de manera tal que las partes contratantes estarían de acuerdo en un principio de ahorro sometido a una única condición adicional: deberían desear que dicho principio hubiera sido aceptado por todas las generaciones precedentes (Rawls, 1993, 274). Me referiré a esta nueva condición como la condición *c*).

La condición *a*) lleva a cabo casi todo el trabajo. Las personas en la posición original pueden carecer de interés por el destino de los demás, pero se preocupan mucho por sí mismas. La nueva posición original apela precisamente a este sentimiento: haciendo del principio de ahorro un beneficio mutuo. Permítaseme hacer una primera deliberadamente imperfecta ilustración de esto: si su abuelo le ofreciese a Vd. 5.000 libras con la condición de que Vd. le diese a su vez 5.000 libras a su nieto a la misma edad, y la alternativa es empezar la vida de cero, sería irracional no aceptar la oferta del abuelo.

Por supuesto, resulta mucho más ingenioso traspasar bienes primarios —las libras en la interpretación de Rawls— de generación en generación, que dinero de padres a hijos: implica la promesa de traspasar bienes a la siguiente generación, *independientemente* de si uno tiene, desea o le gustan los niños. Más aún, no es precisamente un principio condicionado a períodos de bonanza: Rawls reclama que el principio de ahorro sea formulado de tal manera que sea aceptado por todas las generaciones, incluso en épocas de penuria económica. El principio de ahorro tendrá que ser bastante flexible para garantizar que ninguna generación estará en una situación peor *con respecto* a cualquier generación anterior, es decir, con respecto a las circunstancias en las que a cada generación le toca vivir. Además, la nueva defensa pone a prueba la ruptura de promesas hechas a los muertos, porque las promesas se hacen a las generaciones, no a los individuos. Pero, a su vez, no es infalible frente a una generación que decide coger el dinero y salir corriendo, salvo que asumamos que estas personas tienen un sentido de la justicia o del deber. Afortunadamente, Rawls ya supone la existencia de un «sentido de la justicia» en su primitiva posición original (Rawls, 1972, 567). Pero hay otra razón más para asumir la cooperación: la racionalidad. En este punto, el argumento comienza a asemejarse al de Gather.

Rawls introduce una importante mejora en la forma ortodoxa de comprender la justicia entre las generaciones —evidente, por ejemplo, en la condición *c*): las generaciones existen en contacto entre sí, no una después de otra: «la sociedad es un sistema de cooperación entre las generaciones a través del tiempo» (Rawls, 1993, 274)— que no afirma de modo alguno «un sistema de transferencia de una generación a la siguiente». Pese a su manera más realista de comprender las generaciones, no cambia el papel sustancial que la confianza juega en la cooperación social, donde no hay altruismo, ni ninguna actitud de consideración al otro —sólo el propio interés y el mutuo desinterés. Bajo el supuesto general de que los bienes sociales primarios son los derechos y las libertades, las oportunidades y los poderes, los ingresos, la salud y la autoestima, sería irracional que un individuo abandonara la sociedad y perdiera estos bienes. Puesto que las generaciones existen contemporáneamente, las generaciones que desertan cargan un coste a la sociedad, parte del cual tendrán que saldar: la desertación destruye las bases de la confianza sobre la que la sociedad

se ha construido. Las demás generaciones pueden quizá continuar cooperando como antes, pero habrán aprendido que no se puede confiar en nadie —una lección no muy saludable para la supervivencia de la sociedad.

Nótese que la posible existencia de futuras generaciones todavía inexistentes es irrelevante para el argumento rawlsiano. No hay manera de protegerlas directamente contra los «ladrones» —robarlas es más fácil que sacarle una galleta a un bebé. No obstante, están indirectamente protegidas en todo momento por un principio que pretende proteger los intereses de las generaciones presentes.

La belleza de esta nueva interpretación del principio de ahorro reside en su simplicidad. Una simple combinación de racionalidad y ventaja mutua parece suficiente para asegurar tanto la aceptación como la estabilidad del principio de ahorro. Más aún, puesto que el principio de ahorro opera en beneficio de todas las próximas generaciones, y puesto que sería irracional no escogerlo, proporciona una forma de justicia entre las generaciones como condición necesaria de la sociedad justa.

Esto no significa que no haya problemas. La teoría aún puede ser mejorada. La condición *c*), por ejemplo, supone explícitamente que ya existe un sistema de cooperación: el principio de ahorro no será aceptado salvo que sea deseable que las generaciones precedentes lo hubieran aceptado. No hay una primera generación —pero sí las hay en la vida real—: cualquier cambio en la estructura de la sociedad, cada paso hacia una sociedad más justa, es ejecutado por una primera generación que (idealmente) juzgará su actuación en relación con lo que hubieran decidido las personas en la posición original. Si estas últimas no pueden representar una situación que aquéllas experimentan de manera regular, una situación de elección que influirá en su bienestar, entonces algo pasa con el equilibrio reflexivo entre nuestras convicciones ponderadas y las condiciones de la posición original.

En segundo lugar, la racionalidad es a menudo una guía muy pobre en algo tan contingente como la vida real. Podría haber condiciones bajo las cuales fuese irracional vivir según las reglas de la cooperación social, independientemente de todas las garantías dadas por Rawls o incluso por Gauthier. Puede darse incluso que la racionalidad sea incoherente: irónicamente, para un altruista o para alguien que no defina sus planes de vida por la regla «que mi vida vaya tan bien como sea posible sin importar la suerte de todos los demás», el intento de poner en práctica preferencias medioambientales favorables a la naturaleza no humana puede tener efectos adversos para el bienestar de otros seres humanos y, en consecuencia, dar lugar a represalias y hasta a exclusiones.

Sección 8: El principio de contención

La última vía hacia un liberalismo más verde que voy a examinar en este artículo recurre otra vez al concepto de los derechos. Sin embargo, no se refiere a ningún derecho sustantivo que los sujetos de justicia pudieran tener, ni a ninguna de nuestras obligaciones: requiere una concepción puramente formal de los derechos.

Esta estrategia de aproximación a los valores verdes parte de la observación de que los efectos de los principios de la justicia o, en términos más generales, los efectos de poner en práctica valores liberales clave son siempre susceptibles de ser representados en términos de permisos y negaciones de permiso. En su forma más elemental estos permisos se aplican a un sólo individuo, en un lugar y en un momento determinado, para un «acto básico», para una acción particular (para más detalles, ver Wissenburg, 1998). A partir de estas moléculas, es posible diseñar los derechos formales: derechos moleculares referidos a una persona (yo), a un acto básico (derribar un árbol para calentar mi casa), a un único punto en el tiempo y en el espacio (aquí y ahora), así como derechos complejos relativos a series de actos básicos, a espacios más amplios o períodos de tiempo más largos. Por supuesto que estos derechos pueden ser de distintos tipos: permisos para hacer x , permisos para hacer $no-x$, libertades para elegir hacer x o $no-x$, obligaciones de hacer x y no hacer $no-x$, etc. Los derechos formales son compatibles (cf. Steiner, 1994): ningún derecho molecular simple puede ser asignado dos veces; por lo tanto, ningún derecho complejo podrá nunca contradecir a otro. Los sistemas morales y los códigos legales cumplen idealmente con esta condición —aunque, por supuesto, nada es perfecto, empezando por el legislador. Aparte de las ventajas más generales (Wissenburg, 1998, 1999), los derechos formales nos permiten afirmar, primero, que los derechos están limitados por principio y, segundo, en qué punto lo están.

Para comenzar con el primer punto: los derechos, en el sentido cotidiano de la palabra, pueden ser limitados. Para explicar y sostener esta pretensión necesitamos algunos axiomas auxiliares. El primero es que los derechos no caen del cielo, por mucho que se les acople adjetivos como «naturales» o «divinos». Necesitan ser reconocidos, de lo contrario no salen de la pura ficción, y reconocer es prerrogativa de los seres humanos, de los sujetos de derechos. Sólo quien es capaz de cumplir la ley puede producirla, sólo quien es capaz de ser moral puede diseñar criterios de moralidad. Además, debemos suponer que existe siempre un aspecto material en los derechos. La atribución de derechos implica invariablemente atribuir derechos a bienes, a cosas materiales. Sin instrumentos ni recursos no podemos crear productos. Sin lengua no podemos hablar. Sin el derecho a usar el propio cerebro, incluso el derecho a la libertad de pensamiento es vacío.

También los bienes pueden individualizarse: pueden ser sujetos de derechos

individuales. Pueden ser adquiridos, vendidos, cedidos y sustraídos. Hay muy pocas objeciones materiales a la transferencia de derechos: puedo entregar una manzana prácticamente con la misma facilidad que mi trabajo, mis pensamientos o un brazo. Si puedo coger un pedazo de naturaleza y decir que es mío, también puedo devolverlo, para que otro pueda cogerlo a su vez y decir que es suyo. Una transferencia de una a otra persona es similar, con la única diferencia de que no se hace por medio de la naturaleza. La cuestión en ambos casos (adquisición original y transferencia) es saber por qué el legislador (o sea, una persona razonable e imparcial) deberá (des)aprobar las condiciones bajo las cuales X (Vd.) puede llegar a poseer P (mi manzana). No parece haber nada malo en que yo le venda mi manzana, pero supongamos que poseo el bosque tropical amazónico y lo vendo deliberadamente a una compañía constructora que proyecta convertirlo en un gigantesco Milton Keynes, o que vendo dos horas de mis servicios a un vecino, o que vendo el derecho de usar mi cuerpo para una vivisección. En cada uno de estos casos podemos dudar de si los nuevos dueños son los dueños *moralmente legítimos* de mi bosque, de mis servicios y de mi cuerpo. Lo importante, no obstante, es que estas situaciones se refieren a «quién posee qué cosa», al problema de qué derechos tengo sobre P y cuáles posee la sociedad —pero no se cuestiona la posibilidad de enajenación y de legítima transferencia.

Podemos suponer entonces que puede haber derechos individuales de propiedad enajenables. Hasta ahora no tenemos razón para creer que pueda haber derechos de propiedad sobre todo, pero hay razones para creer que algunas cosas pueden ser poseídas. Más aún, no hay motivo hasta el momento para creer que un derecho de propiedad sobre x implique que se puede hacer lo que se quiera con x , es decir, que la propiedad es un derecho incondicional, en el que nadie puede interferir: una soberanía absoluta.

La pregunta que se plantea a continuación es: ¿pueden estos derechos ser absolutos, se puede hacer lo que queramos con ellos? En la práctica, un mundo que constase exclusivamente de derechos absolutos sería inhabitable: cualquier persona o cualquier grupo de individuos que puede salvar vidas pero que se negase a hacerlo convertiría con todo derecho la vida en un infierno. Hay razones para creer que, a veces, un derecho de propiedad será un derecho a usar más que (en este sentido absoluto) a poseer una cosa, y a usarla sólo de manera y en lugares, períodos y circunstancias particulares. Lo que determina que muchos derechos sean condicionales es el hecho de que independientemente de su escasez o abundancia, en la medida en que sean enajenables, las demandas de ellos se pueden comparar, evaluar y ordenar. Una demanda no se convierte necesariamente en un derecho ni siquiera en ausencia de demandas rivales. El hecho de que una sola persona solicite, por ejemplo, un subsidio, no es razón suficiente para dárselo. También se necesita una razón positiva para reconocer la validez de su pedido. Por lo tanto, la fuerza de los argumentos determina si deberíamos acceder a una particular atribución de derechos.

Ahora bien, los principios para la atribución de derechos pueden ser de dos tipos: uno determina qué bienes o derechos han de ser distribuidos, el otro cómo van a ser distribuidos. El primero establece las contenciones de segundo orden de la distribución, el segundo establece los fines de la distribución. Este último es el tipo de principio al que los teóricos liberales se refieren como el «principio de justicia» en sentido estricto. Ambos pueden proporcionar vías de acceso a una sociedad medioambientalmente sensata. Por un lado, es posible que los intereses verdes se puedan ver mejor satisfechos por un esquema de distribución de recursos que por otro, y el liberalismo *puede* apoyar un esquema así, pero no hay razón para suponer de antemano que una de estas tesis es cierta. Por otro lado, puede haber restricciones de segundo orden para la distribución de derechos a recursos naturales que aseguren, por ejemplo, la sostenibilidad independientemente de cómo se distribuyan esos recursos para que así no tengamos que preocuparnos demasiado por los efectos medioambientales de los principios liberales de justicia.

Es este último tipo de principio el que da origen a lo que he llamado principio de contención, un principio que exige que los derechos condicionales a bienes escasos (en el sentido material) se distribuyan de manera que tales bienes sigan estando disponibles en el ámbito de lo necesario para su redistribución. Esto se consigue excluyendo de todo conjunto de derechos (individuales o de grupos) relativos a x , el derecho, al menos en principio, a destruir x :

Ningún bien será destruido a menos que resulte inevitable, y siempre que sea reemplazado por bienes exactamente idénticos. Si esto fuera materialmente imposible, deberían ser reemplazados por bienes equivalentes que se parezcan al original tanto como sea posible. Si esto fuese también imposible, debería proveerse una adecuada compensación.

La atribución de derechos es una cuestión de argumentos. Necesitamos razones para reconocernos recíprocamente derechos a bienes. De lo contrario, un modelo de distribución sería arbitrario, accidental y (puesto que éste será tan bueno como cualquier otro) extremadamente provisional —en ausencia de buenas razones para una determinada distribución, no hay motivos para que no fuese reemplazada en cualquier momento por otra distribución distinta. Las demandas de derechos pueden compararse, evaluarse y ordenarse —e incluso, en ausencia de demandas rivales, una demanda no se transforma necesariamente en un derecho. Es la fuerza de los argumentos lo que determina si debemos aceptar una determinada distribución de derechos condicionales o un principio de distribución. Dado que los liberales no tienen un patrón para decidir la verdad última o la validez de los principios, deben aceptar, primero, que cualquier derecho condicional (cualquier bien) que podría ser materialmente sustraído (enajenado) también puede ser moralmente denegado si apareciese un argumen-

to más sólido; y segundo, que un derecho a x no es un derecho a x -plus —un derecho a arrancar manzanas no es un derecho a cortar árboles.

Lo que habitualmente llamamos derechos son conjuntos muy complejos de lo que he denominado derechos moleculares, como permisos, deberes y prohibiciones relativas a «actos básicos», es decir, a usar un objeto determinado para un objetivo específico de una manera específica (en un momento del tiempo y en un lugar del universo). Los derechos implicados en la propiedad, por ejemplo, de un bosque, consisten, por lo tanto, en una serie de permisos «moleculares» que describen lo que está permitido y lo que no, lo que se debería hacer y lo que no en todo momento con cada uno de los elementos que componen el bosque: los árboles, las plantas, los animales, etc.

El reconocimiento de derechos (formales) a cada acto básico requiere, en principio, un argumento independiente. Sencillamente es falso que un argumento p , que nos convencería de que debemos tener la libertad de escribir o no «e» a continuación, nos convencerá también de que merecemos, por consiguiente, el derecho a votar. Un argumento p puede apoyar derechos a más de un acto básico, pero p no respalde mi derecho a hacer x_2 sólo porque respalde mi derecho a hacer x_1 . Por el mismo motivo, y si no se introducen variaciones, un argumento válido para arrancar fruta de los árboles aquí y ahora sólo justifica aquellos actos que son necesarios para tal fin. No es necesario cortar el árbol para obtener la fruta. Consecuentemente, el derecho a poseer o a tomar posesión de la fruta no da derecho para cortar el árbol. Los argumentos a favor de un determinado conjunto de derechos complejos sólo pueden aducir uno y nada más.

Si un derecho de propiedad a x (en el sentido coloquial) no implica que se pueda hacer lo que se quiera con x , entonces es posible decir que hay unos determinados derechos moleculares a x que, por principio, simplemente no pueden ser cedidos. De hecho, se puede argumentar a favor de la tesis según la cual hay por lo menos un derecho que jamás podrá ser cedido: el derecho a destruir el objeto x , convirtiendo de este modo los derechos de propiedad más bien en derechos de uso que de posesión (absoluta) de x .

La propiedad condicional depende de razones, pero las razones son tan falibles como quienes las expresan. La coherencia de las razones puede cambiar con el tiempo o según la información que tengamos. Podemos creer que el amianto es seguro y conceder el derecho a usarlo en las casas; que los fosfatos son seguros, y conceder el derecho a usarlo en los detergentes; que la energía nuclear es segura y permitir la construcción de una planta nuclear cerca de Harrisburg. A su debido tiempo la experiencia y la investigación pueden conducir a otras valoraciones, forzándonos a revisar nuestras antiguas decisiones —naturalmente, siempre y cuando todavía no se hayan puesto en práctica.

Otros podrían demostrar tener mejores demandas que yo a ciertos bienes —sólo que todavía no lo han hecho, no han sido capaces de hacerlo o no han sido escuchados. Puede que no sean siquiera conscientes de poseer mejores

razones, ya que lleva su tiempo crecer y desarrollarse o descubrir los planes de vida propios. En este contexto, por lo tanto, el principio del primero que llega o el de quien lo encuentra se lo queda, no ofrece una garantía de justicia —mi demanda puede ser anterior en el tiempo sin serlo en términos de urgencia o necesidad. En suma: siempre que exista una opción entre destruir un bien (privando así a otros de opciones presentes o futuras para realizar planes legítimos), o simplemente usarlo sin limitar las opciones de los demás, tenemos el deber de elegir esta última.² En consecuencia, «somos custodios más que propietarios del planeta» (Barry, 1977, 284).

En teoría, pues, ningún argumento puede justificar la destrucción de algo que podría ser usado por otro con un mejor fin. La teoría es a menudo muy poco práctica. Obedecer un deber general de no destruir nada significa morir de hambre, de sed o por congelamiento —lo que ocurra antes. Ningún medioambientalista que valore la vida de los sujetos (humanos o de cualquier clase), y ningún liberal que valore la libertad de la vida por encima de todo aceptará jamás algo así. De aquí que ambos admitirán que este deber dé contención puede ser superado en caso de necesidad, por ejemplo, en la lucha por la supervivencia o, en términos liberales, por la búsqueda de una vida digna de ser vivida. Aunque la necesidad está por encima del deber de contención, no anula los derechos y las demandas de los demás. En términos generales: su legítima demanda de x no nos impone a los demás el deber de poner a su disposición una alternativa a x , pero tampoco lo prohíbe. Si x es vital para mi supervivencia o para mi libertad de vida, también puede serlo para Vd. Puede haber razones de por qué mi supervivencia es menos importante que la suya. Qué razones exactamente, no es algo que importe aquí: podría ser que «Vd.» aluda a todo un pueblo y «yo» a un ratón, o que yo le amo y ambos valoramos su vida más que la mía. La cuestión es que su demanda de x puede ser más fuerte que la mía, sólo que su demanda no ha sido reconocida, por las mismas razones que sustentan el deber de contención. En circunstancias como ésta, la libertad de reemplazar x se transforma en un deber de reemplazarlo (bajo la misma condición: a menos que la necesidad lo prohíba).

Todavía queda una dificultad. La exigencia de no destruir nada «salvo que sea necesario» constituye un punto débil en el principio de contención. Su potencial «verde» depende de dónde una determinada teoría de la justicia trace exactamente el límite entre la necesidad y la indulgencia. Parte del problema consiste en decidir si tiene algún sentido distinguir entre lo que yo llamaría necesidades básicas y el resto de los deseos (cf. Wissenburg, 1999). Éste podría ser el problema más simple. Hacemos distinciones de este tipo en nuestra vida cotidiana, y puede haber razones para justificarlo mediante la idea de que algunos, pero no todos los bienes, actos, derechos, etc., son condiciones necesarias para una vida tolerable, y precondiciones necesarias, pero no suficientes, para una vida moralmente buena, gratificante o plena (cf. Barry, 1995a, para su con-

cepción de los bienes cruciales). Incluso, los términos necesidad y deseo no son sagrados: una distinción similar puede hacerse con términos como los de uso y abuso o (quizá más próximos al gusto verde) entre lo simbiótico y lo parásito (cf. Barry, de próxima publicación). Además, tenemos la obligación moral de velar por la disponibilidad de estas precondiciones necesarias, más que por la presencia de bienes menos importantes. Sólo si estas condiciones básicas están dadas, pueden los seres humanos ser libres de asumir la responsabilidad por su propia conducta o acciones —sólo entonces pueden ser agentes morales.

Hay una segunda cuestión filosóficamente algo menos interesante, pero más perturbadora desde el punto de vista práctico: si tiene sentido distinguir entre necesidad y deseo, ¿dónde debemos trazar el límite? La dificultad para definir este criterio no debe ir en contra de la validez de la idea, razonable en sí misma, de distinguir entre necesidades y deseos o entre lo simbiótico y lo parásito, pero sí implica que una limitación *prima facie* sobre el derecho a explotar y destruir la naturaleza no basta para garantizar que la democracia liberal y la sostenibilidad tengan que ser compatibles.

Sección 9: Conclusión

En las secciones precedentes he procurado trazar caminos por los cuales la filosofía liberal puede, y de hecho lo intenta, abrir un espacio al medioambientalismo. Ninguna de estas soluciones era perfecta, todas requieren ser profundizadas, pero se pueden extraer dos conclusiones interesantes.

En primer lugar, algunas de las propuestas discutidas se pueden combinar para crear versiones teóricamente más amplias del liberalismo verde. Esto parece particularmente cierto para el principio de contención. Téngase en cuenta, por ejemplo, que el principio de contención protege no sólo a los seres humanos: también incorpora la naturaleza no-humana. Supongamos por un momento que los animales no son sujetos, sino meros objetos, materia viva. Pero incluso un objeto con valor meramente instrumental puede ser irremplazable. Apenas puede haber más protección para «objetos naturales» como los animales. El principio de contención exige que, salvo que no haya manera de evitarlo, ninguna roca, animal o planta sea destruido, ninguna especie llevada a la extinción. También exige que, si esto no es posible, se debe reemplazar por la alternativa más semejante posible: la naturaleza debe ser reemplazada por la naturaleza, no por cemento. Esto hace recaer el peso de la prueba de la legitimidad de los actos dañinos para el medio ambiente sobre los tipos malos. En este punto puede enlazar con los debates verdes sobre los derechos de los animales, sobre el valor intrínseco de la naturaleza y sobre la sustituibilidad del capital natural, así como reforzar los intentos por introducir a los animales y a otras partes de la naturaleza en las teorías liberales como entidades moralmente relevantes.

El principio de contención puede, además, ser incorporado en, o incorporar

una concepción modificada de Locke sobre la legitimidad de la propiedad —y esto puede combinarse con las teorías contractuales de la justicia. Siendo una implicación lógica de una interpretación formal de los derechos, sería racional para las partes imparciales contratantes (incluso si no optan por el lenguaje de los derechos) aceptarlo de alguna u otra manera (*mutatis mutandis*). Ofrece, además, una segunda y elegante solución al problema discutido por las teorías liberales y la verde: el de la justicia entre las generaciones, particularmente entre las generaciones existentes, y por ende moralmente relevantes, y las no-existentes y, por lo tanto, no necesariamente relevantes. Protege los intereses de las futuras generaciones protegiendo simplemente los de las presentes generaciones.

En suma: una combinación de los argumentos discutidos aquí puede corregir algunos de los defectos de cada uno de los argumentos por separado: la necesidad de recurrir a premisas absurdas para llegar a conclusiones deseables relativas a la protección de los animales y al medio ambiente; la necesidad de depender únicamente de las preferencias de individuos actuales; los peligros que implica una actitud conservadora hacia las instituciones actuales.

La segunda conclusión que se puede extraer es que el liberalismo filosófico no necesita —y por lo tanto, el liberalismo político no debe— oponerse a las teorías y propósitos verdes. No alcanzarían estas pocas páginas para demostrar que el liberalismo es una condición necesaria para la existencia de una sociedad sostenible o verde. No intentaré hacerlo. Sin embargo, la evidencia presentada sí basta para apoyar la tesis de que el liberalismo no es una condición suficiente ni necesaria para una sociedad *in*-sostenible. El liberalismo no es totalmente neutral en materia de preferencias: en cualquiera de sus versiones está sesgado en favor de determinados valores liberales, unos valores que, como vimos, ofrecen una amplia oportunidad para la introducción de ideas verdes, y si bien las ideas verdes no pueden ser introducidas directamente —como en el caso de los animales entendidos como sujetos—, el liberalismo al menos permite defender la tesis. Lo único que el liberalismo no puede hacer es prescribir una única sociedad ideal e idealmente sostenible. En este sentido, las concepciones de la sostenibilidad necesitan cuadrar (o hay que hacerlas cuadrar) con el liberalismo, y no al contrario. El liberalismo es y sigue siendo una teoría procedimental, una teoría que plantea contenciones de segundo orden para la satisfacción —de otro modo irrestricto— de las preferencias, los planes de vida y las teorías individuales del bien. Ésta es la única manera en que los liberales pueden concebir la sostenibilidad: no como un objetivo supremo y sagrado de la existencia, sino como una escala inmensa de mundos posibles y permisibles. Que nos mantengamos en esa escala no es algo que una teoría moral o política pueda asegurar, ni siquiera si se diseñan las instituciones correspondientes. En última instancia, no son las instituciones de una sociedad las que la hacen viable o insostenible: son los seres humanos que habitan en su seno.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHTERHUIS, Hans (1994): «The lie of sustainability», en Wim Zweers y Jan J. Boersema, *Technology and Culture. Essays in Environmental Philosophy*, Knapwell, The White Horse Press, pp. 198-203.
- ACHERMAN, Bruce A. (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- BARRY, Brian M. (1977): «Justice Between Generations», en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, pp. 268-284.
- (1989): *A Treatise on Social Justice. Volume I: Theories of Justice*, Londres, Harvester-Wheatsheaf.
- (1993): «Intergenerational justice in energy policy», en M. Fisk, *Justice*, pp. 223-237.
- (1995a): *A Treatise on Social Justice. Volume II: Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.
- (1995b): «Spherical justice and global injustice», en David Miller y Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 67-80.
- BARRY, John (en preparación): *Rethinking Green Politics: Nature, Virtue and Progress*.
- BUCHANAN, James M. (1975): *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, Chicago University Press.
- DOBSON, Andrew N.H. (en preparación): *Justice and the Environment: conceptions of environmental sustainability and theories of distributive justice*.
- DOHERTY, Brian y Marius DE GEUS (1996): «Introduction», en Brian Doherty y Marius de Geus (eds.), *Democracy and Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*, Londres, Routledge, pp. 1-15.
- GAUTHIER, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- HOLMES, S. (1993): *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- LAUBER, Volkmar (1978): «Ecology, politics and liberal democracy», *Government and Opposition*, 14, pp. 199-217.
- NARVESON, Jan (1973): «Moral problems of population», *Monist*, 57, pp. 62-86.
- NOZICK, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- OPSCHOOR, Hans (1994): «Market forces as causes of environmental degradation», en Wim Zweers y Jan Boersema, *Ecology, Technology and Culture. Essays in Environmental Philosophy*, Knapwell, The White Horse Press, pp. 175-197.
- RAWLS, John Bordley (1972): *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1990): «The island of the unborn», en Jonathan Harrison (ed.), *Time-travel for beginners and other stories*, Nottingham, Nottingham University Press, pp. 28-30.
- (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- ROTHBART, Murray (1973): *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Nueva York, Macmillan.
- STEINER, Hillel (1994): *An Essay On Rights*, Oxford, Blackweell.
- STEPHENS, Piers (1996): *Plural Pluralisms. Toward a more liberal political theory*, Mimeo.
- WISSENBURG, Marcel L.J. (1993): «The idea of nature and the nature of distributive justice», en A.N.H. Dobson y P. Lucardie, *The Politics of Nature*, pp. 3-20.
- (1998): *Green Liberalism: the free and the green society*, Londres, UCL Press.
- (1999): *Minimal Justice. An Outline of a Liberal Theory of Social Justice*, Londres, UCL Press.

NOTAS

1. Este artículo, presentado con anterioridad en el ECPR Joint Sessions of Workshop (Warwick, marzo 1998) está basado en mi libro *Green Liberalism* (Londres, UCL Press, 1998), investigación patrocinada por la Foundation for Law and Government (REOB), que forma parte de la Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO).

2. En términos técnicos, doy por supuesto que los derechos condicionales son atribuidos de manera explícita; la libertad de destruir o no destruir algo se representa, por lo tanto, como PermitirHacer (x & $-x$). Puesto que se ha excluido la opción de hacer x , lo que resta es el permiso para hacer $-x$, es decir, un deber. Si los derechos no fueran explícitamente atribuidos, tendríamos una libertad de hacer x o $-x$: -PermitirHacer- (x & $-x$). La exclusión del permiso de hacer x de este derecho no resulta en deber hacer $-x$.

Marcel Wissenburg es investigador y lector de teoría política en el Departamento de Política de la Universidad de Nijmegen, Holanda (PO Box 9108, 6500 HK Nijmegen, Holanda). Ha publicado libros y artículos sobre teorías de la justicia, lógica deóntica, teoría política verde y democracia liberal. Actualmente trabaja en un ensayo sobre la representación política.