



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

**HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO DE JUSTICIA
INCLUYENTE**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

MTRA. MARÍA TERESA RAMÍREZ MARTÍNEZ

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ
DIRECTORA DE TESIS

DR. JOSÉ LUIS CEPEDA DOVALA
CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. SERGIO GONZÁLEZ LÓPEZ
TUTOR ADJUNTO INTERNO



ABRIL DE 2022

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 5 |
| Capítulo I. Imposibilidad de construir nociones generales con validez universal | |
| 1. Criterios eurocentristas y la diversidad cultural..... | 27 |
| 2. Distintas cosmovisiones..... | 32 |
| 3. Diferentes formas de ser y hacer..... | 36 |
| 4. Bienes a custodiar..... | 42 |
| Capítulo II. Diversos bienes sociales considerados en teorías sobre la justicia | |
| 1. Criterios utilitaristas..... | 49 |
| 2. Bienes básicos en Rawls dentro de un Estado..... | 53 |
| 3. Postulados de Rawls en la comunidad de naciones..... | 58 |
| Capítulo III. Inclusión de la relación de cada persona y “los otros” | |
| 1. Obligaciones con los otros en Scanlon..... | 69 |
| 2. La persona y la comunidad en Walzer..... | 79 |
| 3. Respuesta de Sen ante la injusticia..... | 87 |
| Capítulo IV. Cambio del centro teórico: de la humanidad a toda la vida | |
| 1. Más que individuos formando Estados..... | 95 |
| 2. Ampliación del centro humano en la incorporación de las otras especies y la Naturaleza..... | 107 |
| 3. Vínculos con otras especies en Nussbaum..... | 111 |
| Capítulo V. Acciones para emprender | |
| 1. Atención a quienes necesitan ayuda para vivir y crecer..... | 118 |
| 2. Deberes dentro de una sociedad justa..... | 123 |
| 3. Reivindicar las diferencias en las discapacidades..... | 130 |
| 4. La inclusión en la justicia..... | 136 |
| Conclusiones | 149 |
| Fuentes consultadas | 162 |

Introducción

La búsqueda de un concepto de justicia ha sido objeto de estudio por diversas disciplinas como el derecho, la filosofía, la sociología, la antropología teológica, la política, entre otras. En la actualidad impera un interés económico mundial en sociedades aparentemente fragmentadas por intereses particulares, no obstante, éstas se encuentran en una constante búsqueda sobre consenso de valores que permitan accionar los mecanismos institucionales que resuelvan sus reclamos sociales.

En algunos casos, los encargados de acuñar valores éticos, promoverlos, y aplicarlos son los organismos públicos, con la finalidad de resolver distintas problemática sociales y medioambientales, sin embargo, por diversas circunstancias sus resultados son ineficientes. La reflexión teórica conduce a plantear diversos cuestionamientos sobre la equidad y eficacia de estos principios. Frente a la incertidumbre, la colectividad trata de dotarle de significado a la palabra justicia, no obstante, parte de la sociedad sigue preguntando si ésta existe ante la problemática mundial como las guerras, el hambre, la corrupción, el terrorismo, la discriminación, la violencia, la globalización, o la desigualdad, de ser así, bajo qué parámetros éticos es posible su aplicación. En contextos más desalentadores, no se trata más que de trámites burocráticos en busca de la resarcir un derecho violado, en otros casos, significa vagamente un cúmulo de derechos y obligaciones igualitarios, quizá, hoy en día es un concepto etéreo.

Por otro lado, esta idea no existe para los más desafortunados, porque la inequidad y exclusión los deja fuera del ámbito de protección de la justicia. Difícilmente se puede asegurar que las instituciones, encargadas de su procuración e impartición, llevan a cabo esta tarea bajo parámetros éticos, porque los códigos procesales destacan la importancia de resolver diversas problemáticas, basándose estrictamente en la administración del derecho.

Es cierto que nociones como éstas parten de la subjetividad, no obstante, estos parámetros éticos, políticos e individuales hacen posible replantearse la posibilidad de una convivencia armónica plural y diversa.

Por su parte, la filosofía ha sido la disciplina que mayor acercamiento ha tenido al tema, aportando reflexiones teóricas, para comprender el sentido de los principios éticos en la idea de la justicia en un mundo complejo y diverso, en el cual aún imperan nociones generales con validez universal. Entonces, ¿qué debería significar la justicia hoy en día? ¿a quién está dirigida? ¿es posible que las instituciones puedan aplicarla bajo principios éticos? ¿qué tipo de justicia reclama la sociedad frente a la problemática mundial? ¿la justicia es un valor eurocéntrico, universal y globalizado, que se puede aplicar a todas las sociedades?

Parece ser que esta palabra va perdiendo sentido y profundidad para algunas sociedades y adquiriendo fuerza y vitalidad para otras. Algunas colectividades se mantienen en constante resistencia, frente a las problemáticas mundiales, aún se exige justicia sin tener un consenso sobre lo que debería entenderse por ésta; sobre este tema, algunas ideas aún se encuentran dispersas, por lo cual es importante replantearlas y hacerlas conscientes, para comprender las necesidades e inquietudes de un mundo complejo.

Las teorías sobre la justicia han tenido gran desarrollo desde la publicación de John Rawls en 1971, el debate se centra en respuestas a su *Teoría de la justicia*; diversos autores tratan de cuestionar los principios éticos contenidos en la posición original, el procedimiento de naturaleza contractualista en el velo de la ignorancia, el contrato social hipotético, la estructura básica de una sociedad decente, el principio de diferencia, la igualdad en el liberalismo, y el conjunto de bienes a distribuir.

El punto de partida de la propuesta rawlsiana es confrontar la noción utilitarista, el autor afirma que esta teoría se encuentra limitada para responder a problemas sobre desigualdad social en un sistema jurídico global que reconoce derechos humanos individuales. En el caso del utilitarismo de Bentham y Mill, su propuesta se concentra en la máxima “la mayor felicidad”: el bienestar de cualquier colectivo se puede entender como la suma de los placeres de sus integrantes, sin contextualizar el tipo de recurso que origina esa utilidad.

De esta manera, los debates sobre el tema de la justicia se dividen dependiendo de la corriente a la cual pertenecen. En el caso de la corriente liberal encontramos al filósofo Rawls, quien basa su teoría en un sólo procedimiento, por el cual los “bienes

primarios” deben ser distribuidos en la sociedad, quien trata los criterios de justicia distributiva que han de adoptarse en una sociedad desde una postura liberal contractualista, la idea central es que los hombres en estado original sean libres, racionales, iguales e independientes. Es una justicia distributiva basada en el modo en el cual los bienes primarios se encuentran distribuidos en la sociedad. Sus principios delimitan la apropiada distribución de los beneficios en la sociedad.

Las teorías de la justicia difieren según la importancia que dan a la clase de bienes a distribuir, surgen numerosas reflexiones y revisiones en las cuales la justicia es el punto central para profundizar sobre los principios éticos contenidos en los procedimientos de distribución de los bienes básicos a custodiar y distribuir.

Otro de los autores que pertenece a esta corriente es Ronald Dworkin con su propuesta el *mercado hipotético de seguros*, quien emplea dos dispositivos -una subasta competitiva y un plan de seguros hipotético- los cuales tienen por objetivo especificar cómo la distribución justa puede mantenerse sensible a la ambición, mientras se vuelve insensible a las donaciones en el espacio de los recursos personales e impersonales respectivamente.

Por su parte, Thomas Nagel considera que uno de los principios del liberalismo es la *neutralidad estatal*, el cual conforma la base para el ordenamiento de las sociedades liberales democráticas, aunque acepta la posibilidad sobre la existencia de que otras sociedades sean reguladas por otros principios, en su caso, Joseph Raz admite la intervención estatal del gobierno sobre el marco cultural, ha señalado que la supervivencia de diferentes tradiciones culturales es necesaria para que la autonomía de los individuos exista, no obstante, enfatiza la importancia del individualismo por encima de la comunidad y la interculturalidad.

En un caso liberal radical, se encuentra la *Teoría de la justicia* de Nozick, quien defiende la independencia del individuo y propone un liberalismo libertario o individual en *Anarquía, estado y utopía*, obra en la cual plantea un capitalismo y un mercado sin limitaciones como parte de un mecanismo social más justo en la distribución de bienes, en el cual el Estado como expresión del poder público debe tener una intervención mínima. Este marco conceptual y teórico es analizado en esta investigación.

También se reflexiona sobre la respuesta más importante a la tradición liberalista que corre a cargo de los comunitaristas como Michael Walzer y *Las esferas de la justicia*, quien realiza una crítica a Rawls y se centra en su concepción sobre la justicia: la teoría rawlsiana, de acuerdo con Walzer, se inserta en la noción conocida como "liberal igualitaria" la libertad es un principio necesario, pero no suficiente para la justicia, por lo que considera a la igualdad como el segundo fundamento de ésta. Para Walzer, diversos bienes sociales deben ser distribuidos por criterios y procedimientos diferentes. Defiende que, para la construcción de una sociedad justa e igualitaria, es imprescindible describir la vida cotidiana sin perder sus contornos particulares y sin caer en generalizaciones. Considera a la justicia distributiva mediante instrumentos filosóficos idealmente elaborados, supone que los bienes y principios de justicia ha sido elegidos por las personas al depender de una condición ideal y emplear un tamiz de imparcialidad. Propone la teoría pluralista de la justicia dirigida a la elaboración de concepto *complejo* de igualdad.

De igual manera, MacIntyre se muestra alejado de la concepción liberal, no obstante, tampoco se identifica completamente con el comunitarismo. Su trabajo se centra en la crítica hacia los liberales y señala la incapacidad de este pensamiento para conseguir sus propios objetivos, distingue tradiciones contrapuestas de investigación moral para conocer la situación de cada una de sus premisas, lo cual permite comprender en qué situación social se encuentra cada comunidad para el florecimiento de la *ética de las virtudes*, con relación a la política *comunitarista* señala que ésta se encuentra reñida con el orden político, social y económico liberal. Dentro de este debate es importante el aporte de Michael Sandel, a través de su libro *Liberalism and the Limits the Justice* allí acuña el término *comunitarismo* atacando la concepción típicamente liberal que considera la prioridad de lo correcto o justo sobre lo bueno. Sandel, por su parte, interpreta a Rawls centrándose en el sujeto como unidad soberana de elección, por lo cual los fines son elegidos antes que dados.

Al mismo tiempo, Charles Taylor realiza su crítica comunitarista contra el liberalismo, su pensamiento analiza tres temas fundamentales, tales como: la dimensión moral de la vida humana y la identidad personal, el concepto de

comunidad y su discusión sobre las visiones atomistas de la sociedad y los derechos colectivos y el multiculturalismo.

Una de las propuestas más influyentes en el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales es la *Teoría de las capacidades* de Amartya Sen, la misma presenta a las capacidades y funcionamientos como dos elementos constitutivos de su premisa. El economista analiza problemas sociales que afectan al bienestar humano como son: la desigualdad, la pobreza, la calidad de vida, la ausencia del desarrollo humano y la injusticia social, los cuales le permiten tener un enfoque distinto sobre estos problemas.

La pretensión de esta teoría es evaluar el bienestar y la libertad que realmente tienen las personas para hacer cosas que les resultan valiosas. Cuestiona el parámetro utilizado por el utilitarismo y el liberalismo para establecer la medida del ideal que se tiene sobre una determinada sociedad, además de los aspectos considerados como sustanciales e igualitaristas, para evaluar la libertad y el bienestar. El economista Sen afirma en su “teoría de las capacidades”, que éstas deben ocupar un lugar primordial en el análisis del bienestar y no la “felicidad utilitarista” ni los “bienes primarios” de Rawls. Por lo tanto, su enfoque es indispensable dentro de la investigación actual.

En su obra *La idea de la justicia* reviste un análisis sobre las cuestiones sociales, tales como el papel de la razón y la emoción en la discusión pública, el tipo de motivación que prevalece en la interacción humana y la evaluación de los efectos de las decisiones colectivas, todo ello en el marco de dos categorías esenciales: justicia y desarrollo; esta manera de ver el problema aporta otra dirección dentro de la discusión.

La propuesta de Sen consiste en defender una teoría de la justicia como equidad, en la cual se debe incorporar de manera directa y básica las libertades concretas y efectivas que pueden ser disfrutadas por personas diferentes y con objetivos posiblemente numerosos, razón por la cual es importante considerar el grado preciso de las libertades de que disponen para poder plantearse estilos y formas de vida diversos, ya que el cumplimiento de estos objetivos es más difícil en personas situadas en alguna circunstancia de exclusión.

En este campo, Nussbaum continúa el planteamiento de Sen y a éste agrega el liberalismo de la *Teoría de la justicia* de Rawls en varios sentidos, sin embargo, manifiesta que la teoría contractualista resulta ser excluyente de las personas que no reúnen las características del individuo liberal, capacitado y racional. Propone un enfoque alternativo para el análisis de la justicia, su propuesta se centra en las capacidades básicas como objetivos políticos, por esta razón, considera insuficiente la tesis de la distribución de bienes básicos desarrollada por Rawls, en consecuencia, propone reemplazarla por un modelo centrado en las capacidades básicas que cada persona debe desarrollar para funcionar plenamente en la sociedad. Es importante señalar que la *Teoría de las capacidades* es un modelo creado por Amartya Sen.

Nussbaum relaciona diez capacidades que deberán ser tomadas en cuenta al momento de determinar la estructura de cada sociedad, sin distinción de religiones, culturas o sistemas políticos, aclara que su listado no es exhaustivo, sino que se trata de un mínimo de capacidades que le permitiría a todo individuo desarrollar la vida que libremente decida llevar. Indica la autora que se trata de actividades tan centrales a la condición del ser humano que son indispensables para poder llevar un proyecto de vida.

Ha defendido su postura al señalar que el respeto por la autonomía de cada individuo no lleva a la destrucción de la comunidad, sino a la formación de subcomunidades en las cuales cada individuo decide su pertenencia de forma libre. Su objetivo es centrar la atención en las capacidades humanas, definidas como aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad humana.

Por su parte, la “teoría contractualista moral” de Scanlon niega la posibilidad de establecer una lista de “bienes primarios morales”, ya que su posicionamiento sobre una “justicia interna” se basa en la responsabilidad personal para elegir fines, recursos y oportunidades que otorgan las instituciones sociales a las personas para cumplir sus objetivos.

En el análisis sobre el ámbito de los deberes, el filósofo Ross propone una teoría moral basada en éstos como *prima facie*, los cuales no son absolutos ni

incondicionados a menos que entren en conflicto con otro de la misma naturaleza, razón por la cual serán deberes condicionales. Afirma que para el cumplimiento de cualquier promesa u obligación se deben considerar diversos contextos económicos, sociales, culturales y de igual manera, a las libertades y capacidades. Hacerlos efectivos supone la satisfacción de las necesidades básicas de las comunidades, siempre y cuando exista una relación equilibrada entre derechos humanos y obligaciones.

Así mismo, desde la “ética del cuidado”, Gilligan considera muy importante tratar al otro como una otredad concreta con mayores datos sobre la diferencia, sin principios universalistas y generales. Esto supone un cambio de paradigma y una reconceptualización de la diversidad frente a las concepciones anteriores y vigentes.

Ahora bien, estas aportaciones han tenido como centro teórico las relaciones humanas cuya característica principal es la razón, por lo que este abordaje parte de un parámetro antropocéntrico, el cual ha excluido de su estudio otras formas de vida. No obstante, se han contrastado diversos modelos filosóficos que estudian la importancia de incluir a seres no humanos dentro del estudio ético de la justicia.

La propuesta de Nussbaum incluye abordar el maltrato a los animales y la crueldad que se inflige a éstos, cuando hace referencia a la capacidad de poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural, muy diferente a la tradición de la teoría liberal que se construye sobre la ética antropocéntrica, cuya reflexión moral que realiza sobre las “*otras especies*” gira en torno al hombre, el cual, requiere como medio para su fin las condiciones ambientales favorables.

Por su parte Tom Regan considera que la ética de corte antropocéntrica no es una ética del medio ambiente, sino una ética para la gestión y el uso de este. Se ha tenido por supuesto que el hombre es el centro y eje del universo por su capacidad de razonar y ser un fin en sí mismo y no un medio, para lo cual le es permitido disponer de la naturaleza y transformarla y así lograr su supervivencia, bienestar y desarrollo. La naturaleza está sujeta a la transformación y explotación del hombre para su logro, desde esta perspectiva la biosfera no posee un valor propio, sólo es

un valor instrumental que le es asignado por el hombre en la medida que le provee de condiciones y materiales para lo que considera es su desarrollo humano.

Al enfatizar el interés económico que media entre el hombre y la naturaleza es posible establecer que, mientras predomine el rendimiento económico, se cancelan las posibilidades de que la humanidad se vislumbre como un miembro más de la comunidad biótica, ya que siempre buscará satisfacer el interés propio, el logro del provecho de su interés particular.

Tal y como lo articula la autora Vandana Shiva en un movimiento emergente (la Democracia de la Tierra) defensa de la paz, la justicia y la sostenibilidad. Es importante poner énfasis en el estudio sobre la explotación de la naturaleza y la desigualdad. Para la autora, la democracia alimentaria es la nueva prioridad en cuestiones de democracia y derechos humanos.

Otra de las corrientes que trata la ética ambiental es “el ecofeminismo”, el cual sugiere el retorno a la naturaleza y al reconocimiento de la parte femenina en toda la humanidad, el objetivo es encaminarse hacia una evolución mediante valores que permitan una forma natural de convivencia, tales como: reciprocidad, solidaridad e interdependencia con la biodiversidad. Su idea se enfoca en el estudio de las causas y consecuencias que ha tenido la explotación capitalista hacia la naturaleza y las mujeres, por consiguiente, su propuesta se enfoca en la autosustentabilidad.

La ecología profunda de Naess estudia el valor intrínseco de la naturaleza, con la finalidad de lograr establecer el equilibrio en la convivencia entre las personas y su hábitat. Su posición es integrar una visión integral y completa que cuestione las causas y efectos de la crisis ecológica mundial. Su estudio no trata sólo la supervivencia humana como consecuencia del cuidado de la biodiversidad, sino de afirmar la interdependencia entre diversos seres que habitan el planeta.

La postura utilitarista de Singer integra al debate el sufrimiento y la discriminación de los animales no humanos por parte de la humanidad, como un tema relevante en el campo de la justicia. Si bien su teoría parte del antropocentrismo al retomar las capacidades como la razón y la sensibilidad, propias de algunas personas como parámetro para asignar valores morales y éticos, una de las cuestiones importantes de su análisis es la preocupación por el estudio del sufrimiento innecesario causado

a los animales por la inconciencia humana, con la finalidad de protegerlos y dotarlos de derechos.

De esta forma se concluye con diversas propuestas filosóficas, las cuales permiten orientar las nociones éticas y dar elementos para la construcción de un concepto de *justicia incluyente*. Al considerar la obra de Rawls como punto de partida, las discusiones son interminables, no obstante, establecen en gran medida el sentido de los principales problemas morales que hoy se consideran relevantes en la filosofía, la política y la ética.

Razón por la cual, esta investigación se centra en la *justicia* y en cómo aportar elementos teóricos para la construcción de una sociedad incluyente, equitativa, con derechos, deberes, libertades, enfocada en el desarrollo de capacidades dentro de relaciones plurales, interculturales e incluso al amparo de la ética biocéntrica.

Acorde con lo anterior, se afirma la importancia del campo de la filosofía y la ética como disciplinas que dirijan principios para ayudar a construir una sociedad justa, para comprender y analizar las razones y contextos de las exigencias sociales, en contraste, con el cumplimiento de éstas por parte de instituciones públicas. Entonces, esto obliga a deconstruir el proceso social que ha dado origen a este término, la ciencia jurídica desde su deontología presenta conceptos que se encuentran desfasados a la realidad imperante, la *justicia* se ha confundido con *ley* y ésta última con *derecho*, por lo cual resulta importante darle a cada término su contexto.

Es posible, desde otro ámbito de la filosofía, realizar el análisis de planos semánticos de la expresión, incluso, desde el pensamiento jurídico y buscar ahí las huellas, los significados y los contextos de la escritura como instrumento de la comunicación, al respecto el filósofo francés Jacques Derrida en fuerza de ley señala lo siguiente:

[...]el del derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. Que el derecho sea

deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico.¹

La palabra *justicia* ha formado parte del lenguaje jurídico, en ese sentido, la misma se puede deconstruir no sólo desde su semántica, sino desde el proceso histórico, social y cultural, a partir de una perspectiva compleja y transdisciplinaria, la cual integre las necesidades de toda forma de vida. La idea del quehacer de la deconstrucción del lenguaje jurídico se integra con la intención de asumir una interlocución directa entre las ideas presentes, para perfilarse hacia una nueva epistemología de un cuerpo del conocimiento ajustada a una realidad contextualizada.

Por estas razones, a la filosofía política y a la ética les corresponde la tarea de reflexionar sobre diversas nociones teóricas como pueden ser, por ejemplo, la utilitarista, la liberalista, la comunitarista, la contractualista moral, las capacidades y el biocentrismo, con el objetivo de dar respuesta a las demandas de las problemáticas sociales y ambientales actuales. El contraste entre diferentes corrientes aportan principios y valores que, desde la interculturalidad, permiten orientar a las instituciones con el propósito no sólo de distribuir bienes, sino de recapacitar sobre cuáles han de ser los principios éticos aplicables que posean valores como la equidad e inclusión, los cuales permitan reconocer y potenciar las capacidades humanas, para encaminarlas hacia el deber con la otredad, en un contexto que supere la ciencia eurocéntrica, con el objetivo de aportar principios éticos para el desarrollo de una sociedad justa e incluyente.

Entonces, resulta de vital importancia la construcción de elementos los cuales conformen un concepto de *justicia incluyente* de todas las especies, pueblos y culturas que pueblan la tierra, asegurando su mantenimiento y garantizando el acceso a todos los recursos vitales para el desarrollo humano y de la biosfera. Esta nueva conciencia desarrolla un sentimiento de conexión el cual puede ser

¹ Derrida, Jacques, "Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2001, núm. 11, 1992, p. 140, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbc493>

considerado como un valor moral, por las implicaciones derivadas de la conducta de los individuos.

Se defiende una nueva idea que aborde la construcción de un concepto teórico sobre una *justicia incluyente* basada en la biodiversidad, el desarrollo, la cooperación y el cuidado mutuo. Los nuevos esquemas para analizar la justicia distributiva en la pluralidad deben superar el paradigma eurocentrista y dirigirse hacia la diversidad intercultural y las particularidades de sus cosmovisiones considerando sus diferentes formas de ser, hacer y florecer.

A este respecto, la transdisciplina se ha encargado de organizar los conocimientos desde un enfoque global, relacional y complejo considerando esta nueva propuesta como una unidad diversa, para que su construcción sea continua en un diálogo constante con los diversos saberes humanos, en el cual el contexto marque el proceso de definición. En definitiva, es importante pensar en la inclusión como un valor ético en el tema de la justicia dentro de un mundo complejo y diverso, cuyas estimaciones propiciaran el camino para la coevolución.

Esta investigación ha tenido como finalidad el análisis de diversas propuestas teóricas sobre la justicia las cuales permitieron proponer elementos filosóficos que permitan el cambio de paradigma eurocéntrico y antropocéntrico, por un enfoque basado en la interculturalidad, la diversidad, la inclusión, la ética biocéntrica y la transdisciplina.

Para lograrlo, se han revisado y analizado propuestas que sustentan la posibilidad de desarrollar capacidades de todos los seres, en un marco de derechos y deberes; se estudió, contrastó y encontró convergencias y divergencias entre diferentes perspectivas filosóficas que abordan el tema de la justicia, para establecer sus límites y alcances e identificar y estructurar elementos en la construcción del concepto de *justicia incluyente*.

De este modo el planteamiento y desarrollo de esta tesis de investigación se sustenta en la siguiente hipótesis: la teoría de la justicia individualista y liberal no ha sabido construir sociedades responsables y solidarias, ya que las comunidades están fragmentadas. Por lo tanto, es preciso aportar elementos teóricos para el desarrollo de sociedades incluyentes, equitativas, con derechos, deberes y

libertades, a través de los cuales puedan potencializar sus capacidades dentro de una relación intercultural y biocéntrica.

Se ha utilizado como método el análisis y comparación de los autores, precursores en sus enfoques sobre la teoría de la justicia, tales como: Bentham, Mill, Rawls, Sen, Walzer, Scanlon, Nussbaum, Vandana Shiva, Gilligan, Ross, Naess, Singer, Dussel, Nicolescu, Morin, entre otros, con el propósito de diferenciar corrientes y máximas. En el desarrollo de la investigación se contextualizan propuestas filosóficas a fin de enriquecer el trabajo y forjar un criterio propio respecto del tema que se investiga.

Como resultado de lo anterior es importante analizar las ideas planteadas en diversas teorías ético-filosóficas en cinco temas: imposibilidad de construir nociones generales con validez universal, diversos bienes sociales considerados en la teoría de la justicia, inclusión de la relación de cada persona y “los otros”, cambio de centro teórico: de la humanidad a toda la vida y finalmente acciones para emprender. Ésta es la secuencia del capitulado.

El capítulo primero reflexiona acerca de las ideas filosóficas que en la actualidad se conocen como centrales y universales, con la finalidad de reconocer numerosos saberes comunitarios que surgen desde la diversidad intercultural. Se integra al estudio grupos sociales, en los cuales se han suscitado las mayores injusticias, desigualdades sociales y la discriminación como fruto del capitalismo eurocéntrico. Se parte de la falacia eurocéntrica como eje mundial de la filosofía, el comercio, la política, el derecho, la justicia, la economía y el desarrollo humano, cuyos criterios en estos ámbitos se han establecido a manera de parámetros, para el desarrollo de los todos los pueblos en el planeta.

Estas nociones eurocéntricas se extendieron, a través de invasiones, hacia diversos países, incluso, se ha justificado el ejercicio del uso de la violencia para tal fin con el pretexto de la aparente necesidad sobre la colonización del saber y del poder, para la creación de pueblos civilizados. No obstante, ante la conciencia y el reconocimiento de la diversidad ha quedado clara la imposibilidad de seguir sosteniendo estas nociones eurocentristas en nombre de la dignidad humana, la otredad y la biodiversidad.

Desde el punto de vista filosófico se analiza la propuesta de Dussel, quien contextualiza en tiempo y espacio las grandes aportaciones culturales, económicas, políticas, sociales y tecnológicas de diversas culturas, en contraste con los criterios eurocentristas. De igual manera, se aborda el diálogo entre culturas como parte integrante del objeto de estudio de la justicia. Para la integración de diversos saberes o para la creación de nuevos, es necesario conocer la condición humana a través de la diversidad cultural y superar la hegemonía eurocentrista.

Para lograr el dialogo intercultural se ha utilizado a la transdisciplinaria como puente de comunicación entre el eurocentrismo y la diversidad cultural, ya que es la disciplina que organiza los conocimientos que trascienden las disciplinas, su relación con la complejidad es importante, porque aporta la metodología que apoya el estudio de los fenómenos complejos mediante una mirada global. Estos elementos abonan a una nueva comprensión sobre la humanidad en su ser y hacer, de tal manera que resulta posible desarrollar, desde la multiculturalidad, a seres creadores de su propio desarrollo y calidad de vida.

En este contexto se han abordado las propuestas de Mill, Morin, Basarab, Sen y Nussbaum, autores que dotan de significado al ser y al hacer, así como, el fin último de las personas, con la idea de contraponer sus teorías, para concluir sobre la importancia de no asumir una postura determinista sobre lo qué debería ser la humanidad, sino desde la complejidad considerar diversos elementos que permitan potencializar su desarrollo.

Otro elemento importante que se integra a la reflexión sobre la búsqueda del bienestar es la noción de bienes como medios o vías que cada persona puede obtener a lo largo de su vida, con la finalidad de lograr sus objetivos. Para ello se han analizado las propuestas de diversas teorías como las de Mill, Rawls, Walzer y Nussbaum respecto del significado, valor e importancia de los bienes sociales, para que desde una mirada multicultural se analicen los componentes necesarios, con el objetivo de abonar a la construcción de una sociedad justa con autonomía propia, para definir el sentido de sus bienes a custodiar.

El propósito del segundo capítulo es analizar diversos criterios sobre la importancia del significado de los bienes sociales en el tema de la justicia. Esta cuestión ha sido

abordada por modelos teóricos centrados en los procesos de distribución de bienes restando importancia al significado de éstos. Para responder a este problema se recurre al análisis de diversas propuestas como el utilitarismo de Bentham y Mill, ésta se concentra en la máxima “la mayor felicidad”: el bienestar de cualquier colectivo se puede entender como la suma de los placeres de sus integrantes, sin contextualizar el tipo de recurso que origina esa utilidad.

A su vez, Rawls, filósofo liberal, confronta la noción utilitarista, basa su teoría en un sólo procedimiento, por el cual los “bienes primarios” deben ser distribuidos en la sociedad. El sesgo se encuentra en la idea universal que el autor tiene sobre el tipo de recursos que las personas deben recibir para llevar su particular proyecto de vida, sin considerar otros elementos, por ejemplo, las capacidades o la responsabilidad para aprovecharlos.

No obstante, para Rawls, los bienes sociales adquieren un sentido diferente en *Derecho de gentes*, porque el autor rechaza una justicia distributiva global, afirma dada la existencia del “pluralismo razonable” entre pueblos es indispensable respetar su autonomía, por lo tanto, los bienes básicos deberán ser definidos en sus respectivos ámbitos.

El tema del tercer capítulo son los deberes con “la otredad”. Se analiza la fuerza y alcance de las razones que se tienen sobre los juicios de los deberes morales. En primer lugar, se retoma la “teoría contractualista moral” de Scanlon. Para el autor, además de la “justicia institucional” de Rawls, existe una “justicia interpersonal”. La propuesta de este autor se inscribe dentro de las teorías de la razón práctica, parte del análisis de las afirmaciones sobre las razones de lo correcto y de lo incorrecto. Formula dos principios “Principio de Auxilio” y “Principio de Servicio”, estos al exigir un sacrificio mínimo para poder llevarlos a cabo y no uno ilimitado, no podrían ser rechazados. Para Scanlon los “bienes primarios” de Rawls son medios indispensables en la estructura básica social, no obstante, éstos no pueden ser aplicados al ámbito de la justicia moral, por lo que niega la idea de presentar una lista de “bienes primarios morales” al considerar que les corresponde a los individuos elegir sus fines y hacer uso de los recursos y oportunidades que las instituciones sociales otorgan.

Por otra parte, la respuesta del economista Sen ante las injusticias sociales está basada en la “teoría de las capacidades”. El autor argumenta que los bienes primarios tienen un carácter secundario sobre la evaluación del desarrollo humano. Por esta razón, las capacidades deben ocupar un lugar primordial en el análisis del bienestar y no la “felicidad utilitarista” ni los “bienes primarios” de Rawls. Por otro lado, Sen asume que si bien, los bienes primarios no son valiosos en sí, éstos pueden ayudar a encontrar lo que se valora en la vida.

El capítulo cuarto se argumenta sobre la idea de superar como único objeto de estudio el ser humano individual y social. El sentido de los bienes sociales, custodiados en la diversidad también se constituye sobre la consideración de seres no racionales que se encuentran en convivencia con la humanidad, por esa razón, el enfoque teórico en el tema de la justicia debe ser extendido hacia toda la vida.

Por tradición, el objeto de estudio de la justicia parte de una postura antropocéntrica que se constituye dentro de un dualismo: el hombre y su entorno. Se creó una jerarquía, en la cual, el sujeto es ubicado en un plano de superioridad con relación al ambiente que lo rodea, lo que justificaba que éste sea un medio que puede y deber ser aprovechado y explotado.

A esta discusión se agregan diversas corrientes teóricas que han logrado superar el paradigma antropocéntrico, para dar paso a nuevos modelos teóricos sobre la justicia, los cuales incluyen en su objeto de estudio a la vida en todo el planeta. En el caso de Cortina, el cambio de paradigma antropocéntrico al biocéntrico tiene su respuesta en la ética, al tomar en cuenta la idea sobre la conciencia humana en el desarrollo de la capacidad de cuidado, más que la de dominio, motivo por el cual, las éticas interpersonales deben ser extendidas hacia la naturaleza.

La visión de la medioambientalista Vandana Shiva aporta al debate reflexiones sobre el origen de las consecuencias destructivas del sistema capitalista, destaca la importancia de reestructurar la relación entre la humanidad y la biodiversidad, la cual ha sido guiada por intereses privados que benefician a un sector exclusivo de la sociedad. Para la autora, la forma de hacer frente a esta problemática ambiental parte de una nueva forma de democracia como parte de un modelo de justicia global. De igual manera defiende la postura ecofeminista, la cual permite visualizar

la explotación de que han sido objeto mujeres y naturaleza, para concluir con un proyecto basado en la autosustentabilidad.

Otra propuesta trascendental que se ha integrado al análisis es la del filósofo Naess, quien afirma que es indispensable establecer que la destrucción del medioambiente es parte del objeto de estudio de la ética y la justicia, por lo que será importante superar la noción compasiva que se ha tenido hacia la naturaleza por una activa en pro de su desarrollo, sostiene que la naturaleza tiene valores intrínsecos que se deben reconocer.

Por su lado, Gudynas aporta a la investigación su visión sobre la ética biocéntrica como base de políticas públicas que han de dirigir la justicia medioambiental hacia un aprovechamiento responsable, afirma que los valores asignados a la naturaleza, dados por el ser humanos, son antropocéntricos, motivo por el cual se ha creado la idea de la apropiación y explotación de la naturaleza.

Estas nociones son contrastadas mediante las ideas del filósofo utilitarista Singer, quien niega que toda la naturaleza tenga un valor intrínseco, su estudio se enfoca a los seres sintientes, racionales y con un sentido de vida. Sin embargo, el aporte de este autor a la investigación se centra en la denuncia que realiza sobre la crueldad ejercida en los animales no humanos y en la importancia de dotarlos de derechos para su cuidado y protección.

A su vez, Nussbaum propone incorporar su propuesta sobre las “capacidades” al objeto de estudio de la justicia, retoma el modelo aristotélico que le permite reconocer la dignidad en otros seres y propiciar su florecimiento.

El capítulo quinto se constituye por reflexiones finales acerca de las acciones para emprender el cuidado del “otro”. El objetivo del planteamiento es establecer que la vida en el planeta se encuentra interconectada con todos los seres que lo habitan, por lo cual, no sería posible el desarrollo de capacidades, humanas como no humanas, sin el deber de reconocimiento del “otro”. La conciencia sobre la “otredad” y su diversidad propicia el interés y compromiso por su cuidado.

Se aborda también la propuesta de Cortina, quien afirma que la moral del cuidado sirve para ayudar a sobrevivir y crecer a seres, quienes no podrían hacerlo por sí mismos, además de visualizar la necesidad de protección contra algún daño es

importante involucrar emociones como el cariño, el cual permite un desarrollo integral adecuado.

De igual manera, se integra a la discusión las aportaciones de la psicóloga Gilligan, quien parte de la idea que la ética del cuidado es tan importante como la justicia. La autora afirma la necesidad de universalizar las obligaciones de cuidado, porque éstas no son un asunto de mujeres, sino de intereses humanos. Razón por la cual, el cuidado y la justicia no tienen ninguna diferencia, al contrario, son complementarios.

Del mismo modo, se analiza el énfasis que se hace en el tema de los derechos, no así, en el de los deberes. Se plantea cómo los gobiernos encargados de la administración de los Estados son insuficientes para garantizar estas prerrogativas sin el uso de medidas impositivas, de ahí la necesidad de analizar la reciprocidad de los deberes morales con los derechos individuales, sociales y colectivos.

Se retoma la teoría de Rawls, para profundizar en los deberes morales como básicos de la justicia. Del filósofo Ross se propone superar la universalización kantiana sobre el cumplimiento categórico de los deberes y promesas, hacia el análisis y contextualización de éstos. Sobre Scanlon, se revisa nuevamente la exigencia de deberes mínimos como el del Servicio y Ayuda.

Dentro de las acciones a tomar, también se reflexiona sobre la reivindicación de la diferencia en el tema de las discapacidades. La diversidad permite identificar identidades que aportan originalidad en ideas, valores, significados y experiencias, dentro de una discapacidad temporal o permanente, lo cual indica que todo tiene una contribución importante desde su contexto y complejidad.

Se continúa con Nussbaum, quien afirma que una sociedad justa es aquella que no estigmatiza ni bloquea el desarrollo de estas personas, al contrario, promueve su salud, educación y su plena participación en la vida social e incluso en la vida política, cuando esto sea posible. Es necesario generar condiciones para que las sociedades se adapten a estas circunstancias como parte un todo complejo, en el cual es posible una vida digna en una comunidad incluyente.

Del mismo modo, este capítulo aborda el tema de la justicia global desde diferentes posturas como la de los Derechos Humanos, en el cual se analiza el artículo 28 que

establece el derecho a tener un mundo justo y libre en el cual se atiendan cada una de las necesidades humanas, así como los obstáculos para lograr este ideal.

A partir de la propuesta rawlsiana en *Derecho de gentes* es posible examinar la teoría de la paz democrática, la cual pone de manifiesto la importancia de considerar, dentro del tema de la *justicia incluyente*, la trascendencia de reconocer y garantizar los derechos humanos, contextualizados, al interior de todos los pueblos.

También se aborda el análisis de la justicia y el mundo a partir del sentimiento de injusticia que genera problemáticas como la fractura social, a causa de las desigualdades a partir de la mirada de Sen. El autor propone partir de un diagnóstico social, el cual permita resolver dudas, preguntas, establecer argumentos y escrutinios que concluyan en acciones que se han de tomar.

Finalmente se integran elementos o circunstancias que han quedado fuera del objeto de estudio de la justicia, en un tiempo y espacio determinado, lo cual permitió tener una visión amplia sobre la importancia de la inclusión en un mundo complejo, el cual se ha pretendido homogeneizar y obviar circunstancias o condiciones desiguales que afectan al planeta. Se retoma a Cortina, para afirmar que es necesario la creación de un nuevo vecindario, la inclusión necesita de otros valores como el interés y el cuidado de la otredad.

Es pertinente aclarar que no se da ningún concepto de *justicia incluyente*, porque todo estudio teórico que se realice tendrá que ser contextualizado en tiempo y espacio, por lo cual, cada cultura adaptará su propio concepto. Dado que las sociedades se encuentran en una constante dinámica es posible la modificación y adecuación del término. Por lo tanto, es imposible proponer una sola noción general con validez universal, ya que sería contradictorio a la argumentación de la investigación.

Se concluye con la integración de elementos para que cada cultura tenga la posibilidad de construir su propio concepto de *justicia incluyente* a partir de principios éticos basados en la diferencia, la interculturalidad, la transdisciplina, la biodiversidad, la autodeterminación, la pluralidad de significados y procedimientos

de distribución de bienes, los derechos y deberes humanos, además de las capacidades.

Tabla 1. Matriz de comparación

| Autores | Corrientes | Máximas | Objeto de estudio en la justicia |
|---------|-------------------------|--|--|
| Bentham | Utilitarista | El máximo placer para el mayor número de personas. Los placeres son iguales y la suma de éstos son la única forma de diferenciarlos. | La justicia es definida a través del principio de maximización de la utilidad del colectivo. |
| Mill | Utilitarista | El máximo placer para el mayor número de personas. Los placeres se pueden medir de forma cualitativa y cuantitativa. | La justicia es definida a través del principio de maximización de la utilidad del colectivo. |
| Rawls | Contractualista liberal | 1. Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de | Es una justicia distributiva basada en el modo en el cual los bienes primarios se encuentran |

| | | | |
|--------|---------------|---|--|
| | | <p>libertad para todos.</p> <p>2. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para el mayor beneficio de los menos aventajados.</p> | distribuidos en la sociedad. |
| Walzer | Comunitarista | La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera. | Teoría pluralista de la justicia que propone la elaboración del concepto <i>complejo de igualdad</i> . |
| Sen | Capacidades | El valor de los bienes y servicios radica en lo que pueden hacer por la gente o lo que la gente puede hacer con éstos. | Noción de justicia como equidad, en la cual se debe incorporar de manera directa y básica las libertades concretas y efectivas que pueden ser disfrutadas por personas |

| | | | |
|----------|-------------------|--|---|
| | | | diferentes y con objetivos posiblemente numerosos. |
| Nussbaum | Capacidades | La teoría contractualista resulta ser excluyente de las personas que no reúnen las características del individuo liberal, capacitado y racional. | Es un modelo centrado en capacidades básicas que cada persona y otras especies deben desarrollar para funcionar plenamente. |
| Scanlon | Contractualista | Principio de auxilio y servicio como deberes morales mínimos. | Su idea sobre la justicia interpersonal deriva de la defensa de lo correcto e incorrecto en el campo de la moral. |
| Gilligan | Ética del cuidado | En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina; en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. | Insiste en la necesidad de universalizar las obligaciones de cuidado, por ello es preciso que el cuidado |

| | | | |
|---------------|--------------------|---|--|
| | | | complemente a la justicia. |
| Vandana Shiva | Medioambientalista | Es posible desarrollar nuevas formas de convivencia humana estrechamente vinculadas con la biodiversidad. | Una nueva forma de democracia como parte de un modelo de justicia global basada en la sustentabilidad. |
| Singer | Utilitarista | Un acto debe juzgarse como correcto o erróneo si implica un aumento de placer con relación al dolor en cualquier otro acto. | La responsabilidad humana con relación a la discriminación y sufrimiento infligidos a los animales no humanos como parte de la justicia de los seres sintientes. |

Capítulo I. Imposibilidad de construir nociones generales con validez universal

1. Criterios eurocentristas y la diversidad cultural

Es necesaria la reflexión sobre la historia que da origen a las ideas filosóficas que aún hoy se conocen como centrales y universales, y establecer nuevos saberes comunitarios que relacionen conocimientos actuales que consideren la diversidad de las clases y grupos sociales, en los cuales se han desplazado las mayores injusticias, desigualdades sociales y la discriminación como fruto del capitalismo moderno eurocéntrico. El punto de partida, para la inclusión de otros saberes deberá ser la dignidad humana, la otredad y la biodiversidad.

Las invasiones de países europeos hacia los países americanos se apoyan en la ideología eurocéntrica, misma que ha justificado el ejercicio del uso de la violencia para tal fin, cuyo pretexto ha sido la imperiosa necesidad de la colonización del saber y del poder para imponer la civilización. Sin embargo, ya no es posible sostener que el saber tiene como única fuente, verdadera, válida y universal, la europea.

Para superar la idea universal que aún prevalece en nuestros días, de que Europa ha sido el centro de la filosofía, el comercio, la política, el derecho y la justicia, la economía y el desarrollo humano, es importante revisar la historia a través del surgimiento de grandes culturas alrededor del mundo desde sus posiciones geopolíticas. Dussel reflexiona sobre la idea de la “universalidad” señalando que es válida siempre y cuando se atiende a un cierto universo local y regional.

El análisis sobre la expansión de las grandes culturas debe ser contextualizado en una secuencia tiempo-espacio; por ejemplo, el encuentro de España con América fue accidental y se originó cuando los españoles se vieron obligados a planear por el oeste su única ruta de viaje exploratorio. En el caso de América el origen de la interculturalidad no debería limitarse al momento histórico de su invasión y colonización por España como parte de Europa, porque América ya mantenía conexiones e intercambios culturales entre sus distintos pueblos, de igual manera este intercambio cultural ya había florecido dentro de otros continentes.

Lo que llama la atención es que el espíritu de Europa (germánico) es la Verdad absoluta que se determina o se realiza por sí misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que llamaré el

paradigma eurocéntrico (por oposición al paradigma mundial), es la que se ha impuesto no solo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial.²

Para entender la interculturalidad se deben incluir en el análisis ideas precisas sobre cuáles fueron las grandes culturas, ya que, desde la visión de Hegel aquellas culturas han surgido únicamente desde el centro de Europa; por lo que se deben construir otros esquemas de estudio que cuenten la historia de la humanidad en su nivel mundial, estos esquemas deben incluir las voces de los oprimidos y de los excluidos.

Señala Dussel, que Hegel escribió su visión de la historia universal a partir de la Revolución Industrial Europea y no incluyó a China en el contexto de la modernidad y de la economía capitalista industrial.

Todo esto se deja ver en un estudio reciente de Gavin Menzies, que demuestra que, aunque se tenía conocimiento de que la China se había adelantado en siglos a Europa desde un punto de vista político, comercial, tecnológico y hasta científico, ahora se agregaba el tener pruebas sobre el trayecto que habían seguido las escuadras conformadas por enormes y numerosas naves, llamados "juncos", que recorrieron todos los Océanos (gracias a sus experiencias oceánicas de más de ochocientos años en el Océano Índico y el Pacífico occidental, y por el desarrollo de la astronomía, cartografía, instrumentos de medición de la latitud y longitud, tipo de embarcaciones, alimentos, tonelaje, etc.). Este descubrimiento asombroso dará mucho que hablar y, por supuesto, comenzará por ser rechazado u ocultado por la historia académica eurocéntrica.³

El filósofo afirma que es la cultura china quien le enseñó a la cultura inglesa a elaborar el acero y que fue esta cultura la que hizo la revolución agrícola en Inglaterra proponiendo tecnología en el área del arado, hilandería y máquinas, también descubrió el papel en el siglo VI, la imprenta en el VIII e imprimían papel moneda en el IX, habían desarrollado tecnología militar, tecnología agrícola y en astronomía.

El autor, al contextualizar en tiempo-espacio la Revolución Industrial Europea contra Revolución Industrial China, ha demostrado que la primera seguía siendo una

² Dussel, Enrique, *La ética de la liberación*, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 50.

³ Dussel, Enrique, "(China 1421-1800) Razones para cuestionar el eurocentrismo". *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, vol. 11, núm. 44, 2004, p. 9, disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/19688/18679>

revolución periférica al resto del mundo, y que originalmente el Renacimiento chino fue anterior al Renacimiento europeo, fue China parte de la historia central mundial debido a que formaba parte del centro del comercio al igual que la India; la seda y la porcelana como productos de comercio eran demandados por Europa.

Si se parte de los grandes aportes de China para el mundo, el esquema tradicional de estudio sobre lo que se conoce como historia mundial en sus tres etapas Antigüedad – Edad Media – Edad Moderna, es sólo una forma de revisar una ideología del Romanticismo Alemán del siglo XVIII, ésta ya no se puede sostener y validar como la única fuente que da origen a la historia universal, por lo que se requiere hacer otras historias liberando el pensamiento humano del paradigma eurocéntrico.

La ética de la liberación reflexiona filosóficamente desde este horizonte planetario del sistema-mundo; desde este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad. Ante estos dos fenómenos coimplicantes de magnitudes planetarias, pareciera ingenuo y hasta ridículo, irresponsable y cómplice, irrelevante y cínico, el proyecto de tantas escuelas filosóficas (en el centro, pero aún peor en la periferia, en América Latina, África o Asia) encerradas en la “torre de marfil”, del academicismo estéril eurocéntrico.⁴

Para Dussel, la modernidad es el fenómeno cultural, histórico, filosófico, literario y científico que comienza y se desarrolla, cuando Europa deja atrás el Mediterráneo renacentista y atraviesa el Atlántico.

La modernidad nace cuando se derrumba el milenario Mediterráneo. Desde los cretenses y fenicios, hasta los árabes y venecianos, el Mediterráneo era un mar de grandes conexiones; era una periferia de la historia que unía el norte de África con el Oriente Medio hacia la India, la China, y hacia el Occidente con la Europa del Sur. Sin embargo, aislada la Europa germano – latina por el mundo otomano-musulmán (que llegaba desde el sur de España en Granada, y hasta las puertas de Viena bajo la presión turca, después de la caída de Constantinopla en 1453) no podía expandirse por el ancho del mundo. Los musulmanes llegaban desde el Marrueco de los Almohavides, hasta Túnez, Egipto o el Irak; del califato mongol de Angra o Delhi, a los reinos comerciales de Malaca y Hasta la isla de Mindanao en

⁴ Dussel, Enrique, *La ética de la liberación, op. cit.*, p. 65.

Filipinas. Desde el Atlántico al Pacífico era la única universalidad empírica en el siglo XV. Europa occidental era sólo una cultura marginal y periférica.⁵

En 1492 España inicia un tipo de sistema - mundo conocido como modernidad a partir del encuentro accidental entre Europa y América. La ubicación geopolítica que mantenía España respecto de otros países delimita su travesía, ya que, no podía ir por el oriente hacia el centro del sistema interregional que se encontraba en Asia central o la India, porque los portugueses se habían anticipado y tenían derechos de exclusividad, sólo le quedaba dirigirse hacia el centro por el oeste cruzando el Océano Atlántico, iniciando la primera hegemonía mundial.

Éste es el sistema - mundo que se ha desarrollado durante más de 500 años hasta la actualidad; es un deber y una necesidad que la ética supere los principios básicos que han mantenido al capitalismo como sistema económico mundial con su gestión destructiva, así como a su sistema político liberal que reconoce como única fuente ideológica al paradigma eurocéntrico, y cuya consecuencia es la desigualdad y enfrentamientos entre razas, oprimiendo y excluyendo.

El capitalismo es un paréntesis en la historia, es decir, el capitalismo no es un sistema viable durable o sostenible. Se funda en la acumulación permanente, en el crecimiento exponencial. Este, como el crecimiento del cáncer, conduce ineludiblemente a la muerte. No podemos, pues, pensar en una prolongación indefinida de esta forma de gestión de la sociedad humana. Es un paréntesis aún no cerrado, desgraciadamente. En su momento tuvo algún aspecto positivo, fue un paréntesis necesario y positivo, pero ha de ser cerrado ahora. El capitalismo es un sistema que exigió para poder madurar una larguísima incubación. Los europeos tienden a pensar que esta incubación corresponde únicamente a los tres siglos del mercantilismo europeo, de la época renacentista en 1492, fecha que todo el mundo conoce, hasta la Revolución francesa. En realidad la incubación comienza como mínimo cinco siglos antes, en la época de la dinastía Song en China, y se transfiere a Oriente con los califatos musulmanes árabes y persas, luego a las ciudades italianas dos o tres siglos antes del mercantilismo europeo.⁶

Amin considera que el proceso de evolución del capitalismo es temporal y en la actualidad ha desembocado en una crisis global, por este motivo es posible salir de la crisis que ha generado.

⁵ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 29-30.

⁶ Luque, E. Samir Amin: "El capitalismo hoy en día". *Cuadernos del CENDES*, vol. 27, núm.74, 2010, pp. 143-144, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40316176007>

La modernidad y el capitalismo occidental se expanden sobre los pueblos y culturas que colonizaba. Europa desde el siglo XV demarca violentamente los límites entre las colonias del mundo, constituye su nuevo orden basado en la razón y la civilización. Sobre los pueblos que consideraron salvajes en una tierra sin leyes, sin orden, ni moral; forman sociedades modernas que se definen por sistemas legales que regulan actos e ideas, esto justificó la invasión y la apropiación de los territorios indígenas.

El capitalismo europeo del siglo XV se estableció como uno de los elementos determinantes en la modernidad, la arbitrariedad y los rasgos raciales de las sociedades blancas se constituyen como eje de expansión, se definen las diferencias y valoraciones de la apariencia humana, la estética, las formas de ser, de actuar, así como, los valores sobre la vida, el trabajo, las jerarquías y la espiritualidad. Se exigía en los modos de vida indígena asumir y reproducir el de sus colonizadores, la blanquitud.

El rasgo identitario-civilizador que queremos entender por “blanquitud” se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial – cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o “realista”.⁷

Se exige el blanqueamiento cultural y civilizatorio en las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas, físicas, emocionales. Clasificación y valoración europea que definen un violento sistema de diferenciación, inequidad y desigualdad.

América Latina dentro de este nuevo orden adopta una educación occidental de lo cotidiano; los súbditos están dispuestos a obedecer, se crea una clase de personas indígenas con religión, gustos, gestos, opiniones e intelecto eurocéntrico.

Durante este tránsito subrepticio de lo casual a lo necesario, la condición de blancura para la identidad moderna pasó en convertirse en una condición de blanquitud, esto es lo que permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad

⁷ Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Ed. ERA, 2011, p. 44.

capitalista cuando la incluyó como nuevo elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella.⁸

Los colonizadores establecieron el límite del conocimiento filosófico y científico como productores de verdad y certeza; las prácticas de las culturas indígenas se situaron en una zona oscura por considerarse mágicas, místicas, idolatras y falsas, ya que, estaban por debajo de la razón.

La imposición de la exclusión y la negación de los saberes ancestrales muestran la gestión divisoria del conocimiento. El poder hegemónico de la conquista no pudo exterminar la diversidad; el conocimiento que han producidos diferentes pueblos sobre la vida, la naturaleza, el espíritu, la salud y el orden social, es una interpretación más amplia que la comprensión eurocéntrica del mundo.

La interculturalidad describe la situación dinámica del hombre que, consciente de la existencia de otras personas, valores y culturas, sabe que no puede aislarse en sí mismo. El diálogo intercultural es un imperativo de nuestro mundo. La interculturalidad surge de la consciencia de la limitación de toda cultura, de la relativización de todo lo humano; se manifiesta como una característica intrínsecamente humana, y, por tanto, también cultural.⁹

La diversidad es el origen de la humanidad. El diálogo entre culturas debe integrarse y unificarse de forma armónica ordenando cada uno de sus componentes, pero, respetando su autonomía.

2. Distintas cosmovisiones

Desde el punto de vista histórico, el conocimiento ha sido parte de la hegemonía que los colonizadores lograron imponer sobre los pueblos dominados, la cultura fue el medio para naturalizar la sumisión, se aprendió una forma de vida que minimizó y excluyó saberes alternos, la mirada occidental se autoproclamó como verdadera, racional, única y superior. “El Occidente europeo se creyó dueño de la racionalidad, sólo veía errores, ilusiones retrasos en las otras culturas y juzgaba cualquier cultura en la medida de sus resultados tecnológicos.”¹⁰

Se crearon doctrinas que por considerarse verdaderas rechazan la crítica y la autocrítica a sus postulados, sus discursos teóricos seleccionan ideas que integran

⁸ *Ídem.*

⁹ Panikkar, R., “Decálogo: cultura e interculturalidad”. *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 6, 2006, p. 129, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200607>

¹⁰ Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, UNESCO, 1999, p.8.

paradigmas propios. Uno de los grandes paradigmas formulados en Occidente fue enunciado por Descartes quien separó al sujeto del objeto en una esfera propia, creando una disociación universal. Para Morin, el conocimiento pertinente se debe articular en los siguientes puntos: el contexto, lo global, lo multidimensional y lo complejo.

Para la integración de diversos saberes o para la creación de nuevos, es necesario conocer la condición humana a través de la diversidad cultural.

La cultura está constituida por el conjunto de saberes, saber hacer reglas, normas, interdicciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos que se transmiten de generación en generación, se reproduce en cada individuo, controla la existencia de la sociedad y mantiene la complejidad psicológica y social. No hay sociedad humana, arcaica o moderna que no tenga cultura, pero cada cultura es singular. Así siempre hay cultura en las culturas, pero la cultura no existe sino a través de las culturas.¹¹

La sociedad asume un conjunto de saberes que le permite en un tiempo y espacio tener su propia percepción y sentido de la realidad, lo que puede condicionar y limitar la visión del mundo, mirar la otredad posibilita cuestionar el sistema de creencias sobre las cuales se han edificado las sociedades para tener conciencia sobre la diversidad.

Entendemos por cultura el mito globalizador de una colectividad en un momento dado del tiempo y del espacio. Mito es aquel horizonte de inteligibilidad donde todas nuestras percepciones de la realidad tienen sentido. El mito nos ofrece el marco donde se inscribe nuestra visión del mundo, esto es lo que permite y condiciona cualquier interpretación de la realidad. Por esta razón no somos plenamente conscientes de nuestro propio mito, de aquellas creencias sobre lo que se basa la construcción de una determinada cosmovisión. Somos conscientes de nuestro propio mito cuando otro nos lo hace ver, o bien, cuando lo hemos por lo menos parcialmente abandonado.¹²

Una razón que separándose de otras dimensiones intenta imponerse como única provoca confrontaciones en defensa de una identidad limitada y aislada. La filosofía occidental desconoce otras culturas y reflexiones, por lo que es necesaria la pluralidad cultural, desde esta complejidad debe integrarse el pensamiento

¹¹ *Ídem*

¹² Panikkar, R., *op. cit.* p. 129.

simbólico y racional como unidad de conocimiento para la comprensión de diferentes verdades.

La interacción del diálogo intercultural descubre conocimientos y propone la retroalimentación de aprendizajes, para ello es necesario cuestionar las ideas que cada cultura tiene como verdaderas. Para poder establecer el diálogo se deben identificar categorías o equivalencias que realizan funciones similares entre culturas con criterios o analogías que permitan la comprensión.

La cosmovisión es la manera de interpretar el mundo; sin embargo, habría que ponderar la pluralidad de las cosmovisiones, para no caer en el determinismo universalista del eurocentrismo.

La palabra cosmovisión está compuesta de dos palabras: cosmo y visión. La primera significa: mundo y la segunda ver, mirar. Diríamos que la cosmovisión es la manera de ver y mirar el mundo de forma muy específica. Para el pueblo indígena el mundo está dividido en tres pachakuna (mundos): kay pacha, uku pacha, hawa pacha. En otras palabras, es la visión filosófica y particular del pacha (mundo). En esta línea de reflexión, Catalina Álvarez (2006), menciona que Cosmos (kooouos) en griego significa orden, armonía, decoro, decencia, construir universo. Por lo tanto, la cosmovisión es una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro. Para José Herrero (2002) la cosmovisión es o son las creencias que una persona o un grupo tiene sobre una realidad y son también un conjunto de presuposiciones y asunciones que un grupo sostiene, practica y mantiene sobre el mundo y sobre cómo funciona el mundo. Para Conrad Kottak la cosmovisión es la forma cultural de percibir, interpretar y explicar el mundo.¹³

Se debe reconocer la diversidad cultural para conocer la condición humana, reconsiderar la organización del conocimiento superando las barreras tradicionales y concebir la creación de nuevos saberes.

Para la comprensión y construcción de diversos saberes en la interculturalidad es necesario acudir a herramientas metodológicas que superen dogmas e ideologías.

¹³ Illicachi Guzñay, Juan, "Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina". *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 21, 2014, p. 18, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261002>

El conocimiento hegemónico, tras varios siglos de dominación, impuso la noción de la separación y delimitación de los objetos de estudio en tres disciplinas básicas como la física, la biología y el conocimiento social.

El paradigma cartesiano separara el conocimiento del sujeto que lo produce, señala la existencia de un orden en el mundo el cual debe ser analizado por partes, en consecuencia, la base de la ciencia se construye a través del mono disciplina que impide a diferentes ramas de conocimiento poder retroalimentarse. En este proceso surgen dos lenguajes diferentes correspondientes a las ciencias experimentales y a las ciencias humanas.

El desarrollo de las disciplinas científicas se produjo mediante procesos de diferenciación e integración, aparecen la interdisciplina y la multidisciplina como formas intermedias que superan parcialmente los límites de los conocimientos disciplinarios, pero se cierran al diálogo con los saberes que la ciencia occidental no considera como no científicos. Surge la necesidad de transgredir las fronteras entre disciplinas y de crear una alternativa a la multi e interdisciplinariedad de cara al pensamiento de lo real, e idónea para abordar la complejidad de las cosmovisiones y sus campos de conocimientos.

La teoría transdisciplinaria organiza los conocimientos que trascienden las disciplinas, su relación con la complejidad es importante, ya que, la primera aporta la metodología que apoya el estudio de los fenómenos complejos mediante una mirada global y no reduce las disciplinas a sus campos, porque considera el mundo en una universidad diversa e indivisible, pero reconociendo sus diferencias. Establece la posibilidad de diversos niveles de realidad e integra la lógica del tercero incluido y, por lo tanto, explora una realidad multidimensional y multirreferencial. “La transdisciplinariedad concierne, como el prefijo ‘trans’ lo indica, lo que está a la vez entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de la disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente en el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento.”¹⁴

Los tres pilares de la metodología de la transdisciplinariedad son:

¹⁴ Basarab, Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Paris, Ed. Du Rocher, 1996, p. 35

1. Los niveles de realidad
2. La lógica del tercero incluido
3. La complejidad

Para el conocimiento clásico esta forma de organización de conocimiento resulta ilógica porque no tiene objeto exactamente delimitado, sin embargo, la transdisciplinariedad no niega los postulados del pensamiento clásico, pero reconoce que su campo de aplicación es restringido.

En su carta se comprenden un conjunto de principios adoptados en el Primer Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad que fundamentan la investigación intercultural.

Artículo 4. La piedra angular de la transdisciplinariedad reside en la unificación semántica y operativa de las acepciones a *través y más allá* de las diferentes disciplinas. Ella presupone una racionalidad abierta, producto de una nueva visión sobre la relatividad de nociones tales como “definición” y “objetividad”. El formalismo excesivo, la rigidez de las definiciones y la postura de objetividad absoluta, que impliquen la exclusión del sujeto, pueden tener sólo efectos negativos

Artículo 10. No existe un lugar cultural privilegiado desde donde uno puede juzgar las otras culturas. La teoría transdisciplinaria es, ella misma, transcultural.

Artículo 13. La ética transdisciplinaria rechaza toda actitud que se oponga al diálogo y a la discusión, cualquiera que sea su origen de esa actitud –bien sea de orden ideológica, cientificista, religiosa, económica, política o filosófica. El saber compartido debe conducir a la comprensión compartida, basada en un *respeto* absoluto de las alteridades unidas por una vida común sobre una sola y misma Tierra.¹⁵

La transdisciplinariedad permite organizar, contextualizar y desarrollar el conocimiento desde un enfoque global, considerándolo como unidad diversa, relacional y compleja en un constante diálogo con diversos saberes.

3. Diferentes formas de ser y hacer

El paradigma del pensamiento clásico ha sido superado teóricamente, se han develado las formas por las cuales la colonialidad del ser ha negado la diversidad cultural. La sociedad europea se autoproclamó como superior e impuso en las sociedades dominadas la visión clasificatoria sobre la otredad en seres inferiores,

¹⁵ *Ibidem*, pp. 121-123.

iguales y superiores. “Esta centralidad histórica de Europa (eurocentrismo) distorsiona la representación del *otro*, pero, sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las culturas, sino en el único futuro posible para todas las *otras* culturas o pueblos.”¹⁶

La conceptualización del ser humano surge desde dos perspectivas: el ser dominado y el ser dominante. El fin último de cada uno de ellos dependerá de su posición dicotómica social, el rol del ser dominante fue el progreso a través de la civilización y el dominado fue la supervivencia en la servidumbre.

La visión racista y reduccionista no permite pensar en diversas formas de construcción social. La desigualdad e injusticia social es generada a través del reconocimiento de sociedades dominantes y dominadas, las primeras son privilegiadas en el reconocimiento humano, y derechos, las segundas no, la dignidad humana y la calidad de vida es una aspiración sólo para los conquistadores.

La historia y la filosofía han tratado de dotar de significado al ser y hacer superando la dicotomía eurocéntrica, pero ha sido imposible determinar un concepto que defina por completo al ser humano y, en consecuencia, su misión en la vida; sin embargo, desde el enfoque de la complejidad podemos considerar algunas nociones que lo integran como un todo en evolución constante.

El ser humano es un ser racional e irracional, capaz de mesura y desmesura; sujeto de un afecto intenso e inestable; él sonríe, ríe, llora, pero sabe también conocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe la muerte pero que no puede creer en ella, que se segrega en el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía; que esta poseído por los Dioses y por las Ideas, pero que duda de los Dioses y crítica las ideas; se alimenta de condicionamientos comprobados, pero también de ilusiones y de quimeras. Y cuando en la ruptura de los controles racionales, culturales, materiales hay confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo real y lo imaginario, cuando hay hegemonía de ilusiones, desmesura

¹⁶ Castro-Gómez, Santiago en Gómez-Quintero, Juan David, “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”, *Revista el Ágora USB*, vol. 10, núm. 1, 2010, p. 90, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3642109>

desencadenada, entonces el *homo demens* somete al *homo sapiens* y subordina la inteligencia racional al servicio de sus monstruos.¹⁷

Es posible la comprensión del ser individualizado y social al ponderar varios elementos como: valores, creencias, usos y costumbres en tiempo y espacio determinados. El género humano es complejo en interacción con sus diversos ámbitos, es observador y observado. El desarrollo de la conciencia humana que descubra la posición de su existencia frente al mundo posibilitará la transformación del ámbito ético, social, económico, cultural, medioambiental, emocional y racional, etc., porque tendrá la posibilidad de dar rumbo a su vida y desarrollar capacidades. La humanidad se encuentra en constante evolución redescubriendo y desarrollando capacidades que le permitan cambiar su interior y su exterior. “*L’homo sui transcendentalis* está naciendo. No es un cualquier ‘hombre nuevo’ sino uno que nace de nuevo. Este nuevo nacimiento es una potencialidad inscrita en nuestro propio ser.”¹⁸

Una nueva comprensión sobre la humanidad abona elementos sobre el hacer, es posible desarrollar en la multiculturalidad seres creadores de su propio desarrollo y calidad de vida.

Han sido diversos los análisis y teorías que abordan el sentido del ser humano y su interacción social en la búsqueda de su fin último denominado felicidad, evolución, desarrollo o calidad de vida. Por ejemplo, para el utilitarismo de Mill es posible proponer e imaginar un mundo y una convivencia deseable satisfactoria y gozosa, la felicidad humana es posible a través de mecanismos morales, cuya idea principal es la máxima felicidad del mayor número.

Conforme al principio de la Mayor Felicidad, tal como se explicó anteriormente, el fin último, con relación al cual y por cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de experiencia (a lo que debe añadirse su hábito de auto-reflexión y auto-observación), están

¹⁷ Morin, Edgar, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ Basarab, Nicolescu, *op. cit.* p. 60.

mejor dotados de los medios que permiten la comparación. Puesto que dicho criterio es, de acuerdo con la opinión utilitarista, al fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse, por consiguiente, como, «las reglas y preceptos de la conducta humana» mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto en cuanto a la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad.¹⁹

Diversos estudios sobre el ser y el hacer se han basado bajo la posición utilitarista. Las críticas a esta postura señalan que los seres humanos no pueden ser simples receptáculos de experiencias de vida y ésta no puede ser simplemente evaluada desde las utilidades individuales como el placer, felicidad o satisfacción de deseos. La finalidad de esta propuesta es medir el bienestar a través de la producción de bienes como una forma eficiente que maximiza una función de utilidad, la importancia en este sistema de medición es el consumo de bienes y recursos.

El hacer y la calidad de vida de las personas ha sido evaluada en función del bienestar social tradicional basado en la suma de las utilidades individuales, sin embargo, con este parámetro resulta imposible medir la diversidad cultural, política, social, económica y reducir la existencia al simple deseo de obtener bienes materiales.

El límite de esta teoría se centra en la maximización de la utilidad sin considerar otros deseos humanos, ya que, su objetivo es el resultado de las cosas que se eligen y no en el proceso humano de elección. El utilitarismo es limitado para analizar las relaciones personales en el ser y hacer porque su enfoque no se centra en los procesos sociales.

La unidad de análisis utilitarista se encuentra en el bienestar tradicional cuya noción debe ser aplicada desde la mejora de Pareto cuyo fin es beneficiar al menos a una persona evitando que alguien empeore su situación, pero sin considerar condiciones sociales como la desigualdad, las oportunidades, o las condiciones físicas de los integrantes de la sociedad.

El concepto del óptimo de Pareto tiene como finalidad, precisamente, eliminar la necesidad de juicios sobre las distribuciones. Un cambio es un mejoramiento de Pareto si mejora la

¹⁹ Mill John Stuart, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 70.

posición de uno sin empeorar la de nadie. Una situación es óptima en el sentido de Pareto si no hay ninguna otra situación alcanzable tal que un desplazamiento hacia ella fuese un mejoramiento de Pareto. Es decir, el óptimo de Pareto sólo garantiza que no es posible ningún cambio tal que alguien pudiera estar mejor sin que nadie pudiese estar peor. Si la suerte de los pobres no puede disminuir la riqueza de los acomodados, la situación sería un óptimo de Pareto a pesar de su disparidad entre ricos y pobres.²⁰

La finalidad de la máxima utilitarista a través del principio de Pareto es medir el bienestar entendiéndose éste “como un disfrute o, más ampliamente, como un estado deseable o agradable de conciencia, al que llamaré *bienestar hedonista*; y el bienestar como *satisfacción de preferencias*, en el cual las preferencias ordenan jerárquicamente los estados del mundo, en el que la preferencia de una persona se satisface si obtiene un estado pertinente del mundo, sea lo que sepa o no.”²¹ De ahí, que el hacer de las personas se basaría en el consumo de bienes y recursos, como única meta de vida.

Para Bentham, el principio de utilidad se basa en los medios que equilibran y armonizan los intereses de la sociedad.

Entendemos por utilidad aquella propiedad de una cosa en razón de la cual ésta tiende a fomentar el beneficio, la ventaja, la alegría, el bien o la felicidad (todo lo cual, por supuesto, viene a ser lo mismo), o (lo que también viene a ser lo mismo) a consecuencia de lo cual se impide la aparición de contrariedades, dolor, desgracia o infelicidades.²²

Este análisis de bienestar utilitarista tiene un enfoque restringido, dado que, la fórmula sólo contiene los siguientes elementos: utilidad, bienes asequibles, precio, ingreso y posibilidad de compra. Esta lógica determina que los bienes sociales se reducen al nivel de ingreso de cada persona, lo que puede originar injusticia social. El utilitarismo mide la felicidad a través de la suma de intereses colectivos, en ese sentido, la importancia radica únicamente en los recursos, pero una función de utilidad no puede definir el bienestar en un mundo multicultural y desigual.

²⁰ Sen, Amartya, *La desigualdad económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 22-23.

²¹ Nussbaum, Martha y Sen, Amartya, *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 29.

²² Bentham en Colomer, Josep M., “Teoría de la democracia en el utilitarismo (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)”. *Revista de estudios políticos*, núm. 57, 1987, p. 15, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26945>

Los seres humanos difieren entre sí de muchas maneras, tenemos circunstancias externas diversas. Comenzamos a vivir con diferentes dotes de riqueza y compromisos heredados. Habitamos en diferentes ámbitos naturales, algunos más hostiles que otros. Las sociedades y comunidades de las que formamos parte nos ofrecen diversas oportunidades de lo que podemos o no podemos hacer. Los factores epidemiológicos de las regiones donde vivimos pueden incluso afectar profundamente a nuestra salud y bienestar. Pero junto a estas diferencias de ambiente natural y social de las circunstancias externas, también nos diferenciamos por nuestras características personales (edad, sexo, capacidad física y mental, etc.) para evaluar la desigualdad.²³

El bienestar utilitarista mide el nivel de vida de las personas, pero esta medida no debe basarse únicamente en los bienes, características o utilidad. Por su parte, Sen integra al análisis de la evaluación del bienestar, las capacidades de las personas, así como las oportunidades y libertades que tienen con relación a la elección de sus funcionamientos. En el estudio sobre el desarrollo humano y la justicia social, el ser y hacer adquieren la dimensión de funcionamiento.

Los *funcionamientos* representan partes del estado de una persona; en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir. La *capacidad* de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección. El enfoque se basa en una visión de vida en tanto combinación de varios “quehaceres y seres”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos.²⁴

La combinación de estos funcionamientos refleja la libertad de las personas para decidir un estilo de vida entre varias opciones. El desarrollo no depende sólo del ingreso económico, sino, además, que las personas realicen libremente una valoración ética sobre cómo vivir y de esta manera planificar su futuro.

El enfoque de las capacidades de Sen es un marco teórico moral con dos elementos importantes:

1. La libertad y

²³ Toboso Martín, Mario, Arnau Ripollés, M^a Soledad, “La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen.” *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 10, núm. 20, p. 73, disponible en <http://redalyc.org/articulo,oa?id=28212043004>>ISSN 1575-6823

²⁴ Sen, Amartya en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya, *La calidad de vida*, op. cit. pp. 55-56.

2. La evaluación del ser y hacer (basado en la combinación de funcionamientos).

Este enfoque se centra en la libertad de agencia, es decir, las personas también son promotoras de su propio destino, nivel de bienestar y desarrollo. Tienen autonomía para valorar el proceso que los ha llevado a poder desear, hacer y obtener la calidad de vida aspirada. Las exigencias individuales ya no son evaluadas por los medios como tradicionalmente se hacía, sino por las libertades de elegir diferentes formas de bienestar entre diversas alternativas.

Por su parte, Nussbaum desarrolla el enfoque de capacidades humanas de Sen y las define como aquello que las personas pueden hacer de forma efectiva para lograr una vida digna, considerando que ésta es un principio esencial para el desarrollo humano y la justicia social. Con este objetivo elabora una lista de capacidades humanas centrales, las cuales aparecen como una meta política general, cuya posibilidad es la de establecer consenso entre personas que tengan o puedan tener distintas nociones del bien.

Se entiende que estas diez capacidades son metas generales que luego podrán ser especificadas por cada sociedad, en el proceso de elaborar una versión de los derechos básicos que esté dispuesta a reconocer. Pero de un modo u otro se afirma que todos forman parte de una teoría mínima de la justicia social: una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, en un nivel mínimo adecuado, no llega a ser una sociedad plenamente justa, sea cual sea su nivel de opulencia.²⁵

4. Bienes a custodiar

El ser y hacer establecen el rumbo que busca la calidad de vida, el análisis de las capacidades de las personas es un elemento importante por considerar, para valorarla en ámbitos de desigualdad.

Otro elemento importante que se integra a esta reflexión es la noción de bienes como medios o vías que cada persona puede obtener a lo largo de su vida, con la finalidad de lograr sus objetivos. Estudio que debe ser realizado desde su complejidad multicultural, Walzer apelaría al pluralismo de valores y a la diferenciación.

²⁵ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2012, p. 87.

La civilización occidental tenía una particular noción sobre su significado y valor. Los bienes materiales como metales preciosos y otros elementos naturales útiles a la sociedad europea fueron los más codiciados. “De las fulgurantes páginas de Marco Polo se echaban al vuelo todos los bienes de la creación; había casi trece mil islas en el mar de la India con las montañas de oro y perlas, y doce clases de especias en cantidades inmensas, además de la pimienta blanca y negra.”²⁶

El significado de los bienes puede variar en la percepción de las personas dependiendo de su construcción social, incluso, para algunos exploradores occidentales, la belleza de la naturaleza de los pueblos conquistados provocaba un goce, observar este bien natural era dotado de significado y aprecio que contrastaba con el valor asignado a los materiales preciosos, considerados como única fuente de riqueza.

También Américo Vesputio, explorador de litoral de Brasil mientras nacía el siglo XVI relataría a Lorenzo de Médicis: «Los árboles son de tanta belleza y tanta blandura que nos sentíamos estar en el Paraíso Terrenal...». Con despecho escribía Colón a los reyes, desde Jamaica, en 1503: «Cuando yo descubrí las Indias, dije que eran el mayor señorío rico que hay en el mundo. Yo dije del oro, perlas, piedras preciosas, especierías...».²⁷

La idea de la felicidad basada en los bienes fue retomada en sus diversas aplicaciones por la teoría utilitarista. Las emociones como la tranquilidad, el placer, la felicidad, la satisfacción de estados mentales y preferencias racionales son diferentes versiones del bienestar, cuyo propósito básico es perseguir la máxima felicidad o bienestar posible.

Los principales factores de una vida satisfactoria resultan ser dos, cualquiera de los cuales puede por sí sólo ser suficiente para tal fin: la tranquilidad y la emoción. Poseyendo mucha tranquilidad muchos encuentran que pueden conformarse con muy poco placer. Con mucha emoción, muchos pueden tolerar una considerable cantidad de dolor. Con toda seguridad, no existe ninguna imposibilidad a priori de que sea factible, ni si quiera para la gran masa de la humanidad, de reunir ambas cosas, ya que éstas, lejos de ser incompatibles, forman una alianza natural, siendo la prolongación de cada una preparación para la exaltación del deseo de la otra.²⁸

²⁶ Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 2000, p. 20.

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁸ Mill, John Stuart, *op. cit.*, p. 60.

El bienestar o utilidad es el criterio que usa el utilitarismo para juzgar el nivel de desigualdad entre las personas. Para esta filosofía la moralidad de una persona se reduce a la utilidad que es capaz de producir, no considera la voluntad, las metas personales, la intención o las oportunidades.

El bienestar es un vocablo que ha sido acuñado por esta teoría, que si bien reúne información moral para juzgar casos de desigualdad; de la misma manera, puede ser causante de la misma o en su caso encubrir una mayor desigualdad.

Rawls objeta la forma en que el utilitarismo concibe a la persona como un mero receptáculo de experiencias, ya que, no distingue quién posee experiencias, ni cuál es su distribución, porque su finalidad consiste sólo en la optimización de esas experiencias tomadas en su conjunto, sin importar quienes las viven.

El autor señala que el utilitarismo no considera la individualidad como requisito indispensable de la moral como base de una teoría de la justicia. Si no se reconoce la individualidad, resulta imposible reconocer derechos individuales. Considera que la justicia distributiva debe estar basada en una lista específica de bienes primarios.

Ahora bien, los bienes primarios, como lo hice notar ya, son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existe varias cosas de las que preferiría tener menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrían mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualquiera que estos pudieran ser. Los bienes primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas.²⁹

Sen critica la teoría de la justicia distributiva de Rawls por considerarla instrumental, señala que los ingresos, la riqueza, y los recursos naturales son un enfoque que evalúa lo que las cosas pueden hacer por las personas, pero, no valora lo que las personas pueden hacer con esas cosas. Para este autor el bienestar tiene un sentido diferente, por tanto, debe ser evaluado más allá de los bienes primarios que relaciona Rawls.

²⁹ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 95.

La evaluación del bienestar no debe ser reducida a su utilidad, ni ser definida en términos de placer o felicidad, satisfacción de estados mentales o preferencias, sino que debe relacionarse con la identificación de los funcionamientos.

En la conferencia “¿Igualdad de qué?” Sen introduce el enfoque de capacidades planteando que el ideal de justicia debe considerar las libertades reales de las que gozan los individuos, en cambio, enfocarse únicamente en poseer medios primarios, no proporciona información sobre comparaciones interpersonales.

Los bienes primarios padecen del defecto fetichista de ocuparse de los bienes, y aunque la lista de bienes se especifica de un modo amplio e inclusivo, abarcando derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riquezas y las bases sociales de la propia estima, sigue ocupándose de las cosas buenas, en vez de lo que suponen esas cosas para los seres humanos. La utilidad, en cambio, sí se ocupa de lo que esas cosas son para las personas, pero no valora lo que las personas hacen con ellas, sino su reacción mental. Sigue faltando algo de la lista combinada de utilidades y bienes primarios.³⁰

Para este autor, las exigencias individuales han de ser consideradas por las libertades que se gozan para elegir entre alternativos modos de vivir y no sólo por los medios.

Si bien Rawls y Sen aportan elementos importantes para la evaluación del bienestar a través de sus propuestas sobre bienes primarios y capacidades, no existe un consenso sobre la definición de bienes sociales; sin embargo, desde la economía éstos se han de la siguiente manera: “Los bienes, en términos generales, son objetos útiles, provechosos o agradables que proporcionan a quienes los consumen un cierto valor de uso o utilidad.”³¹

El primer elemento que se observa en esta definición se relaciona directamente con la identificación de las necesidades sociales. Aún para Rawls los bienes sociales no pueden homologarse en la multiculturalidad, porque las necesidades sobre los bienes primarios que establece deben ajustarse a las transformaciones de la dinámica social en tiempo y espacio.

³⁰ Sen en Urquijo Angarita, Martín J., “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”. *Edetania: estudios y propuestas socioeducativas*, núm. 46, 2014, p. 67, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5010857>

³¹ Castro Jiménez, Daniel, “Bienes sociales: ¿precios, primas, o subsidios?”. *Criterio Libre*, vol. 10, núm. 17, 2012, p. 94, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4175289>

En el contexto de la globalización, el tipo de necesidades a satisfacer debe relacionarse en función del proveedor público, como los gobiernos. Los Estados deben reconocerlos en su contexto multicultural superando la lógica económica de oferta, demanda y creación de productos, como su única fuente.

En este análisis se debe incluir los sectores socioeconómicos desiguales, excluidos y disgregados. No basta considerar a los bienes sociales como la conquista de derechos sociales, cuando las condiciones socioeconómicas no genera un campo propicio para su florecimiento, al contrario, el endurecimiento de estas políticas genera su pérdida. Se “concluye que, para el caso de los bienes sociales, ni su proceso de valoración ni en su distribución logran un proceso que garantice un adecuado acceso a ellos, tampoco una adecuada producción y provisión de estos, pues por su volumen hay grandes incentivos para el desarrollo de manera monopólica.”³²

Es importante distinguir entre el valor social y valoración mercantilista, por ejemplo, el dinero es valorado como un bien social primordial y sirve de base para medir el bienestar de las personas. Sin embargo, los bienes sociales no se reducen a recursos materiales o económicos y el bienestar de las personas no sólo debe relacionarse con la economía.

Si bien, no existe un consenso sobre el concepto de bienes sociales, subsisten contextos, dinámicas sociales, características y significados culturales que difieren de la visión mercantilista dominante.

Las sociedades, al encontrarse inmersas en aspectos morales, no pueden unificar un solo plan de vida basado en la racionalidad bajo parámetros puramente económicos.

Las cosmovisiones tienen su propio significado sobre los bienes, si bien algunos son compartidos, esto se debe a su propio proceso de concepción y de creación. “Por la misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades. La misma “cosa” es valorada por diferentes razones, o es valorada aquí y devaluada allá.”³³

³² *Ibidem*, p. 98.

³³ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y a la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21.

En este planteamiento, Walzer vincula el contexto cultural con la observación empírica y considera que es importante que la justicia defienda la diferencia, de ahí la relevancia de su teoría sobre los bienes a partir de la igualdad compleja, la cual ha tenido gran influencia en diferentes partes del mundo.

Para este autor, la justicia debe distinguir las interacciones sociales dependiendo de su contexto geográfico, porque de esta manera se atribuyen significados a los bienes desde representaciones mentales hasta materiales, por lo tanto, los bienes no son entes abstractos que se deban distribuir a partir de principios generales, ya que, de esta manera el foco de atención se concentrará en el tipo de bien que se va a distribuir más que en su cantidad.

Para Walzer no existe un solo tipo de hombre sobre el cual se establezcan principios distributivos, ya que, no existe un ser desvinculado de los ideales comunitarios, entonces, resulta imposible la igualdad simple, considerando que la humanidad es diversa en significados, necesidades y prioridades.

Los bienes no aparecen simplemente en las manos de los agentes distributivos para que éstos hagan con ellos lo que les plazca o los repartan en arreglo a algún principio en general. Más bien, los bienes con sus significados -merced a sus significados- son un medio crucial para las relaciones sociales, entran en la mente de las personas antes de llegar a sus manos, y las formas de distribución, son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué son los bienes.³⁴

Su punto de partida radica en la concepción de bienes desde el pluralismo, porque no se puede ser imparcial estableciendo un sólo concepto de bien, ya que éste forma parte de los proyectos de vida de las personas, quienes le otorgan diversos significados, pero, esta igualdad compleja sólo será legítima cuando la distribución desigual de un bien no tenga influencia o dominio sobre otros bienes.

En el estudio sobre la pluralidad de realidades Gómez ha logrado contextualizar el proceso de conformación de bienes sociales señalando que, “son construcciones sociales que los sujetos conforman de acuerdo con los propósitos, valores y significados de su propia cultura. Aunque los conocimientos tradicionales son

³⁴ *Ibidem*, p. 20.

bienes sociales, los intereses comerciales predominan sobre ellos convirtiéndolos fácilmente en mercancía.”³⁵

Para la autora, como para Walzer, los bienes sociales son construcciones culturales; sin embargo, el riesgo radica en la existencia de un grupo dominante que controle los bienes de otros grupos imponiendo su propia visión sobre su valor, significado, utilidad y distribución.

Para ella no existe un conjunto de bienes básicos o primarios como lo establece Rawls, ya que, éstos no pueden concebirse de la misma manera en todas las comunidades culturales del mundo, considerando su historia, creencias y valores. Gómez señala que “Los conocimientos son bienes sociales en tanto son construidos en las interacciones sociales de los miembros de una comunidad cultural y, por tanto, en relación con ciertos valores, creencias, conocimientos y prácticas sociales que esa comunidad mantiene a través de la historia.”³⁶

Sin embargo, las críticas a Rawls que no toman en cuenta los criterios culturales en los bienes primarios eliminan la delimitación del autor norteamericano, ya que, elaboró una teoría de la justicia en una sociedad liberal. “Tanto *Teoría de la justicia* como *Liberalismo político* tratan de mostrar cómo es posible una sociedad liberal. *El derecho de gentes* aspira a presentar cómo es posible una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes.”³⁷

Así el modo de construcción y visión sobre la diversidad de bienes también puede tener analogías entre sí, pero no son exactamente lo mismo, ni se entienden de la misma manera. Por otra parte, estos significados se encuentran alejados de la dinámica mercantilista como simples productos satisfactores de necesidades.

Una visión de *justicia incluyente* ha de reconocer, respetar y preservar la autonomía en la multiculturalidad para asignar el valor, significado y utilidad a los bienes propios de su construcción social y cultural.

³⁵ Gómez Salazar, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 85.

³⁶ *Ibidem*, p. 96

³⁷ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 15.

Capítulo II. Diversos bienes sociales considerados en teorías sobre la justicia

1. Criterios utilitaristas

Los “bienes sociales” no tiene una calidad universal, por lo tanto, una sociedad es incluyente cuando logra identificar la importancia de diversos significados que los comprenden, con la finalidad de establecer de forma autónoma sus principios distributivos.

Generalmente los “bienes sociales” se asocian a los “bienes públicos”, cuyo objetivo es asegurar la satisfacción de necesidades del bienestar colectivo. Por tanto, la asignación del significado y valor de estos bienes a veces dependerá de la percepción que se tiene sobre el bienestar recibido.

Predomina la idea utilitarista sobre el bienestar colectivo que se manifiesta a través del nivel de felicidad que alcanzan los habitantes de una sociedad.

Esta idea era ratificada por Bentham, quien consideraba que el utilitarismo podría suponer un cambio en la sociedad, una reforma que debía basarse en la concepción del dolor y el placer como dos elementos fundamentales en la naturaleza. Para el autor esta máxima felicidad permite distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. Derivado de este planteamiento y como consecuencia del mismo, vemos como la premisa básica del utilitarismo es la búsqueda del máximo placer para el mayor número de personas posible, ya que, ese placer es la causa directa de la felicidad.³⁸

Este autor relaciona como principio utilitarista, la búsqueda de la felicidad o el encuentro del placer, como el fin último de los actos humanos, con la ausencia del dolor, como aquello que todos los hombres desean evitar.

El pensamiento de Bentham se basa en el significado que le da al concepto de “bien común” o “bien público” a partir de una postura individualista, su obra cimentó las bases de la corriente liberal. Si bien, este autor no aborda el significado de “bien social”, sí tiene claro que un “bien común” o “bien público” es un ideal que debe satisfacerse a través de la utilidad.

³⁸ Pellicer Jordá, María Teresa; Parra Pujante, Antonio, “Publicidad y filosofía. Parecidos razonables”. *Vivat Academia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, núm. 132, 2015, p. 102, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525752884003>

III. Por utilidad se requiere significar aquella propiedad en cualquier objeto por la que tiende a producir un beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad, (todo ello, en el presente caso, equivale a la misma cosa) o (lo que igualmente equivale a lo mismo) a impedir que produzca un daño, dolor, mal o infelicidad a la parte cuyo interés se considera: si es parte de la comunidad en general, entonces se trata de la felicidad de la comunidad; si es un individuo en particular, entonces de la felicidad de ese individuo.³⁹

A Bentham no le interesa el tema de la comunidad, sino la suma de los intereses particulares de los individuos que la comprenden.

IV. El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden ocurrir en la fraseología de la moral: no es extraño entonces que a menudo pierda su sentido. Cuando tiene alguno, es el siguiente: la comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto de las personas individuales que se considera que lo constituye como si fueran sus miembros. ¿Cuál es entonces el interés de la comunidad?; la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen.

V. Es en vano hablar del interés de la comunidad sin comprender cuál es el interés del individuo. Se dice que una cosa promueve el interés, o es *para* el interés del individuo, cuando tiende a enumerar la suma total de sus placeres; o, lo que es lo mismo, a disminuir la suma total de sus dolores.⁴⁰

Por otra parte, Mill retoma el sentido del “bien común” señalando que la felicidad no es un objetivo fácil de alcanzar, por lo que, se debe tener en cuenta una serie de mecanismos morales. Para este autor, el hombre que desea la felicidad debe procurársela, ya que, tiene ese derecho, y es la colectividad quien debe garantizar los medios para alcanzarlo.

En Mill se reconoce la influencia de Bentham e idealiza una sociedad feliz porque ha alcanzado el bienestar. Para el primer autor, el placer como bien no se da en automático, sino que considera la posibilidad de eventuales sacrificios para llegar a él. “Mill va más allá y afirma que la moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien.”⁴¹ Pero éste será en vano sino incrementa la felicidad.

³⁹ Bentham, Jeremy, *Los principios de la moral y de la legislación*, Buenos Aires, Claridad, 2008, p. 12.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁴¹ Pellicer Jordá, María Teresa y Parra Pujante, Antonio, *op. cit.*, p.102

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrecta (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.⁴²

La diferencia evidente entre Mill y Bentham se sitúa en el significado que cada uno le otorga a la calidad de los placeres, señalando el primero, que éstos se pueden medir de forma cualitativa y cuantitativa, es decir, se calculará a través del incremento en las posesiones de bienes materiales que originen una mayor sensación de placer en las personas.

Puede deducirse que, en este contexto, los “bienes sociales” se han identificado con necesidades particulares y colectivas a satisfacer.

El sistema económico capitalista retoma estas ideas y crea una serie de necesidades, mismas que han servido de parámetros para evaluar el bienestar social, de ahí que los “bienes sociales” se equiparen a los “bienes públicos”. Rawls en su *Teoría de la justicia* consideró necesario establecer la pertinencia de unos bienes básicos los cuales denominó “bienes primarios” sin los cuales no sería posible llevar a cabo cualquier plan de vida.

Los «bienes primarios» en los que piensa Rawls son de dos tipos: a) los bienes primarios de tipo social, que son directamente distribuidos por las instituciones sociales (como la riqueza, las oportunidades, los derechos); y b) los bienes primarios de tipo natural, que no son distribuidos por las instituciones sociales (así, por ejemplo, los talentos, la salud, la inteligencia, etc.) La idea en este caso responde a principios claramente no perfeccionistas: cualquier persona tiene que estar en condiciones de perseguir su propio proyecto de vida, independiente –en principio- del contenido del mismo.⁴³

Esta idea resultó ser una alternativa a la teoría utilitarista, que sostuvo como principio moral, que un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. Rawls realizó diversas objeciones al utilitarismo, las cuales, son importantes conocer para comprender el contexto y características esenciales de su teoría; con la finalidad de dar sentido y significado a los “bienes primarios” que propone:

⁴² Mill, John Stuart, *op. cit.*, p. 60.

⁴³ Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 37-38.

1. El utilitarismo no establece una serie de reglas o mecanismos a seguir en caso de duda sobre un determinado conflicto de intereses, ya que no prejuzga sobre los deseos y preferencias de las personas, porque su máxima se basa únicamente en satisfacer la mayor cantidad de intereses.
2. Para la maximización del bienestar general se consideran por igual las distintas preferencias entre sus participantes.
3. No existe una métrica acerca de cuantas personas son beneficiadas y cuantas son perjudicadas, la toma de decisiones sólo se basa en el razonamiento.
4. Los sacrificios sólo pueden considerarse a nivel individual, pero no en la escala plural social, porque las consecuencias negativas pueden recaer en minorías, privándolas de derechos esenciales, en beneficio de otro grupo.

En esta observación formulada por Rawls anida una de las críticas más interesantes que ha recibido el utilitarismo: el utilitarismo tiende a ver a la sociedad como un cuerpo, en donde resulta posible sacrificar a unas partes en virtud de las restantes. Y dicha operación puede ser tildada como ilegítima porque desconoce (lo que Rawls denomina) la independencia y separabilidad entre personas: el hecho de que cada individuo debe ser respetado como un ser autónomo, distinto de, y tan digno como, los demás.⁴⁴

5. No se puede considerar a los integrantes de la sociedad como meros receptáculos de emociones o como señala Rawls “portadores pasivos de deseos” en búsqueda del máximo placer, y considerar que esta condición humana puede ser regulada, beneficiando únicamente a quienes alcancen la mayor felicidad.
6. Contrario a lo que señala el utilitarismo, la humanidad, en la medida de sus posibilidades, es responsable sobre las decisiones que ha de tomar acerca de necesidades, gustos y preferencias.
7. El utilitarismo se mantiene neutral ante el contenido de preferencias de los sujetos en sociedad.
8. Frente a la subjetividad del utilitarismo, surge la necesidad de establecer una métrica objetiva sobre los “bienes primarios”, considerando un sólo

⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

procedimiento que establezca la manera de distribuir los recursos sociales de manera justa e igualitaria, en una sociedad liberal.

9. El utilitarismo no cuenta con un listado de derechos que protejan los valores humanos considerados como esenciales para la convivencia social, y que estén por encima del máximo beneficio para la mayoría.
10. Por último, el utilitarismo no es compatible con la violación de derechos humanos de las minorías.⁴⁵

El pensamiento de Rawls hace frente al utilitarismo como teoría que antepone los beneficios generales a los derechos individuales, por lo tanto, los individuos no son moralmente valiosos en sí mismos, sino por su contribución al bienestar común. “Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos.”⁴⁶

2. Bienes básicos en Rawls dentro de un Estado

Este autor afirma que la finalidad de la política es la creación de instituciones justas al señalar que: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento.”⁴⁷ Es decir, todas las instituciones y leyes como producto de la sociedad deben generar justicia, en caso contrario, deberán ser rechazadas.

La noción de justicia de Rawls se basa en el contrato social cuya base es la cooperación entre individuos que viven bajo mecanismos como la división del trabajo, la cual permite una mayor producción de beneficios. La teoría rawlsiana desarrolla la forma en cómo se deben dividir o distribuir los frutos de la cooperación social, y establece los principios que han de utilizarse para determinar deberes, derechos, cargas y beneficios que se obtendrán de dicha cooperación.

Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la

⁴⁵ Cfr., Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit. y Gargarella, Roberto, op. cit., pp. 22-30.

⁴⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 37.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

cooperación social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales.⁴⁸

Partiendo de la idea de que todas las personas participan en una sociedad, el problema a resolver es cómo llegar a un acuerdo en común para establecer cuáles serán los principios de la estructuración social, frente a la diversidad de opiniones, ya que, cada persona tiene una posición socioeconómica determinada. Para Rawls, las personas en estas circunstancias están imposibilitadas para deliberar objetiva y razonadamente, por lo que, elegirían principios convenientes basados en sus condiciones económicas y sociales.

El contractualismo rawlsiano es una teoría que abona a la comprensión sobre las características que hacen justa o legítima a una sociedad, sostiene que el consenso entre gobernados dota de legitimidad a la estructura social. La noción de “justicia como imparcialidad” surge a raíz de la problemática planteada, ya que, todo consenso para ser legítimo, primero, debe ser imparcial.

La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.⁴⁹

La noción de imparcialidad señala que los principios de justicia se acuerdan en una situación inicial justa, a la que Rawls denomina la “posición original”. Para llegar a esta idea, primero, se tuvo que considerar que la estructura social actual es injusta porque no refleja un acuerdo libre e imparcial y segundo, que la “posición original” es una manera imparcial de deliberar nuevos principios.

La posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe

⁴⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 24.

tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza.⁵⁰

Rawls plantea la posibilidad de reformar la estructura de una sociedad liberal, propone que la deliberación sobre los principios que han de elegirse sea tras “un velo de ignorancia”, es decir, las personas no saben cuál es su lugar en la sociedad, su clase o estatus social o capacidades naturales. Al no saber estas condiciones las decisiones que tomen serán el resultado de un razonamiento objetivo e imparcial.

Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de justicia.⁵¹

Sin embargo, Rawls asumió la imposibilidad de suprimir esta información en cada participante, para resolver este problema retoma una regla de la “Teoría de la elección racional” y establece el mecanismo por el cual se hará el razonamiento desde “la posición original” frente a condiciones de incertidumbre. Al respecto, Gargarella explica lo siguiente:

Rawls piensa en la llamada regla «maximin» -que ahora pasaré a describir-, la cual parece apropiada frente a situaciones donde se debe escoger sólo una, entre distintas alternativas inicialmente atractivas. La mencionada regla dice que en tales ocasiones de incertidumbre deben jerarquizarse las distintas alternativas conforme a sus resultados posibles. En este sentido, deberá adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de otras alternativas.⁵²

El argumento de Rawls sostiene que desde “la posición original”, las personas deben decidir con base en la regla “maximin” pensando en el tipo de vida que les gustaría tener, deliberar de esta forma significa pensar beneficios para los menos aventajados.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁵¹ *Ídem*.

⁵² Gargarella, Roberto, *op. cit.*, p. 38.

Los sujetos en cuestión no saben cuál es la probabilidad que tienen a su alcance; ni tienen un particular interés en beneficios mayores que el mínimo; ni quieren opciones que envuelvan riesgos muy graves. Un ejemplo claro de lo que se quiere evitar es el siguiente. Si una de las alternativas en cuestión da lugar a que algunos terminen en una situación de virtual esclavitud, dicha situación resultará inaceptable, por más que pueda otorgarles grandes beneficios a la mayoría restante.⁵³

Una situación hipotética de igualdad garantiza la elección sobre los principios que han de escogerse, ya que, éstos responderán a un sentido de justicia y verdad. Desde este argumento, Rawls plantea cuáles son los principios que los miembros de la sociedad desde la “posición original” y tras “el velo de la ignorancia” escogerían:

Primer principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo,
- y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.⁵⁴

Al primer principio se denomina de libertad, es el principal jerárquicamente, ya que, el derecho que en él se plantea no debe sacrificarse en ninguna circunstancia, sólo cuando entren en conflicto con otras libertades básicas.

Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para puestos públicos) y a la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho.⁵⁵

El segundo principio contiene a su vez, el principio de la diferencia y el de igualdad de oportunidades. “El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 280.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 68.

distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando.”⁵⁶ Rawls acepta un sistema que produce desigualdades siempre y cuando las desigualdades otorguen mejores condiciones de vida a los menos aventajados. “El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien.”⁵⁷

Rawls establece una forma de elaborar principios de justicia distributiva en una sociedad liberal bien ordenada, éstos no pertenecen a intereses de grupos o idiosincrasias, ésta es una forma objetiva de tomar decisiones a que se le denomina imparcialidad. Estos principios se elaboran en función de bienes sociales básicos a los que Rawls determinó como “bienes primarios”, los cuales son un parámetro que sirve para comparar situaciones de desigualdad. Estos bienes representan los medios que cada persona necesita para lograr los objetivos que se ha planteado en su vida. El autor sustituye la escala de bienestar utilitarista por bienes que se pueden medir y comparar entre sí.

Los principios que propone Rawls estructuran “sociedades bien ordenadas” bajo lo que él denomina como “circunstancias de justicia”, cuyos objetivos están orientados a promover el bien de sus miembros.

Digamos que una sociedad bien está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen.⁵⁸

Una sociedad en donde priman las circunstancias de justicia es aquella en la que no existen ni una extrema escasez ni una abundancia de bienes; en donde las personas son más o menos iguales entre sí (en cuanto a sus capacidades físicas y mentales) y, también, vulnerables frente a las agresiones de los demás (en este sentido, por ejemplo, una sociedad

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ídem.*

⁵⁸ *Ibidem.* p. 18.

hiperproductiva como la imaginada en la utopía marxista aparecería anulado o más bien superado las mencionadas circunstancias de justicia.⁵⁹

Es decir, la sociedad se encuentra en una situación de escasez moderada en la cual existen suficientes recursos para dividir y distribuir, por lo tanto, los principios distributivos no son necesarios para sociedades con recursos abundantes ni mínimos.

A esta constelación de condiciones las denominaré las circunstancias de la justicia. La explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida y el resumen anterior no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él. En bien de la simplicidad subrayo a menudo la condición de la escasez moderada (entre las circunstancias objetivas) y la de conflicto de intereses (entre las subjetivas).⁶⁰

El autor sostiene que otra circunstancia se presenta cuando las personas que forman parte de la sociedad exponen demandas conflictivas ante la división de ventajas sociales, ya que, la elección de principios de justicia es innecesaria si todos están de acuerdo sobre la distribución de ventajas sociales. Se debe considerar la concepción “sociedad bien ordenada” a la que refiere el Rawls, porque ésta excluye a otras, por ejemplo, las de un orden utilitarista o de castas.

Se ha caracterizado una sociedad bien ordenada como una sociedad planeada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una concepción pública de la justicia. Es, pues, una sociedad en las que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios⁶¹

En el contexto de la *Teoría de la justicia*, los “bienes primarios” son los medios indispensables que las personas que integran una sociedad liberal requieren, con el fin de satisfacer cualquier proyecto de vida.

3. Postulados de Rawls en la comunidad de naciones

Rawls contextualiza y delimita su primera obra como una teoría de la justicia, no obstante, para el caso de la “justicia internacional”, este autor plantea en su texto *El derecho de gentes* un sistema de condiciones éticas entre los pueblos, con la idea de que los principios de justicia sean reconocidos por sociedades liberales y no liberales. La obra *El derecho de gentes* también contiene la noción contractualista

⁵⁹Gargarella, Roberto, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁰ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, *op. cit.*, p. 127.

⁶¹ *Ibidem*, p. 410.

basada en la idea de la “posición original”, como elemento indispensable para la elaboración de principios distributivos en el ámbito de la justicia entre pueblos y no entre Estados.

Características básicas de los pueblos. Esta visión de derecho de gentes concibe a los pueblos liberales democráticos y decentes como los actores de la sociedad de los pueblos, del mismo modo que los ciudadanos son los actores de la sociedad doméstica.⁶²

Características básicas de los Estados. Las siguientes anotaciones muestran que el carácter de un pueblo en el derecho de gentes es diferente del carácter de un Estado. Los Estados son los actores en muchas teorías de política internacional sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz. Con frecuencia se les juzga como racionales, ansiosamente preocupados por su poder –su capacidad militar, económica y diplomática para ejercer influencia sobre otros Estados– y siempre guiados por sus intereses básicos.⁶³

Las nociones de *pueblo*, *nación* y *Estado* han cambiado a través del tiempo, por lo cual, diversos autores han contextualizado su significado.

Para Juan Jacobo Rosseau, la sociedad política, esto es, el Estado y el pueblo entrañan idéntico concepto. El pueblo, ante todo, por suponer una entidad con unas mismas mores y por profesar unas comunes tradiciones. Para el ginebrino, hablar de un pueblo, era conocer de facto que cualquier hombre que se proponía adscribirse a un pueblo ya había decidido que este pueblo debía ser soberano y que, en consecuencia, debía gobernarse solo. Según Rosseau, en esta forma, el pueblo constituía el Estado, después de esto, el pueblo debía cambiarlo y controlarlo según le pareciera conveniente.⁶⁴

Para Rosseau *Estado* y *pueblo* son sinónimos, sin embargo, para otros autores el concepto de *pueblo*, *nación* o *Estado* denotan características específicas que hacen notables sus diferencias.

El profesor Herman Héller, distingue, dentro del concepto pueblo, dos acepciones. El pueblo como formación natural y el pueblo como formación cultural. En el primer supuesto, se entiende por pueblo sólo lo que éste tiene de natural, ya cuanto población, ya en cuanto raza. En el segundo caso, el pueblo como raza secundaria y cultural, forma de comunidad de sangre, en la que no solo una mera concatenación física de generaciones, sino también la ligazón del mismo idioma, la misma religión, la misma cultura, etc., etc., que va a formar un pueblo con un aspecto físico.⁶⁵

⁶² Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión a la razón pública”*, *op. cit.*, p. 35.

⁶³ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁴ Blanco Ande, Joaquín, “Teoría del pueblo, nación, patria, país y estado”. *Boletín de Información*, núm. 152, 1982, p. 6, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4770782>

⁶⁵ *Ibidem*, p. 4.

Según el fundador del Derecho Internacional (el *ius gentium*), esto es el profesor Francisco de Vitoria, quien comparte con Hugo Grocio esa gloria, todo pueblo, por exigencias del Derecho Natural, tiende a constituirse en sociedad política, conformando a su libre albedrío su futuro político.⁶⁶

Para estos autores el término *pueblo* es identificado según los elementos biológicos, sociales, culturales, normativos y de organización, que conforman una entidad con rasgos y características específicas como raza, religión, usos o costumbres e incluso valores éticos y morales.

El concepto de *nación* adquiere su relevancia a partir del acontecer histórico y la delimitación territorial. “Se achaca a Madame Stael, en su libro de *L’Allegmane* (1810) el empleo por primera vez del término. No está claro, sin embargo, su primigenia paternidad. En la prosa revolucionara francesa, ya se recogió el concepto en algunos textos.”⁶⁷ Algunos otros autores retoman las ideas sobre conciencia social y unidad política como factores importantes que influyen en la conformación de una *nación*. Para Mancini, una *nación* es “Una sociedad natural de hombres, de unidad de territorio, de costumbres, de lengua, una comunidad de vida y conciencia social.”⁶⁸

Para Antonio Carro, la Nación es el grupo que, debido a unos determinados lazos comunes, constituye una unidad sociológica diferenciada que tiende, además a ser una unidad política diferenciada; desde el momento en que esta unidad sociológica logra ser unidad política, la Nación se convierte en Estado.⁶⁹

El *Estado* surge como una institución política y social, cuya estructura se basa en: la forma de gobierno, delimitación territorial, poder, fuerza pública, sistema jurídico de libertades y restricciones para sus ciudadanos, así como, un sistema de valores éticos y morales que dotan de identidad a sus integrantes, además de en una noción específica sobre bien común que determinan la cooperación social.

Como sostiene Bertrand Russel, la esencia del Estado, es que en él está el depósito de la fuerza colectiva de sus ciudadanos. Esta fuerza toma dos formas: una interna y otra externa. La forma interna es la ley y la policía; la forma externa es el poder de hacer la guerra, incorporado en el ejército y la armada. El Estado está constituido por la combinación de todos

⁶⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁶⁷ *Ibidem* p. 11.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

los habitantes de un área determinada que emplean su fuerza unida en concordancia con las órdenes de un Gobierno.⁷⁰

El Estado de Jellinek encierra un dualismo, esto es, para comprender el Estado hay que examinar su aspecto sociológico y su aspecto jurídico. La realidad nos enseña que el Estado consiste en hechos sociales, en fenómenos psíquicos, en una función de comunidad humana sobre un territorio determinado; entre los seres humanos que integran esa unidad, esa asociación, median relaciones de voluntad, y hay elementos que imperan y elementos que obedecen; más lo que une y funde esa pluralidad no es una unidad tempoespacial, ni causal, ni informal, sino una unidad teleológica; la coincidencia de unos mismos fines constantes es lo que reduce a unidad la variedad de manifestaciones.⁷¹

Retomando Rawls, él escoge a los pueblos liberales democráticos y decentes como actores de la política global, este autor considera imposible aplicar los principios desarrollados en la *Teoría de la justicia* al ámbito mundial frente al “pluralismo razonable”.

En la sociedad de los pueblos, el paralelismo con el pluralismo razonable es la diversidad entre pueblos razonables con sus diferentes culturas y tradiciones de pensamiento religioso y no religioso. Incluso cuando dos o más pueblos tienen regímenes constitucionales liberales, sus concepciones del constitucionalismo pueden diferir y expresar distintas variedades de liberalismo. Un razonable derecho de gentes tiene que ser aceptable para pueblos razonables y diversos, y tiene que ser equitativo y efectivo en el diseño de grandes esquemas de cooperación entre ellos.⁷²

En este ámbito se excluye del pacto internacional a sociedades que no son liberales y además de ser indecentes, ya que, no se espera que en el interior de éstas sus miembros acepten algún tipo de actividad política, por lo que resulta imposible que, a su vez, admitan principios éticos en el ámbito internacional. Pero incluye a los pueblos decentes, porque dada su estructura pueden aceptar principios de justicia comunes para las relaciones internacionales.

Uso el término «decente» para describir las sociedades no liberales cuyas instituciones básicas cumplen ciertas condiciones específicas de equidad y justicia política (incluido el derecho de los ciudadanos a tener un papel sustancial, a través de grupos y asociaciones, en la adopción de decisiones políticas) y conducen a sus ciudadanos a cumplir un derecho razonablemente justo de las sociedades de los pueblos.⁷³

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ *Ibidem*, p. 33.

⁷² Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión a la razón pública”*, op. cit., p. 23.

⁷³ *Ibidem*, p. 13.

Rawls parte de la idea de que son los pueblos quienes deben conformar una sociedad internacional justa y no sólo individuos, porque es imposible compartir presupuestos individualistas que protejan intereses particulares.

En esta obra, Rawls no retoma el velo de la ignorancia que propuso en su *Teoría de la justicia* para los miembros de la posición original, porque al ser de importancia mundial incluye intereses concernientes a la relación entre pueblos, entonces, propone una segunda “posición original” con cinco características esenciales.

- 1) La posición original presenta a las partes como justos representantes de los ciudadanos;
- 2) las presenta como racionales; y 3) las presenta en el proceso de escoger aquellos principios de justicia que sean aplicables al asunto apropiado, en este caso la estructura básica. Además, 4) las partes en el proceso de hacer esta elección por las razones apropiadas; y 5) las partes se presentan en el proceso de escoger por razones relacionadas con los intereses fundamentales de los ciudadanos en tanto razonables y racionales.⁷⁴

El objetivo de esta obra no contempla la idea de una justicia distributiva a nivel mundial, “El derecho de gentes aspira a presentar cómo es posible una sociedad mundial de los pueblos liberales y decentes”.⁷⁵ La finalidad es elegir principios de ética internacional que aspiren dirigir las relaciones de una posible sociedad mundial, a través de un procedimiento que se divide en dos etapas.

En la primera, los miembros que participan en este procedimiento son representantes de los “pueblos liberales razonables”, a su vez, los representantes de estos pueblos, tras el velo de la ignorancia, acordarán los principios que regulen sus relaciones.

Los pueblos liberales tienen tres características básicas: un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales; unos ciudadanos unidos por lo que John Stuart Mill llamaba «simpatías comunes» y finalmente una naturaleza moral. La primera característica es institucional, la segunda es cultural y la tercera requiere la adhesión firme a una concepción política y moral de la justicia.

El velo de la ignorancia que cubre a los representantes de los pueblos garantiza la imparcialidad de la elección de los principios éticos de justicia internacional, así como, el respeto por la concepción que cada pueblo tiene como ideal de sociedad justa. Al no tener información sobre la extensión de su territorio, población, nivel

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 43,44.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 16.

económico, desarrollo, recursos naturales, etc., este procedimiento asegura la igualdad e imparcialidad.

En la segunda etapa, Rawls integra a los representantes de los “pueblos decentes” y los coloca tras el velo de la ignorancia cuya característica esencial es que exista en su interior un sistema de “jerarquía consultiva decente”. A estos pueblos los denomina como “pueblos jerárquicos decentes”.

La estructura básica de la sociedad debe incluir una familia de cuerpos representativos cuya función en la jerarquía es participar en un procedimiento establecido de consulta y preservar lo que la concepción popular de la justicia como bien común considera como los intereses fundamentales de todos los miembros del pueblo.⁷⁶

De esta manera, las “sociedades decentes” acordarán los mismos principios que establecieron las sociedades liberales por encontrarlos razonables, aceptándolos como un ordenamiento justo, estable y legal para una sociedad mundial.

Con estas premisas, los integrantes de la segunda posición original acuerdan principios basados en la igualdad.

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente.⁷⁷

En esta teoría, Rawls rechaza la idea de una justicia distributiva global, lo que da lugar a explicar el sentido y delimitación de los “bienes primarios” en el ámbito global.

Una vez que las sociedades no liberales adopten los principios acogidos por las sociedades liberales, los primeros, serán reconocidos como miembros de una

⁷⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 50.

sociedad internacional. “Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos.”⁷⁸

Es decir, los pueblos liberales deben aceptar y respetar el régimen interno de los pueblos no liberales, cuando cumplan las condiciones requeridas.

En *Derecho de gentes*, lo que interesa a Rawls es instaurar principios básicos que generen respeto entre pueblos liberales y pueblos no liberales decentes, ya que, su finalidad es establecer un sistema internacional justo y estable.

Como lo hace notar Rawls, los “Estados proscritos” quedan excluidos de esta teoría, señala que éstos no respetan los principios mínimos, además, se consideran agresivos y peligrosos para la estabilidad de un sistema de paz internacional, por lo que, no deben ser tolerados, al contrario, todos los pueblos se encontrarían seguros si estos Estados cambian, ya sea de forma voluntaria o porque fueron obligados a cambiar.

La sociedad de los pueblos tiene que desarrollar nuevas instituciones y prácticas bajo el derecho de gentes a fin de meter en cintura a los Estados criminales. Entre estas nuevas prácticas debe estar la promoción de los derechos humanos, que se deben convertir en preocupación prioritaria de la política exterior de todos los regímenes justos y decentes.

La idea de la paz democrática implica que los pueblos liberales sólo libran la guerra contra los Estados insatisfechos o criminales que amenazan su seguridad, pues deben defender la libertad y la independencia de su cultura liberal, y oponerse a aquellos que pretenden dominarlos.⁷⁹

Desde la posición de Rawls en *Derecho de gentes*, los derechos humanos son un elemento importante, pero de diferente índole a los derechos democráticos constitucionales, ya que, éstos pertenecen a instituciones individualistas y asociacionistas, y para el autor, los pueblos son los miembros de una sociedad internacional justa, y no los individuos.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 61.

Sugiere el autor que los principios establecidos en *Derecho de gentes* no son únicamente reglas que seguir, sino que éstos se estructuran con una base ética que les otorga la categoría de justos, de tal manera, que estos principios son elegidos por los “pueblos liberales razonables” y por los “pueblos jerárquicos decentes”, y a su vez, respetados y retomados para dirigir sus acciones en un contexto ético internacional que garantice la “utopía realista”. “Como propuse en la introducción, la filosofía política es utópica en sentido realista cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social.”⁸⁰

En el tenor de *Derecho de gentes* de Rawls, los bienes primarios adquieren un sentido diferente al contenido en la *Teoría de la justicia*, porque el autor rechaza la posibilidad de un procedimiento distributivo de justicia global, ya que, al incluir el hecho del “pluralismo razonable” su postura se centra en el respeto hacia la estructura básica de los “pueblos liberales razonables” y “pueblos jerárquicos decentes”, por lo cual, los bienes primarios serán definidos en sus respectivos ámbitos. Por lo tanto, los “bienes primarios” son considerados como parte de las condiciones necesarias para que una concepción liberal de justicia sea realista.

El autor establece seis “condiciones del caso doméstico” para que en una sociedad liberal con una democracia constitucional razonablemente justa cumpla. Posteriormente el autor comprueba las condiciones paralelas necesarias para una sociedad de pueblos razonablemente justos y decentes que se sometan a un derecho de gentes, de esta manera la sociedad de los pueblos hace posible la “utopía realista”.

- 1) Para que una concepción liberal sea realista, debe cumplir, a su vez, con dos condiciones necesarias. En este apartado se ubican los bienes sociales.

La primera, es que se debe apoyar en las leyes de naturaleza y alcanzar la clase de estabilidad que éstas permiten, es decir, una correcta estabilidad. Acepta a las personas como son, según las leyes de la naturaleza, y las normas constitucionales y civiles como pueden ser, es decir, como serían en una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada.⁸¹

⁸⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁸¹ *Ibidem*, p. 24.

La segunda condición para que una concepción política liberal de la justicia sea realista consiste en que sus principios y preceptos sean practicables y aplicables a los arreglos políticos y sociales en vigor. Un ejemplo puede ser útil: considérense los bienes primarios (derechos y libertades fundamentales, oportunidades, ingreso, riqueza y las bases sociales del respeto a sí mismo) tal como emplean en justicia como equidad.⁸²

2) El empleo de ideales, principios y concepciones políticas y morales que especifiquen una sociedad razonable y justa, con las siguientes características:

-la primera enumera derechos y libertades fundamentales de la clase que resulta familiar en un régimen constitucional;

-la segunda asigna a estos derechos, libertades y oportunidades una especial reciprocidad, en particular con respecto a las exigencias del bien común y del perfeccionamiento de los valores, y

-la tercera garantiza a todos los ciudadanos los bienes primarios necesarios que los habilitan para hacer un uso inteligente y efectivo de sus libertades.⁸³

Señala el autor que estos principios deben satisfacer el criterio de reciprocidad, es decir, recurrir a razones que puedan ser aceptadas por la ciudadanía, considerando la posibilidad de adoptar propuestas alternativas a las suyas.

Este criterio requiere que, cuando se proponen los términos más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen tienen que considerar razonablemente su aceptación por parte de otros, como ciudadanos libres e iguales y no como individuos dominados, manipulados o presionados por su inferior condición política o social.⁸⁴

3) La exigencia de una categoría de lo político, a la vez, debe incluir elementos esenciales sobre una concepción política de la justicia. Rawls retoma elementos de su obra *Liberalismo político* para explicar la concepción que tiene acerca de los individuos como ciudadanos y la construcción política de la justicia y la moral en la cultura pública de un régimen constitucional liberal. “La idea del ciudadano libre está determinada por una concepción política liberal y no por una doctrina global, que se extiende siempre más allá de la categoría de lo político.”⁸⁵

⁸² *Ibidem*, p. 25.

⁸³ *Ibidem*, p. 26.

⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 27.

- 4) Dado el pluralismo razonable, esta democracia constitucional debe tener instituciones que dirijan a los ciudadanos a adquirir el sentido apropiado de la justicia mientras se desarrollan y participan en la vida social. “En el caso doméstico, guarda relación con la forma en que los ciudadanos se comportan bajo las instituciones y prácticas dentro de las cuales ha crecido; en el caso internacional, con la manera en que se ha desarrollado el carácter del pueblo a lo largo de su historia.”⁸⁶
- 5) “Por cuanto la unidad religiosa, filosófica o moral no es posible ni necesaria para la unidad social, si la estabilidad social no es sólo un *modus vivendi* debe hundir sus raíces en una concepción política razonable de la equidad y la justicia sustentada en un consenso de las doctrinas generales.”⁸⁷ Esta es una idea central de Rawls, en ella expresa elementos sobre pluralidad y reconocimiento recíproco entre pueblos.
- 6) Establece que esta concepción debe incluir una idea razonable de tolerancia con carácter político.

Los aspectos principales de esta concepción de la tolerancia pueden sintetizarse así: 1) No todas las personas razonables afirman la misma doctrina global. Esto es una consecuencia del «peso del juicio». 2) Se sostienen muchas doctrinas razonables, pero no todas pueden ser verdaderas o justas desde la perspectiva de alguna doctrina general. 3) No es irrazonable sostener alguna de las doctrinas generales razonables. 4) Quienes sostienen doctrinas razonables diferentes de la nuestra también son razonables. 5) Al afirmar nuestra fe en una doctrina que consideramos razonable, no somos irrazonables. 6) Las personas razonables consideran irrazonable emplear el poder político para reprimir otras doctrinas razonables diferentes de la nuestra. Estos puntos pueden parecer muy restrictivos pues reconozco que cada sociedad alberga también numerosas doctrinas irrazonables.⁸⁸

Estas condiciones se encuentran establecidas en la primer parte de la “Teoría ideal” en *Derecho de Gentes*, cuya idea principal es la extensión del contrato social a la sociedad de los pueblos democráticos liberales. En la segunda parte de esta obra, la idea principal se expande a la sociedad de los pueblos decentes, como parte de una sociedad de pueblos, en el cual sociedades liberales y decentes aceptan el

⁸⁶ *Ídem.*

⁸⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁸⁸ *Ídem.*

mismo derecho de gentes. “Por «derecho de gentes» entiendo una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica.”⁸⁹

Ante las reflexiones sobre el significado de los bienes sociales otros filósofos han ofrecido como alternativa su propia concepción. En la teoría de Sen, las capacidades ocupan un lugar primordial y no los bienes, de acuerdo con él, los bienes y servicios son valiosos, pero no lo son en sí mismos. Rawls hace notar en *Derecho de gentes* que: “Su idea es esencial porque resulta necesaria para explicar el uso apropiado de los bienes primarios.”⁹⁰

[Sen] Él piensa que la sociedad tiene que ocuparse de la distribución efectiva de las libertades ciudadanas básicas, las cuales son más importantes que los bienes primarios pues los ciudadanos tienen diferentes capacidades y habilidades para usar esos bienes y obtener medios deseables para sus vidas. La réplica del lado de los bienes primarios consiste en reconocer esta reivindicación –en efecto, cualquier empleo de los bienes primarios implica ciertas simplificaciones sobre las capacidades humanas- pero también en responder que aplicar la idea de capacidades básicas efectivas sin éstas o similares suposiciones requiere más información que la que la sociedad política puede usar y conseguir. En cambio, al incorporar los bienes primarios en los principios de justicia y ordenar en esta perspectiva la estructura básica de la sociedad, podemos acercarnos bastante a una justa distribución de las libertades efectivas de Sen.⁹¹

De acuerdo con Rawls, Sen afirma que la propuesta sobre los bienes primarios tiene ventajas sobre la utilitarista la cual mide el bienestar colectivo mediante un solo nivel, la felicidad. A diferencia de esta teoría, la propuesta de Rawls considera diversos elementos: libertades y oportunidades que las personas requieren para llevar a cabo cualquier plan de vida.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁹¹ *Ídem*.

Capítulo III. Inclusión de la relación de cada persona y “los otros”

1. Obligaciones con los otros en Scanlon

Para Scanlon, la importancia reside en partir de una noción de bienestar que se elige de manera adecuada y que a la vez puede medirse y compararse en el campo de la moral. En su obra *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* el autor realiza su propia propuesta contractualista, con un contenido que explica la fuerza de los motivos y el método de razonamiento con los juicios sobre los deberes morales, que se tienen hacia los demás, los denomina: juicios sobre lo correcto y lo incorrecto. En palabras del autor, “Defenderé que los juicios de lo correcto y lo incorrecto son afirmaciones acerca de razones (de manera más específica acerca de la adecuación de las razones para aceptar o para rechazar ciertos principios en determinadas condiciones).”⁹²

A diferencia de Rawls, quien elabora su teoría sobre cuáles principios de justicia deben regir las instituciones sociales en una sociedad liberal, en un contexto plural, desde una posición original, en la cual, las personas tras el velo de la ignorancia eligen sobre las opciones que tienen a su alcance, Scanlon establece, que este argumento no es totalmente factible, porque las personas son responsables en la toma de decisiones desde su particular posición. Para Scanlon además de la “justicia institucional” de Rawls, existe una “justicia interpersonal”. “La parte de la moralidad en la que estoy pensando es más amplia que la justicia, que tiene que ver concretamente con las instituciones sociales.”⁹³

El autor advierte que su propuesta sobre el concepto de la moralidad no es en un sentido extenso, sino un ámbito más estrecho de la moralidad.

“...ámbito que tiene que ver con nuestros deberes hacia los demás, deberes que incluyen cosas tales como la exigencia de prestar ayuda, y las prohibiciones de hacer daño, de matar, de coaccionar y de engañar. Este ámbito ha sido el asunto más debatido (a menudo bajo el nombre de «moralidad») en la filosofía moral contemporánea. Pero, aunque es una parte importante de la moralidad, tal como se entiende en general, es sólo una parte, y no el conjunto.”⁹⁴

⁹² Scanlon, T. M., *Lo que nos debemos unos a otros ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 17.

⁹³ *Ibidem*, p. 21.

⁹⁴ *Ídem*.

A Scanlon no le interesa profundizar sobre consideraciones acerca de lo que nos debemos unos a otros con quienes mantenemos relaciones personales, ideales de carácter personal, o deberes propios, e incluso aquellos que pueden surgir con otros seres vivos. La propuesta de este autor se inscribe dentro de las teorías de la razón práctica, parte del análisis de las afirmaciones sobre las razones de lo correcto y lo incorrecto.

Cuando me pregunto qué razón para no realizarla me suministra el hecho de que una acción sea incorrecta, respondo que la acción sería tal que no podría justificarla ante otros sobre bases que podría esperar que ellos aceptaran. Esto me lleva a describir el contenido de los juicios lo correcto y lo incorrecto diciendo que son juicios acerca de lo que estaría permitido por unos principios que no podrían ser rechazados razonablemente por personas a quienes moviese el objetivo de encontrar unos principios de regulación general de la conducta; principios que otros, igualmente motivados, no podrían rechazar razonablemente.⁹⁵

El contenido de estos juicios trata sobre la adecuación de las razones que se tienen para aceptar o rechazar principios de conducta en ciertas condiciones, primero, la fuerza o poder que motiva los motivos para dar razones; segundo, el método de razonamiento que a su vez contiene la idea de “justificabilidad” y se basa en la idea de que en el ámbito de la moral algunas conductas concretas se pueden justificar frente a los demás.

En palabras del autor, es importante desarrollar la postura sobre las razones en las acciones ya que, “...cualquier intento de explicar qué es ser una razón para algo es una consideración que cuenta a su favor.”⁹⁶ La razón al no ser una idea problemática no necesita una explicación, pero el objetivo trascendental en este tema es profundizar en los contornos de la razón y la racionalidad.

La razón según el autor tiene un contenido diferente a una explicación o a una creencia, por lo que la expresión de este término es en “sentido normativo estándar”, es decir, qué razones tienen las personas para pensar de tal o cual manera. “A modo de ilustración de este sentido me he referido a las razones para la creencia, pero también se puede pedir y suministrar razones en el mismo sentido para otras actitudes tales como los miedos y las intenciones.”⁹⁷

⁹⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 35.

Esta razón en “sentido normativo estándar” es diferenciada de la “razón efectiva de la persona”, el argumento de la segunda se basa en las razones que tuvo una persona determinada para creer tal o cual cosa, ya que, ésta tiene que ver con un sentido personal de lo que se consideran razones para creer.

Por tanto, cuando diga que algo es, o no, una razón, no me referiré a si es, o podría ser, una razón efectiva de alguien, sino a si es una *buena* razón (una consideración que realmente cuenta a favor de lo que está en cuestión). Pudiera parecer que, al suponer simplemente la noción de una razón con un sentido estrictamente normativo, y dar por garantizado que los agentes racionales son capaces de emitir y ser motivados por juicios acerca de razones con este sentido, estoy dando por supuesta la verdad de algo que constituye una cuestión importante en los debates contemporáneos acerca de las razones.⁹⁸

Scanlon sólo se ocupa de los estados o sucesos que dependen de las personas conscientes, es decir, de agentes racionales como:

...las creencias, intenciones, las esperanzas, los miedos y las actitudes tales como la admiración, el respeto, el desprecio y la indignación. Éstas deben distinguirse, no obstante, de las meras sensaciones como el hambre (en contraste con el concebirse como teniendo razones para buscar comida), el cansancio o la distracción. Estos últimos son estados de los cuales no se puede pedir ninguna razón en el sentido normativo estándar.⁹⁹

El autor sostiene que existen actitudes que incluyen creencias y acciones para las cuales se pueden ofrecer y pedir razones, las cuales son denominadas como “actitudes sensibles al juicio”.

Éstas son las actitudes que una persona idealmente racional llegaría a albergar siempre que juzgase que existen razones suficientes para ellas y que, en una persona idealmente racional, se «extinguirían» cuando juzgase que no están respaldadas por razones del tipo apropiado. Es obvio que el hambre no es una actitud sensible al juicio; pero la creencia sí, y también lo son el miedo, la rabia, la admiración, el respeto y otras actitudes evaluativas como la idea de que la fama es digna de ser perseguida.¹⁰⁰

En cambio, las acciones, aunque no son actitudes en este sentido, sí reflejan juicios que dan razones normativas si éstas son intencionales, en la medida en que expresan una actitud sensible al juicio.

Scanlon analiza las razones por las cuales las consideraciones morales son motivo para actuar de manera correcta e incorrecta. Para el autor es importante explicar

⁹⁸ *Ídem.*

⁹⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 37.

cuál es el valor sustantivo al que se responde cuando se asiente a las consideraciones morales. En el contractualismo de este filósofo, “un acto es incorrecto si su realización en determinadas circunstancias sería prohibida por todo conjunto de principios para la regulación general de la conducta que nadie podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general informado y no forzado.”¹⁰¹

Como lo hace notar el autor, un acto es incorrecto cuando está prohibido por principios que nadie puede rechazar razonablemente, no es necesario lograr un acuerdo en común, sino que propone una pauta para que las personas sepan cómo deben actuar en sus relaciones sociales.

De acuerdo con Scanlon es importante reflexionar sobre los términos “correcto” e “incorrecto”, porque existen razones para vivir en comunidad, la idea central es que los demás no puedan rechazar estos principios.

Desde esta posición, la idea de la moral con la cual se quiera vivir debe estar justificada en las acciones frente a los demás, sobre bases que nadie pueda rechazar razonablemente. “La razón sobre la que hace hincapié el contractualismo –la razón que tenemos para desear poder justificar ante otros nuestras acciones sobre bases que ellos (si estuviesen similarmente motivados) no podrían rechazar razonablemente– debe distinguirse de las razones que solemos tener para justificar ante otros nuestras acciones sobre bases que ellos realmente aceptan o aceptarían.”¹⁰²

De acuerdo con Scanlon, estas razones se basan en un ideal de justificabilidad. “El ideal de la justificabilidad ante otros nos insta a elaborar un modelo de justificación que cumpla sus requisitos, lo cual conduce a un procedimiento de revisión y refinamiento continuados de nuestra concepción acerca de las razones que son pertinentes y de las que están moralmente excluidas de determinados contextos.”¹⁰³ Esta idea es básica, porque es la base normativa de la moralidad de lo correcto e incorrecto.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 199.

¹⁰² *Ibidem*, p. 200.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 204.

La estructura del contractualismo de Scanlon contiene principios de la moral de lo correcto y de lo incorrecto. Es decir, si dichas pautas se formulan de tal forma que ninguna persona, motivada de manera adecuada, podría razonablemente rechazarlas. La idea de Scanlon se distingue “por su exigencia motivacional y por recurrir a la noción de razonabilidad en lugar de a la racionalidad.”¹⁰⁴ Para establecer la distinción entre ambos conceptos, el autor elabora el siguiente caso:

Supongamos, por ejemplo, que estamos negociando los derechos del agua de nuestra comarca, y que existe un terrateniente que ya controla la mayor parte del agua de los alrededores. Esta persona no necesita nuestra cooperación. Puede hacer lo que le plazca, y lo que elija hacer determinarán en gran medida el resultado de las negociaciones. Supongamos asimismo que, aunque es generoso (probablemente proporcionaría agua de sus propios pozos a quien la necesite desesperadamente), es también extremadamente irritable y no le gusta que se ponga en entredicho la legitimidad de su posición. En tal situación sería irrazonable que uno de nosotros sostuviese que cada persona tiene derecho a un mínimo suministro de agua, y rechazase todo principio de distribución que no garantizara eso. Sin embargo, no sería racional plantear esta reclamación o rechazar dichos principios, puesto que es muy probable que eso enfureciese al gran terrateniente y llevase a un resultado peor para casi todo el mundo. Además, es ilógico decir que sería irrazonable para el gran terrateniente rechazar nuestra demanda de unos principios que garanticen unos derechos mínimos. Lo que para él sería racional (según la comprensión más común del término) constituye una cuestión diferente que depende de la cuáles sean sus objetivos.¹⁰⁵

Para Scanlon una afirmación razonable parte de determinada información, de un conjunto de razones que son consideradas como pertinentes, de la afirmación sobre lo que apoyan estas afirmaciones, y de que se entiendan de forma apropiada.

Su teoría se basa en la razonabilidad, porque se construye con elementos morales, este término es importante en la teoría del filósofo, porque se encuentra inmerso en el procedimiento que se realiza para determinar si una acción es correcta o incorrecta.

En suma, “un acto es incorrecto si no está permitido por ninguno de los *principios* que nadie podría rechazar razonablemente.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 246.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 247-248.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 253.

Como señala el autor, es importante establecer la importancia de la función que los principios desempeñan en las reflexiones sobre lo correcto y lo incorrecto, atendiendo a la diversidad cultural.

Las personas de distintas culturas consideran divertidas cosas diferentes, y tienen visiones diferentes sobre lo que define una cara hermosa. Tiene, pues «criterios diferentes» de humor y (como mínimo de algunos tipos) de belleza, y es plausible decir que cuando un miembro de estos grupos formula un juicio sobre qué es divertido o atractivo, debe entenderse que lo que afirma este juicio es relativo a los criterios de ese grupo (de manera que dos valoraciones opuestas, afirmadas en Omsk y en Los Ángeles, podrían ser ambas verdaderas). Sin embargo, aunque existen en este sentido criterios de humor y de belleza, esos criterios no desempeñan el mismo papel en los juicios individuales que en general desempeñan los criterios morales.¹⁰⁷

Desde la parte conceptual, para Scanlon el término principio es “una regla que especifique qué peso se supone que debe darse a los intereses de otros cuando éstos se oponen a los intereses propios de un tipo similar.”¹⁰⁸ Se aplicabilidad consiste en resolver cuestiones, dejando poco o nada de margen para la realización de algún juicio. Tal como lo interpreta el autor, “son conclusiones generales sobre el estatus de varios tipos de razones para la acción. Así entendidos, los principios pueden desestimar algunas acciones al descartar las razones en las que ellas se basan, pero también dejan un amplio margen para la interpretación y el juicio.”¹⁰⁹

Desde la posición de Scanlon es importante establecer diversas razones por las cuales algunos principios dados podrían rechazarse razonablemente, las consecuencias de las acciones concretas, las consecuencias de la realización o no de éstas, además, de otras implicaciones.

La primera razón consiste en que el hecho de generalizar actos de un determinado tipo, pueden tener efectos diversos a los actos individuales aislados.

La segunda razón establece la autorización o prohibición generales de algún tipo de acciones, que afectan considerablemente otras, en la vida cotidiana. “Las razones genéricas son las razones que podemos ver que tienen las personas en virtud de

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 254.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 255.

¹⁰⁹ *Ídem*.

su situación, caracterizada en términos generales, y de cosas tales como sus objetivos, sus capacidades y las condiciones en las que ellas se encuentran.”¹¹⁰

La estructura contractualista de Scanlon formula sus propios principios tomando como punto de referencia el “principio de diferencia” de Rawls, sin embargo, cuestiona si las razones de éste deben tener una primacía especial, si las reclamaciones de los menos favorecidos no fuesen atendidas.

El argumento del autor se centra en rechazar la idea de que este principio se relacione con los componentes de bienestar utilitarista y considera que el análisis de la primacía de este principio se debe analizar desde sus razones. La tesis moral contractualista de Scanlon no se caracteriza por conceder una primacía de este tipo.

Muchos principios morales conciernen a la provisión de unos tipos correctos de garantías y de protección, que responden a nuestra necesidad de protegernos frente el daño intencionado, a nuestra necesidad de poder confiar en las garantías que nos dan, etc. En estos casos, el argumento contractualista procede comparando las razones genéricas para gozar estas protecciones con las razones genéricas para librarse de las cargas que impondrían los principios que proporcionasen dichas protecciones.¹¹¹

Para el autor, las garantías y la protección son un deber o una promesa que se deben cumplir y plantea la cuestión de que, si éstas deben reconocer algunas excepciones en los casos de extrema necesidad, pero niega la elección del principio que beneficie más a los menos favorecidos. Señala que el reconocimiento de una excepción conlleva al quebrantamiento de esa promesa o da ocasión para causar algún daño. Al realizar esta diferenciación, que conlleva a la primacía de los menos favorecidos, “impediría que estos principios proporcionasen el tipo de garantía que se supone suministran.”¹¹²

Como dice el autor, las reclamaciones sobre lo que le debemos a los menos favorecidos adquieren fuerza y atención si el objetivo es crear principios concretos “de protección o de garantía hasta los principios que nos dicen cómo debemos distribuir algún bien transferible, en casos en los que la consideración

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 262.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 284.

¹¹² *Ídem*.

preponderante es el valor que dicho bien tiene para sus beneficiarios potenciales.”¹¹³

Scanlon no comparte la perspectiva rawlsiana sobre el “principio de la diferencia”, pero explica que sí merece atención el análisis de casos especiales en los cuales sería incorrecto no prestar ayuda o sería irrazonable rechazar un principio que lo exigiese. A este principio lo denomina como “Principio de Auxilio”.

...son casos en lo que quienes necesitan ayuda se encuentran en una situación desesperada: sus vidas se ven directamente amenazadas, por ejemplo, o estarían hambrientos, o padecen un gran dolor, o viven en condiciones de mera subsistencia. Un principio que establezca los deberes que tenemos en tales casos sostendría que, si a usted se le presenta una situación en la que puede impedir que ocurra algo muy malo, o en la que puede aliviar la penosa situación de alguien con sólo un pequeño (o incluso moderado) sacrificio, entonces sería incorrecto que no lo hiciese.¹¹⁴

El autor sostiene que en estos casos el “Principio de Auxilio” no puede ser rechazado de manera razonable, porque exige un sacrificio mínimo para poder llevarlo a cabo y no uno ilimitado, Scanlon aclara que, no significa que con la aplicación de éste se concluya el deber que se tiene con los demás, sino que se debe ayudar siempre que se pueda.

En esta teoría contractualista moral se propone que en algunos otros casos se exigirá un nivel de sacrificio más alto y otro más débil, el principio que no exige un nivel de sacrificio importante lo denomina “Principio de Servicio”.

Supongamos que, en el transcurso de una conversación, descubro que poseo una información que sería de gran ayuda para la persona con quien estoy hablando porque le ahorraría una gran cantidad de tiempo y de esfuerzo en la persecución de su proyecto de vida. Seguramente estaría mal que yo no le suministrase (por pura indiferencia) esta información, cuando no existe ninguna razón convincente para hacerlo.¹¹⁵

Como expresa el autor, sería irrazonable rechazar este principio, aunque las personas no se encuentren en una situación desesperada, porque la realización de este no exige un sacrificio importante.

Para Scanlon es posible rechazar razonablemente estos principios siempre y cuando su formulación fuese menos estricta. “Sería razonable, por ejemplo,

¹¹³ *Ídem.*

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 285.

¹¹⁵ *Ídem.*

rechazar un principio que nos exigiese, en cada decisión que tomásemos, no otorgar más peso a nuestros intereses que a los intereses similares a los demás.”¹¹⁶ Porque al tomar la decisión, se tendría que analizar los costes de aplicar o no dicho principio según la posición en la que se encuentren las personas.

Scanlon enuncia como mínimo dos principios de ayuda mutua a otros:

El Principio de Auxilio y el más amplio Principio de Servicio; ambos nos exigen tener en cuenta los intereses de los demás cuando nos resulte fácil hacerlo. Ambos principios especifican los casos en los que existe un deber de ayuda que sería incorrecto incumplir; éstos no son meramente los casos de caridad, en los que proporcionar ayuda sería algo que está bien hacer. El Principio de Auxilio es más poderoso en dos sentidos: puede exigir un sacrificio mayor, y presumiblemente prevalece en caso de conflicto. Esto refleja el mayor poder de las razones genéricas que habría para rechazar un debilitamiento del Principio de Auxilio.¹¹⁷

La teoría contractualista de Scanlon parte de una noción de bienestar que se elige de manera adecuada, así como, una métrica para llevar a cabo las comparaciones de bienestar. El autor señala que la *razonabilidad de rechazar un principio* se daría en función de la pérdida de bienestar que una persona experimentaría al aceptarse el principio en comparación con otros principios alternativos. “Esto no es probable porque la fuerza justificativa de un incremento dado de bienestar en la argumentación moral no se mantiene constante en todas las situaciones, sino que depende de otros factores de carácter claramente moral. Ya he mencionado dos factores de este tipo: las consideraciones de responsabilidad y las consideraciones de equidad.”¹¹⁸

Para Scanlon, las versiones que se han admitido sobre el contractualismo se basan en el incremento del bienestar como motivo para rechazar razonablemente un principio, pero éste sería dependiente y matizado por los factores de responsabilidad y equidad.

Para explicar el factor de responsabilidad, el autor retoma la “posición original” de Rawls, al considerar “que las partes en dicha posición eligen los principios de justicia únicamente con el objetivo de hacerlo lo mejor que puedan para con ellos mismos

¹¹⁶ *Ídem.*

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 286.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 308.

(o para con aquellos que representan), donde «lo mejor que puedan» se mide en función de lo que Rawls, denomina los «bienes sociales primarios».¹¹⁹ Para Scanlon, lo mejor que se puede hacer en término de Rawls se mide en “bienes sociales primarios”.

Para el autor, las razones para rechazar un principio derivan en el efecto que tendría sobre los bienes primarios e insiste en considerar las expectativas de los miembros de la sociedad que se encuentran en diferentes posiciones sociales. “Primero, se da por sentado que estas posiciones «están abiertas a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades». Segundo, como dice Rawls más tarde, la elección de los bienes sociales primarios como una medida de las expectativas equivale a una determinada «división social de la responsabilidad» entre las instituciones sociales, por un lado, y los individuos por el otro”.¹²⁰

De acuerdo con Scanlon, es conveniente la elección de los bienes primarios en la teoría de Rawls porque obedece a la justicia de las instituciones sociales, ya que, la estructura básica de la sociedad es “legal, política y económica, cuya función es definir las libertades y los derechos básicos de los ciudadanos y determinar una serie de posiciones sociales a las que se vinculan diferentes poderes y recompensas económicas.”¹²¹

Sin embargo, corresponde a los individuos de esta estructura elegir sus fines y hacer uso de los recursos y oportunidades que las instituciones sociales les otorgan para cumplir sus objetivos responsabilizándose de los éxitos o fracasos, felicidad o infelicidad que puedan experimentar. Si bien para Scanlon los bienes primarios son medios primordiales en la estructura básica social, éstos no pueden ser aplicados al ámbito de la justicia moral, por lo que niega la idea de presentar una lista de “bienes primarios morales”.

No parece muy probable, por ejemplo, que podamos presentar una lista de «bienes primarios morales» que pudiera constituir la base de una suficientemente general «división moral del trabajo» entre lo que nos debemos unos a otros y lo que corresponde a la responsabilidad de cada individuo. La moralidad (incluso la moralidad de la obligación) no «tiene que ver

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 309.

¹²⁰ *Ídem*.

¹²¹ *Ídem*.

con» suministrar una lista cualquiera de bienes, del mismo modo que puede sostenerse plausiblemente que la cuestión de la justicia de las instituciones sociales «tiene que ver con» distribuir los bienes sociales primarios.¹²²

En el ámbito de la moralidad, Scanlon destaca la responsabilidad que tienen las personas en el momento de realizar una conducta correcta e incorrecta que propicie alguna situación que dé razones para romper una promesa, por haber emprendido una conducta peligrosa que ocasione daños o por la desgracia que orille a alguien a necesitar ayuda.

En la teoría de “justicia interpersonal” de Scanlon, en su obra *Lo que nos debemos unos a otros ¿Qué significa ser moral?* es notable valorar la responsabilidad de las personas al elegir determinadas conductas considerando diversos factores como: la intención, el conocimiento, la disponibilidad de información y la disponibilidad y la deseabilidad de los cursos de acción alternativos.

2. La persona y la comunidad en Walzer

Para otros autores, como Walzer quien pertenece a la tradición comunitarista liberal cuya propuesta teórica se encuentra relacionada al contexto cultural y el empirismo, la noción de bienes sociales es concreta, ésta se vincula con la diversidad cultural, además, desarrolla una idea sobre la justicia en conexión con el significado del bien. Sin embargo, enfatiza el peligro de la dominación de un bien en una esfera inconveniente, por lo que, es necesario entrar al estudio y comprensión del significado de cada bien social.

Walzer coincide al igual que Rawls y Sen en que las personas tienen derechos y libertades, pero a diferencia de estos autores su enfoque se basa en la visión compartida que la humanidad tiene sobre los bienes sociales, pero de forma local y particular.

De acuerdo con Walzer, para entrar al estudio del significado de los bienes sociales, primero se debe reflexionar sobre la falacia de la idea generalizada que se tiene sobre la noción de igualdad, ya que, “es un ideal que incita a la traición”.¹²³ El autor señala al inicio de su obra que, “Hombres y mujeres comprometidos lo traicionan, o

¹²² *Ibidem*, p. 310.

¹²³ Walzer, *op. cit.*, p. 9.

parecen hacerlo, tan pronto como organizan un movimiento en favor de la igualdad se distribuyen poder, posiciones e influencias entre ellos.”¹²⁴

En palabras de Walzer, la igualdad tampoco se puede entender desde su significado literal. Es necesario mantener un ejercicio de flexibilidad mental para analizar y aceptar ideas que no siempre han sido concebidas de manera universal, por lo que se pone en duda que diversas ideologías son absolutamente verdaderas. Lo mismo pasa con la idea de la igualdad, diversos esquemas de pensamiento han tratado de ajustar diferentes realidades a una determinada preconcepción que se siente sobre ésta. “Una sociedad de iguales, indican, sería un mundo de falsas apariencias donde los individuos, de hecho, no siendo iguales entre sí, estarían obligados a verse y a actuar como si lo fueran.”¹²⁵

El propósito de Walzer en su obra *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* es abordar aspectos de igualdad entre unos y otros y la compleja configuración social derivada de las diferencias y similitudes.

La respuesta tiene que ver con nuestro reconocimiento mutuo como seres humanos, como miembros de la misma especie, y lo que reconocemos son cuerpos y mentes y sentimientos y esperanzas e incluso almas. Para los fines de este libro, he de dar por supuesto tal reconocimiento. Somos muy distintos, y también somos manifiestamente semejantes. Ahora bien, ¿qué (compleja) configuración social se deriva de tal diferencia y de tal similitud?¹²⁶

El problema principal que plantea Walzer en su obra sobre la igualdad y su política abolicionista de privilegios, no es el hecho de la existencia de éstos, sino en la posibilidad de dominación, explotación y subordinación que éstos ejercen sobre grupos no privilegiados. Walzer describe en su obra, una sociedad donde ningún bien social pueda servir como medio de dominación.

Cuando nadie posee o controla los medios de dominación, mujeres y hombres son iguales entre sí (para toda cuestión de importancia moral y política). Pero los medios de dominación se constituyen de manera diversa en sociedades diversas. La cuna, la sangre, la riqueza heredada, el capital, la educación, la gracia divina, el poder estatal: todo ello ha servido en una época u otra para que unos dominasen a otros. La dominación siempre es propiciada por un conjunto de bienes sociales dados. Si bien la experiencia es personal, nada en las

¹²⁴ *Ídem.*

¹²⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹²⁶ *Ídem.*

personas mismas determina su carácter. De ahí, nuevamente, que la igualdad como la hemos anhelado no requieren la represión de las personas. Debemos comprender los bienes sociales y controlarlos; así no necesitaremos estirar o encoger a las personas.¹²⁷

Walzer establece una comprensión compartida sobre los bienes sociales y cómo la humanidad los ha utilizado para relacionarse a partir de agentes de distribución, procedimientos, criterios y el significado de las cosas que se comparten, dividen e intercambian. A esta noción particular que cada persona tiene sobre las cosas, el autor la denomina como “concepción pluralista de los bienes”.

Citando a Walzer, “Los bienes sociales tienen significados sociales, y nosotros encontramos acceso a la justicia distributiva a través de la interpretación de esos significados. Buscamos principios internos para cada esfera distributiva.”¹²⁸ Es decir, el autor busca conocer diferentes ámbitos de la vida personal y comunitaria que permitan asignar bienes basados en criterios propios de distribución tales como la pertenencia, la seguridad y el bienestar, el dinero y la mercancía, el cargo, el trabajo duro, el tiempo libre, la educación, el parentesco y amor, la gracia divina, el reconocimiento, y el poder político.

En su teoría no es posible “la igualdad simple” por las diferencias entre la humanidad, por tanto, se debe defender la idea de la “igualdad compleja” al no existir un criterio único de justicia distributiva. “Walzer defiende una noción ‘compleja’ de igualdad, según la cual cada bien debe distribuirse de acuerdo con su propio significado; que se contrapone a una idea ‘simple’ de igualdad, según la cual lo que la justicia requiere es la mejor distribución de algún bien determinado (distribuir mejor el dinero, por ejemplo).”¹²⁹

El régimen de la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía. Establece tal conjunto de relaciones que la dominación es imposible. En términos formales, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto.¹³⁰

¹²⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹²⁹ Gargarella, Roberto, *op. cit.*, p. 135.

¹³⁰ Walzer, Michael, *op. cit.*, pp 32, 33.

En la tradición liberal, el sujeto de justicia distributiva es único, es un agente racional que elige en función de sus intereses y que es capaz de estar por encima de la determinación social y personal. En la diversidad o noción comunitarista, el “yo” se constituye en función de los rasgos de la comunidad a la que pertenece y de la que no es posible desvincularse.

El análisis de las relaciones de distribución social bajo la concepción pluralista de bienes genera procedimientos equitativos sobre los bienes que se encuentran condicionados por el significado e interpretación, estos principios distributivos en la diversidad deben considerar tres elementos importantes: el grupo social, el tipo de bien social y un procedimiento específico.

Para Walzer, la justicia distributiva guarda una relación entre el ser, el hacer y el tener, elementos que no se pueden asociar únicamente con sistemas distributivos simples, porque la concepción de distintos significados sobre los bienes sociales exige el análisis sobre la posibilidad de establecer diferentes mecanismos de distribución. Si bien el mercado ha sido un mecanismo de distribución de bienes, éste no ha sido el único. El autor en su obra cuestiona cuál sería la interpretación de la realidad para decidir la única forma distributiva. Su hipótesis establece, que entre los seres humanos no es posible la “igualdad simple” considerando sus diferencias, por lo tanto, únicamente es posible una “igualdad compleja”.

A juicio del autor, el análisis de la justicia distributiva en diversas sociedades se basa en sus particularidades, es decir, en los bienes y en las esferas de distribución. “La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera.”¹³¹ Cada sociedad debe ser estudiada en su contexto histórico y cultural para indagar en los significados que se le otorgan a los bienes sociales porque de éstos dependerán las reglas de distribución.

Para Walzer, una sociedad compleja es justa cuando se respetan los principios distributivos en cada esfera.

Yo pretendo añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas

¹³¹ *Ibidem*, p. 19.

diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural.¹³²

Como expresa el filósofo, la distribución de bienes debe basarse en el significado de los bienes sociales, entonces, los principios básicos para que sustenten una distribución justa, han de ser plurales para delimitar esta posibilidad. Éstos deben considerar a los agentes distributivos, la forma en que se conciben, crean y distribuyen bienes, así como, el valor histórico y cultural. Con estos elementos, Walzer propone una teoría de los bienes que resume en seis proposiciones:

1. Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. El autor hace referencia a los objetos que la comunidad, mediante un sentimiento generalizado les asigna valoración cultural.
2. Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean –y luego poseen y emplean– los bienes sociales. Es decir, las personas tienen una concepción preestablecida sobre los bienes que han de distribuirse porque existe una estrecha relación con ese conjunto de bienes, misma que se basa en sus intercambios, así como, en las reglas que para dicho propósito se establecen en el mundo material y moral. Por lo que, mediante esta experiencia es posible dar, asignar e intercambiar.
3. No existen un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales –o bien, un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos, que sería de poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de la distribución–. A diferencia de Rawls, Walzer afirma que cada sociedad establece y prioriza sus necesidades materiales, morales e incluso espirituales. Dado que un objeto puede tener diferentes significados, así como ser de distinta prioridad en diversos momentos y espacios, resulta imposible establecer un solo conjunto de bienes primarios universales, para posteriormente distribuirlos mediante un solo procedimiento.
4. Es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. El autor postula que los criterios o procedimientos que han de proponerse para distribuir bienes,

¹³² *Ídem.*

deben considerar el valor socio cultural de estos, más no el individual, porque toda distribución justa o injusta está relacionada con su significado.

5. Los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones. Analizar el contexto a través de tiempo es muy importante, porque la humanidad se encuentra en una dinámica constante. Por lo tanto, el significado de los bienes sufre variaciones permanentes, la trascendencia de éstos se va modificando mediante el desarrollo de las sociedades, por lo que el sentido y el proceso de distribución de dichos bienes, también se modifica.

6. Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. El autor señala, que el significado de cada bien social se constituye dentro de su propia esfera de distribución, la cual, establece sus propios criterios. En este sentido concluye señalando que cada sociedad crea sus propios significados. Lo que ocurre en una esfera de distribución afecta a otras, por lo tanto, se debe establecer una autonomía relativa.¹³³

Walzer reitera que no debe existir una norma única a través de la cual se deban distribuir los bienes sociales. Pero, aún en el caso de la existencia de pluralidad de normas, éstas son violadas a menudo, los bienes son usurpados y las esferas invadidas a través de diversas formas de poder.

Como lo hace notar el autor, es trascendental explicar las desigualdades con dos conceptos básicos: monopolio y predominio de los bienes sociales dominantes.

Tal bien o conjunto de bienes es comúnmente monopolizado, y su valor mantenido por la fuerza y la cohesión de quienes lo poseen. Llamo a un bien dominante si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlo, pueden disponer de otra amplia gama de bienes. Es monopolizado cuando un solo hombre o una sola mujer, un monarca en el reino del valor –o un grupo de hombres y mujeres, unos oligarcas– lo acaparan eficazmente ante cualquier otro rival. El predominio representa un camino para usar los bienes sociales, que no está limitado por los significados intrínsecos de éstos y que configuran tales significados a su propia imagen. El monopolio representa un medio de poseer o controlar los bienes sociales a fin de explotar su predominio.¹³⁴

¹³³ Cfr., *Ibidem*, pp. 21-23.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 24.

En un sistema capitalista, la clase dominante es la consecuencia de tener el control monopólico sobre un bien, el dinero. La posesión monopólica de este bien posibilita la invasión de los principios distributivos en otras esferas. “Esto es lo que, por ejemplo, convierte al capitalismo en un sistema injusto: más que la distribución de la riqueza, el hecho de que el dinero sea capaz de brindarle, a quien lo posee, un acceso privilegiado a bienes tales como la salud o la educación.”¹³⁵

Desde la posición de Walzer, es posible construir sociedades justas, para él, la relevancia no se centra en el monopolio de los bienes, sino en evitar que un bien se convierta en dominante e invada los límites de los principios distributivos de otras esferas. Una sociedad será igualitaria cuando se encuentre libre de la dominación de bienes, por ese motivo, para el autor es más importante el *predominio del monopolio*. Lo que busca Walzer con su teoría, es encontrar principios internos para cada esfera distributiva. “Los bienes sociales tienen significados sociales, y nosotros encontramos acceso a la justicia distributiva a través de la interpretación de esos significados. Buscamos principios internos para cada esfera distributiva.”¹³⁶ Como lo plantea el autor, la desigualdad puede ser ilegítima si se manifiesta de forma opresora o “tiránica”, es decir, cuando un bien social domina sobre otros bienes, pero, puede ser legítima cuando la distribución de un bien se realiza dentro de su propia esfera. Este planteamiento parte de la distinción que el autor hace sobre los conceptos de igualdad simple e igualdad compleja.

El planteamiento de la igualdad compleja parte de nuestra noción –me refiero a nuestra comprensión concreta, positiva y particular– de los diversos bienes sociales; posteriormente versa sobre cómo nos relacionamos unos con otros por medio de esos bienes. La igualdad simple es una condición distributiva simple, de modo que si yo tengo 14 sombreros y otra persona también tiene 14, estamos en condición de igualdad. Y tanto mejor si los sombreros son predominantes, ya que entonces nuestra igualdad se extenderá a través de todas las esferas de la vida social. Desde la posición que asumo aquí, sin embargo, sólo tendremos el mismo número de sombreros, y es poco probable que los sombreros sean predominantes por mucho tiempo. La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de

¹³⁵ Gargarella, Roberto, *op. cit.*, p. 136.

¹³⁶ Walzer, Michael, *op. cit.*, p. 33.

posesiones. Requiere entonces una diversidad de criterios de distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales.¹³⁷

Es decir, para Walzer la igualdad simple significa tener un proceso universal distributivo. Aun superando el monopolio de los bienes mediante su reparto igualitario de éstos, no debería de existir razón alguna para que todas las personas tengan lo mismo. Por su parte la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía, parte de la idea de que hay que analizar qué criterio de distribución debe establecerse en cada esfera y éste no se puede extrapolar a otra esfera. *“Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.”*¹³⁸

Walzer identifica y critica al menos tres criterios distributivos: primero, “el intercambio libre”, señala que éste no garantiza un resultado distributivo particular, y a pesar de que trata de crear un mercado de conversión de un bien social a otro a través de un medio neutral como el dinero, no todos los bienes se pueden reducir a dinero, entonces, deja de ser un medio neutral, además de ser monopolizado y acaparado por especialistas en transacciones y comercio y a pesar de que el libre intercambio tiene sus fronteras, el dinero se filtra por esas fronteras; segundo, el autor supone que el “merecimiento” es un principio complejo además de diverso, en este caso es necesario entender el significado del bien a distribuir para poder afirmar su merecimiento, “parece requerir un vínculo especialmente estrecho entre los bienes particulares y las personas particulares, mientras que la justicia sólo en ocasiones requiere un vínculo tal.”¹³⁹ Por lo que, este principio no tiene carácter de urgente, en palabras de Walzer, no implica tener (poseer y consumir) de la misma manera. El tercer principio analiza la importancia de atender la “necesidad” de quien da y quien recibe, sobre lo que es necesario y lo que no. Por lo tanto, lo relevante no es poseer un bien sino carecer de él.

La necesidad no tiene una correspondencia clara con algunos bienes, por ejemplo, los lujos, la fama o el poder político, por lo que este criterio resulta insuficiente.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 31.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 37.

Cada principio tiene su propia razón e influencia en su esfera, y en este contexto Walzer analiza diferentes bienes y sus correspondientes esferas de distribución: la pertenencia; la seguridad y el bienestar; el dinero y la mercancía; el cargo; el trabajo duro; el tiempo libre; la educación; el parentesco y el amor; la gracia divina; el reconocimiento; y el poder político.

Para Walzer, es posible que su teoría sea aplicada al ámbito global porque su tema central se basa en el respeto por la diversidad social, por ende, en la autonomía distributiva. Como filósofo comunitarista parte de la idea de que no existe una ética universal, sino una noción sobre la concepción de los bienes sociales, la cual, tiene correspondencia con cierta sociedad. Por lo tanto, la idea de la distribución justa o injusta dependerá de su propia cosmovisión.

La teoría de la igualdad compleja puede ser extendida, hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta la sociedad de las naciones; la extensión presenta la ventaja de que no discurrirá abruptamente por encima de interpretaciones y decisiones locales. Sólo por esa razón no originaria un sistema uniforme de distribuciones a lo largo y ancho del globo, y sólo empezará a tratar los problemas planteados por la pobreza en muchas partes del planeta.¹⁴⁰

A partir de la idea de bienes sociales, bienes primarios y bienestar, se desencadena una serie de respuestas que excluyen del debate la idea de que éstos son temas exclusivos de instituciones, como un tipo de justicia exterior.

3. Respuesta de Sen ante la injusticia

Para Sen, la propuesta rawlsiana se encuentra limitada porque se centra en los medios primarios para obtener libertades y no en la amplitud de esas libertades.

Este aspecto va a ser fundamental dentro de la propuesta de Sen, pues de acuerdo con este autor la tenencia de los bienes en sí mismos no desemboca necesariamente en una mayor libertad de elección entre combinaciones de funcionamientos alternativos y de otros logros, sino que esto depende de la transformación que de ellos puedan hacer los individuos con miras a ampliar sus libertades para elegir la vida que quieren llevar. Un desconocimiento de este aspecto puede conducir a “serias desigualdades en las libertades realmente disfrutadas por las distintas personas.”¹⁴¹

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴¹ Hoyos Gómez, Diana., “Elementos para una teoría de la justicia: una comparación entre John Rawls y Amartya Sen”. *Desafíos*, vol. 18, 2008, p. 170 disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633163006>

En la opinión de Sen, el valor de los bienes y servicios radica en lo que pueden hacer por la gente, o lo que la gente puede hacer con éstos, por lo que, ni los ingresos, la riqueza, los recursos internos o el Producto Nacional Bruto reflejan lo que significa tener una capacidad. Estos recursos se han tomado como la única variable que contempla la justicia para que las personas puedan tener calidad de vida.

No obstante, no se puede igualar cualquier tipo de recursos antes de examinar la diversidad de ser, ya que estas diferencias influyen en cómo se aprovechan los recursos disponibles. Es decir, cada persona tiene diferentes necesidades, se desenvuelve en diversos roles, ostenta diversos grados de salud, esperanza de vida, de igual manera, el clima, las condiciones geográficas o características físicas determinan las necesidades sobre alimentos, vestido, calzado, etc. Por ejemplo, la capacidad de nutrición en cada persona no se vincula directamente con la oferta de alimentos o el acceso a ellos.

Si las capacidades de cada persona se relacionaran únicamente (y positivamente) con la disponibilidad nacional de bienes y servicios, quizás no habría peligro en centrar el análisis en su oferta total. Pero este supuesto no es válido. No sólo existe el problema de la distribución de la producción nacional entre familias e individuos, sino que también la conversión de bienes y servicios en capacidades varía enormemente con ciertos parámetros, por ejemplo, edad, sexo, salud, relaciones sociales, clase social, educación, ideología y otros muchos factores interrelacionados.¹⁴²

Estas necesidades determinan la manera en que la gente convierte sus recursos en bienestar, en consecuencia, determina su grado de libertad. A juicio de Sen, Rawls da por hecho que los bienes primarios en sí mismos sirven para conseguir distintos fines, pero, las desigualdades son el resultado de *igualar los medios sin considerar las libertades*.

Es posible que la libertad de elección genere desigualdades justas, pero algunas otras no lo son, porque dependen de factores personales, sociales que influyen en las necesidades de las personas. “Lo que la gente puede lograr positivamente resulta influido por las oportunidades económicas, libertades políticas, poderes

¹⁴² Sen, Amartya, “Los bienes y la gente”. *Comercio Exterior*, vol. 33, núm. 12, 1983, p. 1116. <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/241/7/RCE7.pdf>

sociales, condiciones adecuadas para buena salud y educación básica y el fomento y desarrollo de iniciativas.”¹⁴³

La propuesta de Sen analiza diversos problemas que afectan el bienestar de las personas, por ejemplo, la desigualdad, la falta de desarrollo social, la pobreza y la injusticia social. A partir de las capacidades desarrolla un marco evaluativo sobre el bienestar y libertad individual que las personas realmente tienen para ser o hacer, en una sociedad que se considera igualitaria.

Difiere de otros enfoques que usan otra información, por ejemplo, la utilidad personal (que se concentra en los placeres, la felicidad o el deseo de la realización), la opulencia absoluta o relativa (que se concentra en los paquetes de bienes, el ingreso real o la riqueza real), la evaluación de las libertades negativas (que se concentran en la ejecución de pasos para que se cumplan los derechos de libertad y las reglas de no interferencia), las comparaciones de los medios de libertad (por ejemplo, la que se refiere a la tenencia de “bienes primarios”, como en la teoría de la justicia de Rawls), y la comparación de la tenencia de recursos como base de la igualdad justa (como en el criterio de la “igualdad de recursos” de Dworkin).¹⁴⁴

Con este parámetro, las instituciones en el interior de la sociedad deben establecer diferentes estrategias para mejorar la calidad de vida de sus integrantes, porque el centro del análisis no son las necesidades básicas, los bienes primarios o los recursos con los que cuenta cada persona, sino las capacidades que le permiten a cada persona llegar a hacer o ser, además de cuestionar la libertad con la que cuentan, para alcanzar el tipo de vida o meta que consideran valiosa.

Como planeta Sen, el enfoque de las necesidades básicas y capacidades comparte similitudes al señalar su rechazo por la “economía del bienestar basada en la utilidad como el cálculo del crecimiento basado en la disponibilidad de bienes y servicios.”¹⁴⁵ Pero tienen diferencias significativas.

Las controversias sobre el enfoque de las necesidades básicas han estado más relacionadas con aspectos estratégicos que fundamentales. Se ha argumentado, por ejemplo, que concentrarse en las necesidades básicas puede ser un obstáculo para construir una base material sólida de prosperidad económica. Empero, la prosperidad económica no se desea por sí misma, sino por las capacidades futuras, que pueden no conseguirse en caso de que

¹⁴³ Sen, Amartya, “El desarrollo como libertad”. *Gaceta Ecológica*, núm. 55, 2000, p. 16 disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53905501>

¹⁴⁴ Sen, Amartya en Nussbaum, Martha, Sen, Amartya, *La calidad de vida*, México, *op. cit.*, p. 55

¹⁴⁵ Sen, Amartya, “El desarrollo como libertad”. *op. cit.*, p. 16.

no exista expansión económica. Así, el debate puede enfocarse como el conflicto entre aumentar las capacidades en este mismo momento (cubriendo necesidades básicas), o una expansión a largo plazo (mediante la prosperidad económica).¹⁴⁶

Los elementos constitutivos de la idea de Sen son los “funcionamientos y las capacidades”, que llevan implícito un “enfoque de libertad”. En este supuesto, la libertad real no se deriva únicamente de los recursos o la concepción sobre los bienes, porque se puede disponer de ingresos, pero las condiciones que se pueden presentar entre unas y otras personas no permiten el mismo aprovechamiento, por ejemplo, una mujer indígena, analfabeta y embarazada puede disponer de los mismos medios que un hombre, pero el aprovechamiento es desigual. Lo anterior, incluso tiene que ver con los roles asignados a hombres y mujeres en diversas sociedades, esto quiere decir, que, con relación al hombre, la mujer tiene menos libertad debido a su condición biológica y rol social.

La libertad de llevar diferentes tipos de vida se refleja en el conjunto de capacidades de la persona. La capacidad de una persona depende de varios factores, que incluyen las características personales y los arreglos sociales. Por supuesto, una explicación total de la libertad de un individuo debe ir más allá de las capacidades de la vida personal y prestar atención a los otros objetivos de la persona (por ejemplo, metas sociales que no están directamente relacionadas con su propia vida), pero las capacidades humanas constituyen una parte importante de la libertad individual.¹⁴⁷

Como lo establece Sen, para lograr el desarrollo humano se necesita alcanzar una libertad real, esto requiere de la eliminación de la pobreza, tiranía, escasas y desiguales oportunidades económicas, privaciones sociales, falta de servicios públicos, intolerancia y estados represivos. Se debe considerar que aún a pesar del incremento de riqueza en sectores mínimos en la globalización, en diversas partes del mundo aún se niegan, a las personas, libertades básicas.

Para el autor, la libertad es esencial en el proceso de desarrollo y calidad de vida, no así los bienes. Afirma que la capacidad de las personas se refleja en la libertad para alcanzar funcionamientos valiosos. Las personas pueden obtener logros si son influidos por las oportunidades económicas, libertades políticas y condiciones adecuadas para obtener, por ejemplo, salud y educación.

¹⁴⁶ *Ídem.*

¹⁴⁷ Sen, Amartya en Nussbaum, Martha, Sen, Amartya, *La calidad de vida, op. cit.*, p. 55

De acuerdo con Sen, la calidad de vida debe ser valorada con relación a las alternativas que se tienen para vivir. El enfoque de las capacidades va dirigido a las instituciones gubernamentales, las cuales, mediante políticas públicas, deben propiciar oportunidades equitativas para todos los integrantes de la sociedad.

La libertad tiene muchos aspectos. Ser libre para vivir en la forma que uno quiera puede ser ayudado enormemente por las elecciones de otros, y sería un error pensar en los logros sólo en términos de la elección activa *por uno mismo*. La habilidad de una persona para lograr varios funcionamientos valiosos puede ser reforzada por las acciones y la política pública, y por esta razón tales expansiones de la capacidad no carecen de importancia para la libertad.¹⁴⁸

En este contexto, para Sen, la “agencia” es la habilidad con que cuentan las personas para actuar de acuerdo con sus valoraciones y razones, cuya finalidad es ampliar sus oportunidades y hacer de ellas su propio camino hacia el bienestar, “la agencia refiere a poder elegir y el bienestar a la posibilidad de lograr funcionamientos.”¹⁴⁹

El enfoque de las capacidades de Sen es una aproximación teórica al desarrollo humano que se centra en el “ser” y “hacer” de las personas, para alcanzar el tipo de vida que cada quien valora, y no sólo en los recursos materiales con los que cuentan.

En *Idea de la justicia*, la preocupación de Sen es ética y surge del análisis de la desigualdad que provoca la miseria humana. “Este enfoque también inicia un cambio de rumbo sustancial con respecto a la orientación en los medios que prevalecen en algunos de los enfoques corrientes en la filosofía política, como la concepción de John Rawls sobre «bienes primarios» (incorporada en su «principio de diferencia») para evaluar cuestiones de distribución en su teoría de la justicia.”¹⁵⁰

En esta obra, Sen reafirma el sentido secundario que otorga a los bienes, ya que, el argumento central para la base de la evaluación sobre el desarrollo humano es el enfoque de las capacidades y no el de recursos, en comparación con la *Teoría de*

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 72

¹⁴⁹ Giménez en Giménez Mercado, Claudia y Valente Adarme, Xavier y, “Una aproximación a la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen”. *Provincia*, núm. 35, 2016, p. 115, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=555/55548904005>

¹⁵⁰ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2019, p. 284

la justicia de Rawls. “No obstante, aun cuando los bienes primarios son, en el mejor de los casos, medios para los fines valiosos de la vida humana, ellos mismos han sido considerados como el indicador primario para juzgar la equidad en la distribución, según los conceptos rawlsianos de la justicia.”¹⁵¹

Como expresa Sen, si se quiere comparar las ventajas que las personas tienen entre sí, primero, se debe considerar el disfrute de sus capacidades, porque la idea de la capacidad está ligada a la libertad sustantiva. “A través del reconocimiento explícito de que los medios para la vida humana satisfactoria no son en sí mismos los fines de la buena vida (el argumento aristotélico), el enfoque de la capacidad ayuda a conseguir una significativa extensión del alcance del ejercicio evaluativo.”¹⁵²

Desde la posición de Sen, la pobreza es un punto central en *La idea de la justicia*; cuando aborda el tema sobre “capacidad y recursos”, el autor señala que esta condición limita la libertad de las personas para elegir la calidad de vida.

En la opinión de Sen, el ingreso bajo no es un indicador suficiente para identificar la pobreza, pero, la noción de “bienes primarios de Rawls” resulta ser más incluyente porque busca medios generales de uso múltiple.

El énfasis de Rawls en los bienes primarios es más incluyente que el ingreso (en realidad, el ingreso es uno de sus componentes, pero la identificación de los bienes primarios se orienta todavía, en análisis del filósofo, por su búsqueda de los medios generales de uso múltiple, de los cuales el ingreso y la riqueza son ejemplos particulares y particularmente importantes. Sin embargo, diferentes personas pueden tener muy diferentes oportunidades de convertir el ingreso y otros bienes primarios en características de la buena vida y en el tipo de libertad valorada en la vida humana.¹⁵³

A juicio de Sen, la relación entre recursos y pobreza depende de características especiales que se basan en el ambiente natural y social en el cual viven las personas, y establece como variables dependientes para la conversión del ingreso en el tipo de vida que la gente quiere vivir, cuatro tipos de contingencias:

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ *Ídem.*

(1) *Heterogeneidades personales*: Las personas tienen características físicas dispares en relación con la edad, el género, la discapacidad, la morbilidad y otros aspectos, lo cual hace muy diversas sus necesidades.

(2) *Diferencias en el ambiente físico*: Cuán lejos puede llegar un ingreso dado dependerá también de las condiciones ambientales, incluidas las circunstancias climáticas, como las temperaturas o las inundaciones.

(3) *Variaciones en el clima social*: La conversión de recursos personales en actividades también recibe la influencia de las condiciones sociales, como la atención médica y epidemiológica pública, los servicios de educación pública y la prevalencia o ausencia de crimen y violencia en la localidad.

(4) *Diferencias en perspectivas relacionales*: Los patrones establecidos de conducta en una comunidad también puede variar de manera sustancial de ingreso para realizar las mismas actividades elementales.¹⁵⁴

Es elemental considerar la teoría de las capacidades, para lograr una sociedad justa e incluyente en un mundo pluricultural. Como propone Sen, no tiene sentido centrarse únicamente en la posibilidad que tienen las personas para disponer de bienes primarios o en la repartición justa de éstos como lo establece Rawls. Se debe buscar elementos de estudio para comprender y atender las desigualdades sociales con la finalidad de estar en posibilidades de aprovechar los bienes primarios que propuso Rawls, así como, cualquier tipo de bien social.

Desde la posición de Sen, las capacidades y las discapacidades son un punto de partida trascendental para el estudio del bienestar social. Sen da cuenta de la gran importancia de éstas y de la brecha que puede existir entre éstas y los recursos. “Si las exigencias de la justicia tienen que dar prioridad a la eliminación de la injusticia manifiesta (como se ha alegado a lo largo de este trabajo), en lugar de concentrarse en la búsqueda prolongada de la sociedad perfectamente justa, entonces la prevención y el alivio de la discapacidad han de ocupar un lugar central en la empresa de la promoción de la justicia.”¹⁵⁵

El tema de la desigualdad es abordado por Rawls mediante el principio de la diferencia, se observa su preocupación por la desigualdad y la diversidad, pero como afirma Sen, su enfoque es limitado.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 285-286

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 289

Es importante revisar la teoría de las capacidades para corregir lo injusto y acercarse a una visión más justa, que permita a las instituciones a través de políticas públicas incluyentes, el desarrollo humano.

En efecto, como ha demostrado de manera muy persuasiva Elizabeth Anderson, la métrica de la capacidad «es superior a la métrica de los recursos porque se enfoca en los fines y no en los medios, puede afrontar mejor la discriminación contra los discapacitados, es apropiadamente sensible a las variaciones individuales de la actividad que importa en democracia, y está bien dispuesta para orientar la justa prestación de los servicios públicos, en especial la salud y la educación». ¹⁵⁶

El pensamiento de Sen no denota la idea de bienes materiales como sinónimo de bienes sociales, sino que plantea las capacidades como elemento importante dentro del análisis del bienestar social, su teoría se basa en el desarrollo humano y no en la búsqueda de la promoción de instituciones particularmente justas, como lo hace Rawls.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 293

Capítulo IV. Cambio del centro teórico: de la humanidad a toda la vida

1. Más que individuos formando Estados

En una teoría sobre *justicia incluyente* es pertinente analizar propuestas que superen como único objeto de estudio el ser humano individual y social, como lo han hecho las tradiciones: utilitaristas, individualistas liberales, comunitaristas y moralistas. El sentido de los bienes en la diversidad también se constituye sobre la consideración de seres no racionales que se encuentran en convivencia con la humanidad.

Se ha estimado que el ser humano es el centro y eje del universo al ser capaz de razonar y ser un fin en sí mismo y no un medio, este presupuesto ha permitido que los individuos tengan la permisión de disponer de lo que provee su hábitat, incluso lo han transformado con el objetivo de lograr su supervivencia, además de perseguir el ideal de bienestar y desarrollo.

El valor que se le ha asignado a la naturaleza ha sido instrumental, lo que ha permitido su explotación, ya que provee de recursos materiales y condiciones que garantiza el desarrollo humano.

Con ello se sientan las bases de la concepción moderna de la naturaleza, ya que al concebirla como una máquina se cancelan las cualidades sustantivas que posee como fuerza o potencia generadora de vida y se le reduce a un objeto inerte posible de manipular y controlar.

En esta perspectiva, la naturaleza no posee valor intrínseco, es decir, no posee un valor propio, sino el valor instrumental asignado y reconocido por el hombre que la valora, en la medida en que le proporciona las condiciones y los bienes materiales para el logro y desarrollo de la vida humana.¹⁵⁷

Desde esta perspectiva, la ética tradicional se ha desarrollado desde el antropocentrismo que se constituye dentro de un dualismo: el hombre y su entorno, es decir, la naturaleza. Se establece una jerarquía en el cual el sujeto es ubicado en un plano de superioridad con relación al ambiente que lo rodea, lo que justifica que éste sea un medio que puede y deber ser aprovechado y explotado.

¹⁵⁷ Ibarra Rosales, Guadalupe, "Ética del medio ambiente". *Elementos: Ciencia y cultura*, vol. 16, núm. 73, 2009, p.13, disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=29411996002>

En este contexto, todo lo que conforma la biodiversidad equivale a un conjunto de bienes que están disponibles para el ser humano, la ética tradicional no tiene cabida en este supuesto, porque está dirigida a los individuos razonables unidos en sociedad.

Desde el comienzo del mundo moderno se suele contar la historia de los seres humanos como si fuéramos individuos aislados que un buen día deciden unirse y formar sociedades para defender mejor su vida y propiedades. Éste es el relato que contó Thomas Hobbes en el *Leviatán* hace más de tres siglos y ha tenido tanto éxito que se ha ido extendiendo a otras latitudes dando forma a esa unidad política que es el Estado de derecho.¹⁵⁸

Es necesario el cambio del paradigma antropocéntrico, ya que, bajo esta premisa se ha permitido el dominio, el control, la manipulación, la explotación y monopolización de todo lo que provee la naturaleza, situación que decanta en desigualdad e injusticia, además amenaza la supervivencia de todo ser que habita el planeta.

...la actitud de dominación frente a los demás y frente a la naturaleza, la obsesión por incrementar el poder tecnológico convirtiendo a todos los seres en objetos y en mercancías, es la que nos ha llevado a un mundo insostenible, un mundo del que forman parte ineliminable la pobreza, el hambre, la miseria y el expolio de la naturaleza. Un mundo que pone en peligro la supervivencia de la Tierra.¹⁵⁹

De acuerdo con Cortina, la solución se encuentra en la ética, es decir, cada ser humano debe cambiar de manera voluntaria su actitud agresiva y destructiva por la disposición a cuidar la naturaleza, en una relación de amor y respeto. La humanidad tiene la capacidad de ser el cuidador y no solo el dominador, lo que permitiría la sostenibilidad de ésta.

Con este término nos referimos al uso racional de los recursos de la Tierra, sin perjuicio del capital natural, mantenido en sus condiciones de reproducción y coevolución, teniendo presentes a las generaciones futuras, que también tienen derecho a un planeta habitable. La sostenibilidad representaría el lado objetivo, ambiental, económico y social de la gestión de los bienes naturales y de su distribución; mientras que el cuidado denotaría su lado subjetivo, las actitudes, los valores éticos y espirituales que acompañan ese proceso.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Cortina, Adela, *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Barcelona, Paidós, 2013, p. 49.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

Como señala la autora, el desarrollo sostenible propone la idea de hacer compatible la producción de alimentos con la conservación de los ecosistemas para garantizar la supervivencia y bienestar de generaciones futuras.

El “paradigma ecológico” plantea la sustitución del antropocéntrico que predomina en la tradición occidental, así como, al animalista que no considera al resto de la naturaleza.

...el biocentrismo debe sustituir al antropocentrismo, que ha sido núcleo de las éticas de la reciprocidad, ya que la naturaleza es valiosa por sí misma y no sólo tiene un valor instrumental; el marco de la éticas interpersonales debe ampliarse para integrar también las relaciones con las generaciones futuras, con los animales, las plantas, y los seres inanimados, más allá de los límites de la reciprocidad; el desarrollo sostenible a escala global requiere una educación orientada al respeto por la vida, una moral de actitudes, y no una ética de los derechos y deberes, fundada en la idea de la obligación; es preciso promover el «yo ecológico» de las personas, y no sólo el «yo social»; y es necesario crear la comunidad bioética, no sólo la comunidad política.¹⁶¹

De acuerdo con Cortina, la educación es el camino mediante el cual se puede interiorizar el “paradigma biocéntrico”, éste se debe basar en respetar y valorar la naturaleza de forma voluntaria, de tal manera, que sea el gozo y la alegría emociones que surjan de estas acciones y no del deber moral que nace del contractualismo social, se refiere a una “ética de la responsabilidad y del cuidado de la Tierra”.

Desde la posición de la filósofa medioambientalista Vandana Shiva es posible desarrollar nuevas formas de convivencia humana estrechamente vinculadas con la biodiversidad, el antropocentrismo que la autora denuncia se encuentra inmerso en las consecuencias depredadoras de un sistema económico global. “La economía predominante en nuestros días responde a numerosos nombres –economía de mercado, economía globalizada, globalización empresarial y capitalismo serían sólo unos pocos de ellos–, pero ninguno de ellos logra captar el hecho de que ésta no es más que una de las tres principales economías que operan actualmente en el mundo”.¹⁶²

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶² Vandana Shiva, *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 22.

La autora plantea en su obra *Manifiesto para una democracia de la tierra* que el sistema capitalista privatiza los espacios comunes y por ende sus recursos, esto trae consecuencias nocivas como: pobreza, exclusión, migración, desplazamiento y mano de obra barata. Para ella es importante reconocer que los espacios que han sido expropiados por el capital privado no son zonas baldías, sino que tienen una función social, porque son fuente y garantía de recursos vitales.

En este proceso de privatización, la economía comunitaria de sustento se transforma en una economía de mercado global, “donde se producen bienes y servicios a unos elevados costes ecológicos, sociales y económicos que luego se venden a precios abismalmente bajos, culturas y comunidades de todos los rincones se resisten a la destrucción de su diversidad biológica y cultural, de sus vidas y de sus formas de sustento.”¹⁶³ La autora no sólo defiende la idea de preservar la biodiversidad como si tuviera sólo un valor en sí misma, sino que la vincula con el significado que ésta tiene en el contexto de la diversidad cultural.

Vandana Shiva afirma que el sistema capitalista ha sido una nueva forma de colonización que amenaza la supervivencia de la humanidad porque es fuente de privilegios, desposeimiento, explotación y depredación. Es decir, el capital privado al expropiar y explotar los recursos de las comunidades menos favorecidas provoca que éstas se queden sin nada, ocasionado más miseria.

Sostiene que la globalización es el proceso de privatización que además de expropiar poco a poco los recursos naturales también se va apropiando del conocimiento milenario de las comunidades.

En su propuesta se defiende la idea de que el mundo es un bien común en el cual no tiene cabida la rentabilidad financiera que genera la exclusión social, desposeimiento y escasez.

En la opinión de la autora se ha creado la “sociedad de la propiedad” la cual tiene la posibilidad de poseer todo lo que se encuentre en la biodiversidad. “Esa retórica de la «sociedad de la propiedad» oculta la filosofía antívida de quienes, aun profiriendo eslóganes pro vida, buscan controlar, monopolizar y apropiarse de todos

¹⁶³ *Ibidem*, p. 10.

los dones de la tierra y toda la creatividad humana.”¹⁶⁴ Ante esta situación, afirma que los bienes comunales son la más elevada manifestación de democracia económica, señala que privatizar los bienes y servicios públicos es una forma de robo doble porque se desproveen de seguridad económica y cultural a los pobres, lo que ocasiona que millones de personas una vez despojadas de una vida y de una identidad segura se ven impulsadas a integrarse en movimientos extremistas, terroristas y fundamentalistas.

La propuesta frente a esta problemática mundial se basa en una nueva forma de democracia como parte de un modelo de justicia global, su idea forma parte de establecer un enfoque que supere la ética antropocéntrica. Denuncia el sistema depredador en el cual vive el ser humano, pero también advierte que es posible desarrollar nuevas formas que garanticen en el futuro la coexistencia biodiversa, por eso es importante reconocer que la tierra es la fuerza vital que da sustento a la humanidad.

Para la autora, la “Democracia de la Tierra” se gesta como un nuevo proyecto del pueblo, mismo que se dará a través del diálogo, la diversidad, el pluralismo y la solidaridad. “La Democracia de la Tierra no es únicamente un concepto, sino que está conformada por las prácticas múltiples y diversas de personas que reivindican sus bienes y espacios comunales, sus recursos, sus medios de vida, sus libertades, su dignidad, sus identidades y su paz.”¹⁶⁵

Este proyecto tiene una interconexión entre la especie humana y las demás especies, a diferencia de la cosmovisión empresarial antropocéntrica que las considera como materias primas aprovechables o residuos desechables.

Por lo que refiere a la sustentabilidad, la autora parte de la importancia que tiene el Estado como promotor democrático frente al contexto de la globalización en defensa de la soberanía regional, es decir, en esta materia cada país debe atender a las condiciones de vida específicas de su población con independencia de las decisiones de organismos internacionales o supra-gubernamentales, por lo que la

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶⁵ *Ídem*.

economía sustentable debe partir del ámbito local el cual sostiene economías nacionales y globales.

La “Democracia de la tierra” se sustenta en diez principios elementales que defienden la supervivencia y convivencia de todas las especies, pueblos, cosmovisiones, además, garantizan de forma armónica el acceso a los recursos vitales con el compromiso de asegurar el futuro de generaciones venideras.

1. Todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco.
2. La comunidad de la Tierra es una democracia de toda la vida en su conjunto.
3. Debe defenderse la diversidad en la naturaleza y en la cultura.
4. Todos los seres tienen un derecho natural a su sustento.
5. La Democracia de la Tierra está basada en las economías vivas y en la democracia económica.
6. Las economías vivas están levantadas sobre economías locales.
7. La Democracia de la Tierra es una democracia viva.
8. La Democracia de la Tierra está basada en unas culturas vivas.
9. Las culturas vivas nutren la vida.
10. La Democracia de la Tierra globaliza la paz, la atención y la compasión.¹⁶⁶

Estos principios conectan a la especie humana, la cultura y la biodiversidad con un sistema complejo que funciona a través de valores como: el reconocimiento, el respeto, la inclusión, la diversidad, la sostenibilidad, la protección, la pluralidad, la igualdad, responsabilidad ecológica y social, la libertad, los derechos, la dignidad, la asistencia, la cooperación y compasión.

Como afirma la autora, es posible llevar a cabo la realización de estos principios a través de acciones diarias, esto permite la reivindicación de libertades y derechos de todos los seres vivos.

Con nuestras acciones diarias en aspectos cotidianos, estamos creando economías vivas, democracias vivas y culturas vivas. La diversidad, las alianzas, la cooperación y la persistencia son nuestros puntos fuertes. El servicio, el apoyo y la solidaridad son nuestros

¹⁶⁶*Ibidem*, pp. 17-20.

medios. La justicia, la libertad humana, la dignidad y la supervivencia ecológica son nuestros fines. Reclamamos la recuperación de un mundo que se halla al borde del precipicio.¹⁶⁷

Mirar al biocentrismo, en sus diferentes aristas, como una posible respuesta frente a la problemática mundial forma parte de un cambio social cada vez más urgente, la idea de la superioridad humana frente a otras especies ha traído consecuencias devastadoras, por lo que ésta debe ser superada. La humanidad es una con todo lo que rodea, esa es la nueva forma de tomar conciencia sobre esta realidad y la justicia no puede ser ajena a la ética biocéntrica.

El ecologista Gudynas propone que el tema de la justicia se extienda hacia los seres no-humanos, no pretende incluir los derechos de la naturaleza dentro de la tercera generación como los económicos o culturales porque éstos no deben girar en torno a los derechos humanos ni a las personas, tampoco pueden ser objeto de valoraciones humanas a fin de que la biodiversidad sea sujeto de derechos, con la intención de reconocer y defender su valor intrínseco. En palabras del autor:

...la idea del valor intrínseco sostiene que existen atributos que son independientes de los seres humanos y permanecen aún en ausencia de éstos. En un mundo sin personas, las plantas y animales continuarán con su marcha evolutiva y estarán inmersos en sus contextos ecológicos, y esa manifestación de la vida es un valor en sí mismo. Esta perspectiva es denominada *biocentrismo*, en atención a su énfasis en valorar todas las formas de vida, tanto humanas como no-humanas.¹⁶⁸

La problemática medioambiental es consecuencia de la explotación de ecosistemas a nivel mundial, porque es fuente de recursos que la economía global requiere para estructurar estilos de vida a través del consumismo, estos productos se convierten en residuos contaminantes que regresan al entorno. La cultura antropocéntrica universal basada en la satisfacción de necesidades ha permitido que el hombre sea sujeto de valoración, sin considerar la estimación por la vida en el medio que lo rodea.

La destrucción del medio ambiente es parte del objeto de estudio de la justicia, no sólo se trata de estimar esta acción a través de un sentimiento compasivo, porque

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹⁶⁸ Gudynas Eduardo, "La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica". *Tabula Rasa*. Bogotá, núm. 13, 2010, p. 50, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525003>

ya no es posible justificar el aprovechamiento de materia y energía para sostener intereses particulares de quienes viven en opulencia. Para erradicar la desigualdad y asegurar la calidad de vida de seres humanos y no humanos conviene encontrar métodos de desarrollo en armonía con la naturaleza.

Superar la ética antropocéntrica requiere de la integración de valores propios en la biodiversidad, no basta el análisis sobre las relaciones humanas, se debe considerar cómo es la correspondencia entre las personas y el medioambiente. La postura biocéntrica permite reconocer valores intrínsecos en todos los seres, su realidad parte del respeto a la diversidad con un enfoque en el desarrollo humano y no en el crecimiento económico. “El mejor camino para encarnar este Paradigma Biocéntrico consistiría en educar a los jóvenes para que se sientan inclinados a respetar la naturaleza por su valor mismo, por la alegría y el gozo que produce salvaguardar aquello a lo que se tiene aprecio profundo.”¹⁶⁹

En América Latina las comunidades campesinas e indígenas dan muestra sobre la convivencia armónica con el medio, algunas parten de la idea de que la tierra provee de todo lo que se requiere como sustento, por lo tanto, no es necesario acumular recursos. Para satisfacer sus necesidades se toma lo necesario, este compromiso ético permite que otros seres también puedan aprovechar lo que requieren para subsistir, esta forma de vida no considera indispensable la propiedad privada.

Históricamente, para las cosmovisiones de los pueblos originarios los elementos y recursos han sido sagrados porque están en comunión con su entorno natural y social.

Desde esta perspectiva, el desinterés por la acumulación engloba valores éticos como: responsabilidad, generosidad, amor, preocupación y aprecio por la otredad y por todo lo que le rodea.

Sin embargo, esta filosofía cosmogónica genera inconvenientes al modelo económico capitalista, por consiguiente, comunidades y empresas entran en conflictos por la privatización y explotación desproporcionada.

...un tratamiento amplio de los conflictos en torno a la propiedad y uso de los recursos naturales supone considerar los diversos intereses en disputa, atendiendo específicamente

¹⁶⁹ Cortina, *op. cit.*, p. 64.

las necesidades de aquellas comunidades que habitan esos territorios y sus efectos sobre los segmentos más fragilizados. Ello supone resolver no solo los riesgos biofísicos asociados a las actividades empresariales o de otro tipo, que regularmente resultan en “catástrofes naturales”, sino sobre todo tomar en cuenta los impactos sociales y culturales que implica la aplicación de determinados modelos de desarrollo que priorizando en la noción de crecimiento y en la generación de riqueza material, acaban siendo ambientalmente insustentables, socialmente desiguales y culturalmente uniformes.¹⁷⁰

Tomar conciencia sobre el cambio ético antropocéntrico por el biocéntrico involucra superar la visión occidental que dio origen a la utilización de la biosfera y en consecuencia la contaminación y destrucción.

Diferentes estudios han tratado este tema con la finalidad de encontrar el equilibrio entre el disfrute, convivencia y protección del hábitat.

La Ecología Profunda del filósofo Naess integra una posición holística que permite cuestionar las causas y bases que dan origen a la crisis ecológica, esta corriente reconoce el valor intrínseco en la diversidad ecológica y cultural de todos los seres vivos. Su estudio no se limita la puesta en peligro de la humanidad como consecuencia de la destrucción del medio ambiente, sino que afirma la interdependencia entre distintos fenómenos entre la sociedad y los procesos naturales. Su investigación se basa en ocho principios:

1. Tanto la vida humana como la no humana tienen valor intrínseco.
2. La riqueza y la diversidad de las formas de vida tiene un valor en sí y contribuye al florecimiento de la vida humana y no humana.
3. Los humanos no tenemos derecho a reducir la riqueza y la diversidad de las formas de vida salvo por necesidades vitales.
4. La interferencia de los humanos en la naturaleza es ya excesiva y, lo que es peor, va a más.
5. El florecimiento de la vida humana y de las culturas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana lo exige.
6. Para que mejoren las condiciones de vida se requieren cambios políticos que afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideologías básicas.

¹⁷⁰ De la Cuadra Arancibia, Fernando, “Desarrollo, crisis ambiental y pueblos originarios en América Latina”. *Espacio regional, Revista de Estudios Sociales*, Universidad Federal Rural Río de Janeiro, Río de Janeiro, vol. 2, núm. 10, 2013, p. 47, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4743371>

7. Los cambios ideológicos afectan principalmente al aprecio de la calidad de vida, más que el alto nivel de vida.

8. Los que suscriben los puntos anteriores tienen la obligación de participar directa o indirectamente en la producción de estos cambios.¹⁷¹

El equilibrio como estimación ética forma parte de la justicia incluyente, éste debe prevalecer entre naturaleza y la humanidad, por esta razón se debe adoptar una consciencia que afirme la vida del ecosistema, esta transformación social es un aspecto urgente para la supervivencia de todas las especies en el planeta.

Se ha puesto en evidencia la forma por la cual el capitalismo de forma desmesurada se ha servido de los ecosistemas, y cómo esta situación tiene un impacto a nivel cultural que incluso se vive de forma distinta según el sexo. En algunas comunidades se han considerado a las mujeres inherentes a la naturaleza, su entorno les provee los medios de subsistencia, desafortunadamente la explotación ambiental las ha privado de estos recursos enfrentándolas a la escasez, la falta de oportunidades laborales, salarios precarios y marginación.

El problema ambiental tiene un doble impacto dentro de un orden social basado en jerarquías de poder, el cual ha permitido que algunos hombres hayan propiciado la exclusión, la discriminación e incluso la invisibilización de las mujeres, esta situación impide el reconocimiento de la diversidad ambiental y cultural.

Diferentes enfoques han estudiado la crisis ambiental y la opresión de las mujeres para tratar de restablecer la armonía entre hábitat y el ser humano, así como, entre hombres y mujeres.

La corriente ecofeminista destaca el impacto negativo de la doble explotación masculina sobre la biodiversidad y las mujeres, estudia la relación histórica que han tenido con su “yo”, entre ellas y con la sociedad, además, su análisis incluye diferentes rubros como: el político, económico, religioso, espiritual y cultural.

El ecofeminismo es una corriente crítica con raíces tanto en el ambientalismo como en el feminismo, con orientaciones teóricas y pragmáticas que conducen a posicionamientos de carácter político dirigidas a detener, y en la medida de lo posible, revertir, tanto el deterioro

¹⁷¹ Franco da Costa, Carlos Alberto, “¿Ética ecológica o medioambiental?”. *Acta amazónica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. 39, núm. 1, 2009, p. 116, disponible en <http://doi.org/10.1590/S0044-596720009000100012>

ecológico que sufre el planeta, como los efectos nocivos que ha provocado entre los grupos más desprotegidos de los países pobres, usualmente las mujeres.¹⁷²

El ecofeminismo tiene un enfoque feminista de la ética ambiental sugiere regresar a la naturaleza y reconocer la parte femenina que se encuentra en todos los seres humanos para lograr la evolución en correspondencia, reciprocidad, solidaridad e interdependencia con la biodiversidad, como una forma natural de existir. “Las representantes de este movimiento son Carolyn Merchant, Vandana Shiva y la brasileña Ivonne Gebara. Pugnan por la recuperación del principio femenino subyacente a la relación mujeres-naturaleza, que implica la armonía, solidaridad, sustentabilidad y diversidad.”¹⁷³

El estudio que se realiza desde la corriente ecofeminista destaca que el sistema económico global es el origen de la explotación del medio ambiente y las mujeres, la propuesta para contrarrestar sus efectos negativos se enfoca en lograr la autosustentabilidad. Sin embargo, esta postura no considera todos los contextos sociales en que viven algunas mujeres, por ejemplo, algunas habitantes en grandes ciudades viven en situación de calle lo que imposibilita el contacto con la naturaleza, esta postura también ha excluido del análisis factores como: violencia, discapacidad, enfermedad, etc., que imposibilitan la realización del principio femenino.

Para otros autores como Gudynas, la ética biocéntrica debe ser el espíritu que dirija las políticas públicas, éstas deben reconocer que la naturaleza tiene un valor intrínseco y por ende es sujeto de derechos, esta propuesta es realizada en oposición a posturas convencionales antropocéntricas que surgen a partir de la modernidad y afirman que sólo el hombre es sujeto de valor.

Las posturas convencionales sobre la Naturaleza la conciben como un conjunto de objetos que son reconocidos y valorados en función de las personas. Los valores son brindados por el ser humano, y sus expresiones más comunes son, por ejemplo, la asignación de un valor económico a algunos recursos naturales o la adjudicación de derechos de propiedad sobre espacios verdes. Esta es la postura antropocéntrica

¹⁷² Bustillos Durán, Sandra, “Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo”. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 15, núm.28, 2005, pp. 60-61, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85915204>

¹⁷³ *Ibidem*, p. 69.

donde la Naturaleza no tiene derechos propios, sino que éstos residen únicamente en las personas.¹⁷⁴

De acuerdo con el autor, la crisis ecológica es consecuencia de la presión que la economía global ejerce sobre todos los países para explotar sus recursos, considera que la ética antropocéntrica se supera al reconocer y defender valores propios en los seres vivos, los cuales son totalmente independientes a los intereses del sistema económico global.

Establece que un ambiente sano y una mejor calidad de vida son una prerrogativa, sugiere que la humanidad puede obligarse a modificar el maltrato hacia el ecosistema a través de políticas públicas sustentadas en una ética ecológica. A juicio de él, es posible vincular la ética ambiental y social, las cuales decanten en una justicia ecológica.

Como plantea el autor, las ideas de la modernidad concibieron la naturaleza como un instrumento al servicio del hombre, el mercado le asigna un valor basado en el precio, éste dependerá de la oferta y demanda sobre los servicios y bienes que los recursos naturales pueden otorgar en beneficio de la sociedad. La modernidad esbozó una posición dual, la cual puso de manifiesto la separación entre el ser humano y la naturaleza.

El argumento de la ética biocéntrica supera a la antropocéntrica al destacar cómo la naturaleza tiene un valor en sí misma, la cual prevalece de todo valor instrumental o mercantil.

Para el ecologista, la Constitución Política de Ecuador aprobada en 2008 es un ejemplo de cómo la ética biocéntrica puede ser factible a nivel político y jurídico, por primera vez, el artículo 71 de este ordenamiento reconoce los derechos de la Naturaleza, recoge el contexto social de la diversidad cultural de su pueblo e integra el término indígena "Pachamama".

Artículo 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura funciones y procesos evolutivos.

¹⁷⁴Gudynas, Eduardo, *op. cit.*, 48.

Es evidente el sentido ético biocéntrico inmerso en la norma suprema ecuatoriana, ésta hace un reconocimiento al valor intrínseco de la “Pachamama”, más no se le otorga, razón por la cual, esta ley ha superado la ética antropocéntrica. De igual manera, la constitución de Ecuador establece la correspondencia de las obligaciones que tiene la sociedad frente a su hábitat. El autor explica que no se trata de un medio ambiente intocable, sino sobre el aprovechamiento responsable mediante la restauración ambiental, como un nuevo enfoque de desarrollo. En palabras del autor, “el reconocimiento de los valores intrínsecos de la naturaleza tiene repercusiones en el terreno de la justicia.”¹⁷⁵

2. Ampliación del centro humano en la incorporación de las otras especies y la Naturaleza

Desde occidente, el objeto de estudio de la justicia no incluía el valor intrínseco de la biodiversidad, a partir de Hume éste se había limitado a los bienes que podrían ser objeto de distribución, incluso para Rawls, valoraciones justas o injustas únicamente pueden ser expresadas por personas racionales, las cuales sean conscientes de su escala de valores morales, las personas con discapacidades mentales, plantas y animales son excluidas de esta teoría porque están imposibilitadas para manifestarlas. Como afirma Gudynas:

...la justicia sería siempre un asunto de humanos, como ciudadanos dentro de un Estado-nación, lidiando con inequidades distribucionales que afectan a las personas. Las posturas rawlsianas no son insensibles, y entienden que se puede ser compasivo con plantas y animales, o atender a la Naturaleza cuando los daños afectan a las personas o sus propiedades, pero esos problemas no son expresiones de injusticias.¹⁷⁶

En el tema del medioambiente, la postura rawlsiana se limitaría a los métodos de distribución de los espacios entre las personas y su relación con la biodiversidad. Sin embargo, las aportaciones de otros autores han permitido reconocer el valor moral en los seres vivos, los seres sintientes no humanos deben ser involucrados en el tema de la justicia.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.56.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.59

El filósofo utilitarista Singer, realiza un análisis acerca de la responsabilidad humana con relación a la discriminación y sufrimiento infligidos a los animales no humanos. Singer, filósofo utilitarista, realiza un análisis acerca de la responsabilidad que tiene la humanidad con relación a la discriminación y sufrimiento infligidos a los animales no humanos; considera que se encuentran indefensos frente a esta crueldad. Su investigación reconoce el abuso, pero enfatiza el mal trato que reciben en granjas industriales y laboratorios; advierte el dolor y estrés a los que son sometidos a causa de la idea instrumental que se tiene sobre éstos por el uso de pieles para vestimenta y calzado, caza para ornato, entretenimiento, entre otros, razones por las cuales supone necesario encontrar formas para incidir en su protección.

A juicio del autor, tienen derechos y la sociedad no tiene razones legítimas para tratarlos con brutalidad, en este aspecto realiza una propuesta filosófica que pretende desaparecer la distinción convencional entre hombre y animales a partir de ciertas capacidades.

Se distingue de otros autores ecologistas o medioambientalistas porque su estudio no se enfoca en el valor intrínseco de toda la naturaleza, sino en la valoración moral de seres sintientes, en palabras del autor: "Ese sería el caso de las plantas, por ejemplo. Están vivas, pero no creo que debamos preocuparnos sobre cómo todavía comemos plantas, aun cuando están vivas. Carecen de cualidades que hacen valiosa la vida. Y no se trata de que todas las vidas sean valiosas sino sólo aquellas que poseen ciertas capacidades."¹⁷⁷

Singer apoya su estudio en las teorías utilitaristas de Bentham, retoma la idea del placer y el dolor como capacidades inherentes al ser humano y no humano, Bentham expresa esta convicción al señalar que la benevolencia también es un placer propio de los animales.

X.8 Los placeres de la benevolencia son los placeres que resultan de la contemplación de cualesquiera placeres, que se supone son gozados por los seres que pueden ser objeto de benevolencia, es decir, los seres sensitivos conocidos por nosotros, entre lo que comúnmente se incluyen:

1. El ser Supremo

¹⁷⁷ Baquedano Jer, Sandra, "Conversaciones con Peter Singer". *Dilemata*, Santiago de Chile, núm. 23, 2016, p. 236, disponible en <http://dialnetuniroja.es/servlet/articulo?codigo=5836137>

2. Los seres humanos

3. Otros animales¹⁷⁸

Estos autores coinciden en que la ética debe ser extendida hacia los organismos dotados de la capacidad de sentir dolor y placer, la premisa utilitarista “un acto debe juzgarse como correcto o erróneo si implica un aumento de placer con relación al dolor en cualquier otro acto” será aplicada a la propuesta de Singer. Ambos filósofos defienden la idea de superar la barrera ética entre hombres y animales para concederles determinadas prerrogativas basándose en la capacidad de sentir dolor y placer con la finalidad de maximizar este último.

En este aspecto, Singer denuncia la discriminación moral entre la especie, raza o sexo y propone conceder un significado moral a los intereses de los animales mediante el desarrollo del “ principio de igual consideración”, este principio lleva implícito “el criterio de relevancia moral” el cual considera como “persona” digna de respeto moral a toda criatura capaz de sentir placer o dolor e intereses, esta consideración moral es determinada por la capacidad de tener experiencias de bienestar y malestar, por tanto, puede ser objeto del beneficio o perjuicio de intereses o acciones de otros, desde esta perspectiva, todos los animales no-humanos deberán ser incluidos en decisiones morales que puedan afectarles.

Para el filósofo, todo ser que tenga capacidades como: sensibilidad, interés, racionalidad y conciencia deber ser incluido en la esfera moral sin importar la raza, sexo o especie, esta idea sitúa a estos seres sintientes en una jerarquía superior a otros seres vivos. Explica el autor: “...si la razón para situar a los humanos en un peldaño más elevado es la racionalidad, está claro que determinados animales dan muestras de mayor racionalidad e inteligencia que algunos colectivos considerados “humanos” y dotados de dignidad ética, como son los niños recién nacidos y los “humanos con minusvalías intelectuales profundas”.¹⁷⁹

El filósofo defiende una ética que no considera a los animales como medios al servicio de los individuos, sino como un fin en sí mismos, lo anterior, en

¹⁷⁸ Bentham, Jeremy, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷⁹ Beorlegui Rodríguez, Carlos, “¿Hacia un humanismo trans-antropocéntrico? Peter Singer y los ‘derechos’ de los animales”. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 80, 2001, p. 208, disponible en <http://dialnetuniroja.es/servlet/articulo?codigo=14615>

contraposición a la máxima kantiana, su ética la supone extendida porque supera los límites de la especie y se preocupa por la relación entre los seres humanos y los animales, además, pone en el centro de la discusión a la dignidad animal.

De acuerdo con el autor, esta nueva ética pretende concientizar a la humanidad sobre el trato degradante infringido a los animales, como una acción reprochable e incorrecta que debe ser erradicada de las ideas, creencias y patrones de conducta de los individuos.

El filósofo supone que cualquier criatura con las capacidades de razonar y sentir debe ser considerada como una persona con dignidad. Para el filósofo, “persona es aquel ser que, de hecho, en acto, reúne determinadas cualidades y, en concreto, la racionalidad y la autoconciencia.”¹⁸⁰ En consecuencia, deben ser reconocidas sus prerrogativas humanas. “La postura de Singer de luchar por equilibrar los derechos de ciertos animales con los seres humanos, hablando de esos animales como “personas” y pretendiendo que hay que concederles derechos “humanos”, es consecuente con su postura sobre la no diferencia ontológica entre hombres y animales.”¹⁸¹

Sin embargo, la dificultad para aplicar los principios éticos que propone el filósofo ha originado diversas críticas, por ejemplo, Singer considera preminentes las capacidades de razonamiento y sensibilidad de algunos simios, en comparación de las que poseen los recién nacidos y personas con alguna discapacidad mental, por lo tanto, los simios deben ser considerados como personas dignas y sujetos morales en un nivel superior a los recién nacidos y personas con alguna discapacidad mental, en ese sentido, los primeros tienen preferencia frente a los segundos, para ser protegidos legalmente.

Para el autor de la tradición utilitarista, su aportación se centra en la posibilidad de valorar la vida humana y no humana, como positiva o negativa, se basa en sensaciones de dolor o placer, pero no considera que la complejidad de la vida en

¹⁸⁰ Singer en Burgos Velasco, Juan Manuel, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”. *Cuadernos de bioética*, Murcia, vol. XIX, núm. 23, 2008, p. 435, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87511718003>

¹⁸¹ Beorlegui Rodríguez, Carlos, *op. cit.*, p. 223.

el planeta le permite trascender el campo de las sensaciones, tampoco es imposible universalizar su postura porque cada cosmovisión tiene principios éticos que dan significado y valor a la existencia de la biodiversidad.

Singer no se aleja de la ética antropocéntrica puesto que retoma las capacidades de razonamiento y sensibilidad, propias del ser humano, como parámetro para asignar valores morales y éticos a los animales no humanos y darles protección a través de los deberes o derechos humanos, sin considerar el valor intrínseco que estos puedan tener.

La *justicia incluyente* destaca de la teoría de Singer su preocupación por hacer evidente el sufrimiento innecesario que el ser humano ha ocasionado en los animales y la importancia de incluirlos dentro de las de las categorías de seres sintientes y morales.

De acuerdo con Singer, es imposible que éstos puedan ejercer sus derechos, no obstante, se comprende que bajo estas dos categorías es viable integrar en los códigos éticos de diversas sociedades valores como: afecto, compasión y empatía hacia la vida no humana, para lograr una convivencia respetuosa y armónica.

El cambio de los patrones de conducta en las personas que ejercen violencia sobre los animales posibilita su calidad de vida. La supremacía humana es una ideología que no permite tener una relación equilibrada y amorosa con diversos seres vivos. Desde la perspectiva de la vulnerabilidad animal deben existir principios éticos que dirijan la conducta de las personas para empatizar con la vida y el sufrimiento animal, para lograr este objetivo, éstos deben estar sustentados teóricamente.

3. Vínculos con otras especies en Nussbaum

La filósofa Nussbaum considera que el enfoque de Singer no es suficiente para integrar a los animales en el tema de la justicia, encuentra limitada la perspectiva utilitarista para explicar el significado de la “dignidad animal”, propone regresar al modelo aristotélico basado en las necesidades y las actividades. Al respecto explica lo siguiente:

Los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna, como afirma el Tribunal Superior de Kerala. Es difícil precisar con exactitud qué significa esa frase, pero, en cualquier caso, lo que está bastante claro es lo que no significa: condiciones como las soportadas por los animales circenses del caso judicial, apretujados en jaulas sucias y sin

espacio, hambrientos, aterrorizados y apaleados, y objeto únicamente del cuidado mínimo necesario para hacerlos presentables en el escenario al día siguiente. Entre los elementos de una existencia digna se incluirían al menos: disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni, como en el caso aquí mencionado, obligados a realizar acrobacias ridículas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie o de otras distintas), y tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad.¹⁸²

A juicio de la filósofa, para que las relaciones entre miembros de diferentes especies sean reguladas por los principios de la justicia, es importante integrar al análisis el enfoque de las “capacidades”.

Desde la posición de Nussbaum, esta perspectiva es la mejor opción teórica para analizar el tema de los animales y sus derechos, porque lo realiza desde el reconocimiento de la multiplicidad de sus necesidades, actividades y fines. Afirma la posibilidad de la existencia digna para estos seres. Al respecto, explica la autora:

Entre los elementos de una existencia digna se incluirían, al menos: disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni, como en el caso aquí mencionado [Sentencia dictada por el Tribunal Superior de Kerala], obligados a realizar acrobacias ridículas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de su misma especie (o de otras distintas), y tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad.¹⁸³

Desde la noción de la diversidad es posible observar distintas formas de vida, no sólo la humana, y analizar desde esta visión, la oportunidad de ser protegidas por la justicia. Esto es posible, si se considera que los animales humanos y no humanos no tienen el mismo fin.

De acuerdo con la autora, lo anterior permite reconocer diferentes tipos de dignidad animal, de modo que, se posibilite su florecimiento. En la opinión de Nussbaum,

¹⁸² Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 322.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 322.

esta idea permite crear normas “interespecies” y ponderar derechos primordiales para criaturas diversas.

La autora realiza un estudio sobre las corrientes contractualista y utilitarista, y propone retomar la posición aristotélica basada en las actividades y fines, propias de cada forma de vida.

Señala que el contractualismo no es suficiente para incluir a los animales en el tema de la justicia; primero, como señala Kant, al ser medios y no fines, desde esta posición es inútil proteger o negociar con quien ya se encuentra dominado; segundo, el contractualismo se logra mediante el consenso, por consiguiente, los animales, al no tener la misma capacidad de razonamiento que la humana, se encuentran imposibilitados para convenir sobre sus derechos. Destaca la autora: “. . . Kant niega que tengamos deber directo alguno hacia los animales. Los deberes morales han de estar dirigidos hacia seres dotados de conciencia propia y los animales no la tienen. Por consiguiente, éstos «existen simplemente como medios para un fin. Este fin es el hombre. [...] Nuestros deberes para con los animales son meramente deberes indirectos para con la humanidad».”¹⁸⁴

Sobre la teoría rawlsiana, Nussbaum menciona que, no obstante que Rawls no profundiza, ni se interesa en incluir a los animales en el tema de la justicia, el autor afirma que sólo existen deberes de compasión y de humanidad sobre éstos, pero retoma, al igual que el utilitarismo, la capacidad de sentir placer y dolor para justificar la propuesta sobre estas obligaciones morales, de ahí que excluye otras forma de vida, de su doctrina contractual. En palabras del filósofo:

Desde luego, es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal. La capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso. No intentaré explicar estas creencias aquí consideradas. Se halla fuera del campo de la justicia, y no parece posible ampliar la doctrina contractual hasta incluirlas de modo natural. Una concepción concreta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 325.

¹⁸⁵ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, *op. cit.*, p. 463.

Sin embargo, para la autora, los deberes de compasión y de humanidad no son suficientes, existe la posibilidad de teorizar, con otros parámetros, sobre el tema de justicia animal y obtener sus derechos básicos. Si bien, las criaturas no pueden elaborar un contrato social o ser sujetos primarios de éste, si es posible que los individuos puedan realizarlos en su nombre, la clave radica en la forma de concebirlas como sujetos de justicia. Es posible que el bien moral de los animales no humanos radique en sólo “ser”, en toda su complejidad, para poder florecer. “Como veremos, el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente; esta concepción en mi opinión es una de sus mayores virtudes.”¹⁸⁶

La autora también realiza una crítica al utilitarismo, pero retoma algunos de sus argumentos que son apropiados para pronunciarse en contra del maltrato animal, de hecho, afirma que esta teoría ética ha sido la que más aporta principios para entender el sufrimiento animal como un mal.

Distingue entre el “utilitarismo hedonista” de Bentham, quien afirma la superioridad en la valoración del placer y la inferioridad en la malevolencia del dolor, y el “de preferencias” de Singer, el cual sostiene que las consecuencias a las que se deben aspirar deben ser las que favorezcan intereses, deseos o preferencias de los directamente afectados.

Como lo hace notar la filósofa, en el primero, el dolor y el placer no es el único bien por considerar, para ser sujetos de justicia, en el segundo, predomina una ambivalencia por el concepto de “preferencias”, porque además de ser libres son adaptativas, “...de preferencias que simplemente se adaptan al bajo nivel de vida al que la persona ha llegado a aspirar con el tiempo.”¹⁸⁷ Estas nociones utilitaristas no consideran la pluralidad y la diferenciación del bien.

Afirma que la finalidad de los animales, al igual que los seres humanos, es perseguir diversos bienes, tales como: amistad, filiación, ausencia del dolor, movilidad, etc. Bienes, a los cuales, tienen derecho los animales, por tanto, deben ser incluidos en el tema de la justicia.

¹⁸⁶ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 333.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 337.

A juicio de Nussbaum, Mill es el único que establece un balance entre la noción aristotélica, basada en la actividad y el florecimiento, y la idea utilitarista sobre el placer y la ausencia del dolor.

Desde el punto de vista de la autora, la teoría de las capacidades, por sí sola, no aborda el tema de la justicia para animales no humanos, por tal razón, considera importante partir de nociones como dignidad humana y de una vida merecedora de dignidad. Explica la autora:

Pero aun así, me atrevo a sostener que el enfoque de las capacidades se presta mucho más fácilmente a su extensión al terreno de los animales que ninguna de las teorías aquí estudiadas. Su intuición moral básica se relaciona con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas. Su objetivo básico es el de abordar la necesidad de una amplia y rica diversidad de actividades vitales.¹⁸⁸

Sobre la dignidad, realiza un especial énfasis en la complejidad, en el contexto y diversidad animal. “(Deberíamos tener en cuenta que todo hijo nacido en una especie tiene la dignidad relevante para esa especie, tanto si parece disponer – individual o tuteladamente- de las «capacidades básicas» relevantes para la especie en cuestión como si no).”¹⁸⁹

Razones que permiten trascender la idea contractualista y retomar el enfoque aristotélico, basado en la admiración hacia los seres vivos y en el deseo del florecimiento de la biodiversidad en todo el planeta. “Florecer significa la capacidad de transformar distintos bienes en funcionamientos y la disposición de los mínimos para lograrlo es, para Nussbaum, un asunto «político».”¹⁹⁰ De ahí la importancia de respetar y custodiar las capacidades.

Al igual que para la noción aristotélica, la finalidad de la *justicia incluyente* es proteger y garantizar una vida digna para la diversidad de seres en el mundo, de ahí la importancia de elaborar principios éticos que incluyan diversas formas de vida.

Así, puesto que el enfoque de las capacidades encuentra su significación ética en el desarrollo y florecimiento de unas capacidades básicas (innatas) –aquellas que hayan sido

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 342.

¹⁸⁹ *Ídem*.

¹⁹⁰ Martínez Becerra, Pablo, “El «enfoque de las capacidades» de Martha Nussbaum frente al problema de la ética animal”. *Veritas*, núm. 33, 2015, p.75, disponible en <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?>

valoradas como buenas y centrales—, ha de encontrar también dañina la frustración o el malogramiento de dichas capacidades. Cuanto más complejas son las formas de vida, mayor es el número de capacidades igualmente complejas (buenas) que se pueden malograr y, por consiguiente, mayores y más diversos son los tipos de daño que pueden padecer.¹⁹¹

Teniendo en cuenta a la filósofa, es transcendental contextualizar cada forma de vida, analizar características específicas, integrar el lugar y el cómo se vive. No que no se trata de tener un culto a la naturaleza basado en la contemplación, sino en la intervención o tutela positiva, para que, de acuerdo con sus capacidades, logre su desarrollo.

Como plantea Nussbaum, el objetivo central de su teoría es que los animales no humanos cuenten con derechos para tener acceso a una vida digna y floreciente. Con la intención de elaborar principios ético-políticos, en los cuales se sustente la justicia animal, propone una lista de capacidades a considerar:

1. La vida. No es indispensable la autoconciencia sobre los fines o planes, para que los animales no humanos tengan derecho a vivir.
2. Salud física. Se trata de regular el trato humano hacia los animales que están bajo su cuidado, se deben evitar condiciones de vida degradantes que dañen su integridad.
3. La integridad física. Destaca la prohibición del maltrato animal en diversas modalidades como: el abuso, violencia u otras formas de agravio, que pueden ser dolorosas o no.
4. Sentidos, imaginación y pensamientos. El objetivo es garantizar la libertad de expresión y movimiento en su hábitat, incluso permitir y propiciar un entorno placentero para estos seres.
5. Emociones. La autora especifica la necesidad de sentir apego por seres de su misma u otra especie y eliminar el miedo en criaturas sensibles. Respetar y comprender sentimientos que les son propios como: ira, resentimiento, gratitud, pena, envidia y alegría o compasión.

¹⁹¹ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 356.

6. Razón práctica. Corresponde apoyar a las con capacidad de crear fines y proyectos para planear su vida. El espacio suficiente para su movilidad y las oportunidades son indispensables para este fin.
7. Afiliación. El derecho a establecer vínculos afectivos e interconexiones con otras especies.
8. Otras especies. Es el derecho a relacionarse con otras que no sean su especie, a preocuparse por el mundo natural, ser interdependientes en cooperación y apoyo mutuo.
9. Juego. Aborda la estimulación de sus sensaciones en espacios adecuados con la presencia de otros miembros de su especie.
10. Control sobre el entorno propio. Que formen parte de una concepción política basada en el respeto a sus derechos, ser tratados como sujetos y bajo los principios de la justicia.¹⁹²

Como se observa, la teoría de las capacidades no humanas de Nussbaum supera la idea de sensibilidad y preferencias utilitaristas. Desde este enfoque, los derechos de los animales están basados en la justicia, por ende, en la justicia incluyente, porque considera la complejidad de cada forma de vida y propicia su florecimiento.

¹⁹² Cfr. Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., pp. 386 – 394.

Capítulo V. Acciones para emprender

1. Atención a quienes necesitan ayuda para vivir y crecer

La vida en el planeta depende de la interconexión entre todos los seres que lo habitan. No sería posible el desarrollo de capacidades, humanas como no humanas, sin el deber de reconocimiento del “otro”. La conciencia sobre la “otredad” y su diversidad propicia el interés y compromiso por su cuidado.

Históricamente, la sociedad ha reforzado y celebrado la noción negativa sobre lo diferente, con la finalidad de establecer jerarquías y satisfacer sus propios fines a través de la dominación y explotación. Por esta razón, es importante abordar la ética en el deber de reconocimiento de los derechos, en consecuencia, en la *justicia incluyente* y superar el paradigma sobre la igualdad simple. “Mientras la ética de la justicia enfatizó la importancia de la igualdad –resulta ilustrador– al respecto la representación de la justicia con la venda en los ojos, la ética del cuidado; sin embargo, reivindica además la importancia de la diferencia, tener en cuenta la diversidad, el contexto, la particularidad.”¹⁹³

El cuidado se desarrolla como una capacidad individual, social y ambiental que se relaciona con valores como el respeto, la responsabilidad, el manejo de emociones, la razón práctica y la afiliación hacia seres de la misma especie u otra.

Para Cortina, la moral del cuidado sirve para ayudar a sobrevivir y crecer a seres que no podrían hacerlo por sí mismos, además de necesitar de la protección contra algún daño es importante involucrar emociones como el cariño, porque permite un desarrollo adecuado.

“Pero la ética del cuidado «sirve» a los cuidadores, a quienes están biológicamente comprometidos a cuidar de otros, porque experimentan el goce de tenerlos cerca, velar por ellos, cuidar de su bienandanza, vivir la vida de un modo radical en el miedo a sufrimiento, el gusto del vínculo compartido, la felicidad se sentirles a cubierto de posibles peligros.”¹⁹⁴

¹⁹³ Comins Mingol, Irene, “Del Miedo a la Diversidad a la Ética del Cuidado: Una Perspectiva de Género Convergencia”. *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 10, núm. 33, p. 107, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503305>

¹⁹⁴ Cortina, Adela, *op. cit.*, p. 65.

Esta tarea no se limita hacia los seres con quienes se comparte un vínculo afectivo, sino que trasciende, si es extensiva hacia toda la biodiversidad, porque se procura el bienestar general y por ende el individual.

Para lograr este objetivo, es importante analizar los códigos morales que las personas asumen acerca de la división del trabajo moral, como el cuidado, en una sociedad o cultura con sistemas de creencias determinados.

Para la filósofa y psicóloga Gilligan, la ética del cuidado es tan importante como la justicia. Sin embargo, en un sistema patriarcal global, el cuidado fue relegado a las mujeres y la democracia fue exclusiva de los hombres. Esto dio pauta a la creación de un sistema sexo-genérico que limitaba e impedía el desarrollo de diversas habilidades en las personas, porque suponía que éstas estaban determinadas según la naturaleza humana basada en el sexo, lo cual provocó grandes desigualdades e injusticias. Sin embargo, la condición humana no está determinada, por ello es importante comprender su complejidad y su contexto histórico-sociocultural.

Para la filósofa es importante superar este paradigma, de tal manera que para el bienestar del individuo y de la sociedad se integren las capacidades como amar y confiar sin que sean exclusivas de algún sexo. Explica la autora: “La democracia se basa en la igualdad, pero el modelo patriarcal excluyó el amor entre iguales y las relaciones interpersonales se hicieron ásperas, hostiles e hipócritas. Si hoy sigue amenazada la ética del cuidado es porque el patriarcalismo se resiste a abandonar su posición de poder: la sociedad quiere seguir siendo patriarcal.”¹⁹⁵Una parte de la sociedad es patriarcal, pero esto es cada vez menos.

La filósofa afirma la necesidad de universalizar las obligaciones de cuidado, porque éstas no son un asunto de mujeres, sino de intereses humanos. Para ella, el ser humano es complejo, pero no por esto se encuentra dissociado, por ejemplo, la mente del cuerpo o la razón de la emoción y la empatía. Es importante conservar y desarrollar estas capacidades, de tal manera, que sea posible reconocer las injusticias. Por esta razón, el cuidado debe ser tan importante como la justicia.

¹⁹⁵ Camps en Gilligan, Carol, *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2013, p. 7.

El cuidado y la justicia no tienen ninguna diferencia, al contrario, el primero complementa al segundo, por lo que se pueden universalizar, pero el patriarcado y la democracia sí son dos nociones contrapuestas, el primero impide el desarrollo de la segunda. En palabras de la autora: “En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina; en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana.”¹⁹⁶

Con el surgimiento de nuevos movimientos feministas en Ecuador, Bolivia, Chile, Argentina, Estado Unidos, España, entre otros, nace una nueva preocupación: la sobreexplotación de las mujeres. Al mismo tiempo que se busca reivindicar derechos humanos como la vida, la libertad y la igualdad; en algunos casos, se suman a la búsqueda continua de oportunidades, labores administrativas del hogar, atención de los hijos e hijas, esposos padres, parejas o hermanos en situaciones que así lo exijan, además la vida laboral, profesional y recientemente la preocupación por el medio ambiente y los animales.

El paradigma sobre la ética del cuidado femenino no ha sido superado en su totalidad, existe un constante desequilibrio entre la conquista de los derechos y deberes en la división del trabajo, entre hombres y mujeres. Al tema del feminismo se suman teorías controvertidas como la *Queer*, la cual desdibuja los límites entre lo que socio-culturalmente debería de ser un hombre o una mujer.

La teoría queer implica pues un cambio en la manera de pensar sobre la sexualidad y, por lo mismo, en la búsqueda de información que pueda ayudar a comprender este tema. Podría decirse también que consiste en un desciframiento postmodernista de la noción de identidad sexual que enlaza históricamente con el camino abierto por el feminismo, los estudios sobre la mujer o sobre el género, pero que promueve nuevas metodologías para su estudio, incluyendo deconstrucción del binomio “hetero/homo”.¹⁹⁷

Frente a un paradigma con o sin categorías sexuales, se confirma la idea sobre una ética del cuidado sin pertenencia exclusiva para algún sexo o rol de género, esta noción forma parte de una base democrática y por ende justa. No obstante, el sistema patriarcal se encuentra inmerso y naturalizado dentro del contexto socio-

¹⁹⁶ *Ídem.*

¹⁹⁷ Merida en Ambrosy, Ingrid, “Teoría Queer ¿Cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles más dignos?”. *Estudios pedagógicos*, vol. XXXVIII, núm. 2, p. 281, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1735/173524998016>

cultural; para Gilligan, esta circunstancia desigual menoscaba la moral de las personas, las jerarquías y relaciones de poder imposibilitan la igualdad de oportunidades o libertades no sólo en el ámbito jurídico sino en el fáctico.

Desde esta posición, es indispensable entender el desarrollo de la moral en el ser humano, pero resultaría más significativo si se comprendiera cuál ha sido el proceso que propicia la pérdida de algunas capacidades, como el cuidado e interés por la otredad, la empatía, la sensibilidad emocional propia y del entorno, la conexión con el cuerpo, emociones y mente, por encima de ello, la capacidad de amar y por qué algunas son exclusivas de algún rol de género, dado que todas son indispensables para la convivencia con todo el planeta.

Sostiene la autora la trascendencia del análisis de las causas del daño moral, afirma que éste se origina a través de la destrucción de la confianza, en algunos casos, el contexto social obliga a las personas a abandonar lo que está bien o mal, en su escala de valores, en consecuencia, inhibe su capacidad de amar, porque se traiciona lo que se ha tenido por supuesto sobre lo correcto y lo incorrecto, lo cual provoca un conflicto interior que escinde mente y emociones. La autora cita a Shay para hacer la siguiente acotación:

Ni una sola palabra inglesa abarca toda la magnitud del concepto de lo que está bien y lo que está mal en una cultura; usamos términos como: orden moral, costumbre, expectativas morales, éticas y valores socialmente generalmente aceptados. La palabra del griego clásico que Homero usaba, *themis*, comprende todos estos significados.¹⁹⁸

La traición de valores genera una crisis a nivel psicológico, ante esta circunstancia se adoptan cualidades alternas como medidas adaptativas, éstas serán reconocidas socialmente. Gilligan lo ejemplifica de la siguiente manera: “el excombatiente era miembro de una patrulla de reconocimiento de largo alcance que, por un error de inteligencia, perpetró una matanza de civiles inocentes («muchos niños y pescadores»).”¹⁹⁹ La autora concluye el ejemplo al narrar que el veterano afirmó que sus superiores, ante dicha circunstancia, señalaron que “no pasaba nada” y al final de la guerra repartieron medallas, aunque él sabía que estaba mal.

¹⁹⁸ Shay en Gilligan, Carol, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 15.

Para la psicóloga, el cuerpo, la mente y las emociones no se encuentran separados, en consecuencia, el cuerpo somatiza mediante enfermedades, además de exteriorizar actitudes, emociones y creencias negativas. Su análisis se enfoca a resolver el dilema entre los conservar saberes internos que se han asumido como valores personales y las medidas adaptativas sociales.

La autora realiza este mismo planteamiento en el tema del sistema tradicional sexo-género, asevera que esta traición, entre hombres y mujeres, se observa de forma clara en la etapa de la adolescencia. Establece que, durante la niñez, en algunos casos, surgen valores como: amor, confianza, cuidado, razón, seguridad, entre otros. En esta primera etapa de vida son de igual importancia para ambos sexos, no obstante, durante el proceso de socialización en la pubertad estas capacidades son cuestionadas y clasificadas por sexo y género.

Los roles sociales entre hombres y mujeres como: ideas, creencias, atribuciones sociales y capacidades son diferentes a partir de la diferencia sexual. Se atribuye a lo masculino ser racional, independiente, para sí mismo; a lo femenino ser emocional, dependiente y para los demás.

El orden binario niega el desarrollo de diversas capacidades inherentes al ser, de manera que al excluir unas capacidades de otras en realidad se traiciona la complejidad de la condición humana, a favor de un orden patriarcal. Explica la autora: “La interiorización de este modelo binario de género que menoscaba la capacidad de saber en las chicas y la capacidad de preocuparse por los otros en los chicos señala el momento de iniciación de la psique para entrar a un orden patriarcal.”²⁰⁰

El patriarcado tiene una jerarquía que resulta ser antidemocrática, porque propone la subordinación de las mujeres a favor de los hombres, genera privilegios, propicia la desigualdad en el ámbito laboral y moral, al fomentar, en un solo sexo, la capacidad de cuidado, amor e interés por la otredad.

Por esta razón, la ética del cuidado es una respuesta ante este orden patriarcal, aclara que no se trata de una ética femenina sino de una ética feminista compatible

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 21.

con la justicia. “Al desprenderse del modelo binario y jerárquico del género, el feminismo no es un asunto de mujeres, ni una batalla entre mujeres y hombres, sino el movimiento que liberará a la democracia del patriarcado.”²⁰¹

Esta noción es una guía para los principios que comprende la justicia incluyente, porque aborda el análisis del desarrollo de capacidades sin clasificaciones sobre sexos o géneros, jerarquías, privilegios y se revela complejidad humana. En palabras de la autora:

Quisiera reiterar un punto fundamental: el cuidado y la asistencia no son asuntos de mujeres; son intereses humanos. Para ver este debate tal y como es, no hay más que mirara a través de la óptica del género: la justicia se coloca junto a la razón, la mente y el Yo –los atributos del «hombre racional»–, y el cuidado, junto a las emociones, el cuerpo y las relaciones – las cualidades que, como las mujeres, se idealizan a la vez que se menosprecian en el patriarcado.²⁰²

En consecuencia, la transformación social depende de una ética del cuidado en el amor, confianza, respeto e interés por todo lo que comprende la vida en la tierra, seguido de una responsabilidad por aquellos seres que necesitan ayuda para sobrevivir, crecer y desarrollarse. Una característica esencial de esta ética es la pluralidad, porque niega la construcción social a través de dualidades y jerarquías e integra la diferencia a su análisis, lo que resultar ser compatible con la democracia, en consecuencia, con la justicia incluyente.

2. Deberes dentro de una sociedad justa

Todas las capacidades desarrolladas desde la construcción de valores éticos requieren estar al beneficio de la otredad, tales como: el cuidado, la solidaridad, la ayuda, la asistencia, la inclusión, el respeto, entre otros, a fin de considerarlos como deberes morales.

En algunos países como México, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contiene la forma de garantizar derechos humanos fundamentales, en algunos casos, de forma expresa añade el deber correspondiente. Por ejemplo, el artículo 4.º Constitucional reconoce el derecho de niñas y niños a la satisfacción de necesidades de alimentación, el párrafo que le precede señala que son los

²⁰¹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰² *Ibidem*, p. 54.

ascendientes, tutores y custodios quienes tienen el deber de preservar este derecho. En el caso del artículo 1.º de este mismo ordenamiento desarrolla claramente la prohibición a la discriminación, pero no incluye en su texto el deber correspondiente sobre la distinción, integración y respeto por la diferencia.

Las constituciones disponen el reconocimiento y garantía de derechos humanos, pero no la correspondencia de los deberes sociales y colectivos, de forma puntual. El cuestionamiento que se realiza a los Estados es sobre la suficiencia de éstos para hacerlos efectivos, sin necesidad de utilizar la coacción que termina en la intervención judicial o el ejercicio de la fuerza pública.

Los gobiernos encargados de la administración pública de un Estado son insuficientes para garantizar estas prerrogativas sin el uso de medidas impositivas, de ahí la importancia de reconocer la necesidad de analizar la reciprocidad de los deberes morales con los derechos individuales, sociales y colectivos. La construcción de una sociedad justa e incluyente debe contemplar, además de la ética del cuidado, deberes que correspondan a estos valores y evidenciarse en sus conductas diarias.

Estas disposiciones esenciales e inherentes a los seres humanos pueden estar aseguradas sin la intervención del poder público, mediante el compromiso colectivo en la comprensión, apropiación y exteriorización de sus obligaciones.

Por lo que se refiere a la teoría liberal, las obligaciones tienen un lugar relevante, Rawls señaló que sus principios de justicia distributiva definen claramente el proceso equitativo de colaboración social, es imposible obtener ganancias si los miembros de la sociedad no cumplen con su parte proporcional.

En una sociedad liberal, las obligaciones deben mantener un equilibrio con los derechos, el exceso de deberes mantiene gobiernos autocráticos y arbitrarios, la abundancia de derechos conserva privilegios y preserva la desigualdad social. El autor clasifica los deberes en dos tipos: deberes institucionales y naturales, respecto de los primeros el filósofo los describe de la siguiente manera:

Entre otras cosas, surgen como resultado de nuestros actos voluntarios: estos pueden consistir en compromisos expresos o tácitos, tales como los contratos y las promesas; pero pueden no serlo, como en el caso de la aceptación de beneficios. Además, el contenido de las obligaciones está siempre definido por una institución o práctica cuyas reglas especifican

lo que se debe hacer. Y, por último, las obligaciones se dan frente a individuos definidos, es decir, aquellos que cooperan conjuntamente para mantener el acuerdo en cuestión.²⁰³

Estos deberes surgen a partir de obligaciones institucionales que convendrán cumplirse una vez que han sido asumidos. En cuanto a los deberes naturales positivos y negativos, su aplicación se dará con independencia de algún acuerdo o práctica social e institución, al considerar a todas las personas como iguales. En palabras del filósofo:

Los siguientes son ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar al otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario. El primero de estos deberes, el de ayuda mutua, es un deber positivo en tanto que debe hacer algo bueno por el otro, mientras que los dos últimos son negativos en tanto que nos exigen no hacer algo que sea malo.²⁰⁴

Para Rawls, la justicia como imparcialidad reconoce que un deber básico natural es un deber de justicia. De forma individual se justifica el vínculo entre derechos y obligaciones, porque el reconocimiento de un derecho humano exige el cumplimiento del deber de otro, o en su caso, el deber de no impedir su ejercicio, además de su promoción. El esfuerzo o sacrificio que ha de realizarse dependerá del tipo de derecho a proteger, ayuda o servicio a prestar.

Para Scanlon, las obligaciones con los demás e incluso con otros seres vivos, además de con quien se mantiene una relación cercana, son importantes para la realización de la justicia interpersonal. Considera que los ideales y deberes propios son básicos para la convivencia humana, incluso, sostiene sobre el principio de la diferencia de Rawls, que existen principios morales como: el principio de ayuda y el de servicio, que no pueden ser rechazados al contener deberes mínimos y de fácil realización. Explica el autor:

Así pues, el modo más plausible de entender mi propuesta es verla no como una concepción de la moralidad en el sentido lato en el que entiende la mayoría, sino más bien, como una concepción de un ámbito más estrecho de la moralidad, ámbito que tiene que ver con nuestros deberes hacia los demás, deberes que incluyen cosas tales como la exigencia de prestar ayuda, y las prohibiciones de hacer daño, de matar, de coaccionar y de engañar.²⁰⁵

²⁰³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 114.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 115.

²⁰⁵ Scanlon, T. M., *op. cit.*, p. 21.

Los deberes se encuentran implícitos en las estructuras institucionales y morales, son de vital importancia para la convivencia social, sobre todo si se trata de aquellos que pueden aventajar a personas en situaciones en desigualdad.

Sin embargo, se presenta una discusión sobre la obligatoriedad en el cumplimiento de los deberes, cuando sus máximas se plantean de forma abstracta. Para el filósofo Ross, la premisa kantiana sobre universalizar acciones, que deberán ser realizadas de forma indiscutida, es de imposible realización si no se comprenden las particularidades de los contextos y circunstancias. Se deben identificar las acciones o deberes que habrán de realizarse en un momento determinado, sobre todo cuando se encuentran en conflicto unos con otros. Explica el autor al respecto:

[...] el único seguro de aplicar el test de universalidad kantiano es valorar el acto en su total y completa particularidad, y entonces preguntarse ‘¿puedo desear que cualquiera, exactamente en mis circunstancias, mienta del mismo modo en que yo tengo pensado hacerlo?’ Pero entonces la universalización, como método para conocer lo que es correcto, fracasa. Pues es tan difícil saber si un acto similar al nuestro es correcto en la particularidad de otra persona como averiguar si es correcto tal y como nosotros lo proponemos.²⁰⁶

La crítica que el filósofo realiza a Kant se centra en la universalización de su premisa sobre el deber moral “de obligado cumplimiento”, afirma que es imposible aplicarla en situaciones específicas y esperar obtener el mismo resultado, por ejemplo, no se puede dar cumplimiento a dos promesas contrarias, porque el cumplimiento de una anularía a la otra. Ante las paradojas que se suscitan en la observancia de los deberes morales, Ross propone que se ha de contextualizar cada situación personal y así tomar una decisión sobre el deber que ha de cumplirse. En este sentido, difiere claramente de la propuesta kantiana por la dificultad de la aplicación de la ley moral, contra la pluralidad de deberes.

A su vez, tampoco coincide con la idea de que la máxima utilitarista sea un principio que rija la moral de toda sociedad o que el placer sea el único bien. Su propuesta se basa en realizar un análisis sobre la importancia de diferenciar entre lo correcto

²⁰⁶ Ross en Acosta, Benedicto, “La propuesta ética de W. D. Ross”. *Revista de Humanidades Valparaíso*, núm. 15, 2020, p. 43, disponible en <https://dx.doi.org/10.22370/rhv2020iss15pp441-46>

y lo bueno, por lo tanto, distinguir las acciones que serán obligatorias. Al respecto, explica el autor:

Me parece claro que «correcto» no significa lo mismo que «moralmente bueno»; y podemos comprobarlo tratando de sustituir lo uno por lo otro. Si quisieran decir la misma cosa seríamos capaces de sustituir, por ejemplo, «es un hombre correcto» por «es un hombre moralmente bueno»; y nuestra incapacidad para hacer esto no es meramente una peculiaridad en el giro inglés, pues si nos fijamos en la clase de juicios morales los cuales usamos la palabra «correcto», tales como «éste es el acto correcto», es claro que con esto queremos decir «este acto es el *acto que debería hacerse*», «este acto es *moralmente obligatorio*»; y sustituir cualquiera de estas expresiones por «moralmente bueno» en «es un hombre moralmente bueno» sería no sólo lo contrario al uso, sino también absurdo.²⁰⁷

De acuerdo con el filósofo, será la sociedad quien delimitará el tipo de acciones que serán consideradas como “buenas” o “malas”. Parte de una noción intuicionista: “Dicho lo cual, parecería oportuno explicar el intuicionismo de Ross como una corriente ética que encuentra -o que cree encontrar- la caracterización de conceptos con relevancia moral apelando a lo que comúnmente se aceptaría como un atributo de esa denominación”.²⁰⁸ Explica que esta noción permite entender desde los deberes abstractos, lo que se conoce como verdades morales, contextualizar situaciones concretas y decidir sobre las paradojas que se pudieran presentar al momento de cumplir con alguna promesa, para lo cual es importante considerar el significado de los valores y de los deberes.

Debido a lo anterior, es imposible dar cumplimiento a los deberes *prima facie*, como lo plantea Kant, porque existe la posibilidad de elegir una, entre varias promesas. Desde la posición de Ross, la convicción en el cumplimiento de los deberes es determinante para entender si una acción es “correcta” o “buena”, porque parte de una ética de las consecuencias y una ética de los motivos.

Ross nos propone la siguiente conciliación: “lo correcto es únicamente el hacer ciertas cosas, independientemente del motivo por el que se hacen. Sólo hacer las cosas por algunos motivos la convierte en moralmente buena”. En otras palabras: lo bueno es lo que está fundado en buenos motivos y lo correcto es aquello que, pudiendo concordar con el resultado de la acción buena, no está fundado en un buen motivo.²⁰⁹

²⁰⁷ Ross, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, p. 17.

²⁰⁸ Acosta, Benedicto, *op. cit.*, p. 49.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 52.

A su vez, el filósofo considera que tampoco se puede equiparar el término correcto con obligatorio, el primero puede conducir al segundo, pero no necesariamente. Por ejemplo, en un régimen autoritario los soldados se verán obligados a usar la fuerza y la violencia para reprimir a un grupo de manifestantes frente a los abusos de poder, por lo tanto, se promueve el menoscabo de derechos individuales. Se estaría cumpliendo con una obligación, pero esta situación se encuentra lejos de promover los principios éticos de un deber.

De acuerdo con Ross, una vez realizadas las precisiones anteriores, elabora una lista de deberes *prima facie*, que clasifica de obligación general y obligación especial.

Los primeros son deberes que traen bien a la existencia o que evitan un mal, como el deber de propia perfección, el de beneficencia, el de justicia, y el de evitar males a otros. Respecto a los deberes especiales, para Ross existiría el deber de gratitud, el de fidelidad y reparación (aunque existe debate en torno a los dos últimos, pues hay quien piensa que son distintos). La diferencia entre estos dos tipos de deberes se debe a la vinculación entre los agentes y los pacientes de una acción. En la segunda clase, la especial, nace de una condición personal: no son principios que deban guiar las acciones de todos los seres humanos, al menos respecto de una misma situación, sino que solo interpelan a algunas personas.²¹⁰

De acuerdo con el autor, estos deberes son premisas éticas mínimas que no podrían ser rechazadas porque la exigencia que se requiere para su cumplimiento, al igual que la teoría moral de Scanlon, es mínima. El análisis sobre cumplimiento de un deber debe considerar contextos económicos, sociales y culturales, así como, las libertades y capacidades para su observancia. La riqueza de la vida moral analizada por el autor permite comprender la diversidad de deberes, como un tema de suma relevancia para la ética y en consecuencia para la justicia incluyente, la cual propone la reciprocidad de los deberes morales con los derechos, con la finalidad de garantizar su ejercicio, desde el ámbito interpersonal.

El cumplimiento de los deberes morales es básico para garantizar el funcionamiento efectivo de los derechos humanos, por esta razón, su análisis no debe limitarse únicamente al campo personal, sino también al colectivo. El filósofo Rawls, además de plantear su visión individualista sobre el cumplimiento de éstos,

²¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

propone una noción amplia basada en una sociedad de pueblos, reconoce la pluralidad de cosmovisiones, incluso aquellos que no son liberales tienen derecho a la tolerancia y el deber de civilidad, en su noción sobre el derecho de gentes establece la cooperación con todos los pueblos de buena fe, como obligación de las sociedades liberales. En palabras del autor:

Al extender el derecho de gentes a los pueblos liberales hay que determinar hasta dónde los pueblos liberales deben tolerar a los no liberales. En este contexto, tolerar no significa sólo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas para cambiar sus costumbres. Tolerar significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de manera apropiada para la sociedad de los pueblos.²¹¹

No es suficiente la idea de la tolerancia como establece Rawls, es esencial el reconocimiento y comprensión sobre la diversidad. Deberes como respeto y solidaridad son primordiales para la convivencia humana, éstos también se plantean desde la colectividad. La inclusión de la alteridad es un valor que permite reconocer la importancia de las necesidades ajenas como si fueran propias, para poder satisfacerlas.

Es necesario, por lo tanto, tener capacidad para el cumplimiento de un compromiso con relación con el “otro”.

La solidaridad es un auténtico respeto por la especie humana y también por su entorno natural y social. El “otro” no es alguien fuera de su vida. Es decir, las personas no sólo deben comportarse de manera tal que sus actuaciones no dañen al “otro”, sino también la ética de los derechos humanos radica en la práctica de la solidaridad.²¹²

Los derechos humanos precisan de deberes morales que permitan satisfacer condiciones básicas de las comunidades, se trata de practicar el valor de la solidaridad como un derecho primordial de la otredad, incluso en la biodiversidad. Por lo tanto, las obligaciones no son contrarias a los derechos, ni son obstáculos o

²¹¹ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión a la razón pública”*, op. cit., p. 73.

²¹² San’t Ana Pedra, Adriano, “Los deberes de las personas y los derechos fundamentales”. *Estudios Constitucionales de Chile*, núm. 2, 2014, p. 17, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82032680002>

atenuantes de los mismos; si se desarrollan en equilibrio, en esencia son una vía para su aseguramiento.

El desarrollo de una sociedad incluyente y justa conviene de la realización de acciones que vayan de acuerdo con estos valores, en los cuales se encuentren implícitos deberes morales de forma individual y colectiva.

3. Reivindicar las diferencias en las discapacidades

Dentro de los deberes morales que se enfatizan en el tema de la *justicia incluyente* el reconocimiento a la pluralidad es preponderante, resulta imposible concebir un mundo en el cual los animales, la biodiversidad y las personas tengan las mismas características, fines, significados, necesidades, florecimiento, etc. La diferencia permite identificar identidades que aportan originalidad en ideas, valores, significados y experiencias, lo cual indica que todo tiene una contribución importante desde su contexto y complejidad. “El término diversidad remite descriptivamente a la multiplicidad de la realidad o a la pluralidad de las realidades”.²¹³

No obstante, la sociedad y sus instituciones han integrado a su sistema de ideas, nociones como “la normalidad” a modo de parámetro para medir estas diferencias, los resultados no siempre han sido positivos, porque se han creado categorías que al estar fuera de este rango decantan en prejuicios, discriminación, desigualdad y exclusión, los cuales son un obstáculo para la integración y convivencia armónica de la sociedad, lo anterior permite expresar un juicio de rechazo o desprecio sobre una persona o grupo de personas sin conocer su realidad.

En el caso del cuerpo humano existe una noción y una subjetividad con una base homogeneizada sobre cómo debería ser éste, para estar dentro de los alcances de la justicia.

La idea de *justicia incluyente* debe entender las diferentes formas y estilos de vida de las personas, por lo que no debe limitarse al concepto de “normalidad”. Si bien, por una parte, existen personas con cuerpos cuyas funciones orgánicas les permiten proponerse y cumplir sus fines en la vida, independientemente de factores sociales,

²¹³ Devalle y Vega en Ramos Calderón, José Antonio, y “Cuando se habla de diversidad ¿de qué se habla? Una respuesta desde el sistema educativo”. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, vol. 34, núm.1, p. 80, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545090006>

económicos, políticos, etc., por otra, debemos reconocer a las personas que se encuentran en una posición diferente a ésta, frente al cumplimiento de sus metas de vida.

El primer paso para entender el tema de la discapacidad es reconocer la diversidad en sí ya que la discapacidad no debe ser vista de forma homogénea debido a los distintos tipos existentes que plantean necesidades específicas. Según lo establecido en las Normas Uniformes de Naciones Unidas para la Igualdad de Oportunidades, en la palabra “*discapacidad*” se resume un gran número de diferentes limitaciones funcionales que se registran en las poblaciones de todos los países del mundo. La discapacidad puede revestir la forma de una deficiencia física, intelectual o sensorial, una dolencia que requiera atención médica o una enfermedad mental y puede ser de carácter permanente o transitorio.²¹⁴

Por estas razones es importante entrar al estudio de las personas con cuerpos y capacidades diferentes. “Una teoría satisfactoria de la justicia humana debe reconocer la igualdad de los ciudadanos con deficiencias incluidas las deficiencias mentales, y proveer adecuadamente para su existencia y educación, de un modo de que dé respuesta también a las discapacidades asociadas.”²¹⁵

Para Nussbaum una sociedad justa es aquella que no estigmatiza ni bloquea el desarrollo de estas personas, al contrario, promueve su salud, educación y su plena participación en la vida social e incluso en la vida política, cuando esto sea posible. Su propuesta no se limita a las personas con alguna discapacidad sino también incluye a las personas que forman parte de la asistencia, porque estas tienen una gran influencia en el desarrollo de su vida.

Por estas razones, se debe superar subestimación por las personas en estas circunstancias, las cuales son consideradas únicamente como objeto de compasión, noción que ha propiciado dejarlas fuera del objeto de estudio en teorías de la justicia dada la complejidad de sus necesidades. Tampoco se les ha considerado seres políticos y en algunos casos, cuando es posible, se menosprecia o invisibiliza su contribución a la sociedad y a la vida en general.

²¹⁴ Asatashvili, Aleksy y Borjón López-Coterilla, Inés, *Panorama actual de los derechos humanos de las personas con discapacidad: la situación de México frente a los compromisos internacionales*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2003, p. 26.

²¹⁵ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 110.

Para la filósofa, los teóricos de la justicia han negado esta diversidad en el diseño de la estructura social, porque parten de valores como igualdad, libertad, independencia y plena cooperación e intereses comunes en la construcción del contrato social.

En este sentido, es imposible que en el tema de la discapacidad confluyan estas tres características para que toda la humanidad sea integrante del contractualismo social, dependerá del tipo de pérdida en sus funciones corporales, razón por la cual, es importante distinguirla entre sus variables, ya que unas son más graves que otras, motivo por el cual, no se pueden tener los mismos fines, intereses o desarrollo. Al respecto explica la autora: “Un apunte sobre terminología: en la literatura sobre la discapacidad, «deficiencia» es la pérdida de una función corporal normal; «discapacidad» es algo que no puedes hacer en tu entorno como resultado de una deficiencia; «minusvalía» es la desventaja competitiva resultante.”²¹⁶

Los miembros de una sociedad incluyente deben reconocer y reconocerse en la posibilidad de estas circunstancias, de manera que esta conciencia pueda responder de forma digna a las necesidades que surjan. Es trascendente superar la idea que las discapacidades son ajenas al entorno más próximo, motivo por el cual, el trato hacia las personas en este contexto provoca indiferencia, antipatía, rechazo, odio, miedo y discriminación. Aún no se ha comprendido que ésta también es una forma compleja de ser.

Como lo hace notar la filósofa, la discapacidad es una circunstancia que se puede presentar en diversas etapas de la vida, de forma definitiva o temporal. Esta consideración es importante, porque no es posible pensar que las personas, incluso dentro de las teorías contractualistas, serán exactamente las mismas a lo largo de su vida y si no es así pierden la posibilidad de pertenecer a la sociedad. Por lo tanto, la pérdida de alguna función se encuentra latente, de ahí la relevancia del análisis que incluye a los cuidadores que se encuentran en desventaja para realizar de forma libre y plena su fin último en la vida, porque asumen el cuidado de alguien más. Al respecto, explica la autora:

²¹⁶ *Ibidem*, p. 109.

Hay muchas formas de modelar una igualdad aproximada de poderes y capacidades. Por ejemplo, podríamos imaginar que las partes en el contrato social son seres necesitados y dependientes con lazos fuertes e irreductibles entre sí. Pero los principales pensadores de la tradición contractual prefieren imaginar las partes como adultos competentes que en el estado de naturaleza, tal como dijo Locke, son «libres, iguales e independientes». ²¹⁷

En este sentido, Nussbaum realiza un estudio sobre la finalidad del contractualismo, parte de la idea de cuestionar si todos los seres humanos en el planeta tienen la posibilidad de cooperar para obtener un beneficio mutuo, afirma la imposibilidad de universalizar este objetivo, porque algunas personas, cuyas condiciones de vida requieren atenciones especiales y costosas, se encuentran limitadas para ser productivos y aportar al bienestar social.

En el caso de la teoría rawlsiana, la autora profundiza sobre el tratamiento que el autor de la *Teoría de la justicia* le da al tema de la discapacidad. Explica que Rawls coloca a todas las personas en la “posición original” en un estado de igualdad, “imagina a las partes contratantes como adultos racionales, con unas necesidades parecidas y capaces de un nivel «normal» de productividad y cooperación social.”²¹⁸

El propósito de esta teoría es establecer principios justos mediante los cuales se llevará a cabo la cooperación mutua en un estado de igualdad absoluta, lo cual es un requisito indispensable para desarrollar una sociedad justa, “Rawls omite las formas más extremas de necesidad y dependencia que pueden experimentar los seres humanos, ya sean físicas o mentales, y ya sean permanentes o temporales.”²¹⁹ No obstante, el filósofo afirma que es posible diseñar principios políticos sin considerar las discapacidades físicas y mentales temporales o permanentes en las personas y elaborar una lista de bienes primarios con cosas a las que aspira cualquier ciudadano normal y plenamente cooperante.

La autora aclara que el reto en la teoría de rawlsiana es distinguir el término generalizado «deficiencia», entre niños o personas con deficiencias mentales que de ninguna manera podrían formar parte en la toma de decisiones desde la “posición original” mediante el “velo de la ignorancia”, porque no cumplen con el requisito de

²¹⁷ *Ibidem*, p. 116.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 120.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

ser adultos racionales, de las personas cuyas discapacidades no deben ser consideradas totalmente improductivas, especifica que en el caso de las personas ciegas, sordas o en sillas de ruedas pueden ser altamente productivas y aportar a la cooperación mutua, si las sociedades adaptan las condiciones adecuadas en el medio, para incluirlas en su entorno.

En la opinión de la filósofa, una de las razones por las cuales Rawls no admite a las personas con deficiencias físicas y discapacidades en el cálculo de las necesidades de los bienes primarios, es porque perdería un parámetro para medir quienes son los menos aventajados en una sociedad, lo anterior, derivado de la distribución y redistribución de los ingresos y la riqueza, a fin de defender su Principio de la Diferencia. Para la autora, en el tema de la discapacidad se debe considerar la sanidad y la asistencia como bienes básicos.

De acuerdo con Nussbaum, la teoría de Rawls es insuficiente para desarrollar una sociedad justa e incluyente, porque desde su estructura no considera en sus bienes primarios necesidades específicas de las personas con discapacidad, lo que origina injusticias. En palabras de la autora:

...la asistencia a los niños, a las personas mayores y a las personas con discapacidades físicas y mentales es una de las principales tareas que debe afrontar cualquier sociedad, y es una fuente de grandes injusticias en la mayoría de las sociedades. Cualquier teoría de la justicia debe tener en cuenta este problema desde el principio, en el diseño de la estructura institucional básica, y en especial en su teoría de los bienes primarios.²²⁰

Como afirma la autora, el contractualismo de Rawls excluye abiertamente el tema de la discapacidad, su sesgo se encuentra en determinar que la cooperación social y moral deben ser realizadas únicamente en igualdad de circunstancias y encaminarse hacia un bien común predominantemente económico. Moreno explica al respecto:

Para Nussbaum, el origen de la economía se encuentra en la necesidad de estudiar la valoración de oportunidades que tienen los individuos para vivir bien y de los factores causales que inciden en ellas. Plantea que como se ha concebido en el contrato social existen varios problemas para el caso de la discapacidad, ya que se asume de partida que todos los que participan están en igualdades de condiciones, de capacidades y

²²⁰ *Ibidem*, p. 138.

productividad, desconociendo las condiciones de quienes por diversas circunstancias no sean productivos económicamente.²²¹

Para la autora, la justicia social no debe partir de un contractualismo que se atreva a definir a la persona humana en términos de racionalidad, sociabilidad e igualdad. Señala que Rawls retoma esta idea del filósofo Kant, quien supone que la dignidad humana se sustenta en estas condiciones con el objetivo de obtener los beneficios de una cooperación recíproca, "...la doctrina se articula a partir de la concepción kantiana de la persona, que convierte las capacidades mentales y morales en condiciones básicas tanto para la igualdad como para la idea crucial de reciprocidad."²²²

Para estos filósofos, las capacidades son un medio para lograr un fin, sin embargo, la *justicia incluyente* coincide con Nussbaum en que éstas tienen un valor intrínseco, porque no todas las personas tienen el interés o la capacidad de ser productivos económicamente, no se trata de producir y repartir ingresos y riqueza como único fin, sino de tener la posibilidad de elegir una vida digna, en la cual se desarrollen todas las potencialidades del ser humano.

La filósofa propone una organización que incluya la asistencia, el contractualismo que propone Nussbaum se basa en la teoría de las capacidades que desarrolla Sen, quien visibilizó la obligación moral que la sociedad tiene con las personas con alguna discapacidad temporal o permanente y sus cuidadores.

Este autor resiente que las principales escuelas del pensamiento en teorías de justicia han tenido a olvidar, desconocer o ignorar el tema de la discapacidad, a sesgar las políticas públicas, e incluso han contribuido a ignorar el sentimiento de fracaso en la obligación moral hacia la población con discapacidad. Considera que este tema debe ser obligado, de manera general para la ética y de manera particular para la justicia.²²³

Destaca la filósofa, las razones para crear una sociedad más justa no deben basarse únicamente en la productividad, sino en otros motivos que tienen los seres humanos y que también crean lazos de solidaridad, tales como: amor y justicia. Si se piensa que la vida es compleja y la idea de las capacidades de Sen y Nussbaum

²²¹ Moreno Angarita, Marisol, *Infancia, políticas públicas y discapacidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 159.

²²² Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 140.

²²³ Moreno Angarita, Marisol, op. cit., p. 152.

se basan en el ser y hacer, en consecuencia, lo que se logra hacer esta directamente vinculado al ser, por esta razón, diversas formas de discapacidad no permitirán la productividad, no obstante, sus logros pueden ser observados desde otros parámetros.

La diferencia entre Sen y Nussbaum se basa en que para el primero, no es posible una lista de capacidades, para la segunda, no sólo si es posible, sino además es necesario hacer promoción de estas, llevarlas a cabo y tenerlas presentes como parte de los derechos de la persona humana. En palabras de la autora:

Una buena asistencia para los dependientes, ya sean niños, mayores, enfermos o discapacitados, se centra en las capacidades de la vida, la salud y la integridad corporal. También aporta un estímulo para los sentidos, la imaginación el pensamiento. Refuerza los lazos emocionales y elimina «el miedo y la ansiedad agudos»; de hecho, una buena asistencia constituye una forma valiosa de relación. Una buena asistencia también refuerza la capacidad para elección y el razonamiento práctico del asistido; promueve afiliaciones de todo tipo, incluidas las sociales y políticas cuando correspondan. Protege el bien crucial del autorespeto. Refuerza el control sobre el entorno material y político: en lugar de ver a las personas con eficiencias y discapacidades como meras propiedades en sí mismas, debemos verlas como ciudadanos dotados de dignidad y con derecho a la propiedad, el trabajo, etc.²²⁴

Para la autora, la asistencia es un componente importante de las necesidades de los ciudadanos, la cual debe ser considerada como un bien básico dentro de la inclusión. Considera que la vida de las personas con algún tipo de discapacidad y de sus cuidadores aportan formas complejas de reciprocidad con su propio significado y valor. No necesariamente se basan en la cooperación mutua, su riqueza se encuentra en su propia experiencia de vida, aprendizajes, cosmovisión, retos, su mayor aportación también se encuentra en el amor, generosidad, cariño que manifiestan hacia los demás. El valor en este tipo de reciprocidad va más allá de la producción económica, por lo cual, es necesario generar condiciones para que las sociedades se adapten a estas circunstancias como parte un todo complejo, en el cual es posible una vida digna en una comunidad incluyente.

4. La inclusión en la justicia

²²⁴ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, op. cit., p. 175.

En un mundo diverso y complejo, la filosofía ha concebido diferentes ideas sobre la justicia global y su relación con las obligaciones morales y políticas de la comunidad internacional.

Por su parte, las instituciones jurídicas, como un parámetro a seguir, han proclamado sus ideales mediante instrumentos jurídicos dirigidos a diversas naciones. La Organización de las Naciones Unidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos ha prescrito en su artículo 28 que la humanidad tiene derecho a un mundo justo y libre, al señalar lo siguiente: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.”

Este artículo sostiene que las personas tienen derecho a un espacio físico y social en completo orden y control, en el cual se vean satisfechas necesidades básicas de salud, alimentación, educación, vivienda, economía, recreación, etc., y se promuevan valores como solidaridad, respeto a la diversidad e inclusión, con el fin de desarrollarse de forma libre y pacífica.

Ésta no ha sido una tarea fácil de realizar a nivel filosófico, jurídico o fáctico, porque aún predominan grandes males que aquejan al planeta, por ejemplo, la política exterior actual afirma, defiende, sostiene y propicia un sistema económico capitalista global que acentúa la brecha entre la riqueza y pobreza que origina desigualdad, explotación y discriminación a nivel regional e internacional.

La opresión política²²⁵ es otro factor que permite de forma interna, en algunos países, la violación a derechos humanos y de forma externa la invasión a soberanías nacionales; los conflictos armados amenazan el desarrollo y estabilidad de las sociedades; los enfrentamientos políticos económicos, ideológicos, militares

²²⁵ Desde la postura de Pérez, la “Opresión Política implica un ejercicio del poder contrario al bien común, donde perviven como sustratos la opresión económica y social; constituyendo la tiranía una manifestación extrema que actúa como detonante del descontento social”, Pérez Llody, Luis Alberto, “La resistencia política como derecho fundamental. Reflexiones a propósito de los cien años de la Constitución mexicana”. *Revista IUS*, núm. 38, 2016, p. 13, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-21472016000200004&lng=es&nrm=iso

e informativos permean de forma negativa en la estabilidad emocional y percepción de seguridad de las personas.

Los problemas ambientales, en algunas ocasiones, terminan en enfrentamientos armados y el asesinato de sus defensores, de igual manera, recientemente los problemas de salud mundial como las pandemias han menoscabado no sólo la integridad física en las personas, sino la emocional, la económica, la social, lo cual ha evidenciado la vulnerabilidad de las sociedades y la necesidad de cuestionar la actuación de las instituciones gubernamentales, sus principios rectores y la responsabilidad de las comunidades.

Existe la necesidad de revisar y restaurar un orden jurídico internacional que permita resolver todas estas problemáticas mediante la solidaridad, para lo cual, también es imprescindible realizar una revisión filosófica sobre las alternativas que han sido postuladas por diferentes corrientes, con la finalidad de ayudar a la creación de un mundo justo, libre e incluyente.

La idea sobre un mundo justo obedece a varios factores como el cognitivo, social y cultural los cuales deben ser contextualizados. Desde el sistema de creencias y las diferentes ideologías, la justicia puede percibirse como una obligación moral que debe permear en los principios éticos de la sociedad. Es posible que un sistema de creencias o ideologías sea condicionado por la percepción que se tiene sobre un orden jurídico, religioso, económico o en su conjunto por el sistema de distribución de bienes entre los aventajados y menos aventajados.

La injusticia global tiene diferentes aristas, para su análisis. Los Estados tienen una obligación moral y política con estas problemáticas, no obstante, la intervención en estas circunstancias dependerá de los medios con los que se cuente, ya sean materiales, éticos, políticos, jurídicos, ideológicos, etc.

Para el filósofo Rawls, las circunstancias que aquejan a las diferentes sociedades son una desgracia, pero no establece que se trate de una injusticia, porque éstas se producen en contextos políticos determinados y la responsabilidad depende de cada Estado, motivo por el cual es imposible responsabilizar a la comunidad internacional al no existir condiciones adecuadas para sostener la idea sobre justicia distributiva global, porque su teoría de la justicia se acota a las sociedades liberales.

Para el filósofo, no existe una obligación política internacional, basada en la repartición equitativa de bienes primarios, dirigida a resolver problemáticas como desigualdad o pobreza mundial. No obstante, en su obra *El derecho de gentes* sostiene la importancia de instituir principios éticos básicos entre pueblos, para establecer un sistema de justicia cosmopolita, de igual manera, propone diversas características para la paz democrática.

El derecho de gentes procede del mundo político internacional tal y como lo conocemos, y se preocupa por lo que debe ser la política exterior de un pueblo liberal razonablemente justo. Para elaborar la política exterior, el derecho de gentes se ocupa de dos clases de pueblos bien ordenados: los pueblos democráticos liberales y los pueblos jerárquicos decentes. También se interesa por los Estados proscritos y los Estados afectados por condiciones desfavorables.²²⁶

Dadas las problemáticas globales que imperan en la actualidad es de vital importancia que la *justicia incluyente* se preocupe por el ámbito de la ética internacional, para reestablecer el orden político, jurídico, social, económico y ambiental, en el cual sea posible el desarrollo humano, la convivencia y solidaridad entre pueblos.

La paz entre diversas naciones es un objetivo dentro del tema de la justicia. De acuerdo con Rawls, la aceptación del derecho de gentes por parte de los pueblos liberales y decentes no es suficiente, para la idea de la paz democrática. Afirma que las sociedades de los pueblos deben desarrollar instituciones y prácticas dirigidas a someter a los Estados criminales. Para él, los derechos humanos son una prioridad en la política exterior de los regímenes justos y decentes.

Destaca el filósofo: para posibilitar la paz democrática, las naciones con este sistema político deben ser renuentes a participar en asuntos bélicos a menos de que vean amenazados sus principios de soberanía. “La idea de la paz democrática implica que los pueblos liberales sólo libran la guerra contra Estados insatisfechos o criminales que amenazan su seguridad, pues deben defender la libertad y la independencia de su cultura liberal, y oponerse a aquellos que pretenden dominarlos.”²²⁷

²²⁶ Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión a la razón Pública”*, op. cit., p. 98.

²²⁷ *Ibidem*, p. 61.

Para lograr este propósito, desarrolla cinco características que toda democracia constitucional razonable y sus ciudadanos deben aceptar y satisfacer, para asegurar la paz, con la excepción de la legítima defensa ya sea propia o de terceros que pretendan la violación de derechos humanos. Aclara que una democracia constitucional razonablemente justa combina y ordena dos valores básicos, la libertad y la igualdad. De esta manera, un régimen libertario es estable por las razones correctas.

Los requisitos que instituye para alcanzar esa estabilidad son los siguientes: la igualdad de oportunidades, especialmente en la educación y capacitación; la distribución decente entre los ingresos y la riqueza; la sociedad como empleador de último recurso, a través del gobierno nacional o local, o de otras políticas económicas; la asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos; financiación pública de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre cuestiones de política.

Para el filósofo, estas características están satisfechas por los principios de justicia de todas las concepciones liberales. El objetivo esencial es que, si las democracias constitucionales razonables cumplen con estos requisitos de estabilidad, su desarrollo se sustentará en la idea de la paz democrática. Con lo anterior, ratifica su postura sobre la importancia de resolver diversas problemáticas al interior de los pueblos, como premisa esencial de la paz internacional.

Rawls propone la idea de la paz democrática como un parámetro a seguir en el ámbito mundial, no obstante, también ha reconocido que la historia ha evidenciado que las sociedades basadas en este sistema político han sido igual de belicosas que las autocráticas, las primeras, no precisamente para salvaguardar su soberanía o derechos humanos o la de otros pueblos. Incluso, explica el autor, la forma en la cual éstas han invadido de forma violenta y autoritaria otros pueblos, ha sido para satisfacer intereses particulares.

No obstante, la crítica que se realiza a la teoría de la paz democrática pone de manifiesto la importancia de analizar, dentro del tema de la justicia incluyente, la trascendencia de reconocer y garantizar los derechos humanos en el interior de todos los pueblos, para el desarrollo de naciones, e incluso, puedan impulsar el de

otras. De ahí, que sea importante considerar a la justicia social como parte del desarrollo de la paz mundial.

Por otra parte, el economista Sen aborda el análisis de la justicia y el mundo a partir del sentimiento de injusticia que genera problemáticas como la fractura social, a causa de las desigualdades. Propone partir de un diagnóstico social, el cual permita resolver dudas, preguntas, establecer argumentos y escrutinios que concluyan en acciones que se han de tomar. Motivo por el cual, considera a la indignación como el motor que impulse la investigación, previo un estudio debidamente razonado. En palabras del autor:

...puesto que las injusticias se refieren con suficiente frecuencia a fuertes fracturas sociales, vinculadas a divisiones de clase, género, rango, posición, religión, comunidad y otras barreras establecidas, resulta difícil remontar esas barreras para realizar el análisis objetivo del contraste entre lo que sucede y lo que podría suceder, que es esencial para el avance de la justicia.²²⁸

Por ejemplo, explica que las hambrunas pueden ser eliminadas por buenas políticas públicas, aclara que la alimentación forma parte de un derecho humano y las instituciones oficiales deben garantizar este derecho, lo cual indica que es posible resolver injusticias a partir de estas dictaminaciones.

En este caso es posible utilizar, como instrumento metodológico, la valoración económica de la causalidad y previsibilidad, el cual incluye factores políticos y económicos. Señala que esto supone una exigencia en favor del razonamiento público y no obedece únicamente al sentimiento de injusticia. Si bien la ira es un aliciente que permite indagar en estas problemáticas, la razón forma parte de la evaluación y la efectividad.

En el contexto que se planeta, la justicia global debe contar con acuerdos razonables que permitan la consecución de su fin. No obstante, la inclusión de la diversidad de razones que permean en el mundo han de ser consideradas y ajustadas, es trascendental superar la idea de que éstas deben ser reducidas a un análisis con una sola fuente de importancia. El autor señala el alcance de las razones que cada Estado o pueblo tiene para definir sus objetos de valor.

²²⁸ Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, México, *op. cit.*, p. 422.

La pluralidad de razones que una teoría de la justicia tiene que articular se refiere no sólo a la diversidad de objetos de valor que la teoría reconoce como significativos, sino también al tipo de preocupaciones a las cuales la teoría puede dar cabida, por ejemplo sobre la importancia de las diferentes clases de igualdad o libertad. Los juicios sobre la justicia tienen que asumir la tarea de acomodar diferentes clases de razones y preocupaciones evaluativas.²²⁹

Propone que los desacuerdos sobre la pluralidad de razones pueden ser eliminados mediante el cuestionamiento de prejuicios establecidos, de intereses creados y preconcepciones indiscutidas, ya que, ante la diversidad de problemáticas, el razonamiento de objetivos es el proceso adecuado para la resolución de estas circunstancias, sin embargo, existen excepciones que no podrán resolverse de esta manera.

Como plantea el autor, estos procesos basados en el razonamiento deben considerar la interdependencia internacional, porque los valores compartidos o rechazados entre naciones tienen gran alcance para el bienestar de todas las sociedades, al igual que las resoluciones de problemáticas globales. Por ejemplo, comercio exterior, situaciones emergentes de salud como las pandemias, cultura, además de diversos intereses. Otra característica inmersa en este tema es el no parroquialismo, refiere el autor la adopción de un enfoque abierto que supere discursos o conceptos puramente locales, con los cuales se pretenda resolver situaciones mundiales.

Finalmente propone la posibilidad de una democracia global, afirma que ésta forma parte del razonamiento público, sostiene que la pluralidad de las razones y sus fuentes aportan elementos de efectividad a los argumentos globales, para el desarrollo de la democracia. Interesa a la *justicia incluyente* incluir bases a través de los cuales sea posible resolver problemáticas mundiales. Por ejemplo, la interdependencia es un tema de importancia actual, las políticas públicas que cada Estado ha tomado para evitar la propagación de enfermedades derivado de las pandemias han impactado en el flujo migratorio, trastocado la economía y en algunos casos violentado los derechos humanos, no sólo a nivel nacional sino también internacional.

²²⁹ *Ibidem*, p. 428.

Por otra parte, la filósofa Nussbaum reconoce que, en su momento, el objetivo de la justicia global fue la inclusión de sectores de la población que lucharon por el reconocimiento de su derecho a la igualdad. Señala que algunas teorías sobre la justicia, basadas en el contrato social, han sido insuficientes para incorporar en su ámbito de acción a personas con problemas físicos y mentales, así como, animales no humanos, o en su caso, la filosofía política se ha limitado al estudio de las relaciones entre Estados.

No obstante, la autora destaca la importancia de incluir en el estudio de la justicia internacional, además de la guerra y la paz, derechos de justicia económica y la redistribución material, para lo cual es necesario superar la idea del contractualismo social. Refiere que el enfoque de las capacidades es una mirada al mundo en búsqueda de personas, que además de considerarse iguales entre sí, tienen conocimiento de la coexistencia con seres sensibles cuya complejidad tienen interconexión con el mundo.

Explica la autora: “El enfoque de las capacidades, que parte de una admiración (éticamente adaptada) por toda forma de vida animal, ofrece un modelo que hace justicia a la complejidad de vidas animales y sus esfuerzos por florecer.” El tema de la *justicia incluyente* retoma, de la postura de Nussbaum, la ética que emerge de la conexión entre seres de diferentes especies, porque enriquece su conciencia hacia el desarrollo de un mundo justo.

Por lo que refiere a desarrollar la idea de inclusión es importante analizar aquellos elementos o circunstancias que han quedado fuera del objeto de estudio de la justicia, en un tiempo y espacio determinado, contextualizar diversos enfoques permite tener una visión amplia sobre la importancia de la inclusión en un mundo complejo, el cual se ha pretendido homogeneizar y obviar circunstancias o condiciones desiguales que afectan al planeta. El sistema económico capitalista ha sido el instrumento, para lograr este fin, dentro del campo de la economía global. De ahí la trascendencia de comprender diferentes concepciones y visiones del mundo.

Es bien sabido que lejos de propiciar la diversidad en concepciones del mundo, la globalización resulta ser una palabra reduccionista por unidimensional, al referirse, casi exclusivamente, a ciertos vectores, como el económico y el tecnológico. Existe la

globalización del hambre y de la miseria, pero no la globalización de la solidaridad y el bienestar social, ni está globalizada la política, ni la jurisdicción, ni la gobernabilidad del mundo. Ante esta inquebrantable globalización neoliberal.²³⁰

A este concepto se le agregaría que tampoco se han globalizado posturas éticas que deben guiar procedimientos contextualizados, justos y equitativos de distribución de bienes, así como el reconocimiento, cuidado y desarrollo de la otredad y de la vida en general, el análisis sobre el desarrollo de humanidad o biodiversidad en atención a sus circunstancias y capacidades, o la difusión de la correspondencia de los derechos y deberes personales y colectivos.

La inclusión del análisis de dimensiones económicas, sociales, biodiversas y culturales es trascendental para el desarrollo de una sociedad justa en un mundo globalizado y complejo, que apuesta por la defensa de sus identidades en conexión con diferentes cosmovisiones.

Por estas razones, se hace necesario entrar al análisis de la inclusión como un valor ético complementario de la justicia, ambos preponderantes, porque permitirán dirigir procesos de cambio social mediante la incorporación de numerosos elementos a su ámbito de protección, porque en el tránsito hacia una sociedad más consciente con instituciones justas e incluyentes, su finalidad será resolver grandes problemáticas como: la desigualdad, la pobreza, las inequidades, el exterminio humano y biodiverso, los conflictos, diversidad cultural, etc.

Como lo señala Cortina, es necesario la creación de un nuevo vecindario, la inclusión necesita de otros valores como el interés y el cuidado de la otredad. La ética se encuentra al servicio de esta misión: "Para recordar que los seres humanos necesitamos ser cuidadosos para sobrevivir y que estamos hechos para cuidar de los cercanos, pero también para recordar que tenemos la capacidad de llegar hasta los lejanos, creando vecindarios nuevos. Para eso hace falta no sólo poder, sino también querer hacerlo."²³¹

²³⁰ Rodríguez en Vargas Barrantes, Élida, "Educación en valores y educación para la paz desde un enfoque complejo y sistémico". *Inter Sedes: revista de las Sedes Regionales*, vol. XII, núm. 24, 2011, p. 148, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=666/66622581010>

²³¹ Cortina, Adela, *op. cit.*, p. 72.

Por estas razones, es primordial contar con principios contextualizados, imparciales, e interesados en el reconocimiento de la alteridad y enfocados en la diversidad, además de comprometidos con el florecimiento biodiverso. La búsqueda del consenso social, la aceptación, la valoración e integración de estas premisas harán posible la transición hacia una sociedad justa e incluyente, para este fin es necesario tener una aproximación sobre las consecuencias que propician la exclusión en el mundo actual.

El análisis de diversas teorías sobre la justicia dan luz sobre esta situación, por ejemplo, la utilitarista y la liberal han dejado fuera de su interés factores como: las minorías, los grupos vulnerables, los animales no humanos, las incapacidades - físicas, mentales y culturales- humanas, la naturaleza, las autonomías y autogestiones locales con principios distributivos contextualizados basados en la importancia de sus propios significados, pueblos con culturas no occidentales ni liberales, además de los deberes morales.

Aunado a lo anterior, la economía global, por su parte, ha dejado una total inestabilidad y desintegración social, incertidumbre y complejidad. En palabras de Monsiváis: “Yo no sé si es que no entiendo lo que está pasando o si ya pasó lo que estaba entendiendo”.²³² Para Guédez esta expresión tiene profundidad, sentido y se correlaciona con lo que han tenido que padecer países en desarrollo. Explica al respecto:

Esas interpretaciones encuentran correlaciones muy severas en los países en desarrollo. Observamos que los viejos y aparentemente lejanos peligros se han convertido en cercada y aguda presencia. Desde el punto de vista socioeconómico estamos padeciendo desigualdad y exclusión. Desde el punto de vista socio-jurídico estamos siendo testigos presenciales del populismo y la demagogia, Desde el punto de vista socio financiero estamos sufriendo el rentismo y la improductividad. Finalmente, desde el punto de vista socio-cultural estamos invadidos por el lamento y la mendicidad. La tragedia de estas circunstancias se hace más compleja como resultado de los tránsitos de metáforas creativas a las metástasis comunicativas, de la voluntad a la veledad, de la virtud a la virtualidad, del evento a la

²³² Monsiváis en Guédez, Víctor, “La diversidad y la inclusión: Implicaciones para la Cultura y la Educación”. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación* Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, vol. 6, núm. 1, 2005, p. 109, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41060107>

eventualidad y, en fin, de la relativización de los discursos a la relativización de las conductas.²³³

Si bien el análisis de este autor se encuentra imposibilitado para reflejar exactamente las condiciones de vida de estos países, es una aproximación teórica sobre la urgencia de cambiar este paradigma, el cual ha propiciado consecuencias devastadoras a nivel económico, cultural, social y jurídico en todas partes del mundo. Estas circunstancias mantienen en peligro constante todo lo que habita en el planeta, además, evidencia una justicia parcial que favorece unos cuantos grupos, dejando fuera de su alcance a diferentes comunidades.

De ahí, la importancia de superar la idea de un mundo homogéneo y globalizado que promueve el individualismo y la competencia destructiva, se debe incluir la visión sobre la riqueza que la heterogeneidad aporta a la humanidad, además de las ventajas de promover valores como la solidaridad. Aceptar y respetar la complejidad es trascendental para atender necesidades y problemáticas desde esta nueva perspectiva. Por estas razones, el término inclusión social, el cual ha sido considerado exclusivo para individuos sociales que crean e integran Estados, debe ser superado por una inclusión compleja que abarque a la biodiversidad.

La biodiversidad y la multiculturalidad tienen un vínculo y una correspondencia. La destrucción de la naturaleza es el camino demoledor de la humanidad, no sólo en su cuerpo físico, sino emocional, mental y espiritual, porque las cosmovisiones dotan de significados su existencia en relación con su medio. Existe un proceso holístico en el ser humano que define su forma de vivir en conexión o desconexión con todo lo que le rodea, ya sea desde su paradigma occidental, en el cual se ha situado como un ser superior o desde el nuevo paradigma biocéntrico, en el cual se forma parte de toda la vida.

La justicia social no ha sido capaz de reducir las desigualdades porque su enfoque se limita a la dinámica humana, de ahí la pertinencia de abordar este tema con mayor amplitud. Analizar los sectores excluidos de las teorías de la justicia es el primer paso para concederles un lugar significativo en el estudio de este tema. La idea de la justicia debe tener muy claro los procesos de exclusión que han decantado

²³³ *Ídem.*

en la involución de toda forma de vida, incluso, puede ser expresada mediante estos procesos. En palabras de Villoro:

La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no-exclusión de la pluralidad de culturas, no-exclusión del bien común de la sociedad, no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia de no-exclusión que, no por expresarse en un enunciado negativo, es una idea regulativa del porvenir, abre un horizonte a la justicia y sólo el horizonte hace posible el camino.²³⁴

Sin embargo, no puede ser la única forma de concepción de un valor ético indispensable para la humanidad, al contrario, desde la posición de Guerra, no es suficiente definir un problema sin proponer posibles soluciones, es urgente e indispensable abordar mecanismos de desarrollo para todos los ámbitos que comprenden ámbitos como: el social, el biológico, el emocional, el espiritual, en la diversa y compleja forma del ser. Explica la autora:

Villoro muestra una parte del problema pero no la totalidad del mismo porque es necesario no excluir, pero no es suficiente; en segundo lugar una sociedad justa necesita tener mecanismos que permitan el *florecimiento* de capacidades de diferentes órdenes: físicas, mentales, sociales, y espirituales o religiosas donde se dé la opción de desarrollar lo sobrenatural o sagrado, además, en tercer término, una sociedad justa fomenta la diversidad por ser un valor básico de la humanidad.²³⁵

Para dar paso al cambio de pensamiento de la inclusión social a la inclusión de la biodiversidad, la justicia es el puente de comunicación y comprensión entre estos elementos. La *justicia incluyente* debe surgir con fuerza para hacer frente a todas las formas de exclusión y discriminación en todo el planeta.

Para este fin es necesario propiciar un proceso de integración que de forma paulatina incorpore los sectores excluidos como: minorías, grupos vulnerables, animales no humanos, incapacidades -físicas, mentales y culturales- humanas, naturaleza, autonomías y gestiones locales con principios distributivos contextualizados basados en la importancia de sus significados, así como, pueblos con culturas no occidentales ni liberales, además de los deberes morales. De los

²³⁴ Villoro en Guerra González María del Rosario, *Iguals y diferentes: derechos humanos y diversidad*. Ciudad de México, 2008, pp. 131-132.

²³⁵ *Ibidem*, p.132.

cuales, se respetarán las particularidades de sus necesidades, funciones y florecimiento.

Los principios de una *justicia incluyente* se adaptarán a la biodiversidad y la multiculturalidad, y no viceversa. Se debe agregar que, como fruto de la conexión con la diferencia, el cuidado y el reconocimiento por la otredad, esta nueva perspectiva ética debe ser introyectada con la realización de acciones simples en la vida cotidiana.

Un aspecto clave de la inclusión es conseguir la plena participación de todas las personas en las diferentes esferas de la vida humana. Actualmente, existe cierto consenso respecto a que la exclusión va más allá de la pobreza, ya que tiene que ver con la dificultad de desarrollarse como persona, la falta de un proyecto de vida, la ausencia de participación en la sociedad y de acceso a sistemas de protección y de bienestar.²³⁶

La inclusión, como valor ético en la justicia, es un motor que permite el desarrollo, porque transforma la cultura hacia la convivencia armónica con la diversidad. Es importante considerar a la *justicia incluyente* como un proyecto en constante evolución, porque a medida que el tiempo avanza, las dinámicas sociales pueden presentar nuevas formas de exclusión que limiten el florecimiento de todo ser.

Pensar la justicia desde la inclusión de la pluralidad conlleva a implementar nuevas, diversas y enriquecedoras formas de convivencia. Ésta permite, a su vez, construir y reafirmar identidades, si bien todos los seres forman parte de una comunidad también se distinguen de ella como únicos e irrepetibles. Este reconocimiento, comprensión e inclusión por la otredad, permiten una vida digna, equitativa, democrática y justa.

²³⁶ Blanco G., Rosa y, "La Equidad y la Inclusión Social: Uno de los Desafíos de la Educación y la Escuela Hoy". *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, vol. 4, núm. 3, 2006, p. 8, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55140302>

Conclusiones

1. La *justicia incluyente* no es una noción generalizada con validez universal. Es una idea que se construye desde la diferencia, la interculturalidad, la transdisciplina y la biodiversidad. Se ha reconocido que los saberes occidentales, si bien no se niegan, tampoco son la única fuente conocimiento. Conocer el contexto de grandes civilizaciones en tiempo y espacio ha permitido distinguir sus aportes culturales mundiales, para encontrar la riqueza de sus principios éticos en el tema.
2. No existe una historia o saber universal, sino saberes contextualizados con intercambios socioculturales. Las nuevas fuentes de conocimiento sobre la justicia incluyen en su objeto de estudio las voces de los oprimidos y excluidos, lo cual permite el surgimiento de parámetros equitativos, para superar el paradigma eurocéntrico y poner fin a su gestión destructiva, desigual, racista y opresiva.
3. La integración de saberes ancestrales comprende nuevos cuerpos de conocimiento. En la actualidad no es viable sostener la clasificación y valoración impuesta por la ideología eurocéntrica, basada en la blanquitud, sobre políticas económicas, culturales, religiosas, físicas y emocionales una vez que se ha reconocido la diversidad y el respeto a la autonomía. El diálogo intercultural pone de manifiesto la importancia de tomar consciencia sobre la otredad, lo cual permite el desarrollo y convivencia social, justa e incluyente.
4. La diversidad cultural forma parte de la condición humana. El mundo se encuentra integrado por diferentes cosmovisiones, cada una de ellas tiene su manera de comprender su existencia en el tiempo y en el espacio, por lo cual es imposible sostener un determinismo universalista que imponga una sola visión.
5. La *justicia incluyente* es el tercero incluido entre la autonomía de las cosmovisiones y el eurocentrismo universal. La metodología transdisciplinaria y su relación con la complejidad ha permitido abordar diversos campos de conocimiento, entre ellos filosofía y ética, lo cual permite afirmar que la comprensión en el tema de la justicia, en otras doctrinas, se encuentra limitada sin la inclusión de pluralidad de significados, autonomía cultural, interculturalidad, interdependencia internacional, así como grupos de personas o seres que desde una perspectiva exclusivamente occidental se han encontrado al margen de ésta.

6. El ser y hacer de la humanidad se comprende desde su complejidad multicultural. Es imposible determinar diferentes formas de construcción social a partir de la dicotomía eurocéntrica, dominado-dominante, la cual se ha encargado de etiquetar al ser humano bajo parámetros normativos con intereses sesgados por ideologías individualistas. La complejidad permite conocer al género humano desde diferentes aristas y procesos de evolución constantes sin determinar su condición o rol social, con la finalidad de edificar su propio desarrollo y calidad de vida.

7. La máxima utilitarista es limitada para explicar el sentido del ser y hacer de la humanidad, desde una visión cultural con protección de los derechos humanos. En su momento, esta teoría abordó el sentido de la finalidad última del ser humano a partir del principio de "Mayor Felicidad". No obstante, éste no es sólo un receptáculo de experiencias que puedan medirse a partir de la suma del mayor número y determinar su bienestar. El desarrollo de la conciencia sobre sus metas de vida se encuentra vinculada a su ámbito político, cultural, ético, económico, medioambiental, emocional, sintiente o racional.

8. La *Teoría de las capacidades* de Sen es trascendental en el tema de la justicia incluyente. Abona a la comprensión del bienestar de las personas en la pluralidad, las capacidades y funcionamientos, de esta manera la libertad está condicionada a sus limitaciones para lograr de forma efectiva una vida digna. No obstante, la posibilidad de contar con una lista de capacidades centrales es esencial para el desarrollo dentro de parámetros justos, porque forman parte de una aspiración ética y política.

9. La *Teoría de la justicia* de Rawls abre, nuevamente, el debate sobre los mecanismos de distribución de bienes sociales. A su vez, autores como Walzer, centran su teoría en los agentes distributivos, procedimientos, criterios y significado, a fin de ser considerados componentes esenciales en la justicia distributiva.

10. La discusión plantada entre diferentes autores reconoce divergencias teóricas, incluso, entre precursores de la misma corriente. Por ejemplo, Bentham y Mill quienes otorgan significados diferentes a la calidad de los placeres utilitarios, el primero señala que los intereses se miden de forma cuantitativa, para el segundo,

éstos se miden de forma cualitativa y cualitativa. Por lo cual, es importante contextualizar cada postura.

11. Las personas no pueden ser definidas mediante conceptos eurocéntricos deterministas. El ser y hacer se encuentran inmersos en la complejidad de las emociones, creencias, ámbitos, posiciones frente al mundo, experiencias de vida, acciones y toma de conciencia, lo cual posibilita desarrollar capacidades y fijar el rumbo de vida en momentos de incertidumbre y cambios constantes.

12. Los bienes custodiados por cada sociedad no son fines en sí mismos, sino medios o vías que cada persona puede obtener para lograr sus objetivos en la vida. Si bien es cierto que la cultura occidental ha hecho énfasis en el valor de algunos bienes materiales como el dinero, por ejemplo, el significado de cada uno de ellos debe analizarse desde una postura multicultural, con la cual se identifiquen necesidades básicas a cubrir cuya finalidad sea establecer parámetros claros para tener acceso a la calidad de vida.

13. Frente al disenso sobre el significado de los bienes sociales, el sentido de éstos dependerá de la construcción social de cada cosmovisión. Toda cultura ha dotado de valor y significado a los bienes que custodia y dependerán de su relación con la biodiversidad, ritos, usos, costumbres, espiritualidad o de la posición que tome frente a la vida en todo el universo, razón por la cual debe superarse la idea de la cultura occidental dominante sobre la universalización de bienes.

14. La felicidad como bien superior no es el único a perseguir. Si bien en un tiempo y espacio, autores como Bentham o Mill consideraron que la utilidad era el parámetro adecuado para medir el bienestar de las personas, ha quedado claro que la suma de intereses de la mayoría afecta a los intereses de grupos considerados minorías al encubrir desigualdades; actualmente, esta teoría no se ajustaría a la individualidad de los derechos humanos que protege a estos grupos.

15. No se debe de generalizar un solo tipo de bien social. La idea de la igualdad simple debe ser sustituida por la igualdad compleja, la cual tiene como objetivo considerar las diferencias sin obviar inequidades. La pluralidad de significado de los bienes permite entender con precisión los alcances y límites sobre las necesidades y prioridades a cubrir, de esta manera será posible la distribución equitativa.

16. Las críticas que autores como Sen, Walzer han hecho a la *Teoría de la justicia* de Rawls, han sido sin considerar su delimitación. Se ha tratado de generalizar su propuesta de manera universalista con aplicación a todo tipo de sociedades, sin que esta haya sido la intención del autor, quien elaboro una teoría de la justicia en una sociedad liberal bien ordenada. La teoría rawlsiana no es una propuesta de cambio social con aplicación directa en algún tipo de sociedad, es una proposición en la cual se ejercita la racionalidad hasta sus últimas consecuencias, es una hipótesis no corroborada. Rawls *concibe teóricamente a la sociedad liberal bien ordenada dentro de un modelo contractualista*, como en su momento lo hicieron Rousseau, Hobbes y Kant. Por otra parte, si bien la diversidad de bienes primarios puede tener semejanzas entre sí con otros, de ninguna manera pueden significar lo mismo, razón por la cual deben considerarse criterios culturales y contextualizar su aportación.

17. La *justicia incluyente* reconoce y respeta la pluralidad de significados de los bienes sociales. Es un deber y un derecho preservar la autonomía de las cosmovisiones para asignarles valor, significado y utilidad, lo cual permitirá crear criterios propios para su distribución, parámetros con aproximación a su realidad social, con la finalidad de satisfacer necesidades, tener calidad de vida y lograr el desarrollo individual y colectivo.

18. Subsiste la importancia sobre la individualidad de los derechos y las libertades en la pluralidad y colectividad. Entre las convergencias entre diferentes posturas, Walzer coincide con Rawls sobre la importancia sobre la individualidad de los derechos y libertades, aunque confronta la forma de abordar el tema de la justicia a partir de la igualdad simple en un contexto social plural; para el primero es importante comprender que cada sociedad tiene necesidades y significados propios. Sostiene que la limitante de la teoría rawlsiana se encuentra en establecer una lista de bienes primarios, así como, un único procedimiento para su distribución, en una sociedad con diversas expresiones culturales.

19. Las capacidades aportan una mayor perspectiva sobre la métrica del bienestar. Sen disiente con la importancia que Rawls le otorga a la lista de bienes primarios, afirma que el análisis de las capacidades concede una mayor perspectiva sobre la

métrica del bienestar, a él le resulta más importante analizar lo que los derechos y las libertades pueden hacer por las personas. Ninguna de estas teorías debe ser desestimada, porque ambas se complementan en el desarrollo de sociedades equitativas. Si bien los bienes básicos no son valiosos en sí mismos éstos son medios que permiten encontrar lo que realmente se valora en la vida y su aprovechamiento dependerá de las capacidades y libertades de las personas.

20. No es posible establecer una lista de bienes morales primarios en la pluralidad. La complejidad de la construcción social de las cosmovisiones no permite tener una lista universal sobre bienes morales, además de la responsabilidad personal y social para la toma de decisiones, porque las culturas precisan de forma contextualizada la primacía de sus valores éticos a seguir, los cuales deben sujetarse a la salvaguarda de los derechos humanos. No obstante, de acuerdo con Scanlon, los deberes mínimos que sí se pueden promover en cualquier sociedad son los de “Auxilio” y “Servicio”, para una mejor y armónica convivencia.

21. La *justicia incluyente* no privilegia ningún tipo de bien social. Por la tanto, tampoco un solo procedimiento de distribución de bienes. Es importante integrar diferentes significados y procedimientos de distribución de bienes para cada contexto social y plural, con el objetivo de desarrollar sociedades autónomas, diversas y justas.

22. Los principios distributivos deben ser desarrollados por cosmovisiones en ejercicio de su autonomía. Diversas teorías de la justicia como la rawlsiana han propuesto una lista de bienes sociales y un solo procedimiento para su distribución, contrario a esto, la multiculturalidad ha cuestionado la idea sobre generalizar necesidades, significados, bienes y procedimientos. La pluralidad sobre las cosmovisiones revela la urgencia de incluir diferentes sentidos de vida, medios y procedimientos, con la finalidad de desarrollar sociedades que puedan enriquecerse de forma recíproca y sumar a su convivencia, crecimiento, ética, economía, cultura, etc.

23. La violación de los derechos de las minorías debe ser considerada como un elemento de análisis en el procedimiento distributivo en cada sociedad, lo cual permite identificar algunas causas de exclusión de estos bienes sociales, en el tema

de la justicia. En un tiempo y espacio se consideró como única posibilidad la búsqueda de la “Máxima felicidad para el mayor número”, este supuesto no estimó las necesidades y libertades particulares de las minorías en determinados contextos culturales, lo que tuvo como consecuencia que diversas colectividades se encontrarán sin acceso a la justicia, colocándolas en situaciones de injusticia social. Por su parte, la *Teoría de la justicia* puso de manifiesto en su lista de bienes sociales que los derechos son medios para distribuir de forma equitativa, si bien, no se puede generalizar el significado de los bienes sociales, el énfasis que Rawls realiza sobre los derechos, libertades y oportunidades, sin distinción alguna, es un componente indispensable en los procedimientos autónomos de distribución en toda cosmovisión, para que todos los seres logren la meta que se ha propuesto a lo largo de su vida.

24. En la comunidad de naciones, los presupuestos rawlsianos no universalizan principios éticos para la distribución de bienes, ni se establece la idea de una justicia distributiva global. A diferencia de la *Teoría de la justicia*, dirigida a un tipo de sociedad, en *Derecho de gentes*, Rawls explica la imposibilidad de aplicar principios distributivos establecidos en la primera teoría debido a la diversidad entre pueblos, pero sí propone un sistema de condiciones éticas entre ellos. Esta postura resulta más extensa en cuanto a la visión multicultural sostenida en el ámbito mundial, a condición de incluir únicamente a los pueblos decentes. No obstante, se debe analizar si las condiciones negativas de los pueblos excluidos son consecuencia de la opresión por parte de los decentes por la omisión de compromisos éticos y legales internacionales, a fin de limitar el intervencionismo y explotación de recursos.

25. La condición ética que la *justicia incluyente* retoma del *Derecho de gentes*, para una sociedad internacional justa es conformar una comunidad a partir de pueblos y no de individuos con intereses particulares. Esta idea supone el reconocimiento y autonomía de la diversidad las sociedades como pueblos en un sentido multicultural, en el cual se respeten los derechos básicos, se reconozcan identidades con significados y necesidades propias.

26. Al ser rechazada la idea de la justicia distributiva global, en consecuencia, es imposible establecer una lista de bienes primarios a nivel mundial. La comunidad

entre pueblos puede establecer procedimientos para establecer principios éticos entre ellos, entre éstos debe prevalecer la autonomía, lo cual significa la imposibilidad de generalizar una lista de bienes básicos internacionales debido a la multiplicidad de variables para atender necesidades básicas multiculturales, las cuales deben ser satisfechas al interior de cada pueblo, no obstante, se debe privilegiar los derechos humanos.

27. Al contextualizar las posturas como *la utilitarista*, *las capacidades* y *la teoría de la justicia* se afirma que, a diferencia de la primera, las dos últimas permiten comprender la vida política, social y moral a partir de la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos y del análisis sobre lo que estos derechos y libertades hacen por las personas, porque brindan un estudio actual de la justicia incluyente.

28. La justicia interpersonal forma parte de la responsabilidad humana en su ámbito individual y social. Si bien existen instituciones sociales que deben proveer a la ciudadanía de medios efectivos para cumplir sus metas de vida y garantizar su acceso, es necesario pensar en que la libertad es trascendental para vivir en correspondencia con la otredad, no sólo a partir de la exigencia de los derechos, sino también en el cumplimiento los deberes con la comunidad.

29. El sentido de los bienes sociales se encuentra vinculado a la pluralidad cultural, razón por la cual es imposible desarrollar una lista básica de éstos, incluso, dentro de una nación. A diferencia de las posturas liberales sobre los bienes primarios, los comunitaristas han establecido que el significado y los objetivos de éstos se encuentran vinculados a la experiencia de vida de las personas en sociedad, quienes le asignan valoración cultural e importancia.

30. La existencia de bienes dominantes ha propiciado injusticias. En determinados contextos históricos y sociales se ha podido observar cómo algunos bienes considerados como primordiales, al encontrarse en posesión de pequeños grupos de personas con intereses particulares privan de bienestar a otros grupos, al obstaculizar su acceso. Por esta razón, ningún bien debe considerarse como universal, ni priorizarse, ni debe dominar en otros ámbitos.

31. La configuración del concepto de “igualdad compleja” se encuentra integrado por la pluralidad de cosmovisiones, reconoce la importancia sobre la diversidad de significados sociales y la autonomía local en los procesos distributivos basados en éstos. La idea sobre la “igualdad simple” basada en principios que establecen que todas las personas tienen las mismas necesidades, la cuales deberían ser satisfechas por un tipo de bien social y bajo un procedimiento, ha obviado desigualdades sociales. Pensar en la complejidad permite incluir elementos como la identidad a través de la cual se construyen significados sobre objetos materiales, fines humanos y parámetros éticos.

32. El concepto de *justicia incluyente* permite cuestionar, en la actualidad, la idea que se tiene sobre el significado de los bienes sociales. Si estos bienes están determinados por el mercado, el cual crea necesidades para después satisfacerlas a través de la oferta y la demanda sujetando a las personas a una misma visión sobre la existencia o por una cosmovisión, la cual vincula la individualidad de las personas con la comunidad, misma que dota de numerosos sentidos a la vida humana y si éstos son los medios efectivos para lograr los fines que se han propuesto. La idea de la *justicia incluyente* plantea la posibilidad de replantearse la existencia humana en el ámbito individual y social, con la finalidad de ampliar la perspectiva sobre el bienestar, porque se parte desde la multicultural.

33. La justicia distributiva debe considerar a los agentes distributivos como elementos indispensables para la equidad. En este campo, además de considerarse los significados vinculados a sus propios procedimientos y principios equitativos de repartición, el acceso a la justicia distributiva también se relaciona con los agentes distributivos, quienes deberán comprender con claridad el sentido asignado a cada medio y la necesidad a satisfacer sin anteponer sus intereses particulares.

34. Es importante contextualizar el sentido de los bienes sociales no sólo en el espacio sino en el tiempo. La humanidad se va desarrollando y adaptando a nuevas condiciones naturales y sociales, surgirán nuevas formas de comprender el universo, emergerán necesidades prioritarias a satisfacer, el sentido y prioridad de determinados bienes sociales cambiará para ajustarse a nuevas ideas sobre la justicia distributiva.

35. Contextualizar el significado de los bienes sociales no tendrá ninguna trascendencia dentro de la justicia, si no se consideran las libertades con las cuales se cuenta para aprovechar estos medios. No es suficiente establecer procesos justos de distribución de bienes, es importante analizar las condiciones con las que cuentan las personas para su aprovechamiento, éstas pueden ser en contextos de desigualdad, represión, pobreza, discriminación, incapacidad física o mental o roles sociales asignados que repercuten en el acceso a las oportunidades. La libertad real permite desarrollar la calidad de vida, para lo cual es indispensable encontrar las medidas adecuadas que permitan eliminar injusticias sociales vinculadas a las capacidades.

36. Las capacidades, al igual que las discapacidades, son un componente significativo para el estudio de la justicia incluyente. Existe una brecha entre los recursos, las libertades, las condiciones sociales y las capacidades personales que imposibilitan el acceso a la calidad de vida de las personas, por esta razón, es primordial incluir la idea sobre la complejidad humana en este tema, de esta manera se evidencian las injusticias basadas en la exclusión y la diferencia, para corregirlas y prevenirlas.

37. La ética de la *justicia incluyente* parte de la humanidad hacia toda la vida. Diversas teorías contractualistas, cuyo objeto de estudio ha sido la justicia, han excluido de su análisis a seres no racionales que se encuentran en convivencia con la humanidad. El sentido y significado de los bienes sociales no es exclusivo de individuos sociales, la racionalidad no debe ser un requisito indispensable para estar dentro del ámbito de protección de la justicia, porque la vida en el mundo es compleja, merece reconocimiento, respeto, amparo y ayuda para florecer.

38. En el contexto sobre la complejidad de la biodiversidad, la ética tradicional no tiene lugar, porque se dirige únicamente a individuos razonables en sociedad. Desde la ética biocéntrica, los seres que habitan el planeta tierra tienen diversos fines, los cuales superan la idea de formar Estados, por tal motivo, la *justicia incluyente* no considera a la razón como un presupuesto indispensable para estar dentro de su ámbito de protección.

39. La *justicia incluyente* propone cambiar el paradigma antropocéntrico al biocéntrico. El primero ha permitido el dominio, control, la manipulación, la explotación y monopolización de la naturaleza que decanta en injusticias, además, amenaza la supervivencia de la vida en el planeta. Por el contrario, el segundo propone desarrollar la capacidad de responsabilidad y cuidado del entorno, lo cual permitirá la sostenibilidad en el mundo.

40. La biodiversidad, además de tener un valor en sí misma, también se vincula con la pluralidad de significados en cada contexto cultural. Como lo ha establecido Vandana Shiva, es urgente de proponer nuevas formas de convivencia con la naturaleza; la explotación que el capitalismo ha realizado sobre los recursos naturales no sólo ha negado la importancia que la biodiversidad tiene como fuente de vida, sino como parte de las identidades que conforman diversas cosmovisiones, los cuales enriquecen los saberes. Existe una estrecha relación entre comunidades y naturaleza, es importante empezar a reconocer y reivindicar los bienes y espacios comunales, sus recursos, medios de vida, libertades, dignidad e identidad, para que en hábitats en los cuales permea la violencia, por causa de esta devastación, se generen caminos hacia la construcción de la paz.

41. La humanidad es una con todo lo que la rodea. Ésta se encuentra conectada con la cultura y la diversidad mediante diversos valores como: el reconocimiento, el respeto, la inclusión, la diversidad, la sostenibilidad, la protección, la pluralidad, la igualdad, el cuidado, la responsabilidad, los derechos, la dignidad, la asistencia, la cooperación y la compasión, éstos además de permitir su funcionamiento armónico posibilitan desarrollar conciencia sobre una nueva realidad.

42. La naturaleza no necesita de apreciaciones humanas, sino del reconocimiento de su valor intrínseco. La explotación de diversos ecosistemas ha traído como consecuencia la problemática medioambiental, el sistema de vida consumista contamina el planeta con sus residuos. Se ha propiciado y privilegiado estilos de vida en opulencia sin considerar todo lo que la rodea, razón por la cual, la destrucción del medioambiente y la vida en general forma parte del objeto de estudio de la justicia incluyente, con la finalidad de proponer métodos de desarrollo, entre éstos la sustentabilidad como propuesta armónica con la naturaleza.

43. La propuesta de autosustentabilidad planteada por el ecofeminismo debe contextualizar la condición social de las mujeres en diversas cosmovisiones. Las mujeres y la naturaleza tienen un vínculo sociocultural que las dota de identidad, no obstante, ambas han sido históricamente explotadas, dominadas, invisibilizadas y discriminadas por ideologías de poder y dominación. En la búsqueda del equilibrio entre naturaleza y seres humanos, la ética ecofeminista propone reconocer la parte femenina de cada persona, con la idea de reforzar la responsabilidad que surge del vínculo entre la tierra y las sociedades, analizar cada contexto social como espacio geográfico, factores de violencia o discapacidad permitirán la realización de esta propuesta.

44. La idea de la *justicia incluyente* no limita su objeto de estudio a los bienes que podrían ser objeto de distribución, sino que también incorpora otras formas de vida. En el tema de la justicia, Hume había limitado su estudio hacia los bienes que pueden ser objeto de distribución, para Rawls, valoraciones como correctas o incorrectas dependen exclusivamente de la racionalidad. Actualmente la justicia no es solamente un asunto de seres humanos, porque frente a la diversidad de cosmovisiones en estrecha comunión con la naturaleza, es indispensable incluir el valor intrínseco de otros seres que necesitan de protección y de responsabilidad humana, para poder florecer.

45. El sufrimiento de cualquier ser en el mundo es del interés de la justicia. La humanidad tiene una gran responsabilidad con los demás seres que habitan el planeta, porque estos se encuentran indefensos frente a la crueldad de las personas, por tal razón, la ética de la justicia debe ser extendida hacia estos seres y promover códigos éticos que contengan valores como: afecto, compasión y empatía hacia la vida no humana, con la finalidad de lograr una convivencia respetuosa.

46. La diversidad e inclusión son valores que permiten entender las diversas formas de vida, por tal razón, el bien moral de los animales radica en su ser y florecer. A partir de la teoría de las capacidades de Nussbaum es posible extender el ámbito de la justicia hacia todos los seres, porque retoma conceptos como dignidad animal,

el cual permite entender el florecimiento de cada ser a partir de su complejidad e intervenir en la tutela positiva para su desarrollo, de acuerdo con sus capacidades. 47. La coevolución es el nivel de realidad que aborda la *justicia incluyente* entre el desarrollo humano y el florecer de la biodiversidad. El tema de la justicia se ha abordado desde campos separados, en lo social se ha investigado la forma en la cual el ser humano se nutre de lo colectivo y éste del ser individual, por otra parte, los demás seres han sido objeto de estudio colateral. Sin embargo, desde la noción de la complejidad, el reconocimiento de la existencia y el valor intrínseco de otros seres en la biodiversidad permite comprender, en la actualidad, lo inoperante de sostener la idea sobre jerarquías entre seres, es momento de dar paso a la comprensión de los vínculos entre diversos seres, no sólo para lograr la supervivencia, sino para el desarrollo y florecimiento en una armónica coevolución.

En suma, esta investigación ha examinado diferentes propuestas teóricas; los métodos comparativo y transdisciplinario utilizados han permitido contrastar diversos principios éticos en el tema de la justicia como: la universalidad de nociones generales, la diversidad en las cosmovisiones, las diferentes propuestas sobre los bienes sociales a custodiar, los deberes que surgen de la relación con todos los seres que habitan el planeta, la incorporación de la biodiversidad y las acciones a emprender con relación al cuidado, atención, reivindicación de los derechos de quienes necesitan ayuda para vivir y crecer, además de la visión global sobre la necesidad de la inclusión en un mundo justo.

La discusión planteada entre diversas ideas reconoce las divergencias y concurrencias teóricas, lo cual ha permitido evidenciar las limitantes que se presentan en su objeto de estudio al excluir contextos, elementos y seres que necesitan estar dentro de su ámbito de protección, por estas razones, se propone establecer elementos para crear un concepto sobre la justicia incluyente. Esta noción surge de principios éticos basados en la diferencia, la interculturalidad, la transdisciplina y la biodiversidad, la cual integra la importancia sobre la pluralidad de significados y procedimientos de distribución de bienes para cada contexto social y plural, prioriza los derechos humanos por encima de cualquier interés particular,

enfatisa que para una convivencia armónica es una obligación reconocer los deberes y no sólo los derechos, e integra a su análisis las capacidades que guían no solo el desarrollo humano, sino la coevolución entre la biodiversidad y sus distintas formas de ser, hacer y florecer.

Dado el planteamiento anterior no se propone una definición de justicia, con la finalidad de que cada concepto sea contextualizado en tiempo y espacio, sin que este término determine o establezca condiciones, circunstancias, significados o procesos generalizadas a las que deberían sujetarse la pluralidad de cosmovisiones. Al contrario, que cada cultura encuentre en los elementos propuestos un punto de partida que contribuya a la búsqueda de la justicia e inclusión.

Fuentes consultadas

- Acosta, Benedicto, "La propuesta ética de W. D. Ross". *Revista de Humanidades Valparaíso*, núm. 15, 2020, pp. 41-64, disponible en <https://dx.doi.org/10.22370/rhv2020iss15pp441-46>
- Asatashvili, Aleksí y Borjón López-Coterilla, Inés, *Panorama actual de los derechos humanos de las personas con discapacidad: la situación de México frente a los compromisos internacionales*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2003.
- Baquedano Jer, Sandra, "Conversaciones con Peter Singer". *Dilemata*, Santiago de Chile, núm. 23, 2016, pp. 229-245, disponible en <http://dialnetuniroja.es/servlet/articulo?codigo=5836137>
- Basarab, Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Paris, Ed. Du Rocher, 1996.
- Bentham, Jeremy, *Los principios de la moral y de la legislación*, Buenos Aires, Claridad, 2008.
- Beorlegui Rodríguez, Carlos, "¿Hacia un humanismo trans-antropocéntrico? Peter Singer y los 'derechos' de los animales". *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 80, 2001, pp. 199-236, disponible en <http://dialnetuniroja.es/servlet/articulo?codigo=14615>
- Blanco Ande, Joaquín, "Teoría del pueblo, nación, patria, país y estado". *Boletín de Información*, núm. 152, 1982, pp. 1-39, disponible en <https://dialnet.uniroja.es/servlet/articulo?codigo=4770782>
- Blanco G., Rosa y, "La Equidad y la Inclusión Social: Uno de los Desafíos de la Educación y la Escuela Hoy". *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, vol. 4, núm. 3, 2006, pp. 1-15, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55140302>
- Burgos Velasco, Juan Manuel, "Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate". *Cuadernos de bioética*, Murcia, vol. XIX, núm. 23, 2008, pp. 433-447, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87511718003>

- Bustillos Durán, Sandra, "Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo". *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 15, núm.28, 2005, pp. 59-77, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85915204>
- Castro-Gómez, Santiago en Gómez-Quintero, Juan David, "La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina". *Revista el Ágora USB*, vol. 10, núm. 1, 2010, pp. 87-105, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3642109>
- Castro Jiménez, Daniel, "Bienes sociales: ¿precios, primas, o subsidios?". *Criterio Libre*, vol. 10, núm. 17, 2012, pp. 89-106, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4175289>
- Colomer, Josep M., "Teoría de la democracia en el utilitarismo (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)". *Revista de estudios políticos*, núm. 57, 1987, pp. 7-30, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26945>
- Comins Mingol, Irene, "Del Miedo a la Diversidad a la Ética del Cuidado: Una Perspectiva de Género Convergencia". *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 10, núm. 33, pp. 97-122, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503305>
- Cortina, Adela, *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Barcelona, Paidós, 2013.
- De la Cuadra Arancibia, Fernando, "Desarrollo, crisis ambiental y pueblos originarios en América Latina". *Espacio regional, Revista de Estudios Sociales*, Universidad Federal Rural Río de Janeiro, Río de Janeiro, vol. 2, núm. 10, 2013, pp. 95-111, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4743371>
- Derrida, Jacques, "Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2001, núm. 11, 1992, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbbc493>
- Devalle y Vega en Ramos Calderón, José Antonio, y "Cuando se habla de diversidad ¿de qué se habla? Una respuesta desde el sistema educativo". *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, vol. 34, núm.1, pp. 76-96, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545090006>

- Dussel, Enrique, "(China 1421-1800) Razones para cuestionar el eurocentrismo". *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, vol. 11, núm. 44, 2004, pp. 6-13, disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/19688/18679>
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Dussel, Enrique, *La ética de la liberación*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Ed. ERA, 2011.
- Franco da Costa, Carlos Alberto, "¿Ética ecológica o medioambiental?". *Acta amazónica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, vol. 39, núm. 1, 2009, p. 116, disponible en <http://doi.org/10.1590/S0044-596720009000100012>
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 2000.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gilligan, Carol, *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2013.
- Giménez Mercado, Claudia y Valente Adarme, Xavier y, "Una aproximación a la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen". *Provincia*, núm. 35, 2016, pp. 113-120, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=555/55548904005>
- Gómez Salazar, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Gudynas Eduardo, "La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica". *Tabula Rasa*. Bogotá, núm. 13, 2010, pp. 45-71, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525003>
- Guédez, Víctor, "La diversidad y la inclusión: Implicaciones para la Cultura y la Educación". *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, vol. 6, núm. 1, 2005, pp. 107-132, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41060107>
- Guerra González María del Rosario, *Iguales y diferentes: derechos humanos y diversidad*. Ciudad de México, 2008.

- Hoyos Gómez, Diana., "Elementos para una teoría de la justicia: una comparación entre John Rawls y Amartya Sen". *Desafíos*, vol. 18, 2008, p. 156-181, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633163006>
- Ibarra Rosales, Guadalupe, "Ética del medio ambiente". *Elementos: Ciencia y cultura*, vol. 16, núm. 73, 2009, pp.11-17, disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=29411996002>
- Illicachi Guzñay, Juan, "Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina". *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 21, 2014, pp. 17-32, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261002>
- Luque, E. Samir Amin: "El capitalismo hoy en día". *Cuadernos del CENDES*, vol. 27, núm. 74, 2010, pp. 141-158, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40316176007>
- Martínez Becerra, Pablo, "El «enfoque de las capacidades» de Martha Nussbaum frente al problema de la ética animal". *Veritas*, núm. 33, 2015, pp. 71-87, disponible en <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?>
- Merida en Ambrosy, Ingrid, "Teoría Queer ¿Cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles más dignos?". *Estudios pedagógicos*, vol. XXXVIII, núm. 2, pp. 277-285, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1735/173524998016>
- Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.
- Moreno Angarita, Marisol, *Infancia, políticas públicas y discapacidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, UNESCO, 1999.
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2012.
- Nussbaum, Martha, Sen, Amartya, *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Panikkar, R., "Decálogo: cultura e interculturalidad". *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 6, 2006, pp. 129-130, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200607>

Pellicer Jordá, María Teresa; Parra Pujante, Antonio, "Publicidad y filosofía. Parecidos razonables". *Vivat Academia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, núm. 132, 2015, pp. 88-124, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525752884003>

Pérez Llody, Luis Alberto, "La resistencia política como derecho fundamental. Reflexiones a propósito de los cien años de la Constitución mexicana". *Revista IUS*, núm. 38, 2016, pp. 1-35, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-21472016000200004&lng=es&nrm=iso

Rawls, John, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Ross, W. D., *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.

San't Ana Pedra, Adriano, "Los deberes de las personas y los derechos fundamentales". *Estudios Constitucionales de Chile*, núm. 2, 2014, pp. 13-27, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82032680002>

Scanlon, T. M., *Lo que nos debemos unos a otros ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003.

Sen, Amartya, "El desarrollo como libertad". *Gaceta Ecológica*, núm. 55, 2000, pp. 14-20 disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53905501>

Sen, Amartya, "Los bienes y la gente". *Comercio Exterior*, vol. 33, núm. 12, 1983, pp. 1115-1123, disponible en <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/241/7/RCE7.pdf>

Sen, Amartya, *La desigualdad económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2019.

Toboso Martín, Mario, Arnau Ripollés, M^a Soledad, "La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen." *Revista Iberoamericana de*

Filosofía, Política y Humanidades, vol. 10, núm. 20, pp. 64-94, disponible en <http://redalyc.org/articulo.oa?id=28212043004>>ISSN 1575-6823

Urquijo Angarita, Martín J., “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”. *Edetania: estudios y propuestas socioeducativas*, núm. 46, 2014, pp. 63-80, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5010857>

Vandana Shiva, *Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós, 2006.

Vargas Barrantes, Élidea, “Educación en valores y educación para la paz desde un enfoque complejo y sistémico”. *Inter Sedes: revista de las Sedes Regionales*, vol. XII, núm. 24, 2011, pp. 146-162, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=666/66622581010>

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia: una defensa al pluralismo y a la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.