

ISSN online (en trámite)

ISSN (impreso) 1514-6049

Año 18 - número 2 - 2016

erasmus

Revista para el diálogo intercultural

Artículos

Andrés Crelier

La ética del discurso y los derechos de los animales no discursivos

Diego Fonti, Juan Carlos Stauber

Cuerpo viviente y legitimación de derechos

Mercedes Carolina Maglione

Desafíos éticos de la producción de biocombustibles

Pablo Salvat Bologna

La educación como bien social fundamental. Un argumento a partir de la Teoría de la Justicia de John Rawls

Reseña

Ethan Lieb and Baogan He (editors), *The Search for Deliberative Democracy in China*, 2010, New York, Palgrave Macmillan

(por María Cristina Reigadas)

Presentación

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" es una publicación científica internacional semestral que tiene por objetivo general hacer aportes para el estudio de los procesos de modernidad, posmodernidad y globalización.

El nombre de la revista hace referencia a Erasmus de Rotterdam (1467-1536), quien fue un pionero del humanismo en el primer tercio del siglo XVI y un incansable defensor de la paz, la tolerancia y la libertad de espíritu. Fue un propulsor del pensamiento claro, de la buena dicción y del obrar correcto. Defendió la autonomía y la libertad del hombre, no sólo en el ámbito de las cuestiones terrenales sino también en el ámbito religioso. Luchó para que este mundo fuera la patria de todos. El ICALA asume como propias las ideas centrales de este gran humanista.

Desde un punto de vista conceptual, la revista se apoya en una reflexión multidisciplinaria para el análisis y la discusión crítica de los desafíos económicos, sociales, políticos, éticos y religiosos que se presentan en el mundo contemporáneo. A través de análisis conceptuales, históricos y metodológicos, así como de contribuciones provenientes de las ciencias sociales y humanas y, no en última instancia, de la reflexión filosófica y teológica, la revista "Erasmus" pretende configurar de un modo relevante el discurso científico y los debates públicos, dando a conocer e incentivando la reflexión sobre la realidad histórica y cultural de América Latina y sus relaciones con otros ámbitos histórico-culturales.

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" se edita en forma impresa desde el año 1999. A partir de 2016 aparece en formato digital.

La Fundación ICALA invita especialmente a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a apoyar esta publicación mediante el envío de contribuciones.

Editor responsable: Dorando J. Michelini

Comité Editor: Marcelo Bonyuan, Celia Basconzuelo, Félix S. Ortiz, Graciana Pérez Zavala, Roberto Seiler, Sandra Senn

Secretaría ejecutiva: Santiago Peppino, Jutta Wester

Comité académico

Karl-Otto Apel (Universidad de Frankfurt, Alemania)

Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

Hugo Biagini (CONICET, UBA)

Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)

Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)

Jorge Raúl De Miguel (Universidad Nacional de Rosario)

Julio De Zan (CONICET, Universidad Nacional de Entre Ríos)

Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania)

Graciela Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba)

Ángel Garrido Maturano (CONICET, Universidad Nacional del Nordeste)

Peter Hünemann (Universidad de Tübingen, Alemania)

Matthias Kettner (Universidad de Witten-Herdecke, Alemania)

Salomón Lerner (Universidad Católica de Lima, Alemania)

Heinz Neuser (Universidad de Bielefeld, Alemania)

Víctor Pérez Valera (Universidad Iberoamericana, México)

María Luisa Pfeiffer (CONICET, UBA)

Juan C. Scannone (Universidad del Salvador)

Sólo en casos excepcionales se aceptarán contribuciones publicadas previamente. Los trabajos no deben estar sometidos simultáneamente a un proceso de revisión de otras publicaciones, y sólo se publicarán cuando obtengan opiniones favorables de dos árbitros externos en un procedimiento de referato a ciegas.

La revista publica contribuciones escritas preferentemente en español; ocasionalmente pueden aceptarse trabajos en alemán, francés, inglés, italiano o portugués.

Los artículos contarán con una extensión de entre 5000 y 10000 palabras (inclusive notas y bibliografía). Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 1500 palabras, y de 3000 palabras en el caso de las reseñas críticas.

Las contribuciones deberán enviarse por correo electrónico a la siguiente dirección: dmichelini@arnet.com.ar

Con el envío de un trabajo, el autor expresa su conformidad con las normas editoriales y su compromiso con los principios básicos de la ética de la publicación científica.

Pautas para colaboraciones:

[erasmus. Revista para el diálogo intercultural. Condiciones para la publicación](#)

Formulario para evaluadores: [Formulario para Evaluadores](#)

Contacto: [dmichelini \(at\) arnet.com.ar](mailto:dmichelini@arnet.com.ar)

Índice

Artículos

Andrés Crelier

La ética del discurso y los derechos de los animales no discursivos 7-33

Diego Fonti, Juan Carlos Stauber

Cuerpo viviente y legitimación de derechos..... 35-55

Mercedes Carolina Maglione

Desafíos éticos de la producción de biocombustibles 57 - 88

Pablo Salvat Bologna

La educación como bien social fundamental. Un argumento a partir
de la Teoría de la Justicia de John Rawls 89 - 116

Reseña

Ethan Lieb and Baogan He (editors), *The Search for Deliberative Democracy
in China*, 2010, New York, Palgrave Macmillan

(por María Cristina Reigadas) 117-126

Colaboradores..... 127

LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO DISCURSIVOS

Andrés Crelier

e-mail: andrescrelier@gmail.com

Resumen

El trabajo sostiene que la ética discursiva puede hacer un aporte a la discusión sobre los derechos de los animales carentes de lenguaje. En primer término, analiza desde esa teoría el problema de la determinación de la esfera de los agentes considerados morales más allá de los participantes en el discurso práctico. Luego examina las condiciones cognitivas relevantes para pertenecer a esa esfera moral. Finalmente, desarrolla la idea de un “gradualismo diferencialista” en un sentido moral.

Palabras clave: *ética discursiva, animales carentes de lenguaje, ética animal, derechos animales, gradualismo moral*

Abstract

This paper argues that discursive ethics can make a contribution to the discussion on the rights of animals devoid of language. First, it analyzes, from this theory, the problem of determining the field of moral agents considered beyond the participants in practical discourse. Then, it examines the relevant cognitive conditions to belong to this moral sphere. Finally, it develops the idea of a "differentialist gradualism" in a moral sense.

Keywords: *Discursive ethics, Non-linguistic Animals, Animal Ethics, Animal Rights, Moral Gradualism*

Zusammenfassung

Der Artikel behauptet, dass die Diskursethik einen Beitrag zur Diskussion über die Rechte von nicht-sprachlichen Tieren leisten kann. Ausgehend von dieser Theorie wird zunächst das Problem analysiert, wie die Sphäre der als moralisch betrachteten Agenten, die über die der Teilnehmer im praktischen Diskurs hinausgeht, zu bestimmen ist. Daraufhin werden die kognitiven Voraussetzungen überprüft, die für die Mitgliedschaft in der moralischen Sphäre relevant sind. Zum Abschluss wird die Idee eines "differenziellen Gradualismus" in einem moralischen Sinne entwickelt.

Stichwörter: *Diskurs Ethik, nicht-sprachliche Tiere, Tierethik, Tierrechte, moralischer Gradualismus*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

Andrés Crelier es doctor en Filosofía, Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires, y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: andrescrelier@gmail.com

I. El aporte de la ética discursiva a la ética animal

Existe en la actualidad, tanto en la filosofía como fuera de ella, un debate creciente sobre problemas morales que exceden la situación del hombre y se oponen en tal medida a los tradicionales planteos antropocéntricos. Se destaca aquí el interés por los derechos o el valor moral de los animales que no son humanos (que como es usual denominaré simplemente “animales”). De hecho, las posiciones que atribuyen valor intrínseco a los animales van ganando terreno en las teorías filosóficas y en las prácticas concretas.

Con excepciones como la de Skirbekk, quien defiende una posición similar a la de este trabajo (Skirbekk, 2002), una ética como la discursiva no tiene al parecer mucho que aportar en este debate, ya que se ocupa primordialmente de fundamentar principios morales para los agentes capaces de participar en argumentaciones racionales.¹ Además de poco relevante, su aporte parece desactualizado, en tanto proviene de una época en que las relaciones (humanas) intersubjetivas dominaban la escena de la discusión en materia moral; e incluso contraproducente, si se busca desarrollar argumentos que eviten una visión fuertemente antropocéntrica, eurocéntrica o en todo caso “humanista” (rótulos usados en sentido negativo).

Mi propósito en este trabajo es oponerme a esta apreciación de la ética discursiva. No sólo porque no creo legítimo rechazar toda forma de humanismo o antropocentrismo (volveré sobre ello hacia el final), sino porque pienso que esta posición puede participar activamente en el mencionado debate, ofreciendo argumentos que poseen relevancia fuera de la esfera humana. Estos argumentos pueden justificar la atribución de derechos a algunos animales incapaces de argumentación, y en tanto obtienen su validez de una fundamentación fuerte de la ética, resultarán incluso mejores que los elaborados desde otras posiciones en el ámbito de la “ética animal”.

El aporte que puede realizar la ética discursiva involucra las siguientes ventajas, algunas de las cuales serán puestas de manifiesto a lo largo de este trabajo: es normativo, pues *exige* la consideración moral de algunos animales; reconoce el valor moral o los derechos de algunos animales *en sí mismos*, no como meros medios instrumentalizables por el hombre; evita problemas de

otras fundamentaciones insuficientes de los derechos animales (en intereses, virtudes, etc. es decir, en elementos que requieren una previa justificación ética); representa una posición crítica no radicalizada: no implica necesariamente posiciones como el vegetarianismo o el total rechazo del uso de animales en investigaciones, aunque tampoco las excluye; le da una cierta consideración a nuestra naturaleza animal; y, finalmente, permite suponer una diferencia moral cualitativa, a mi modo de ver correcta, entre el hombre y los animales en general (lo que al final de este trabajo denominé “gradualismo diferencialista”).

Me parece importante iniciar la discusión con un breve prolegómeno metodológico, distinguiendo diferentes niveles de análisis que en la presente discusión corren el riesgo de confundirse:

- (1) Nivel de discusión de la teoría moral: aquí se desarrolla la fundamentación ética y su correlativo campo conceptual de aplicación (el conjunto de los seres vivos incluidos en la esfera moral).
- (2) Nivel de aclaración de conceptos cognitivos no morales, como mente, pensamiento, creencia, sufrimiento, etc. La esfera moral comprende seres con determinadas capacidades, sobre las que debemos tener claridad conceptual. Se trata de las precondiciones cognitivas de la moralidad (aquí la ética discursiva debe complementarse con teorías provenientes por ejemplo de la filosofía de la mente y la psicología o etología cognitiva).
- (3) Nivel de evaluación de la relevancia moral de las capacidades cognitivas (de las precondiciones de la moralidad): por ejemplo, la estimación del valor moral del sufrimiento ligado con memoria e identidad personal, o de la inteligencia social, etc.
- (4) Nivel empírico de la búsqueda de evidencia respecto de la posesión de las capacidades cognitivas, especialmente de las que se juzgará como moralmente relevantes (este es el terreno de la etología cognitiva, que tampoco se encuentra libre de teoría).
- (5) Nivel de argumentación moral de carácter específico, y en tal medida empírico-teórico, en referencia a dónde establecer una línea divisoria donde empieza la consideración moral, qué trato moral se requiere en cada caso, etcétera.

La discusión de este trabajo, que no se desarrolla en correspondencia precisa con esos niveles, intentará no confundirlos. En términos generales, primero abordaré la cuestión de la teoría y su ámbito de aplicación, para sostener que la ética discursiva exige que se amplíe la esfera de los agentes considerados morales más allá de los participantes en el discurso práctico. Luego examinaré la esfera de aplicación, es decir las condiciones cognitivas relevantes para pertenecer a la esfera moral. Finalmente, propondré la idea de

un “gradualismo diferencialista” y abordaré la cuestión de la urgencia moral que nos reclaman los problemas humanos frente a los animales.

II. La aplicación vista desde la teoría

A mi modo de ver, toda teoría moral conlleva de manera explícita o implícita una determinación del conjunto de seres involucrados por ella, ya sea como agentes morales o como objetos de trato moral. En las teorías tradicionales, este conjunto suele permanecer implícito, dado que su extensión comprende lo definido por las nociones tradicionales o usuales de hombre. La discusión sobre la aplicación se enfoca en las situaciones dilemáticas o en los casos donde se destaca el valor moral (o su ausencia), dejando en la sombra, o para una discusión independiente, la naturaleza de este conjunto de actores y objetos morales.

Esta situación ha cambiado, entre otras cosas a raíz de las posibilidades abiertas por la tecnología médica, donde muchas situaciones son moralmente conflictivas porque no está claro si los seres involucrados pertenecen plenamente al universo de los seres morales. La bioética atañe en parte a los “casos humanos marginales” (personas no nacidas o con daños severos, por ejemplo). La existencia innegable y creciente de casos marginales humanos sugiere así que el ámbito moral se extiende a otros seres vivos: un primate no humano joven y sano parece quizás más digno de trato moral que un ser humano con muerte cerebral.

¿Cuál es la esfera de los seres morales delimitada por la ética discursiva? La idea central, que iré elaborando para responder a esta pregunta, es que no debe identificarse el conjunto de agentes que pueden justificar los principios morales con el conjunto de aquellos a los que se aplican legítimamente estos principios. Los primeros abarcan a quienes pueden participar en el discurso argumentativo, de carácter teórico o práctico. Esta participación supone la aceptación de presupuestos pragmáticos necesarios, entre ellos el principio de la ética discursiva, que exige argumentar para solucionar los conflictos prácticos, o, visto desde otro ángulo, exige la búsqueda de consenso, por

medio de argumentos, acerca del modo de tratar estos conflictos. (Maliandi, 1997: 120)

La asunción de este principio es rica en consecuencias morales, pues exige tener en cuenta a todos los participantes en la argumentación como seres con iguales derechos, lo cual se extiende también a los afectados por las decisiones que se tomen en el marco de la discusión. Dicho con otras palabras, la participación en una argumentación práctica exige tener en cuenta las necesidades e intereses de todos los afectados por las decisiones a tomar. Cuando esto no es posible, o cuando se pretende excluir a algún afectado, surge conceptualmente la exigencia de justificar la exclusión, lo cual debe ser consensuable incluso por aquellos no tenidos en cuenta.²

Esta teoría propone pues una situación paradigmática, en la que quienes reflexionan y debaten son seres humanos socializados en una comunidad real de comunicación, lo suficientemente racionales como para argumentar pero con limitaciones cognitivas en tanto precisan aprender de los otros y asumir sus perspectivas. (Skirbekk, 2002: 411s., 419) Hay que destacar que ya en esta situación paradigmática se produce una división entre quienes participan en la argumentación práctica de manera efectiva y los afectados por las decisiones que en ella se toman. Como no todos los afectados participan ni pueden participar en una discusión, esta perspectiva exige una representación advocatoria de los afectados no participantes. (Skirbekk, 2002: 419)

Un modo de advertir esta división es representarse al principio ético discursivo como poseedor, en su propia naturaleza, de un carácter “expansivo” respecto de su ámbito de aplicación. (Crelier, 2012) Este carácter expansivo es interno y externo al lenguaje. Es interno, pues el principio pretende tener validez en el marco de los usos no argumentativos del lenguaje. Así, el principio es reconstruible a partir de otros usos del lenguaje, como contar un relato, describir un hecho o dar una orden. Por un lado, se trata de concebir a la argumentación como implicada en todo uso de lenguaje en el que se puedan dar y ofrecer justificaciones, las cuales se refieren ante todo a puntos de vista diferentes sobre los actos lingüísticos realizados. Podemos dar o pedir razones acerca de diversos elementos de un relato, los fundamentos de una orden o la adecuación de una descripción. Por el otro, se trata del supuesto de que un agente que dispone en general de la capacidad de hablar un lenguaje es

también, de manera necesaria, un agente capaz de argumentar de manera efectiva.

En su sentido expansivo externo, el principio atañe al ámbito de la acción extra-lingüística. En efecto, no sólo debe ser válido para todo agente lingüístico que se encuentra argumentando y tomando decisiones mediante el lenguaje sino también para el agente lingüístico que actúa en general. Es decir, no sólo para quien realiza una “reflexión estricta” sobre los presupuestos que ha adoptado “aquí y ahora” -interrumpiendo acaso su acción en el “mundo de la vida” y entrando en una argumentación para decidir con mejores razones cómo actuar en caso de conflicto práctico-, sino para el que actúa sin argumentar y, al menos en apariencia, sin hacer uso del lenguaje.

Ya hemos incluido a los seres lingüísticos en tanto que también son capaces de “acción”, pero la extensión de la esfera moral puede ir más allá. Argumentantes potenciales son los niños pre-lingüísticos, pero ¿desde qué edad son “actualmente potenciales”? Quienes han sufrido ciertos daños físicos, padecen determinadas enfermedades o sufren el deterioro propio de la vejez, han perdido para siempre la racionalidad argumentativa, pero ¿ya por eso los dejamos de considerar objetos de trato moral? De hecho, incluso luego de la muerte consideramos que existen derechos que debemos respetar.

Podemos dar un paso más y preguntarnos qué sucede con aquellos animales carentes de lenguaje pero que poseen complejas habilidades cognitivas, muy similares en algunos casos a las de los humanos. ¿Debemos excluirlos de todo trato moral? Para la ética discursiva, dar muestras de poseer una capacidad lingüística es una condición suficiente para exigir trato moral, pero no es una condición necesaria, pues puede haber seres no lingüísticos que merecen un trato moral. Como hemos visto, el carácter expansivo del principio moral permite pensar que hay seres que debemos tratar moralmente aunque no pertenezcan a la esfera de quienes se encuentran participando de manera efectiva en la situación paradigmática del discurso argumentativo.

En el marco de la ética discursiva puede plantearse lo siguiente. Los criterios para determinar las condiciones para determinar si un ser vivo es merecedor de un trato moral pueden extraerse de la situación paradigmática inicial, el discurso argumentativo. Se trata de las capacidades que permiten una participación efectiva en un intercambio de razones. Como no todos los

agentes cognitivos poseen estas capacidades, o no las poseen de manera plena, la aplicación de la ética cobrará un sentido gradualista. En el caso de los animales carentes de lenguaje, se trata de indagar cuáles de ellas están presentes, para intentar averiguar acto seguido de qué modo, o en relación con qué otras capacidades, cobran relevancia moral.

III. Las precondiciones mentales de las condiciones morales

Para reflexionar sobre las condiciones que deben cumplir estos seres para ser incluidos en esa esfera moral, me parece fructífero establecer un vínculo teórico entre la ética discursiva y la denominada etología cognitiva. Según esta última, muchos animales poseen una “mente” similar a la humana algunos aspectos. (Wild, 2010a) Visto desde otro ángulo, la atribución de capacidades mentales permite explicar mejor que otros paradigmas, como el conductista, la conducta compleja y flexible de muchos animales.

Los conceptos mentalistas no suelen suponer una mente en el sentido cartesiano y es conveniente que no lo hagan; por el contrario, ayudan a entender la relación directa que existe entre un organismo y su entorno vital. Se trata ante todo de sostener que los procesos cognitivos animales poseen también el rasgo de la “intencionalidad”, es decir, son acerca de algo, están dirigidos hacia un contenido, el cual representa generalmente un elemento del entorno vital. Esto supone la capacidad de representarse las cosas de determinada manera: a un animal como predador, a otro como presa, a un tercero como posible compañero de juego, etc.

En términos generales, la intencionalidad y los aspectos asociados que mencioné cobran la forma de diversas facultades cognitivas. En lo que sigue propongo un examen de las capacidades que obran como precondiciones de ser un agente moral y en tal medida un merecedor de trato moral. Para ello me serán de utilidad diversas consideraciones de Hans Glock, quien propone un examen análogo y adopta una posición similar a la que aquí defiendo, a saber, que las consideraciones morales que les debemos a los animales dependen de las capacidades mentales que poseen. (Glock, 2014: 116)

Agruparé las precondiciones cognitivas en tres grupos, que examinaré brevemente: las propias de una mente individual (consciencia, auto-

consciencia, emociones, memoria), las relativas a una mente socialmente extendida (comunicación, inteligencia social), y finalmente las capacidades mentales necesarias para operar en el espacio de las razones. Prefiero hablar de “precondiciones” en lugar de “condiciones necesarias” para mantenerlas conceptualmente separadas de su posible relevancia moral, que será el tema recurrente de discusión.

III.1 Precondiciones individuales

Respecto de las capacidades que conforman una mente individual (en oposición a la cognición eminentemente social), la capacidad para ser consciente de dolor será el primer elemento destacado para evaluar la atribución de valor moral a un ser vivo. Y podemos asumir que muchos animales poseen estas dos facultades integradas, es decir, que pueden ser conscientes del dolor sufrido, no meramente reaccionar “negativamente” a un estímulo (dejo a un lado el problema de cuál es la estructura de la intencionalidad involucrada en la consciencia del dolor).

Intuitivamente -y justificadamente en muchos casos- pensamos que provocar dolor a un ser vivo es una falta moral. Pero si indagamos este principio más de cerca, vemos que la relevancia moral se pone de manifiesto especialmente (1) cuando el dolor infligido se conecta con otras capacidades: ante todo con una consciencia (como mencionamos más arriba) y con una subjetividad (memoria, auto-consciencia, etc.) (Glock, 2014: 119ss.); y (2) cuando provocar sufrimiento - así conectado con otras capacidades- se considera moralmente condenable por razones en cierto modo independientes.

En referencia al primer punto, resulta claro que se trata de una falta moral cuando se causa dolor a un ser vivo no sólo consciente de esa sensación sino que incorpora el sufrimiento en su historia subjetiva auto-consciente (es decir, en su memoria y expectativas), que reconoce además la justicia ultrajada, etc. Pero si el dolor no es consciente (si tal cosa es posible) o no es auto-consciente en algún sentido y medida, o no se conecta con una memoria y una suerte de centro subjetivo, entre otras capacidades mentales, será menos

reprochable provocarlo. De más está afirmar que la elucidación conceptual de la naturaleza de estas capacidades resulta una tarea sujeta a arduas discusiones (por ejemplo sobre la naturaleza de la conciencia o de la auto-conciencia), lo cual se agrava cuando la elucidación aborda la integración de estas facultades. (Glock, 2014: 121ss.) Y una vez clarificados los conceptos ha de buscarse la evidencia conductual correspondiente a partir de la cual inferir estas capacidades, lo cual representa una tarea difícil en ausencia de lenguaje.

Con esto no pretendo quitarle relevancia moral al dolor infligido a, pongamos por caso, animales no claramente conscientes que no poseen una clara biografía subjetiva, sino mostrar que existen grados y cualidades morales diversos de la acción de infligir dolor o de causar otras sensaciones negativas, y que a veces las palabras sugieren equivocadamente que se hace referencia a un mismo fenómeno de dolor (o sufrimiento) cuando se trata en realidad de una diversidad. Por cierto, la investigación conceptual y empírica ha avanzado mucho en la dirección de hipótesis fundadas sobre las capacidades mentales y la evidencia empírica pertinente. (Wild, 2010a) Pero adviértase que esto no resuelve el segundo punto en cuestión. Se trata de que no siempre que se provoca dolor a un ser vivo que posee tal biografía auto-consciente se comete una falta moral, basta pensar en un tratamiento médico doloroso pero moralmente justificado. De hecho, existe en los humanos la capacidad de sentir un dolor moral desligado de todo dolor físico, y viceversa. La evaluación racional de una falta cometida puede causar el primero de ellos, con lo cual se muestra justamente la relevancia moral de la situación paradigmática de la argumentación.

Como conclusión provisoria de esta descripción de capacidades individuales que pueden obrar como precondiciones de la moralidad, creo que podemos hablar metafóricamente de hilos que deben integrarse con otros hilos para que se conforme una base cognitiva adecuada para la atribución de valor moral. Si tiramos de uno de ellos en el caso de un agente moral, veremos su integración inseparable con otros hilos, pero ninguno de ellos será suficiente por sí mismo como base para la atribución de derechos.

Además de la capacidad de ser consciente de dolor, la intencionalidad de la mente individual asume la forma básica de tener creencias y deseos (o en general motivaciones). En las explicaciones corrientes de la acción, estos pares

de conceptos sirven para explicar la acción dirigida hacia fines o con un propósito determinado. Y de modo análogo a la sensación de dolor, que los utilitaristas consideran para elaborar su principio ético, la persecución de fines (o el tener “intereses”) conlleva para algunos autores la exigencia de atribuir derechos morales. (Nelson, 1932; Korsgaard, 2004)

Antes de ver si esta última concepción resulta sostenible, existe el problema acerca de si los animales carentes de lenguaje pueden perseguir fines en el sentido de tener creencias y motivaciones (o deseos) que orientan su acción hacia ellos. El hecho de que los animales tengan motivaciones de toda clase es algo admitido, pero quienes sostienen una posición “lingualista” niegan que los animales carentes de lenguaje tengan creencias en sentido propio. Contra esto existen buenos argumentos y alternativas conceptuales como la que ofrece Glock. (Glock, 2014: 128ss.) Para este autor, la propia capacidad perceptiva de animales cuya conducta es muy compleja sólo puede ser explicada si les atribuimos creencias (“percibir que p” supone “creer que p”). Un perro entrenado que sólo arrebatara el hueso que está en el plato, pero se abstiene de hacerlo cuando está sobre la mesa, percibe “*que* el hueso está en el plato”, es decir, la explicación más adecuada de su percepción la equipara con un contenido proposicional creído por el agente.

Si aceptamos entonces que algunos animales tienen creencias además de motivaciones, resulta posible entenderlos como agentes que persiguen fines. Estos últimos se explican como la combinación de una creencia, que representa el fin de la acción, y la motivación correspondiente para alcanzar ese fin. Allí suele verse –como mencioné- una razón para la atribución de derechos, lo cual coincide con una intuición moral extendida. Por mi parte, creo que esta posición debe ser, no negada, pero al menos matizada. Al igual que lo que sucede con el acto de infligir dolor, perseguir fines puede tener un carácter moral, inmoral o amoral. Si ayudo a un amigo porque éste lo necesita, mi fin será obviamente moral; si mi propósito es asesinar a una persona inocente de manera premeditada, será inmoral; y es obvio que gran cantidad de fines perseguidos resultan moralmente indiferentes.

Se dirá que en mis ejemplos se trasunta una confusión entre el valor de los fines perseguidos y la valoración moral del agente que persigue esos fines, y que éste posee derechos por el mero hecho de perseguir fines, sean cuales

fueren. Más aún, esto se ve plasmado en el hecho de que cuando frustro los fines perseguidos, sean o no de naturaleza moral, estaría cometiendo una falta moral. (esta parece ser la posición de Koosgard, 2004)

Frente a esto, creo que se confunde una precondition moralmente neutra para la atribución de valor moral (perseguir fines), con las razones para esa atribución. Si bien es probable que toda atribución moral requiera que el agente objeto de la atribución sea como mínimo capaz de perseguir fines, esta atribución puede ser negativa si el agente persigue fines malvados (en cuyo caso frustrar esos fines será éticamente correcto), o indiferente si los fines lo son. En todo caso, se necesita una valoración moral previa de los fines perseguidos (y de los medios para alcanzarlos), lo cual repercutirá sobre la valoración del agente mismo (o sobre la atribución de derechos).

En todo caso, se precisa una justificación de que frustrar fines neutros es en muchas ocasiones (o usualmente) moralmente incorrecto. Esta clase de justificaciones, referidas al agente que persigue fines o al que los frustra, requiere una justificación racional. De este modo, si bien la capacidad de perseguir fines es una precondition básica de la moralidad, pues sólo a partir de ella podemos hablar de valor moral, no asegura todavía el carácter moral del agente.

III.2 Precondiciones sociales

Llegamos ahora a las capacidades cognitivas de naturaleza social, es decir las que permiten la vida en grupos y comunidades. Si se entiende a la moralidad como un fenómeno propio de las relaciones inter-subjetivas, nos acercaremos con esto al ámbito de la eticidad. Sin embargo, hay que mantener aquí la misma precaución que más arriba, dado que las precondiciones cognitivas de la vida social no poseen necesariamente, o por sí mismas, una naturaleza moral; y, al revés, existen precondiciones individuales de la moralidad que, como vimos en el apartado anterior, son buenos candidatos para la atribución de derechos.

Avanzaré en un sentido progresivo, mencionando brevemente las capacidades sociales más básicas o generales, pasando a otras más

específicas que se apoyan en las anteriores. La cuestión de la relevancia moral de las precondiciones examinadas aparecerá especialmente cuando me refiera a la estructura comunicativa de algunas especies relativamente cercanas a la humana, y cobrará fuerza en el apartado siguiente, cuando se entrecruce el tema de la inteligencia social con el de la capacidad para operar con razones.

Gran variedad de animales, desde los propios insectos, se orientan en un entorno conformado por miembros de su propia especie y eventualmente de otras. Los primates que viven en sociedades jerárquicas son un ejemplo destacado. (Cheney y Seyfarth, 1992) Su conducta evidencia un conocimiento preciso de la jerarquía social establecida por el grupo, que tiene en determinadas especies formas complejas de líneas jerárquicas intra-familiares e inter-familiares. Más allá de las facultades concretas que hacen posible esta orientación, existe consenso acerca de la existencia de una “inteligencia social”, es decir, la capacidad flexible de orientarse adecuadamente en un entorno social significativo cambiante y complejo.

En este marco, los investigadores, tanto de campo como de laboratorio, han notado que algunas conductas de los primates (y de otras especies) parecen responder a la capacidad de hacer conjeturas sobre los pensamientos de los otros miembros del grupo, no sólo para adecuarse a la conducta de los demás sino para obtener beneficios. Se ha postulado que esta facultad tiene la forma de una “teoría de la mente”, es decir, la capacidad de hacer conjeturas sobre las creencias de los demás. La existencia de esta capacidad ha sido fuertemente debatida frente a explicaciones deflacionadas, especialmente las que explican la misma evidencia empírica en base a la habilidad para entender reglas o regularidades de conducta. (Buckner, 2014) Más allá de cuál sea la interpretación correcta, es de suponer que estas habilidades se encuentran ligadas con capacidades comunicativas, de modo que llegamos naturalmente al ámbito de la comunicación sin lenguaje.

En este punto, las habilidades animales no serán de naturaleza simbólica. Esto no significa que algunos animales no sean capaces de adquirir un manejo relativamente complejo de símbolos convencionales. De hecho, en entornos humanos de enseñanza, tanto primates como cetáceos y loros han adquirido destrezas simbólicas sorprendentes. (Hurley y Nudds, 2006: parte VI) Pero se trata de destrezas artificialmente adquiridas y no de las habilidades

comunicativas propias de un desarrollo social evolutivamente normal. Tomasello analiza en tal sentido la “infraestructura” comunicativa compleja de especies primates ligadas a los humanos. (Tomasello, 2008) Se trata de una serie de facultades mentales pro-comunicativas que funcionan en contextos compartidos. Esta infraestructura permite el uso de un mínimo arsenal de gestos como el de señalar, que adquieren una gran potencia comunicativa, de modo que se hace posible incluso una rica interacción con los humanos.

Se trata sin embargo de una infraestructura muy limitada en relación con la humana, en cuanto a motivaciones y capacidades centrales como la de ofrecer información desinteresadamente. Es por ello que no conforma una base lo suficientemente adecuada para el desarrollo de sistemas simbólicos, como los que los humanos desarrollan incluso de manera espontánea en base a su propia infraestructura comunicativa (como evidencia el desarrollo espontáneo de sistemas de señas convencionales por parte de sordomudos a los que no se ha enseñado ningún sistema correspondiente).

En cuanto a la valoración de estas capacidades sociales, es posible pensar que los agentes participantes en una infraestructura comunicativa como la analizada por Tomasello son en cierto grado agentes morales. Esto resulta evidenciado por los lazos intersubjetivos que la comunicación fomenta y el incipiente sentido de justicia (en alguna de sus variantes) manifestado por algunos primates. (Christen y Glock, 2012) Con otras palabras, se pueden extraer de aquí razones para incluir a estos animales en la esfera de la moralidad, al menos en alguna medida. Pero la relevancia moral es débil en comparación con los humanos, ante todo en cuanto a las escasas motivaciones pro-comunicativas, y a que el incipiente sentido de justicia no deja de ser egocéntrico (si bien no se lo ha afirmado explícitamente, creo que existe una correspondencia entre ambas cosas).

La gran diferencia entre las respectivas estructuras comunicativas supone límites muy grandes a nuestra interacción con los animales, incluso los que poseen una infraestructura comunicativa como la examinada por Tomasello. Como cree Glock, estos severos límites indican que nuestras obligaciones frente a los humanos son de otro orden que las que tenemos frente a los animales. (Glock, 2014: 140) Volveré sobre la diferencia antropológica en su sentido moral hacia el final del trabajo.

III. 3 Hacia comunicar razones

Las capacidades comunicativas no se relacionan siempre con la racionalidad. Ante todo, no debemos intelectualizar las relaciones de empatía y la praxis realizada en común. Pero en un punto la racionalidad y la comunicación se potencian mutuamente. A tono con la ética discursiva, pienso que la moralidad tiene su emergencia en el punto de intersección entre la capacidad de operar con razones y el desarrollo de un sistema simbólico de comunicación. Ya he indicado que esto último es propiamente humano, así que me enfocaré en la capacidad racional. Recordemos que mi hilo conductor indica que debemos ampliar la esfera moral incluyendo a los animales que manifiestan capacidades cognitivas que son precondiciones de la moralidad, y operar con razones es una de ellas.

¿Poseen los animales carentes de lenguaje esta última capacidad? La noción de “operar” con razones es inicialmente neutra, y puede tomar diversas formas, de las que trataré tres: actuar a la luz de razones, deliberar en base a razones y dar razones (operar comunicativamente con ellas). (Glock, 2009; Crelier, 2016)

Respecto a la primera de estas capacidades, puede pensarse que muchos animales reflexionan en el sentido de la racionalidad instrumental, que obra en base a una estructura de medios y fines. La flexibilidad de la conducta indica la existencia de procesos cognitivos que no se reducen a razonamientos por asociación fruto de condicionamientos (clásicos o instrumentales). Así, explicamos algunas acciones animales en base a los fines perseguidos, los cuales establecen las normas frente a las cuales juzgamos si los medios para alcanzarlos son buenos, adecuados, errados, etc. A su vez, una acción se puede explicar en base a una comparación entre medios: suponiendo un fin determinado, la acción que sirve como medio se comprende en parte en contraste con otros medios, más aptos o menos aptos para conseguir el fin buscado.

El segundo modo de operar con razones consiste en la deliberación en el marco de un problema práctico, donde el hecho de tener una meta está ligado con la comprensión de las dificultades para alcanzarla. Aquí las razones se refieren a los medios más adecuados para lograr los propósitos. Un ejemplo es

la fabricación y uso de herramientas por parte de chimpancés. (Boesch y Boesch, 1990) La presencia de un proceso de deliberación, y el espacio conceptual correlativo, es manifestado en una conducta flexible: los fines pueden ser cazar termitas y hormigas de diferentes especies, extraer miel de panales, limpiarse con hojas, etc. Y la adopción de los medios revela el propósito de adecuarlos a cada fin: el largo y el tamaño de la rama, su limpieza y preparación, etc., dependen de la línea de acción que los chimpancés han encarado.

La presunción de que los animales pueden deliberar ponderando razones para actuar se enfrenta a diversas objeciones filosóficas- sobre la naturaleza de las razones, la auto-cognición implicada, el carácter inferencial de estos procesos, etcétera. (Glock, 2014; Crelier, 2016) No puedo tratar aquí estos problemas, sino tan sólo dejar constancia de que una buena explicación de muchas conductas como la de los chimpancés mencionados alude a procesos de deliberación.

Hasta este punto, el carácter social de operar con razones no se ha puesto de manifiesto, aunque es de suponer que la inteligencia social y la racionalidad instrumental se potencian mutuamente. De hecho, son los animales sociales quienes han desarrollado una cognición instrumental más sofisticada, que incluye el aprendizaje de otros y una suerte de transmisión “cultural” de lo aprendido. Sea como fuere, surge la pregunta acerca de si puede existir comunicación de razones sin lenguaje. Si bien es plausible como vimos inferir que algunos agentes no lingüísticos actúan a la luz de razones e incluso deliberan, los requerimientos cognitivos de comunicar razones son diferentes, e incluyen la comprensión de la situación comunicativa por parte del agente, que ahora es un interlocutor, y la comprensión del otro como interlocutor comunicativo, entre otros presupuestos. A su vez, esta comprensión debe entenderse de modo recursivo: sé que el otro sabe que yo sé, etc., lo cual supone entre otras cosas auto-cognición.

Creo que podemos encontrar un cumplimiento mínimo de estos requisitos en algunos animales. Para apoyar esta idea es preciso proponer convincentes interpretaciones de su conducta. Como ilustración tomaré en referencia un experimento de Tomasello y Call con chimpancés criados en un contexto humano, que han aprendido a señalar para pedir alimento. Cuando un

chimpancé observa que un humano necesita una herramienta para alcanzarles alimento, y esta herramienta ha sido escondida durante la ausencia del humano, el chimpancé le indica dónde está la herramienta al humano que ha regresado. (Tomasello, 2008: 35) Para Tomasello, se trata de un gesto imperativo cuyo propósito es solicitar algo que, a su vez, es el medio para obtener alimento. Podemos pensar que el animal comprende un problema y ofrece sobre esa base una razón para actuar mediante un gesto: señalar la herramienta representa en ese contexto la mejor solución a un problema comprendido por los interlocutores. La capacidad lingüística permite explicar esta acción como una acción en base a razones (“hago esto porque...”), pero la estructura de esta acción es independiente de esta explicación lingüística.

En este punto, me interesa destacar que resulta plausible concebir y dar ejemplos de una estructura comunicativa no lingüística que permite comunicar razones. Con esto volvemos de lleno al tema del trabajo, pues nos acercamos a la situación paradigmática que, para la ética del discurso, le da sentido a la moralidad. En rigor, esto pone en escena dos tipos de situación, que tienen puntos en común y diferencias: la infraestructura comunicativa descrita por Tomasello, por un lado, y la situación argumentativa humana, por el otro. Lo que existe en común es una estructura comunicativa básica que permite dar y comprender razones, una suerte de “espacio de las razones”. Las diferencias, entendidas provisionalmente como de grado y que nacen de la presencia o ausencia de lenguaje, comprenden los siguientes puntos.

La situación comunicativa no lingüística conforma también un espacio de las razones, pero las motivaciones relevantes son menores en grado (ante todo, existe una menor disposición a cooperar) y se encuentran claramente ligadas con los “imperativos biológicos” egocéntricos (obtener alimento, compañero de juego o sexual, etc.); el desarrollo del plano simbólico es igualmente escaso (sólo algunos gestos, especialmente luego de la interacción con humanos); la capacidad inferencial es escasa o quizás nula (dependiendo de las interpretaciones teóricas); y los signos usados sólo adquieren significación en un contexto inmediato(junto con las motivaciones adecuadas), con escasa o nula capacidad referencial.

La situación argumentativa humana es por el contrario lingüística. El lenguaje es un sistema simbólico que permite combinar signos indefinidamente,

realizar complejas inferencias, referirse a entidades del mundo, conservar contenidos conceptuales en tradiciones culturales, entre otras cosas propias de una praxis racional compleja y reglada. La comunicación humana depende a su vez de la asunción de roles diversos e intercambiables (lo cual se encuentra por ejemplo plasmado en los pronombres). Tal como lo elabora la ética discursiva, el cuadro moral que se desprende de la racionalidad comunicativa completa es rico. Expresado en principios morales, se infieren nociones como la de justicia (en sus diversos sentidos), deber moral, derechos, etc. En cuanto a los agentes participantes, se supone una igualdad en principio de derechos, la dignidad en tanto “personas” (que no es legítimo instrumentalizar), la libertad de acción y deliberación, la consiguiente responsabilidad etc. Este cuadro supone sujetos encarnados, es decir finitos y vulnerables, que poseen identidad e historia personal o biografía, y la correspondiente capacidad para ofrecer y comprender razones relativas a la propia identidad subjetiva y finita. Para Skirbekk, se trata de tener un cuerpo vulnerable, y podemos agregar, la auto-comprensión de esto. (Skirbekk, 2002: 420) Todo ello, mencionado aquí de un modo no sistemático e incompleto, conforma la figura de persona moral, capaz de participar en la praxis racional y de hacer consciente los presupuestos allí implicados.

Sin la motivación de cooperar para ofrecer información, sin los medios simbólicos que permiten realizar inferencias y vehiculizar contenidos complejos, un animal podrá ofrecer y comprender tan sólo algunas de las razones relevantes para la vida práctica. Será un tanto ocioso preguntarse si es capaz en principio de ampliar el ámbito de las razones que puede comunicar. Asimismo, hay razones sin lenguaje pero también hay razones que sólo el lenguaje permite tener.

En el aspecto moral, surgen las siguientes preguntas. Si aceptamos que la infraestructura racional-comunicativa humana es un desarrollo de una estructura comunicativa que ya permite comprender y ofrecer razones, ¿tenemos en ambos casos los mismos presupuestos morales? ¿Basta con que un chimpancé pida un alimento mediante el gesto de señalarlo para que tengamos que atribuirle el carácter de persona moral, es decir los mismos derechos de la persona que hace una movida en el juego de lenguaje de la argumentación? ¿En qué momento (filo u ontogenético) comienza a tener

relevancia moral la infraestructura comunicativa? ¿En qué momento los participantes en la comunicación comienzan a reconocerse como agentes con los mismos derechos a participar en el intercambio de razones y en las decisiones que se tomen? Creo que una indagación conceptual no permitirá nunca establecer umbrales claros, pero sí permitirá ver un continuo. Esto justifica la atribución gradual de valor moral, contra la idea de que esa atribución sólo se justifica cuando la racionalidad comunicativa es plena.

Como señala Glock, la posesión de capacidades mentales es una buena base para la atribución gradual de derechos. Por ello me pareció importante examinar las precondiciones más “cercanas” a la moralidad plena, o al menos, a la situación donde podemos esperar encontrarla. Esta situación tiene su emergencia en el punto de intersección entre la capacidad de operar con razones y el desarrollo de un sistema incipientemente simbólico de comunicación. Intenté mostrar que estas dos líneas de capacidades cognitivas integran a su vez otras capacidades (tener creencias, motivaciones, consciencia, ser capaz de auto-cognición, de perseguir fines, de actuar en base a una estructura de racionalidad instrumental, ser capaz de orientarse de manera flexible en un medio social complejo, etc.). Cuanto más se integran estas capacidades, y cuando más se orientan hacia la situación paradigmática de intercambiar comunicativamente razones, más fundamentos tendremos para incluir a los respectivos agentes dentro de la esfera de la moralidad.

IV. La ética discursiva y la diferencia antropológico-moral

Los recientes debates en ámbitos como la bioética o la ética animal han señalado con acierto la necesidad de ampliar la esfera moral más allá de los adultos humanos “normales”, capaces de hablar un lenguaje y de intercambiar argumentos de manera racional, auto-conscientes de su identidad e historia personal, entre otros atributos. Como sugerí, la consideración de los casos humanos marginales conduce a la de los animales no humanos. La ampliación de la esfera moral no se puede realizar aquí en base a sostener que existen seres vivos que comparten una comprensión de la moralidad misma, es decir, que son agentes morales ellos mismos. Incluso en primates sociales,

evolutivamente cercanos a los humanos, esto último es muy limitado, como lo muestran los intentos por descubrir un sentido de justicia en chimpancés. (Christen y Glock, 2012) De este modo, la inclusión sólo puede tener como objeto animales amorales, es decir, que carecen o tienen una comprensión muy limitada del valor moral de los actos sociales.

Esto no constituye un problema, pues para ser objeto de trato moral no es preciso ser un agente moral en sentido pleno. Asumiendo implícitamente esto, diversas posiciones han propuesto criterios de inclusión como la capacidad de sufrir o sentir dolor, o perseguir fines. Las intuiciones morales acompañan en efecto estos principios, pero -como he argumentado más arriba- creo que resultan insuficientes. Para orientarnos en tales criterios, sostuve que un objeto de trato moral debe al menos cumplir con algunas de las precondiciones cognitivas para ser un agente moral. De este modo, me parece que el mejor fundamento para ampliar la esfera moral es tener en cuenta las facultades cognitivas que constituyen precondiciones de la moralidad. En el recorrido de la discusión, pretendí mostrar que las capacidades que resultan relevantes para la moralidad no dependen de la capacidad de hablar y comprender un lenguaje simbólico como el humano. He sostenido también que muchas de estas precondiciones no tienen en sí mismas relevancia moral, aunque a menudo se trata de las mismas capacidades que poseen los agentes morales en sentido pleno. Su relevancia moral se manifiesta en tanto se integran entre sí acercándose a la situación de la comunicación racional. El criterio para “medir” estas capacidades lo proporciona entonces la comunicación racional, en la que se encuentran asumidos presupuestos morales.

A mi modo de ver, la ética discursiva, que explicita estos presupuestos, ofrece un marco general que admiten otras “fuentes” de la moralidad y posiciones alternativas, como las que se fundan en la intuición o la empatía, la consideración del dolor y el placer en el cálculo utilitario, o la consideración indirecta de los animales desde una ética de las virtudes, entre otras. En tanto no se identifican con el marco moral, estas posiciones resultarán como señalé insuficientes como criterios de inclusión. La disposición a sentir empatía o antipatía, por ejemplo, no proporciona por sí misma una base coherente para trazar analogías (“si odias tanto a la arañas, ¿por qué tratas bien a tu perro?”: el razonamiento que exige coherencia se puede armar en base a cualquier

disposición). En el fondo, lo que aporta claridad es un examen de las precondiciones cognitivas de la moralidad: más bien ausentes en una araña y presentes (algunas de ellas) en un cánido. Por lo demás, el marco moral que estoy bosquejando a partir de la ética discursiva es lo suficientemente amplio para admitir la empatía y los sentimientos que coinciden con la moralidad, aunque no para justificar posiciones que transgredan los presupuestos de la comunicación racional (cuya correcta explicitación y defensa excede este trabajo).

He sostenido que desde la ética discursiva se puede justificar la atribución gradual de derechos a algunos animales, justamente los que poseen capacidades cognitivas cercanas a la comunicación racional. Creo que esto no implica una posición en exceso racionalista, pues el gradualismo asumido permite valorar capacidades en cierto modo previas a la racionalidad comunicativa. Si bien el baremo tiene una carga racionalista, no se trata de una ética más racionalista que otras que se apoyan en argumentos para sostener el valor moral de las emociones o la relevancia moral del sufrimiento, pongamos por caso.

Las propiedades de los agentes, en especial sus facultades cognitivas (las aludidas precondiciones), resultan relevantes en la aplicación de las normas a la hora de delinear el conjunto de seres a los que está justificado aplicarlas. Es por esto que resulta esencial distinguir los niveles de análisis. Las diversas secciones de este trabajo recorrieron justamente estos niveles, que resumidamente dan lugar a las siguientes tareas teóricas: ya en la teoría podemos obtener conclusiones sobre la extensión de la esfera moral; pero luego tendremos que clarificar conceptualmente cuáles son las capacidades cognitivas pertinentes, es decir, las precondiciones de la moralidad; acto seguido, surge la tarea de evaluar la relevancia moral de estas precondiciones, para acercarnos finalmente a la evidencia conductual que muestra su presencia. Adviértase que la tarea es teórica y empírica de manera integrada, en una coyuntura en la que intervienen los aportes de la psicología animal, particularmente los de la denominada etología cognitiva.

El cuadro resultante de esta discusión posee elementos gradualistas pero también “diferencialistas”, es decir, que asumen la existencia de una diferencia sustancial entre el hombre y los animales. Para terminar este trabajo, intentaré

hacer coherente esta posición. Me parece que el punto de partida debe ser el gradualismo, lo cual tiene su fundamento tanto en consideraciones evolucionistas -el animal humano es ante todo un animal- como psicológicas -todas las facultades humanas se pueden hallar en algún grado en otras especies, o incluso filosóficas- la endeblez de la tradición “lingualista”, entre otras. Una investigación seria sobre la “diferencia antropológica” debe asumir entonces un punto de partida gradualista. Esto no implica que las ciencias naturales (en sentido amplio) tengan la última palabra, pero sí significa que tienen la primera palabra, es decir que deben ser tenidas en cuenta en el punto de partida. (Wild, 2010b: 192)

Existe una posible objeción referida a que sólo sería legítimo atribuir valor moral cuando *todas* las precondiciones relevantes estuviesen cumplidas. Una buena respuesta es que esto dejaría afuera a muchos humanos, de modo que lo mejor es elaborar una escala gradual, como por ejemplo la esbozada por Skirbekk. (Skirbekk, 2002: 411, nota) Este autor distingue entre una capacidad potencial discursiva plena, una capacidad potencial diferida (niños), una capacidad potencial anulada (humanos con daños, ancianos, etcétera.), una capacidad reducida plena (primates que deliberan, es decir actúan en base a razones en el marco de un plan), etc. Ciertamente, se vuelve difícil determinar con precisión los deberes que tenemos frente a los agentes que se distribuyen a lo largo de esta escala: ¿se trata de deberes incondicionales gradualmente aplicados o de deberes que pierden su incondicionalidad? ¿Los deberes directos se vuelven en algún punto, indirectos? Es decir, el gradualismo multiplica los problemas de ambigüedad y vaguedad.

Más que ofrecer respuestas definitivas, una perspectiva como la de la ética discursiva sirve para introducir argumentos en las discusiones, por ejemplo sobre los derechos de diversos animales. Así, nos puede señalar que matar o causar un daño físico o psicológico a miembros de determinada especie no humana implica dañar o matar algunas de las mismas precondiciones de la moralidad que están en juego en nosotros cuando discutimos. Esto puede tener una relevancia práctica clara, aunque nunca podrá eliminar la vaguedad mencionada.³

A mi modo de ver, una posición gradualista no responde *per se* a la pregunta sobre el tipo de diferencia de grado que distingue al hombre de los animales.

Creo que la ética del discurso permite asumir aquí una diferencia sustantiva en el sentido moral. De hecho, en cuanto se asume la situación paradigmática de la argumentación racional como *locus* donde buscar los criterios de la moralidad, se asume una posición en cierto modo antropocéntrica, que puede defenderse y aclararse como sigue. En primer lugar, la posición que adopté podría llevarnos a atribuir derechos a algunos animales que estarían dispuestos a matarnos sin miramientos, o a otros por los que sentimos una aversión natural. Así pues, no se trata en todo caso de un antropocentrismo ligado con nuestras disposiciones más arraigadas. En segundo lugar, puede aducirse que todas las posiciones éticas toman en cuenta la moralidad humana como modelo o base de las intuiciones, más aún, en tanto se fundamentan discursivamente, ninguna podrá escapar de las condiciones (quizás antropocéntricas) del discurso. (Kuhlmann, 2010) Finalmente, la ética discursiva pretende justificar las normas morales válidas en general, es decir, válidas para los “seres racionales” y no sólo para los humanos (aunque, como señala Skirbekk, es de suponer que nuestra sensibilidad para comprender la finitud y vulnerabilidad de la existencia cumplen un papel moral central, ausente en la inteligencia artificial de una computadora que gana al ajedrez, por ejemplo.)

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, no cabría el reproche de “especeismo”, una forma de antropocentrismo que, según los críticos, se asemeja a un racismo que promueve la discriminación moral de quienes no son miembros de nuestra especie biológica. Pero según los argumentos que he propuesto, no es la pertenencia a la especie, sino la posesión de determinadas capacidades lo que justifica el derecho al trato moral. En todo caso, si esto conduce al especeismo, existe también la posibilidad de asumirlo. Coincido aquí con la contra-crítica de Glock, para quien resulta siniestro trazar, con fines de crítica moral, una analogía entre las razas humanas y las especies biológicas, pues se implica la existencia (o posible existencia) de barreras comunicativas inter-racionales (que son mínimas y superables) similares a las que existen entre las especies (que son enormes e infranqueables). (Glock, 2014: 141)

En efecto, las barreras comunicativas que tenemos con cualquier miembro de las especies cuya infraestructura comunicativa es relativamente rica son ya

inconmensurables. La empatía, que existe especialmente con algunos animales con los que hemos coevolucionado (no con parásitos, sí con cánidos), no permite superar las barreras simbólicas —o de la infraestructura del lenguaje— ni incluso las motivacionales (recordemos la escasa disposición a cooperar ofreciendo información por parte de los chimpancés). Se suele alegar aquí que es cuestión de tiempo, y que estas barreras caerán como cayeron las barreras entre los géneros y entre las razas humanas, pero hasta el presente esta velocidad parece diferente cuando las barreras son entre las especies.

Esto nos deja a las puertas de un “gradualismo diferencialista”, es decir, una posición inicialmente (o en cuanto a su marco general) de carácter gradualista, que conduce a una suerte de diferencialismo. Ciertamente, casi todas las facultades cognitivas humanas tienen alguna presencia fuera de nuestra especie, pero cuando la diferencia de grado es muy grande parece surgir una diferencia cualitativa, como sugiere Glock. (Glock, 2014: 141) Una cosa es enseñarle a un primate a combinar símbolos y lograr que lo haga de manera relativamente espontánea en un puñado de ocasiones; y otra muy distinta es armar miles de oraciones al día, en un número indefinido de actos de habla diversos, y escribir parte de esas oraciones en soportes culturales externos. Esto mismo sucede con otras capacidades humanas, especialmente cuando se integran entre sí, por lo cual resulta sencillo enumerar cosas que ningún animal puede hacer: sólo los animales humanos fabrican ruedas, diagnostican enfermedades, navegan usando mapas, arriesgan su vida por ideales, explican el mundo en términos de causas hipotéticas, imaginan escenarios imposibles y les enseñan a otros estas cosas. (Penn et. al., 2008: 109)

Si las capacidades que permiten estas acciones son a su vez precondiciones para la atribución de derechos morales, el gradualismo diferencialista conllevará su lado moral. En particular, nos llevará a interrogarnos sobre el orden de primacía de los derechos atribuidos a humanos y no humanos respectivamente. De una manera muy plástica, Carruthers piensa que: “Así como Nerón tocaba la lira mientras ardía Roma, muchos occidentales se desviven por la suerte de los bebé foca y los cormoranes, mientras otros seres humanos son víctimas del hambre o de la esclavitud” (Carruthers, 1995: ix). Con otras palabras, la cuestión moral que emerge en este punto concierne a la

urgencia en la discusión y acción respecto de determinados objetos de trato moral por sobre otros.

Inmediatamente después de los sangrientos atentados de París en 2015, alguien escribió un comentario en Internet denunciando un hecho puntual de crueldad hacia animales y otra persona reaccionó señalando que en el contexto de los atentados se trataba de un comentario de mal gusto. La respuesta irónica a esto último fue preguntar cuándo podía ser esa denuncia atinada, ¿en navidad, tal vez? Este diálogo ilustra dos posiciones enfrentadas que tienen su parte de razón. En el sentido de Carruthers, la denuncia de mal gusto trataba de defender la prioridad y urgencia moral de las tragedias humanas frente a una denuncia que, más allá de su validez, pertenece a un orden moral inferior. Y la respuesta irónica se apoya en subvertir o ignorar ese orden de prioridades, considerando los derechos animales como no inferiores o igualmente incondicionados.

A mi modo de ver, si se muestra una disposición a adoptar una posición moral, dejando el sillón de filósofo, el problema de la urgencia nos interpelará, y es aquí donde la prioridad humana tiene un lugar destacado, de modo que tiendo a ponerme en el lugar de quien advierte lo incorrecto de equiparar derechos animales con humanos. Para poner un ejemplo menos dramático, en una situación de pobreza puedo resignarme y sufrir junto con mi familia, pero también puedo decidirme a actuar: si lo hago, sería reprochable que lo haga por los pobres o por los animales de otro país antes que por los miembros de mi familia.

Notas

1. Como es sabido, la ética discursiva ha sido desarrollada inicialmente por Apel y Habermas y continuada y discutida luego por una nueva generación de pensadores como Böhler, Kuhlmann, Maliandi, Michelini y Damiani, entre otros. (Crelrier, 2010)

2. La demostración (auto-reflexiva) de que la participación en la argumentación requiere asumir estos supuestos tiene el carácter de una “crítica del sentido”, dado que quien los niega le quita sentido a su propia participación en el discurso. Pienso que la fundamentación ético discursiva es defendible o que en todo caso representa la opción teórica más fuerte al momento de justificar una perspectiva moral igualitarista en cuanto a derechos, aunque no tengo espacio para desarrollar esta tesis y las múltiples objeciones a las que ha dado lugar. (Kuhlmann, 1985)

3. Toda posición radicalizada respecto por ejemplo a los derechos de los animales pretende resolver definitivamente estos problemas, lo cual a mi modo de ver no es posible. El riesgo es incurrir en un racionalismo exacerbado, como cuando se exige por ejemplo que cambiemos nuestras costumbres más arraigadas en base a argumentos. Esta actitud es también racionalista cuando los argumentos hacen referencia a emociones morales, pretendiendo alejarse de posiciones kantianas, por ejemplo. Un tema controvertido en este punto es cierto modo radicalizado de defender el vegetarianismo o el veganismo. Con el objeto de esgrimir una crítica moral pretendidamente definitiva, se suele representar el consumo de carne como una cuestión de gusto, tradición o variedad culinaria. Este modo de presentarlo tiende a desestimar, a mi modo de ver, una disposición biológica de una especie animal que, como la nuestra, es en parte carnívora desde un tiempo que, más allá de su determinación exacta, tiene relevancia evolutiva más que cultural (*pace* los complejos ideológico-psicológicos que se suelen postular). Más aún, según algunas evidencias esta disposición ha contribuido a la formación de un cerebro de gran tamaño y representa en tal medida una condición material de la racionalidad tal como la conocemos encarnada en ese cerebro. Esto no quita que tengamos, como seres libres, un margen de decisión y que las razones morales pueden volverse contra nuestras disposiciones biológicas. Pero al momento de deliberar racionalmente sobre la correcta actitud moral frente a ciertas disposiciones, hace falta tener en cuenta que el valor moral de algunas especies no humanas sólo puede tener un sentido gradualista y que claramente no son personas. En tal medida, a menudo se juega un valor relativo, no absoluto, contra una disposición que nos constituye como animales (cuyo desconocimiento resulta por otra parte muy poco naturalista y muy racionalista en el sentido criticado). En suma, existe aquí un margen de discusión que no se agota ni siquiera con la atribución justificada de valor moral a algunos animales.

Referencias

- Boesch, C. & H. Boesch (1990), "Tool use and tool making in wild chimpanzees", en *Folia Primatologica* 54, 86-99
- Buckner, C. (2014), "The Semantic Problem (s) with Research on Animal Mind Reading", en *Mind & Language*, 29 (5), 566-589
- Carruthers, P. (1995), *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*, Madrid: AKAL
- Cheney, D. L., & R. M. Seyfarth (1992), *How monkeys see the world: Inside the mind of another species*, Chicago: University of Chicago Press
- Christen, M., & H. J. Glock (2012), "The (limited) space for justice in social animals", en *Social Justice Research*, 25 (3), 298-326
- Crelier, A. (2010), *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata
- Crelier, A. (2012), "La ética discursiva y el problema del conocimiento pre-lingüístico", en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 24, 22-33
- Crelier, A. (2016), "Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos", en *Revista Areté*, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (en prensa)
- Glock, H. J. (2009), Can animals act for reasons?, en *Inquiry*, 52 (3), 232-254

- Glock, H. J. (2014), "Mental capacities and animal ethics", en Petrus, K. Y M. Wild (eds.), *Animal minds & animal ethics: connecting two separate fields*, Transcript Verlag, 113-146
- Hurley, S., M. Nudds (eds.) (2006), *Rational Animals*, Oxford: Oxford University Press
- Korsgaard, C. M. (2004), "Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals", en *The tanner lectures on human values*, 25 (1)
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg in Breisgau/München: Alber
- Kuhlmann, W. (2010), "Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?", en D. J. Michelini, A. Crelier, G. Salerno (eds.), Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 11-26
- Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos
- Nelson, L. (1932), *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, Göttingen: Verlag Öffentliches Leben
- Penn, D. C., K. J. Holyoak, D. J. Povinelli (2008), "Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds", en *Behavioral and Brain Sciences*, 31 (02), 109-130
- Skirbekk, G. (2002), „Verantwortungspflichten – wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht-diskursfähiger Lebewesen und der Begriff Menschenwürde“, en H. Burckhart, H. Gronke (eds.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 407-424
- Tomasello, M. (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, Mass.: The Mit Press
- Wild, M. (2010a), *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius
- Wild, M. (2010b), *Biosemantik. Repräsentation, Intentionalität, Norm*. Tesis de habilitación en la Humboldt-Universität zu Berlin, manuscrito disponible en https://www.academia.edu/2095553/Biosemantik._Repräsentation_Intentionalität_Norm_2010

CUERPO VIVIENTE Y LEGITIMACIÓN DE DERECHOS¹

Diego Fonti, Juan Carlos Stauber

e-mail: diegofonti@gmail.com juankstauber@gmail.com

Resumen

La cuestión ambiental tiene una relevancia actual notable, frente a los riesgos que corre la vida en todas sus dimensiones. Entre las muchas facetas posibles de acceso a este problema, este trabajo asume la cuestión de los derechos y el sujeto de derecho como particular de base para la exigencia de derechos. Frente a la noción tradicional de persona como sujeto de derechos, se propone aquí la alternativa del cuerpo animado y su interrelacionalidad como criterio para juzgar las prácticas, jurisprudencias y políticas relacionadas con los ecosistemas. Al mismo tiempo, este criterio permite valorar el nivel de protección de cada entidad. A partir de este criterio se postula la necesidad de una biopolítica pensada desde una bioética de la responsabilidad.

Palabras clave: *cuerpo viviente, legitimación de derechos, bioética*

Abstract

The environmental issue has a significant current relevance, attending to the risks that life presents in all its dimensions. Among the many possible aspects of focusing this problem, this essay takes on the issue of rights and the subject of rights as a basic particular for the demand of rights in contrast to the traditional notion of a person as a subject of rights. Here the alternative of the animate body and its interrelationship as a criterion for judging practices, jurisprudence and policies related to ecosystems is proposed here. At the same time, this criterion allows to assess the level of protection of each entity. From

this criterion, the need of a biopolitics which is developed from the perspective of an ethics of responsibility is postulated.

Key words: *living body, legitimation of rights, Bioethics*

Zusammenfassung

Angesichts der Gefahren, denen das Leben in allen seinen Dimensionen ausgesetzt ist, hat die Umweltfrage derzeit eine bemerkenswerte Relevanz. Unter den vielfältigen Facetten des Problems geht dieser Artikel auf das der Rechte und des Rechtssubjekts als Grundvoraussetzung für die Einforderung von Rechten ein. Dem traditionellen Begriff der Person als Rechtssubjekt gegenüber wird hier die Alternative des lebenden Körpers und seiner Wechselbeziehungen als Kriterium für die Beurteilung von Praktiken, der Rechtsprechung und von auf die Ökosysteme zielenden Politiken vorgeschlagen. Dieses Kriterium erlaubt gleichzeitig die Bewertung des Schutzes der einzelnen Einheiten. Ausgehend von diesem Kriterium wird die Notwendigkeit einer von einer bioethischen Verantwortung aus entwickelten Biopolitik postuliert.

Stichwörter: *lebender Körper, Legitimation von Rechten, Bioethik*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

Diego Fonti es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität, Friburgo, Alemania. Investigador del CONICET y docente de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: diegofonti@gmail.com.

Juan Carlos Stauber se desempeña como Profesor Titular de Ética, Facultad de Arquitectura, Universidad Católica de Córdoba, juankstauber@gmail.com

La cuestión ambiental ha cobrado un lugar preponderante en las discusiones políticas, económicas, legales, científicas y filosóficas. La premisa insoslayable es que la vida en sus diversas expresiones corre un riesgo cada vez más severo, y que de no cambiarse nuestra relación con los ecosistemas y de no alterarse los patrones de producción y consumo vigentes, el futuro de muchas especies, incluidas porciones de la especie humana y su integridad – genética, cultural, etc. – se vuelve altamente incierto.

Se trata de un tema complejo, atravesado de intereses, prácticas y discursos, cuyas ramificaciones y consecuencias son tantas y tan complejas que apenas son parcialmente accesibles incluso a quienes les preocupa y estudian el tema. Este trabajo pretende hacer un aporte a uno de esos núcleos problemáticos: la cuestión del sujeto al que se atribuyen derechos – y las consecuentes responsabilidades que los sistemas gubernamentales y judiciales deben fijar. Sucede que históricamente el centro del derecho, cuya integridad debía garantizarse, era el sujeto humano, cuya característica central se radicaba en la capacidad consciente de ponerse fines a sí mismo y de establecer acuerdos con otros (deviniendo así ambos corresponsables frente a lo acordado). Esta comprensión se cristalizó en el significativo “persona” y los diversos modos de comprenderlo que se dieron en el tiempo. De allí que las declaraciones y códigos destinados a proteger la integridad de la expresión de la persona humana significaron una serie de exigencias respecto de los humanos, y con cierto antropomorfismo se establecieron diversos modos y niveles de exigencias en el vínculo con los demás seres vivos y las relaciones ecosistémicas. A menudo estas relaciones desconocieron el vínculo entre las potencialidades y finalidades interrelacionadas de los organismos y su entorno.

1. La persona, el derecho, la sociedad y lo que queda fuera

En un momento importante, en que la filosofía cobra conciencia de la historicidad como algo más que un mero accidente, Hegel identifica el devenir de una relación histórica constitutiva de la modernidad: el vínculo entre persona, derecho y propiedad. Hegel analiza la contradicción entre independencia y dependencia de la conciencia, tensión inherente por la cual “la independencia personal del *derecho* es más bien esta misma confusión

universal y esta mutua disolución” (Hegel, 1992: 284). Es sabido el intento de Hegel de explicar el paso del mundo del ethos griego, realización inmediata del individuo en su comunidad, a la modernidad mediante la “abstracción” o pérdida de lo particular mediante la paradoja de una individualización que tiene su plenitud en el vaciamiento de contenido, por ejemplo en las leyes y derechos formales. Aquí no se trata de juzgar la filosofía hegeliana, sino de destacar una conclusión notable: “el formalismo del derecho carece, en virtud de su concepto, de un contenido propio, encuentra ante sí un múltiple subsistir, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél y que da a la posesión el nombre de *propiedad*” (Hegel, 1992: 284). Así, en clave del derecho que ha convertido toda relación en un vínculo formal, y cuya figura individual es la “persona”, se da una pérdida del individuo y una reducción de este a ser “señor del mundo”, “persona solitaria que se enfrenta a todos”, incluido el mundo convertido en posesión legalmente justificada. Al mismo tiempo hay un desarrollo y un extrañamiento de la conciencia, que además ve al mundo como “algo exterior”, “lo negativo de la autoconciencia” (Hegel, 1992: 287), aquello separado sobre lo cual se puede imponer su poder eminentemente mediante la apropiación. Tanto el derecho y su legalidad, como el mundo sobre el cual se impone, son considerados distintos y extraños al sujeto, potestades suyas pero separadas.

¿Por qué vale esta referencia a Hegel? Porque lo que allí se pone en escena es que toda discusión contemporánea sobre lo relativo al mundo y a los demás va a estar mediada por esa escisión o separación; por la conversión del mundo en una posesión legitimada por el derecho; por la comprensión del derecho como universalidad abstracta fuente de legitimación de las potestades propias; y finalmente por la idea de persona como forma vacía y potestad de acción legitimadas mediante un tipo de propiedad separada del mundo y la comunidad. Tampoco es este el lugar para abordar el intento hegeliano de reconstituir una nueva totalidad, o los aportes comunitaristas contemporáneos en esa línea, sino que sirve como disparador para abrir el problema de la relación ético-política que se da en la actual crisis ecológica mundial en el capitalismo tardío. Por un lado, este es uno de los orígenes de la crítica marxista a la noción de derechos – incluidos los derechos ciudadanos fundamentales consagrados desde 1789 – porque son vistos como potestades

de clase que legitiman las prerrogativas de un grupo y la transformación del mundo y del otro en mercancía. Y por otro, y quizás más fundamental, allí se ve cómo esta noción de derechos dependientes de un concepto de persona, como origen consciente del vínculo contractual que caracteriza a la sociedad, despliega sus posibilidades y sus límites. Desde la definición de Boecio, hasta la reconstrucción comunicativa de la noción de persona (Cortina, 2000: 247), y su reducción a la capacidad consciente de agencia moral y de dar permiso a las intervenciones en el ámbito bioético (Engelhardt, 1995: 156), la idea filosófico-legal de persona ha significado la identificación de humanidad, consciencia y origen del respeto debido. Uno de los logros más notables ha sido que a partir de ese concepto se diera la progresiva universalización a la especie humana, mediante la Declaración de Derechos Humanos, de una doctrina del respeto que originalmente era exclusivista en su aplicación. También ha sido un logro en la historia reciente de la bioética, que las discusiones bioéticas tomen como base a los Derechos Humanos como universales, transculturales y transhistóricos – independientemente de los diversos modelos de su justificación – como base mínima insoslayable para dirimir conflictos y establecer normas. (UNESCO, 2005) Es decir, se trata del paso del derecho en particular (del individuo y su necesidad) al derecho en general, en ausencia del sujeto de reconocimiento, pero consolidando instituciones justas, que garantizarán la aplicación del derecho a nuevos actores, o a aquellos extrapolables, que pueden ser pasibles de tal beneficio.

Sin embargo, esta argumento que parte de quienes son “fin en sí”, es una tradición que puede remontarse a Aristóteles, identificarse en el medioevo - como por ej. en Tomás de Aquino- y cristalizarse en su expresión más influyente en Kant. (Reich, 1995: 163)² La consecuencia lógica es transformar los entes no humanos en medios que no son fines en sí y por tanto que no pueden tener derechos, e.d. que no pueden ponerse fines a sí mismos y entablar relaciones contractuales. De este modo, habría un modo absoluto de obligaciones -respecto de quienes son fin en sí- y un derecho de disposición sin el correlato de mayores obligaciones respecto de las demás entidades. Particularmente en cuanto a las entidades vivas, hubo diversas respuestas respecto del tipo de trato que los humanos debían concederles, e incluso los tipos de obligaciones que ellas suponían. Pero además podemos preguntarnos

por aquellas personas que no poseen un libre ejercicio de su talento reflexivo. O también de aquellas que manejan una información demasiado escueta, desorganizada o fragmentaria de asuntos sobre los que les resulta inherente expedirse. Este puede ser el caso que apelamos cuando nos referimos a colectivos sociales que desean incorporarse a la participación política en el sentido amplio de la palabra, pero poseen una comprensión limitada del problema, no sólo por una insuficiente información correspondiente, sino por el mismo ocultamiento de dicha información que operado por corporaciones que tienen muchos intereses en juego y a quienes la opinión pública puede jugarle adversamente. En otros casos, la necesidad puede ser tan urgente en los sectores participantes, en niveles básicos de supervivencia, que la posibilidad de expedirse libre y autónomamente resulta una fantasía. Y en otros casos más favorables, la investigación científica sobre las consecuencias en el mediano o largo plazo de ciertas decisiones ambientales no puede comprenderse por la misma complejidad de las tramas inter-retro-activas. (Morin, 2009: 47) Se adolece aquí de la posibilidad de decidir libre y autónomamente, razón por la cual toda participación carecerá de la conciencia necesaria para avanzar en el debate. Se termina siendo pasto de posiciones extremas o de una apatía generalizante, que siempre desprecia el discernimiento político. Y sin embargo, estos mismos sujetos son también cuerpos vivientes, cuya sabiduría carnal incita a conservarse pasionalmente con vida, y saben reconocer aún pre-reflexivamente aquello que puede amenazar su sustentabilidad o cercenar su potencia activa. Esto no significa que haya que eliminar las nociones de persona o derecho, sino comprenderlas de un modo provisorio, y al mismo tiempo significa pensar que la realidad ambiental que exige este tipo de cuidado activo todavía no ha hallado el lenguaje apropiado para exponer sus demandas y garantizar su protección.³

2. Hacia otro sujeto de la bioética: el cuerpo y su interrelacionalidad como particular de base

Se pueden leer en paralelo los tres juicios que identifica Boff(1996: 164) sobre la actual situación ambiental y los tres modelos éticos que encuentra Cortina (2002: 146) en las propuestas actuales para abordar el problema. Boff

ve que las actitudes frente a la crisis ambiental pueden ser la “conservadora” del neocapitalismo globalizado, o sea aquella que sostiene que es falaz toda crítica al actual modelo de extracción de riqueza; la “reformista”, es decir aquella que busca al mismo tiempo mantener el funcionamiento del sistema de producción capitalista pero reconociendo que hay que poner ciertos límites para evitar su suicidio; y finalmente el de transformación radical, que sostiene la necesidad de un nuevo paradigma de relación con la tierra y entre los humanos. De alguna manera paralela a esta descripción, Cortina, siguiendo a McCloskey, formula tres perspectivas éticas sobre el problema ambiental: ortodoxa, reformista y revisionista. La “ortodoxa” propone abordar el problema desde las nociones “clásicas” de las éticas filosóficamente consolidadas, pues no piensa que haya ninguna novedad en el contexto que no pueda ser pensada con los conceptos heredados; por su parte, la “reformista”, sostiene que es necesario agregar a los modelos tradicionales aquellos valores que permitan apreciar y respetar mejor al medio ambiente y de allí presentar los deberes necesarios para ese respeto; por fin, la versión “revisionista” significa introducir en la ética una serie de cuestiones y modelos de pensamiento novedosos, que provienen de otras tradiciones y ciencias, y que todavía necesitan su justificación filosófica. Aquí se incluyen nociones como holismo interrelacional, pensamiento biocéntrico capaz de superar el antropocentrismo, valor en sí mismo de la naturaleza, conciencia de la relación inescindible entre sujeto personal, sociedad y ecosistema, comprensión de la responsabilidad como estructura superadora de las éticas y políticas contractualistas de derechos y deberes.

Ahora bien, tanto la descripción de Boff como el análisis ético de Cortina parecen requerir de un núcleo particular de base, desde el cual pensar las responsabilidades pertinentes a cada uno. Se puede reinscribir en este ámbito interrelacional el ya antiguo -y nunca cumplido- apotegma que afirma “a cada uno según su necesidad y de cada uno según su capacidad”, de modo que partiendo de la realidad corporal viviente particular y sus condiciones se elabore una ética del cuidado y la responsabilidad.

Si partimos de que toda filosofía del *cogito* lleva implícita la ambición de transformar a este en fundamento último de todo el sistema, podemos también reconocer cómo este planteo resulta responsable de gestar, por saturación, el

juicio opuesto: el de rebajar al *cogito* a mera ilusión. Si suponemos al sujeto dubitativo cartesiano, carente de todo fundamento radical en un cuerpo (dado que el mundo material es arrastrado por la duda al desastre incierto de una naturaleza poco confiable y exclusivamente medible), ese resto que sobrevive, el “yo” que deviene reflexivo en el *cogito* y que se empeña en engañarse, es tan metafísico e hiperbólico que carcome las mismas relaciones que le ofrecen su contenido existencial y le quitan así todo fundamento real a las alteridades que lo reconocen en su identidad. En definitiva, este yo convertido en persona por su autoconciencia, finalmente no es persona *para* nadie. Pero para poder ser imputado (responsable de sus actos y su identidad) el yo debe ser particularizable, es decir, debe ser alguien para alguien. Además, este sujeto transforma todo aquello que no sea su conciencia en algo subsumible a ella.

Para críticos radicales como Nietzsche, el lenguaje es completamente figurativo, y por tanto la diferencia entre verdad y mentira es mera cuestión de relaciones formales, de fabulaciones. Sólo la vida, tomada en sentido referencial (esto es, real, material) y no figurativo es la única fuente capaz de erradicar las fábulas que el lenguaje plantea. Sin embargo, la naturaleza le habría privado al ser humano el poder de descifrar esta ilusión de alcanzar la verdad. Para Nietzsche se trata precisamente de reconocer este deseo infinito de poder, donde el discurso de un aparente orden natural justifica infantilmente las tensiones caóticas de los más fuertes, y el intento por emular el orden exterior que patrocina la imposición de los sujetos más poderosos o violentos. Para Nietzsche tanto el mundo interior como el exterior son apariencia, a las que un sujeto procura alinear dándole un carácter fenoménico. Estas ficciones se unifican en el acto de ‘pensar’, lo cual hace parecer que existe un sustrato de sujeto pensante aunque en realidad solo existe una apariencia. Nietzsche concluyó entonces en una radicalización de la duda cartesiana. Su gran hipótesis es la de un sujeto múltiple. No significa que el sujeto sea exclusivamente ‘multiplicidad’, sino que su carácter de múltiple le impide precisamente ser reducido a algún sustrato único e inmovible que garantice absolutamente una certeza final contra toda duda. El juego cartesiano queda radicalizado al extremo y solo se podrá resolver saliendo del marco de la pretensión de una certeza absoluta.

Para no sucumbir a la disociación del sí, resultante de la “deconstrucción” nietzscheana, y para no recaer en los supuestos metafísicos previos, Ricoeur propuso una unidad temática que se realiza fundamentalmente en la acción. Esta unidad no es unívoca sino esencialmente analógica, es decir, no supone una esencia ya dada, clausurada, de un sujeto cuya acción simplemente expande o actualiza su identidad. Precisamente, la acción, como el lenguaje, permiten al yo realizar, acentuar, definir, modificar, etc. su identidad en función de sus vínculos ambientales. De allí la importancia de las figuras de la alteridad como inherentes a la propia constitución interna del sí. Esto hace que la unidad analógica también puede verse realizada en la identidad narrativa del sujeto que se describe y se auto-imputa dichas acciones. Como toda acción y todo discurso sobre un sujeto implica un reconocimiento que supone cierta clase de hermenéutica del sí, se hace menester plantear criterios de contrastación de tales interpretaciones. En la filosofía de Ricoeur, dos formas peculiares definen esta contrastación con elementos que verifican su autenticidad: por un lado, el anclaje objetivo del sí en el cuerpo, al que Ricoeur define como particular de base, y por otro la apertura trascendental de su militancia existencial, manifiesta en la confianza ontológica de ser misterioso y paradójico, lo que se denomina atestación.

Ricoeur ancló conceptualmente su justificación en la idea del *particular de base*, que Strawson (1959) desarrolló en *Individuals*. Estos son de dos tipos: la persona y los cuerpos físicos que somos. Se identifican como “base” dado que no puede identificarse nada sin remitir finalmente a uno u otro de estos tipos de referencia conceptual primitiva. No se puede ir más allá de ellos sin suponerlos, aunque el mismo argumento pretenda remitirlos a alguna fuente primigenia. Ellos indican la pertenencia de los individuos a un único esquema espacio-temporal del que hemos dicho desde el principio que nos contiene, que nosotros mismos nos situamos en él.

Tanto la idea de persona como la de cuerpo, en tanto particular de base, indican su existencia como “algo” de lo que se habla, una de las tantas identidades que pueblan el mundo. Pero sin desconocer la mutua dependencia y mutuo apoyo de las entidades, en el caso humano se trata de un ente que puede auto-designarse, por tanto, un ser reflexivo que puede transformarse en un sí. Esto mismo acontece con el cuerpo propio que puede ser a la vez un

cuerpo cualquiera en el universo, objetivamente situado, pero a su vez es nuestro propio cuerpo, nuestro modo particular de ser en el mundo. Esto significa que el lenguaje juega de manera paradójica con los pronombres y adjetivos posesivos (“mi” y “el mío”) sin distinción explícita, como si fueran intercambiables, pero suponiendo a su vez la diferencia entre ser cuerpo y poseer cuerpo. Por eso mismo, debe reconocerse que la vivencia central del sí se realiza en el cuerpo. Por eso el cuerpo aparece como primer particular de base al que todos suponemos cuando hablamos de alguien o de uno mismo. Es el criterio mínimo de localización en un único esquema espacio-temporal.

Los dos elementos señalados se expresan en el cuerpo en tanto anclaje material que nos conecta con la noción de ambiente, en el sentido de naturaleza contextual del ser humano. Para nuestro caso, este planteo es el que nos sirve de sustento para la comprensión de la corporalidad (paciente y actuante) y la militancia social de los sectores más vulnerados, como sustento de toda legalidad. De la experiencia de la carne comprendida como cuerpo subjetivo no-objetivable deberemos derivar la concepción de ese supuesto ineludible, siempre presente en toda referencia formal (lingüística, como el derecho o la política), de la individualidad abierta al mundo denominada particular de base. Allí es donde se opera la síntesis obrada y padecida, entre la naturaleza y la libertad.

La idea de *particular de base* como fundamento de la asignación del sí por un sujeto que se reconoce persona, pero al mismo tiempo, ser corporal, ayuda a comprender mejor las sedimentaciones de la conciencia en y de la acción cotidiana del sujeto corporal en los hábitos de la vida cotidiana, su interrelación con otras entidades, y el tipo de comunidad de necesidades y fines que corresponden a ese entramado y ameritan tipos de reconocimiento. Por eso es ante todo necesario el paso de esta conciencia a la comprensión del contexto social del vivir-con-otros, y sacar de allí las orientaciones que permitieran cambiar las condiciones duras o difíciles de la existencia, tanto como las opresivas e injustas. Este paso se puede operar por la acentuación del concepto de *persona* como bastión de referencia en las luchas por los derechos humanos, la libertad de conciencia, los límites al abuso a prisioneros de guerra o de regímenes totalitarios, etc. No hay un supuesto más hondo en la

arqueología de las referencias existenciales de todos nosotros cuando nos pensamos o remitimos al resto de los humanos o al mismo mundo.

Pensar en la categoría “persona” implica considerar el tipo de actitudes humanas este concepto manifiesta. En Ricoeur, la dualidad constitutiva de la idea de persona es la pareja crisis-compromiso: el ser humano no está ya dado, ni adecuado ni armonizado con su medio (crisis) y por lo tanto debe hacerse, debe elegir, adoptar un horizonte, una escala de valores y efectivizarla (compromiso). Por ello lo central es la consideración de la actitud-persona como base para la comprensión de toda su legalidad. De ello se pueden desprende algunos breves corolarios: la persona se expresa en la fidelidad temporal con la dirección adoptada; definirse según convicciones significa que el entorno intersubjetivo que me contiene se divida entre quienes comparten mis opciones y quienes no. No podemos sino discernir entre compañeros y adversarios de tales convicciones. Aunque esto pueda también significar violencia, es el motor de toda acción de superación de conflictos (no hay uno “mismo” si no hay otro). Además, la fidelidad temporal a nuestras convicciones y la contracara de las alteridades que se erigen en diferenciación con nuestro orden de valores dejarían de tener sentido motor sin la función de universalización inherente a todo esquema axiológico. Extrapolada, esta tendencia significa que la paz es la convicción que nos opone a la crisis total de la historia. En las sociedades contemporáneas, el espacio público de la política es aquel donde confluyen y se dirimen convicciones, se sopesan decisiones y se ven consecuencias. De este modo, la pregunta pasa a ser por el tipo de medida para el ejercicio del poder político.

3. Biopoder y bioresponsabilidad: sobre la relación de biopolítica y bioética

Se hallan en nuestros días valiosas éticas de la responsabilidad, que han renovado desde la perspectiva fenomenológica la experiencia, estructura y deberes correspondientes a la responsabilidad que surge en el encuentro interhumano. También se hallan intentos de reconstruir desde esa fenomenología la relación de responsabilidad ante la naturaleza. (Alé, 2016) Pero las dificultades permanecen, en tanto el sujeto humano que reclama

reconocimiento parece siempre en otro nivel y exigiendo desde otras premisas, por ejemplo desde la noción levinasiana de rostro. Aún reconociendo esa disimilitud de niveles, la vía de extrapolación analógica a las entidades de la naturaleza parece requerir de un tipo de argumento particular, capaz de operar en el campo político. Y es que es ineludible que las discusiones ambientales pasen del plano conceptual al plano político, ya que este debe ser el ámbito donde la sociedad moderna dirime discusiones y formula las escalas los bienes a proteger. La dificultad en referencia a los ecosistemas y las condiciones marco de las decisiones al respecto, es que en ellos se da un “dualismo especial de derecho y técnica” (Kohout, 1999: 88). Esto conlleva dificultades estructurales, pues de los involucrados sólo las entidades humanas tendrían la capacidad comunicativa para expresar necesidades y prever consecuencias, por lo cual los sistemas ecológicos, en términos de Kohout, no son sistemas sociales y por ende las reglas del derecho no pueden aplicarse de modo directo y sin mediaciones. Por ejemplo, en la pregunta por el valor propio de los ecosistemas no puede directamente trasvasarse la estructura del fin en sí del sujeto autónomo. Pero además, Kohout muestra respecto de las condiciones de existencia de los ecosistemas un factor preocupante: el tiempo, y la velocidad del daño frente a la lentitud de las respuestas políticas (cuando las hay).⁴

Motivados por diversos acontecimientos, generalmente escandalosos, tanto los científicos, como los eticistas, como los productores, han debido enfrentarse al problema de la relación moralmente correcta con los demás seres vivos. Mayormente, el plano de la discusión ha sido legal, en tanto se formularon normas pero se abandonaron preguntas de fundamentación tales como la finalidad del trato con otros seres vivos, el motivo del respeto y los límites del mismo, y las razones que justifican la autorización o prohibición del dolor causado. En general, el antropocentrismo validó desde diversas vías analógicas el tipo de respeto propuesto. Así como en otros períodos históricos el “perfeccionismo” aristotélico significó que a los seres más perfectos se les debe más en el cálculo de justicia, y así como en el medioevo el daño cruel a un animal no era “pecado” pero sí podía significar la generación de un vicio que finalmente dañase al propio sujeto humano, también en la modernidad el empirismo toma como modelo al sujeto humano y sus sensaciones para pensar

lo admisible e inadmisible. La tradición empirista propone frente al cartesianismo que los seres sentientes tienen sensaciones comparables, y que las mismas indican un tipo de trato que evite la crueldad y el sufrimiento inútil. El criterio central para el juicio moral ya no es la capacidad de razón o acción del otro sujeto, sino la capacidad de sufrir que es conmutable con la de otros individuos, como los humanos. (Singer, 2009: 36) Esto significa ciertamente una sensibilidad ampliada, que sin embargo sigue fijada un razonamiento centrado en individuos y sin incluir tanto otras entidades vivas, la flora por caso, y dejando fuera la integridad relacional de los ecosistemas en la multiplicidad de sus entidades y en su interrelación.

La utilidad de los seres naturales no humanos para los fines humanos, siempre relegó la suposición del derecho a esos cuidados a un lugar subordinado. Por su parte, una ética que quiera superar el antropocentrismo y se base en la interrelacionalidad de los cuerpos y el cuidado, no significa necesariamente que todo sea intangible, al modo del jainismo oriental. Pero sí supone que el biopoder y la biopolítica deben ser juzgados por sus posibilidades para la vida y en clave de responsabilidad. Por ejemplo, en el caso de la bioética existe una larga discusión sobre el tipo de tratamiento debido a los sujetos de investigación no humanos, imprescindibles en para toda intervención que eventualmente pretenda incidir en la mejora de la calidad de vida humana. Además, mientras la prohibición de matar en el caso de humanos parece absoluta y principio de cualquier sociedad viable, la misma prohibición parece relativa en el caso de otros seres vivos.⁵

¿Puede pensarse un modo alternativo de relacionarse con reconocimiento y respeto con esas otras entidades? La contraposición de la visión metafísica de la dignidad y las perspectivas pragmatistas parecían encerrar la discusión en un dilema. Pero si se parte de la idea de interrelación y posibilidades inherentes a la integridad de las entidades, y de la idea de reconocimiento propuesta por Ricoeur, la dignidad significaría la altura de las potencias de un ser. Esto no debe entenderse en el sentido de honor o jerarquía, clase o rango. Se trata, en cambio, de una categoría vincular, relacional. Sólo tenemos una dignidad cuando hay una alteridad capaz de reconocerla, y este reconocimiento puede ser descrito incluso en el más básico nivel fenomenológico (respecto de las entidades de las que dependemos, a las que debemos sostener, etc.). Incluso

cuando hablamos de la propia dignidad, nos estamos refiriendo a una clave de reconocimiento y respeto de nosotros mismos para con las potencias de nuestra humanidad. Somos nosotros que nos miramos y respetamos a "nosotros mismos" (alterizando una expresión del sí). De igual forma, personas que padecen alguna patología del tipo de enfermedades neuro-degenerativas o semejantes, su dignidad radica en la altura de su potencia en relación a su posible desarrollo asociado al resto de los seres humanos. Esta potencia incluye su expresión, comunicación, capacidad de goce y padecimiento, etc. Una sociedad capaz de vislumbrar mayores potencias que las explícitas, manifiesta una capacidad de respeto y de profundidad espiritual que enaltece incluso a sus miembros más postergados. Algo semejante ocurre con la naturaleza, con el entorno o con otras entidades cuyo potencial deviene de la relación con una entidad superior que las proyecta y "dignifica".⁶

Pero ciertamente esta no es la única comprensión contemporánea del mundo. Vivimos en un mundo de extraños morales, y en este sentido se vuelve imperioso el rol de una política legítima que se responsabilice por la vida. La noción de "biopolítica" ha sido fuertemente marcada por su cuño original en el pensamiento de Foucault, o sea, "la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad" (Foucault, 2012: 359). Sin embargo, el proceso político de incidir en los modos de vida y por ende en la vida misma tiene antecedentes importantes, basta recordar *La República* de Platón, por lo que cabe preguntarse en qué radica la novedad moderna. Una hipótesis plausible es el vínculo que el biopoder establece entre política, ciencia, tecnología y derecho. En ese sentido, y recurriendo a un giro heideggeriano, así como el ser se manifiesta como técnica en nuestra era, y eso es ineludible, del mismo modo se trata menos de tener una posición negativa respecto de la biopolítica que estudiar las posibilidades que desde allí se abren – o se cierran – para la vida. En verdad hay posibilidades nefastas, que finalmente atentan contra la vida humana y ecosistémica: el régimen neoliberal de extracción de riquezas, el uso del ser humano y de la naturaleza toda como reservorio genético para el comercio, los regímenes de excepción que reducen al ser humano a mera vida disponible. Pero también es preciso

evitar la tentación de un conservadorismo larvado, que al anatematizar toda intervención política o tecnocientífica sobre la vida acaba consagrando el statu quo y las posibilidades reales de ejercicio del poder de quienes lo detentan. Por lo tanto es en el seno de la biopolítica donde debe darse la batalla conceptual e institucional que apunte a establecer las condiciones para que las corporalidades que integran los sistemas vivos reciban la protección y se incentive su despliegue. Tampoco significa una vuelta a la visión metafísica de la naturaleza ni al naturalismo rousseauiano, porque al tiempo que se garantiza con un primado la experiencia humana, se identifica también que dicho primado sería suicida si significa la eliminación de las condiciones integradas de subsistencia. Y en este sentido la bioética que apunta al cuidado responsable y a la intervención de protección, como lo propone Potter dejando una marca a toda discusión ética futura, también es una biopolítica.

4. Efectos de la mercantilización del mundo y de la vida

Si la biopolítica asume la responsabilidad de velar por las condiciones de vida de los cuerpos padecientes y sus entornos, y si el derecho ya no se ve como una posesión individual sino como las condiciones para ejercer esa responsabilidad, entonces vale elaborar determinados juicios sobre el presente que permitan establecer políticas de protección y regeneración. Esto frente al modelo capitalista de producción y consumo, que ha generado, por vía de su estructura de acumulación, diversos problemas que ponen en serio riesgo la sustentabilidad ya no de un sistema ético sino de sus condiciones de posibilidad material. La siguiente no es una lista exhaustiva sino la enunciación de algunos de esos problemas y del tipo de deberes que cada uno genera, a la luz de lo formulado más arriba.

a) Por su concepción de la supremacía del valor de cambio por sobre el valor de uso, el capitalismo ha trastocado la idea de necesidad desmaterializándola y generando necesidades superfluas que no tienen correlato alguno con la materialidad corporal de la carne. El criterio de verificación que emerge entonces de toda acción de satisfacción para tales pseudo-necesidades adolece de particulares de base, con lo cual cualquier sujeto necesitado da igual para el mercado y cualquier elemento puede devenir

satisfactor sin arreglo a fines puntuales de mejoramiento de los niveles de vida (es decir, de satisfacción y contento con lo que suple mis carencias). De esa manera, todo objeto resulta manipulable a los fines del intercambio, toda objetivación es un medio para una mera formalidad sin límites precisos.

b) En ausencia de tales límites, la acumulación debe partir de formalidades extensibles ad infinitum, es decir, no se acumulan cosas sino símbolos, con lo cual se desconocen los límites concretos de hasta dónde me es no sólo lícito sino necesario acumular. Resulta innecesario ampliar esta idea a la ausencia de sentido para dicha acumulación, así como de una racionalidad con pretensión de comunicación inteligible y universalizable. Es tan irracional como pasional. Por ende, no hay ética posible, salvo por un pietismo voluntarista o emotivista.

c) La comprensión del mundo como lugar de extracción y su transformación en mercancía ha generado un modelo de producción que no repara en los deshechos y residuos conexos, con lo cual resulta altamente contaminante, tanto de los sistemas químicos como físicos, e incluso socio-políticos. La idea de residuos o externalidades devenidas de una acción quedan públicamente acumuladas sin solución de continuidad en el mediano plazo pues lo que se usa es un núcleo muy escueto de masa y energía, subutilizándose una enorme cantidad de recursos como descarte.

d) El problema de la contaminación no es sólo el de la acumulación material de las externalidades sino también la variable temporal en que ésta puede resolverse por los canales bio-físico del sistema planetario: el tiempo que demorará la naturaleza para interpretar la información que le plantea una montaña de neumáticos, electrodomésticos u otros productos descartados es de cientos o miles de años, con lo cual el rango de resolución no es inalcanzable para el cosmos pero sí para el breve lapso de tiempo en que los humanos desarrollamos nuestra historia. Por lo tanto, el sistema de producción y consumo plantea problemas de carácter trans-histórico, aunque no se hace cargo de dicha temporalidad para asumir sus responsabilidades.

e) Y finalmente deseamos mencionar el hecho de que para el capitalismo el proceso de producción de masa plantea una homogeneización de los productos, que supone también la homogeneización del gusto y la estandarización del consumidor. Ya no sólo no hay cuerpo (ni sensibilidad o

necesidad concreta), tampoco hay historia personalizable (ni proceso humanamente regenerativo), sino que además se rompe la bio-diversidad que le dio condiciones de evolución a la misma vida del planeta.

Con lo anterior estamos señalando que la pretensión de un derecho positivo sobre la ruptura del sujeto histórico que lo ejecute, y una política ajena a la administración efectiva de los procesos materiales e históricos que nos han permitido emerger como especie viva, de una forma particular de vida autoconsciente del planeta, hace no sólo imposible un debate genuino, un diálogo con sentido genuinamente humanizador, sino que descubre que tales “aperturas al diálogo” son meros entretenimientos pasajeros, como la música de la orquesta del Titanic, tocando estoicamente hasta hundirse, en lugar de otorgarle alguna migaja de dignidad a sus esfuerzos personales.

5. ¿Qué hacer? ¿Noli me tangere?

¿Qué debemos hacer ante esta descripción y con esta propuesta de reconstrucción de un sujeto de derechos? Como sucede en muchos debates bioéticos, a menudo las posiciones son reductivistas: “hands-on” o “hands-off” (Reich, 1995: 179). Esta última posición tiene raíces muy profundas, ya que fue la reacción más antigua ante la idea de dignidad: algo sagrado e intocable que demandaba respeto. En su ensayo sobre el levantamiento del cuerpo, Nancy (2006) reflexiona sobre la escena de la aparición de Jesús resucitado a la Magdalena, y la admonición de aquel cuando ella le reconoce: “¡No me toques!”. Esta advertencia obliga a detenerse. Y aunque se deba matizar la intangibilidad, sobre todo en una era donde la técnica lo atraviesa todo y nuestras decisiones, incluso las de no-incidir, son también técnicas, parece necesario mantener el tipo de precaución previo a toda intervención, y la crítica necesaria después. La bioética latinoamericana ha tenido un fuerte sentido de incidencia pública. Pensar a la bioética como intervención, protección y cuidado, significa una postura políticamente activa. (Tealdi, 2008: 153ss.) Al mismo tiempo, esta intervención asume la base de los Derechos Humanos pero reconoce sus límites para las demás entidades. ¿Cómo avanzar frente a la cuestión ecológica?

Es demasiado fácil caer en posturas reduccionistas, que finalmente consagran el estado de cosas o la injerencia de quienes detentan cuotas importantes de poder. En cambio, reconocer necesidades, interrelaciones y matices puede ser un punto de partida. Al indagar los temas referentes a la manipulación genética, el bioeticista Juan Masiá Clavel (2006: 130) separa tres clases de temas, que *mutatis mutandis* pueden servir para analizar otras intervenciones sobre la vida, el genoma y los ecosistemas. En primer lugar aparecen los temas sobre los cuales se puede alcanzar consenso de un modo efectivo, y que a la vez sirven como criterio para otros dilemas, tales como: la unidad fundamental de la humanidad a la luz del genoma, la necesidad de evitar manipulaciones irresponsables o sin un fin terapéutico claro, que el genoma es patrimonio de toda la humanidad, que hay que respetar la dignidad, fines y decisiones de los interesados, etcétera. En segundo lugar aparecen temas sobre los cuales, si bien puede alcanzarse un consenso, se vuelve difícil su puesta en práctica: por ejemplo, cómo se hace para evitar que de las pruebas genéticas con fines positivos se den efectos negativos como limitaciones de acceso al empleo o a bienes sanitarios, etcétera. Finalmente están los problemas delicados como la selección embrionaria, el uso de células madre, la experimentación con embriones preimplantatorios, etcétera. La dificultad de fondo radica en el tipo de tutelaje de derechos, y esta cuestión de fondo también es válida en la cuestión ecosistémica. Lo interesante es ver cómo los acuerdos y los desacuerdos invalidan el extremo abstencionista y el criterio del pragmatismo radical, sometiendo a la crítica desde las potencialidades las progresivas intervenciones y los tutelajes.

Con este ejemplo, la noción enriquecida y corporal de persona indicaría el requisito de proteger las potencialidades, justificando las intervenciones desde las mismas. Sin embargo, en el momento actual no parece haber otro lenguaje para ellos que el de derechos, siendo que la idea de derecho está cargada por una comprensión contractualista, atribuible a sujetos capaces de asumir conscientemente acuerdos, y dejando de lado a aquellos que no. Y hemos visto que la idea reductiva de derecho conllevaba una comprensión de posesión del mundo con resultados muy negativos. Estamos en un período donde junto con el reconocimiento, parece imponerse la necesidad de un nuevo lenguaje. El vino nuevo puede reventar los odres viejos. Pero además, la realidad de las

luchas y demandas no parece esperar la elaboración de nuevos odres. La reflexión de Hegel con la que comenzamos debe complementarse con su elaboración de la lucha por el reconocimiento. En el caso de los conflictos ambientales, muchas veces estas luchas son por entidades sin voz, pero cuyas existencias condicionan precisamente las posibilidades de las entidades comunicativas. Aquí el sentido, el derecho y la dignidad de las entidades no se justificarían a partir de un tipo de esencia o de disposición interna, sino a partir de las posibilidades entramadas para su despliegue vital.

Notas

1. Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), titulado "Legitimidad y normatividad. El problema en la filosofía y en las ciencias sociales y políticas latinoamericanas".

2. Para el sentido de justicia en Aristóteles respecto de los ciudadanos, que se rige *tókat' axían*, o sea según su valor o dignidad, y que a su vez tiene como finalidad la posibilidad de autarquía del ciudadano en el seno de la comunidad política. (Araiza, 2011) Por su parte, Tomás de Aquino utiliza dos argumentos: la subordinación de lo menos perfecto (los vivientes no humanos) a lo más perfecto (el ser humano), y la finalidad del resto de la creación no humana (servir al ser humano). (Suma Teológica, II-II, 64, 1) Pero la licitud de matar no incluye cualquier trato vejatorio y cruel, no porque esto suponga un pecado en sí mismo, sino porque genera un tipo de actitud que puede convertirse en un vicio y a su vez dañar la relación de quien lo ejerce con los demás seres humanos. (Suma Teológica, I-II, 102, 6) Finalmente, el criterio insoslayable de tomar a todo ser humano nunca solo como un medio sino siempre también como un fin, y la fundamentación del mismo en la capacidad de la autonomía humana de ponerse fines a sí mismo, ha sido el criterio kantiano fundante y más influyente desde la Ilustración. (Kant, 2012: 137ss.)

3. Hannah Arendt recuerda que los Derechos Humanos surgen en un contexto en que los individuos ya no se sienten seguros de que en los Estados modernos recibirían la protección de sus capacidades y prerrogativas elementales. Pero aquí mismo se da una tensión elemental: mientras el individuo era visto como origen de la ley (toda ley debía respetar los derechos humanos que le competen a cada individuo de modo inalienable), sin embargo el origen del poder estatal se veía en algún tipo de configuración colectiva como pueblo. (Arendt, 2013: 83) La dificultad fue con aquellos pueblos que subsistían dentro de los Estados y más allá de los Estados, considerados fuera y dentro de los mismos, ajenos, extraños. No solo se les privó de sus derechos individuales, sino también de la posibilidad de pertenencia a una comunidad, de su valor como miembros de un sistema de reconocimiento mutuo. A pesar de las diferencias, no es difícil extrapolar esta experiencia a la actual crisis ambiental: miembros del sistema viviente son considerados organismos ajenos, subsumibles a las necesidades políticas y económicas, y debido a su carencia de estatus jurídico suficiente son finalmente eliminables.

4. Kohout repasa en el artículo citado los intentos de protección de los ecosistemas, y muestra que en el ámbito alemán no pudo imponerse el concepto de derecho de la naturaleza. No obstante, desde América Latina se ha insistido en la necesidad de aceptar y fijar los derechos que posee la “madre tierra”. Un evento reciente reunió una serie de propuestas al respecto (Primer Foro Internacional por los Derechos de la Madre Tierra, México-Tlatelolco, Junio 2016). Esta iniciativa es eco de discusiones y elaboraciones previas, que intentaron superar la noción economicista de “sustentabilidad”, incorporando otros principios de protección y precaución que incluyeran la cuestión social, la justicia y la integridad del patrimonio ambiental, como la “Carta de la tierra”. Paradigmático en este sentido es el proyecto del presidente boliviano Evo Morales para conseguir una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, que la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia ya sancionó con carácter de ley, generando no sólo jurisprudencia sino además una Defensoría que vele por esos derechos.

5. No sólo para provisión de alimento, sino también para permitir la subsistencia de otros frente a poblaciones invasivas. Naturalmente entrarían en la misma pregunta aquellas especies de seres vivos que consideramos dañinas para la salud humana.

6. Un aspecto que no hemos introducido pero que de aquí se desprende es el de poner junto a la relación de cuerpo y dignidad la cuestión de la calidad de vida. Al respecto es valiosa la entrada “Vida, cuerpo y dignidad humana” de M. L. Pfeiffer en el *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (Tealdi, 2008: 282).

Referencias

- Alé, M. S. (2016), *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, disp. en http://www.ffyh.unc.edu.ar/editorial/wp-content/uploads/2013/05/EBOOK_ALE.pdf
- Araiza, J. (2011), “Una aproximación al concepto de dignidad según la filosofía política de Aristóteles”, en *ERASMUS XIII*, 2011/1, 17-26
- Arendt, H. (2013), “The Perplexities of the Rights of Man”, en T. Campbell y A. Sitze (eds.) *Biopolitics: A Reader*, Durham-London: Duke University Press, 82-97
- Boff, L. (1996), *Ecología: Grito de la tierra. Grito de los pobres*, Madrid: Trotta
- Cortina, A. (2000), *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos
- Cortina, A. (2002), *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus
- Foucault, M. (2012), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE
- Hegel, G. W. F. (1992), *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE
- Kant, I. (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza
- Kohout, F. (1999), “Die rechtliche Dimension der Politischen Ökologie”, en P. K. Mayer-Tasch (ed.), *Politische Ökologie*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 81-108
- Morin, E. (2009), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa

- Nancy, J.-L. (2006), *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Madrid; Trotta
- Pfeiffer, M. L. (2008), "Vida, cuerpo y dignidad humana", en *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, J. C. Tealdi (ed.), Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, disp. en <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001618/161848s.pdf>
- Potter, V. R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- Reich, W. Th. (ed.) (1995), *Encyclopedia of Bioethics*, New York: Simon & Schuster MacMillan
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como Otro* (1996), Madrid: Siglo XXI
- Singer, P. (2009), *Animal Liberation*, New York: Open Road
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, London: Methuen
- UNESCO (2005), *Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, disp. en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC &URL_SECTION=201.html

DESAFÍOS ÉTICOS DE LA PRODUCCIÓN DE BIOCOMBUSTIBLES

Mercedes Carolina Maglione

e-mail: mecamaglione@yahoo.com.ar

Resumen

La producción a escala de biocombustibles presenta dificultades y conflictos en distintas dimensiones. El presente trabajo pretende ofrecer, desde la ética, una respuesta a los desafíos que presenta la producción de biocombustibles que sea no sólo económicamente eficiente, y social, ecológica e institucionalmente aceptable, sino también "éticamente justa".

Palabras clave: *biocombustibles, ecología, ética del discurso*

Abstract

The scale production of biofuels presents difficulties and conflicts in different dimensions. The aim of this paper is to offer, from the point of view of ethics, a response to the challenges presented by biofuel production, so that it can not only be economically efficient, socially, ecologically and institutionally acceptable, but also "ethically fair".

Keywords: *biofuels, ecology, discourse ethic*

Zusammenfassung

Die Produktion von Biokraftstoffen in industriellem Maßstab ist begleitet von Schwierigkeiten und Konflikten in unterschiedlichen Dimensionen. Ziel dieses Artikels ist es, vom Standpunkt der Ethik aus einen Beitrag zu leisten und darauf hinzuweisen, dass die Herausforderungen dieser Produktion eine

Antwort erfordern, die nicht nur wirtschaftlich effizient und sozial, ökologisch und institutionell akzeptabel sein muss sondern auch "ethisch gerecht".

Stichwörter: *Biokraftstoffe, Ökologie, Diskursethik*

Recibido / submitted: octubre 2016

aceptado/accepted: diciembre 2016

Mercedes Carolina Maglione es médica veterinaria por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Ha realizado una maestría en ética y se especializa en aspectos éticos de las problemáticas ecológicas. Correo electrónico: mecamaglione@yahoo.com.ar

Introducción

Ante la creciente demanda de energía de las sociedades modernas, los biocombustibles se presentan, en la actualidad, como una forma de producir energía renovable y no contaminante del medio ambiente. La discusión sobre este tema suele centrarse en aspectos técnico-científicos (cómo producir más y mejor), sociales y políticos (cómo crear puestos de trabajo, mejorar el ingreso de los ciudadanos, etcétera) y ecológicos (cómo disminuir la contaminación del medio ambiente).

La producción a escala de biocarburantes líquidos de primera generación es altamente dependiente de insumos y tecnología, compite directa e indirectamente con la producción de alimentos e impacta sobre la biosfera global. Este artículo, pretende mostrar que los debates y las decisiones que se tomen en relación con la producción y el consumo de biocombustibles, en la medida que se enmarquen en la idea de un desarrollo que sea no sólo económica, social, institucional y ecológicamente sostenible, sino también éticamente sustentable, requieren tomar en cuenta la responsabilidad humana tanto por el medio ambiente y las necesidades inmediatas de las personas y grupos directamente afectados, como por la humanidad en su conjunto, incluso las generaciones venideras. El presente trabajo pretende hacer una contribución desde la ética, señalando que los desafíos que presenta la producción a escala de biocombustibles requiere de una respuesta que sea no sólo económicamente eficiente, y social, ecológica e institucionalmente aceptable, sino también “éticamente justa”

1. Antecedentes del concepto de desarrollo sustentable

Las concepciones tradicionales sobre el desarrollo y el crecimiento establecían que el medio ambiente debía proveer los recursos que serían utilizados por los seres humanos para alcanzar su bienestar, con lo cual se justificaba la continua apropiación de los recursos naturales para alcanzar tal fin. En respuesta a esta extracción ilimitada surgen distintas visiones de desarrollo, algunas de las cuales se contraponen directamente al concepto de

desarrollo tradicional, mientras que otras intentan ubicar el cuidado del medio ambiente dentro del concepto de desarrollo, reformulando la idea de uso de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas, pero interpretando la misma como limitada. Controlar, por decirlo de alguna manera, la extracción de recursos renovables y no renovables es lo que antecede y da origen a la propuesta del concepto de *desarrollo sustentable*.

En los inicios de los años setenta del siglo XX encontramos tres grandes corrientes de pensamiento en materia ambiental y de desarrollo:

- a) Una corriente *conservacionista*, que mantiene un pensamiento ecologista o ecocentrista, representada por trabajos de biólogos y ecólogos que culmina en la tesis de los límites físicos y la propuesta de crecimiento cero.
- b) Una corriente *desarrollista*, o de *ambientalismo moderado*, como la de la declaración de Estocolmo, con una postura antropocéntrica, donde se especifica que el crecimiento es necesario para superar la pobreza y que el cuidado de los recursos naturales es un medio para favorecer el desarrollo y mejorar las condiciones de vida.
- c) Una corriente *humanista crítica*, expresada como *ecodesarrollo*, cuya idea general era compatibilizar la economía con la ecología, pero centrándose en modelos o estilos de desarrollo alternativos, ya que este pensamiento surge de la disidencia con un estilo de desarrollo que mostraba escasos logros en el campo social y producía crecientes daños ambientales. (Pierri, 2005: 38)

1.1 La corriente conservacionista: los “límites del crecimiento”

Thomas Robert Malthus, en su obra *Primer ensayo sobre población*, publicado en 1798, manifestaba que mientras que la población se desarrollaba en progresión geométrica o exponencial, la producción de alimentos tendía a hacerlo en progresión aritmética o lineal, por lo que, en un momento dado, los alimentos resultarían insuficientes, y los salarios llegarían a niveles por debajo del de subsistencia. (Malthus, 1798: 53) Según la teoría malthusiana, los seres humanos no encontrarían medios para eludir la mencionada situación: “Ninguna pretendida igualdad, ninguna reglamentación agraria, por radical que

sea, podrá eliminar, durante un siglo siquiera, la presión de esta ley, que aparece, pues, como decididamente opuesta a la posible existencia de una sociedad cuyos miembros puedan todos tener una vida de reposo, felicidad y relativa holganza y no sientan ansiedad ante la dificultad de proveerse de los medios de subsistencia que necesitan ellos y sus familias” (Malthus, 1798: 55).

Siguiendo la corriente de pensamiento antes mencionada puede apreciarse que, de todos los informes y publicaciones que advierten sobre el crecimiento poblacional, los recursos finitos, la escasez de alimentos y el aumento de la demanda ecológica, el que tuvo mayor repercusión fue el de los *Límites del Crecimiento*, encargado al MIT (Instituto tecnológico de Massachusetts) por el Club de Roma. En el mismo, Meadows y sus colaboradores desarrollaron el “World 3”, un modelo informatizado de dinámica mundial que asociaba las cinco tendencias más relevantes a saber: Industrialización acelerada, rápido crecimiento demográfico, escasez general de alimentos, agotamiento de recursos no renovables y deterioro del medio ambiente. (Zaragoza, 2009: 10) Estos autores, luego de realizar diferentes proyecciones que asociaban las variables antes mencionadas, llegaron a las siguientes conclusiones: “Si se mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación, producción de alimentos y agotamiento de los recursos naturales no se modifican, los límites del crecimiento del planeta se alcanzarán dentro de los próximos cien años” (Foladori y Tommasino, 2000: 52). En este sentido, la transición de crecimiento a equilibrio global es posible. El resultado que se obtendría con este modelo sería el de un planeta con una población controlada, con personas cuya expectativa de vida rondaría los 70 años de edad, con una cantidad de alimento que duplicaría el de la época y, a su vez, el mismo se distribuiría entre la población de manera equitativa. En una sociedad planteada de este modo, las personas tendrían también acceso a tres veces más servicios per cápita.

Podemos sintetizar esta postura diciendo que: es netamente conservacionista o ecocentrista, y está promovida por el aporte de biólogos y ecólogos que comparten la idea neomalthusiana de ver el problema, ya que entienden que los mismos estaban siendo generados por el aumento poblacional en un mundo de recursos acotados. La tesis de los límites físicos,

entendidos estos como absolutos, fue relevante y opone directamente el crecimiento económico y social al cuidado de la naturaleza y la conservación del medio ambiente.

1.2 Corriente desarrollista o de ambientalismo moderado: La Conferencia de Estocolmo de 1972

La *Declaración* de la conferencia de las naciones unidas sobre el Medio Humano, llevada a cabo en Estocolmo del 5 al 16 de junio de 1972, es un informe preciso de los problemas ambientales. En la misma se utiliza el término “medio humano” y se entiende por este a la sumatoria del medio natural y el artificial; presenta lo ambiental en sentido amplio, no acotado al plano biofísico, sino extendido y relacionado con el plano social-económico.

En la *Declaración*, el término *crecimiento* parece ser utilizado en un sentido análogo al de *desarrollo*, ya que los emplea de forma indistinta.

En el punto 4 de la *Proclama* se advierte que “en los países en desarrollo, la mayoría de los problemas ambientales están motivados por el subdesarrollo. Millones de personas siguen viviendo muy por debajo de los niveles necesarios para una existencia humana decorosa [...]. Por ello, los países en desarrollo deben dirigir sus esfuerzos hacia el desarrollo” (ONU, 1972: 1). Se entiende que la pobreza es una importante generadora de deterioro ambiental y que en estos países no puede pensarse en un crecimiento o desarrollo cero. Acepta que “el crecimiento natural de la población plantea continuamente problemas relativos a la preservación del medio [...] De cuanto existe en el mundo, los seres humanos son lo más valioso” (ONU, 1972: 1). Sin embargo, en el punto 6 de la *Proclama*, se advierte sobre la necesidad de cuidar el medio expresando que “la defensa y el mejoramiento del medio humano para las generaciones presentes y futuras se ha convertido en meta imperiosa de la humanidad, que ha de perseguirse al mismo tiempo que las metas fundamentales ya establecidas de la paz y el desarrollo económico y social en todo el mundo, y de conformidad con ellas” (ONU, 1972: 2).

La conferencia de Estocolmo no manifiesta una postura netamente conservacionista o de límites cero, ya que entiende que el crecimiento es necesario para superar la pobreza. La ONU acepta la existencia de límites

físicos para el crecimiento; sin embargo, manifiesta una visión claramente antropocentrista, ya que la naturaleza está al servicio del ser humano: en él está la responsabilidad de utilizarla de la mejor manera, priorizando siempre la satisfacción de sus necesidades y el aumento de su calidad de vida. Al mismo tiempo plantea que, por un lado, el crecimiento puede ser compatible con el cuidado ambiental; por otro lado, en contextos de pobreza se generan igualmente problemas ambientales, puesto que las personas están presionadas por sus carencias materiales y sociales. A su vez reconoce el derecho de todos los países de usar sus propios recursos naturales como aspecto fundamental de su soberanía.

1.3 Corriente humanista crítica: la propuesta del ecodesarrollo

En la conferencia de las Naciones Unidas sobre comercio y desarrollo, celebrada en 1974 (Cocoyoc, México) se hizo hincapié en la necesidad de un nuevo estilo de desarrollo, ya que las desigualdades socioeconómicas y el deterioro ambiental parecían responder al desarrollo y a las formas de vida vigentes. Surge entonces el concepto del *ecodesarrollo* bajo el impulso de Ignacy Sachs, el cual es definido como “un desarrollo deseable desde el punto de vista social, viable desde el punto de vista económico y prudente desde el ecológico” (Sachs, 1980: 719). Al respecto, Sachs dice lo siguiente: “El concepto de ecodesarrollo surgió de una polémica doble: por un lado, contra los partidarios del crecimiento salvaje que, para corregir todos los males, predicaban una desenfrenada carrera hacia un tipo de desarrollo que ya ha mostrado todos sus inconvenientes; por otro lado, contra los *zégistes*, víctimas de la absolutización del criterio ecológico hasta el punto de perder la visión antropocéntrica del mundo, que es la de todas las filosofías humanistas” (Sachs, 1980: 720).

Esta corriente de pensamiento relacionó la pobreza con el aumento poblacional y la contaminación de los recursos naturales, entendiendo que la primera es no sólo causa del deterioro ambiental sino también una de sus principales consecuencias.

Los principios básicos del concepto de ecodesarrollo son los siguientes:

- Satisfacción de las necesidades básicas
- Solidaridad con las generaciones futuras
- Participación de la población implicada
- Preservación de los recursos naturales y medio ambiente en general
- Elaboración de un sistema social garantizando empleo, seguridad social y respeto a otras culturas
- Programa de educación
- Defensa de la separación de los países centrales y periféricos para garantizar el desarrollo de los últimos (Foladori y Tommasino, 2000: 43).

El ecodesarrollo está basado en imperativos morales que prevalecerían en la sociedad gracias a la educación y al surgimiento de la conciencia ambientalista. A Pesar de la gran difusión que tuvo el discurso sobre ecodesarrollo, el mismo no despertó una gran motivación en la sociedad, ya que por un lado fomentaba a los movimientos sociales a instaurar ciertos cambios, y por el otro aplacaba esas luchas al creer que las soluciones podían darse dentro de la operativa del mercado.

Después de haber expuesto las tres visiones diferentes sobre el desarrollo - la de los límites del crecimiento, la de Conferencia de Estocolmo y la del Ecodesarrollo- puede sostenerse que lo que motivó las mismas fue, en resumidas cuentas, producto de un cambio en la significación que el hombre le dio al concepto de desarrollo, “de allí que la preocupación por el medio ambiente surgida durante la década de los sesenta en los países desarrollados tenga un propósito diferente a la preocupación de épocas y períodos históricos anteriores. La diferencia consistió, básicamente, en relacionar el deterioro ambiental con el desarrollo, mostrando que el desarrollo por sí mismo –y contra la idea que se tenía hasta los cincuenta- no daba cuenta de un equilibrio con el medio ambiente, y tampoco lograba la equidad al interior de la sociedad humana” (Foladori y Tommasino, 2000: 42). Esta modificación en el significado del concepto de desarrollo -que no siempre implica crecimiento, y que tampoco puede utilizarse, por lo tanto, como sinónimo de este último- constituye la antesala del concepto de *desarrollo sostenible*. El crecimiento puede ser uno

de los componentes del desarrollo, pero sólo bajo determinadas circunstancias y por un período determinado de tiempo.

1.4 El concepto de desarrollo sostenible

El 27 de febrero de 1987, en Tokio, la *Comisión de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo* (CMMAD) presentó el documento “*Nuestro Futuro Común*” o *Informe Brundtland* (denominado así por su coordinadora, la política noruega Gro Harlem Brundtland), en el que se identificaron y debatieron problemas ambientales de relevancia como el aumento de la población a un ritmo acelerado, la utilización de recursos, la seguridad alimentaria, el mantenimiento de los ecosistemas y la diversidad biológica, los usos de la energía y su relación con el calentamiento global, las industrias y la contaminación ligada a las mismas “producir más usando menos”, y los niveles de consumo entre otros. Se advierte que todos estos problemas se encuentran interconectados y que, por lo tanto, no resulta eficaz tratarlos aisladamente. En el mismo queda formalmente definido el concepto de *desarrollo sustentable* de la siguiente forma: “está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias. El concepto de desarrollo sostenible implica límites, no límites absolutos, sino limitaciones que imponen a los recursos del medio ambiente el estado actual de la tecnología y de la organización social y la capacidad de la biósfera de absorber los efectos de las actividades humanas, pero tanto la tecnología como la organización social pueden ser ordenadas y mejoradas de manera que abran el camino a una nueva era de crecimiento económico” (ONU, 1987: 23). En esta definición ya no se ve a la naturaleza como una canasta de la cual se extraen infinitamente los recursos, y comienza a esbozarse la visión de una naturaleza más frágil y limitada, una naturaleza que necesita ser cuidada por nosotros, para nosotros y las generaciones venideras. Sin embargo, se sigue manteniendo la perspectiva utilitarista, debido a que la dimensión ambiental pasa a ser un requisito más del desarrollo económico; un requisito que justamente asegura ese desarrollo, ya que los límites dejan de ser

absolutos y, por lo tanto, pueden modificarse si la organización social o la tecnología así lo demandasen, en pos de lograr un aumento de la calidad de vida.

El ya mencionado *Informe Brundtland* establece lazos entre *pobreza y medio ambiente*, y plantea que “con frecuencia se ha considerado que la contaminación ha sido el resultado de una demanda cada vez mayor sobre escasos recursos y que la contaminación se debía a los niveles de vida cada vez más altos de los relativamente opulentos. Pero la misma pobreza contamina el medio ambiente, creando tensiones de manera diferente. Los pobres, los hambrientos con frecuencia destruyen su medio ambiente inmediato a fin de poder sobrevivir” (ONU, 1987: 40-41). Este planteo o manera de ver la realidad conlleva pensar en la necesidad de un crecimiento económico que reduzca la pobreza y que permita en países más desarrollados la inversión en tecnologías y procesos más limpios que frenen la contaminación. Al mismo tiempo, se advierte o aclara que el logro de un mayor crecimiento económico no siempre significa un resultado favorable, como lo es la disminución de la pobreza: “Altos niveles de productividad pueden coexistir con pobreza general y poner en peligro al medio ambiente” (ONU, 1987: 60). Aún cuando el desarrollo económico traiga aparejado un aumento de recursos y beneficios, se hace imperioso poner atención en su distribución, enfocándose en promover la equidad desde las instituciones y a nivel global. “la satisfacción de las necesidades esenciales exige no sólo una nueva era de crecimiento económico para las naciones donde los pobres constituyen la mayoría, sino la garantía de que estos pobres recibirán la parte que les corresponde de los recursos necesarios para sostener ese crecimiento. Contribuirán a tal igualdad los sistemas políticos que aseguren la efectiva participación de los ciudadanos en la adopción de decisiones en el plano nacional y una mayor democracia en la adopción de decisiones a nivel internacional” (ONU, 1987: 23).

Se entiende entonces que tanto la dimensión ambiental como la social son requisitos inseparables que integran el concepto de desarrollo sustentable, y que los límites (ya no entendidos como absolutos) pueden modificarse en pos de la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. El documento deja en claro que la protección ambiental ha dejado de ser una tarea de implicancias locales o regionales para convertirse en un problema de

relevancia global. Entiende también que los ecosistemas no respetan los límites nacionales y ejemplifica que el agua contaminada se disemina a través de ríos, mares y lagos, y que lo mismo sucede con la atmósfera que traslada la contaminación del aire a vastas distancias. Por lo tanto, se entiende que los temas ambientales deben tenerse siempre presentes en la agenda política internacional.

En la conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y desarrollo -celebrada entre el 3 y el 14 de junio 1992, y conocida también como *Cumbre de la Tierra*-, se reconoció que la protección ambiental y el desarrollo económico precisaban de soluciones globales, tornándose oficial el concepto de desarrollo sustentable e incorporándose en la planeación para el desarrollo. En esta, los países participantes acordaron adoptar un enfoque de desarrollo que protegiera el medio ambiente, mientras se aseguraba el desarrollo económico y social. En dicha cumbre fueron aprobados (por 178 gobiernos) diversos documentos, los cuales se mencionan a continuación:

- Programa 21: es un plan de acción que tiene como finalidad metas ambientales y de desarrollo en el siglo XXI
- Declaración de Río sobre medio ambiente y desarrollo: con veintisiete principios donde se definen los derechos y deberes de los Estados
- Declaración de principios sobre los bosques
- Convenciones sobre el cambio climático, la diversidad biológica y la desertificación

La conferencia de Río marcó en especial “un hito al generar acuerdos que dan un tratamiento más integral a los temas ambientales globales, y al incorporar como meta principal al desarrollo sostenible. Los cinco acuerdos de Río constituyen quizás la respuesta política más universal y articulada para establecer un régimen internacional de cooperación con la plena incorporación de la dimensión ambiental. (Guimaráes, Barcena, 2002: 22)

2. El efecto invernadero y el Protocolo de Kyoto

Las primeras iniciativas para combatir el cambio climático surgieron con la Cumbre realizada en Río de Janeiro en 1992, años más tarde mediante el

Protocolo de Kyoto (1997) las partes adoptan compromisos cuantitativos de reducción o limitación de las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), mediante el cual se controlarían “las emisiones de seis gases de efecto invernadero: bióxido de carbono (CO₂), metano (CH₄), óxido nitroso (N₂O), hidrofluorocarbonos (HFCS), perfluorocarbonos (PFCS) y hexafluoruro de azufre (SF₆)”. (ONU, 1997) Del efecto invernadero debe decirse que el mismo siempre ha existido y que es consecuencia de la composición natural de la atmósfera y que, gracias a él, tenemos en la Tierra una temperatura relativamente alta que ha propiciado el surgimiento y la evolución de la vida. Hay que señalar, sin embargo, que esta situación ha sido alterada artificialmente por la actividad de los seres humano, especialmente en los últimos siglos. Podemos afirmar que si las concentraciones de gases de efecto invernadero continúan aumentando, la temperatura de superficie del planeta mantendrá una tendencia positiva. El aumento en las concentraciones de gases de carbono con potencial termogénico positivo se conoce y se detalla a continuación: “en el caso del CO₂ son el uso industrial y doméstico de combustibles que contienen carbono (petróleo, carbón, gas natural, leña), la deforestación -que provoca la descomposición de la materia orgánica- y la quema de la biomasa vegetal. En el caso del metano son la agricultura (p. ej. Cultivo de arroz), el uso de gas natural, los rellenos sanitarios, el aumento del hato ganadero, y la quema de la biomasa vegetal. Sin embargo es el uso indiscriminado e ineficiente de los combustibles fósiles el principal generador de la tendencia actual (IICA, 2001)” (Jaramillo, 2004: 81-82; Cuatecontzi y Gasca, 2004: 90-91).

3. Producción a escala de biocombustibles

Para introducirnos en la temática de la producción a escala de biocombustibles líquidos, resulta interesante dejar en claro dos aspectos clave. Uno de ellos es que, si tenemos en cuenta las tecnologías y los modelos de producción existentes, los costos para producir cultivos y luego elaborar biodiesel o bioetanol son más elevados que el de extraer y utilizar combustibles fósiles; el segundo aspecto interesante a destacar es que el fomento de los mismos surge “por tres razones: intereses estratégicos acerca de la seguridad

energética y los precios de la energía, preocupaciones sobre el cambio climático y consideraciones de apoyo a la agricultura” (FAO, 2008: 27).

3.1 La escasez de recursos no renovables y la necesidad de diversificación energética

El escenario actual se presenta con una oferta finita de petróleo, con precios volátiles para los combustibles fósiles y con el agravante de una creciente inestabilidad política y social en los principales países productores de los mismos. “El petróleo representa aproximadamente un tercio de toda la energía utilizada en el mundo y los sistemas de transporte actualmente utilizados son completamente dependientes de este recurso...” (Monteiro Machado, 2010: 3). Podría decirse que la volatilidad de los precios del petróleo está relacionada, por un lado, con el crecimiento de la demanda por parte de las principales economías (países desarrollados y economías emergentes de China e India) que conlleva a la necesidad de una cantidad mayor de energía y, por otro lado, a la inestabilidad político institucional de los principales países oferentes y al hecho no menor de que los países que más cantidad tienen de este recurso no son justamente los que más consumen. (De Paula y Lorenzo, 2009) La preocupación por mantener un acceso seguro de energía resulta determinante para muchos países en el mundo por lo que no resulta raro o extraño que lo que se intente lograr sea “la reducción de la vulnerabilidad ante la volatilidad de los precios y las interrupciones en el suministro” (FAO, 2008: 30). Por ello, uno de los aspectos fundamentales ligados con la bioenergía, es que los biocombustibles se establecieron como un objetivo estratégico clave para el logro de una mayor seguridad energética, a través de una matriz energética más diversificada. De hecho, reducir la dependencia sobre las importaciones de petróleo fue la principal motivación tras las primeras experiencias con biocombustibles en Brasil y EE.UU. (Dufey, 2006: 41)

3.2 Definición y clasificación de biocombustibles

Podemos decir que, “los biocombustibles, también referidos como agrocombustibles, son sustancias derivadas de la biomasa, que a su vez pueden ser definidos como aquel conjunto de materias primas de origen biológico, no fósil, apropiadas para producir energía por combustión” (Berndes et al., 2003; extraído de Laine, 2008: 71). Si bien existen diferentes maneras de clasificar los mismos, en la actualidad, la bibliografía en general utiliza fundamentalmente la siguiente clasificación: biocombustibles de primera generación, biocombustibles de segunda generación y biocombustibles de tercera generación. Los mismos se diferencian entre otras cosas, por las materias primas utilizadas y los avances tecnológicos necesarios para obtenerlos. Los *biocombustibles de 1ra generación* “son producidos de azúcar, amida y aceites de una parte específica (frecuentemente comestible) de plantas tradicionales como caña de azúcar, trigo, maíz, palma aceitera y soya. Esos biocombustibles (etanol y biodiesel) ya son producidos y comercializados en cantidades significativas por diversos países, respondiendo actualmente por 1,5% del total de combustible de transporte en el mundo. Su expansión, levanta preocupaciones, principalmente en lo que se refiere al uso de la tierra” (Monteiro Machado, 2010: 1). Los biocombustibles líquidos más utilizados y desarrollados, son el bioetanol (sustituto de las naftas) y el biodiesel (sustituto del gasoil).

Decimos que “los biocombustibles de 2^{da} generación, también llamados celulósicos, son producidos de materias primas no alimentarias como residuos agroindustriales y gramíneas forrajeras. Su producción es más compleja [...] y todavía no son comercializados. Los biocombustibles de 3^{ra} generación, son producidos a partir de la materia prima modificada genéticamente de modo que facilita los procesos subsecuentes. Los agentes de conversión (microorganismos, algas) también son modificados genéticamente para que el proceso sea más eficiente” (Monteiro Machado, 2010: 1-2).

3.3 Comercio internacional de biocombustibles

La producción a escala de biocombustibles surge por diversas razones entre las que podemos mencionar, “en primer lugar, las metas de mezcla obligatoria, en segundo lugar, los importantes subsidios impositivos establecidos en muchos países, y, en tercer lugar, los fuertes intereses predominantes en el sector agrícola” (Hackenberg, 2008: 51). La producción de biocarburantes se encuentra concentrada en Estados Unidos, Brasil y Europa, y dentro de esta, se destacan como principales oferentes Alemania y España. (Chidiak et al., 2012: 12) Por su parte, Estados Unidos es el principal productor de etanol, con una producción de “54.200 millones de litros (el 63% de la producción global), seguido por Brasil con 21 mil millones. Por su parte, China se ubica como el tercer productor con 2 mil millones de litros, seguido por Canadá (1,8), Francia (1,1), y Alemania (0.8)” (Chidiak et al., 2012: 10). En lo que a biodiesel se refiere, “el principal mercado productor y consumidor de biodiesel en gran escala es la Unión Europea” (Monteiro Machado, 2010: 10). La utilización de este biocombustible comenzó a ser promovida en la Unión Europea en los 1980s “como una forma de prevenir una caída en las áreas rurales a la vez que se respondía a los crecientes niveles de la demanda energética. Sin embargo fue sólo durante la segunda mitad de los 1990s que el biodiesel comenzó a ser más ampliamente desarrollado. Entre las políticas claves que afectan el mercado europeo de biocombustibles se incluyen las políticas de energía, agricultura, y de cambio climático” (Dufey, 2006: 20). Debido entonces a que la capacidad de producir óleos vegetales es limitada en la Unión Europea existen buenas perspectivas para la producción de biodiesel en aquellos países que intenten cubrir este mercado. Argentina es el país de América Latina que posee el mayor potencial para la exportación de aceites. (Furtado, 2009: 21)

En la actualidad, la mayor demanda de biocombustibles proviene de los países más industrializados. (Dufey, 2006: 28; Chidiak et al., 2012: 12-13) Esto es así porque dichos países concentran el mayor consumo de derivados del petróleo en el sector del transporte, y es en este mismo en el que se están tomando medidas para la promoción de los biocombustibles. A su vez, los

países desarrollados cuentan con los recursos económicos que les permiten importar la bioenergía.

3.4 El ciclo vital de los biocombustibles

Uno de los principales argumentos a favor de los biocombustibles es que *disminuyen las emisiones de gases causantes de efecto invernadero*. Esto se entiende así porque la biomasa es la fuente que da origen a los biocombustibles y se acepta que al producirse la combustión de la misma se libera nuevamente a la atmósfera el carbono que fue asimilado por la planta durante su crecimiento, por lo tanto en lo que a emisiones de gases de invernadero respecta serían neutrales. Lo contrario sucedería con los combustibles fósiles, que al utilizarse, liberarían a la atmósfera el carbono que se fijó durante millones de años debajo de la superficie de la tierra. Sin embargo, “al evaluar el efecto neto de un determinado biocombustibles para las emisiones de gases de efecto invernadero es menester analizar las emisiones a lo largo del ciclo de vida del biocombustibles: sembrar y cosechar el cultivo; convertir la materia prima en biocombustibles; transportar la materia prima y el biocombustibles final, y almacenar, distribuir y vender al por menor el biocombustibles, incluidos los efectos de alimentar con combustible un vehículo y las emisiones causadas por la combustión” (FAO, 2008: 19-20). Al realizar el análisis del ciclo vital y tener en cuenta los cambios que surgen del uso de la tierra nos encontramos con casos paradójicos como el de Brasil, que es actualmente un líder mundial en la producción de biocombustible y está entre los mayores emisores de gases de efecto invernadero principalmente a causa de la quema de bosques en el proceso de conversión de los mismos en pastizales y tierra de cultivo a caña de azúcar, soja, maíz afectando directamente e indirectamente la deforestación” (Young y Steffen, 2008: 170). Por lo tanto podemos decir que “la mayoría de los estudios han puesto de manifiesto que la producción de biocombustibles de primera generación a partir de materias primas actuales resulta en una reducción de las emisiones del orden del 20-60 por ciento en comparación con los combustibles fósiles, siempre que se empleen los sistemas más eficientes y que se excluya el carbono originado por el cambio del uso de la tierra” (FAO, 2008: 65), y que

dependiendo de los métodos implementados en la producción de biocarburantes “algunos cultivos pueden generar aún más gases de efecto invernadero que los combustibles fósiles. Los gases de efecto invernadero también pueden emitirse mediante cambios en el uso de la tierra, directos o indirectos, causados por el aumento de la producción de biocombustibles” (FAO, 2008: 63). Resulta importante mencionar que, la agricultura impacta sobre los ecosistemas naturales y la biodiversidad a través de dos procesos principales: su expansión sobre ambientes naturales y su intensificación en la búsqueda de mayores rendimientos. (Salvador, 2010: 43) La agricultura (primero comercial, y luego la de subsistencia) es causante del ochenta por ciento de deforestación a nivel mundial y resulta importante aclarar que, mientras que en Asia y África la agricultura comercial es responsable por un treinta por ciento de la deforestación, en América Latina esta cifra asciende a un setenta por ciento. (Rauther et al., 2013: 16) Nos encontramos entonces con autores como Righelato y Spracklen que exponen que, si el objetivo de las políticas que apoyan el biodiesel es mitigar el calentamiento global la conservación y restauración de los bosques son alternativas más eficaces. (Righelato y Spracklen, 2007; cita extraída de FAO, 2008: 67) Esto se encuentra avalado a su vez por el grupo intergubernamental de expertos sobre el cambio climático (IPCC), que consideran que ninguna estrategia de mitigación climática tiene el potencial de ejercer un impacto mayor y más inmediato sobre las reservas globales de carbono que la prevención y reducción de la deforestación. (Rauther, et al., 2013: 28)

3.5 Relación entre la producción a escala de biocarburantes de primera generación con los alimentos y el agua

Al analizar los aspectos sociales que están a favor de la producción a gran escala de biocombustibles nos encontramos con resultados diversos. Por un lado se argumenta que el acceso a la energía repercute positivamente en la salud de las personas ya que los cambios de usos de energías tradicionales en los países subdesarrollados “hacia distintos tipos de bioenergía moderna puede reducir el número de enfermedades y muertes derivadas de la contaminación

del aire en interiores, liberar a mujeres y niños de la tarea de recolectar leña y reducir la deforestación. Asimismo, puede disminuir la dependencia de los combustibles fósiles importados [...] en los centros urbanos, el uso de biocombustibles en el transporte puede mejorar la calidad del aire” (Chidiak et al., 2012: 13).

Al mismo tiempo debemos tener en cuenta que nos encontramos ante un incremento de la población mundial que “se multiplicó desde 1950 hasta hoy 2.7 veces y aumentó su consumo per cápita de calorías totales y de carnes en un ~25 y ~165%, respectivamente y que ha propagado su demanda de alimentos a gran distancia de los centros de mayor población y consumo gracias a la creciente globalización de los mercados” (Jobbágy, 2010: 72). Se estima que una dieta básica de alimentos transformados en calorías para el consumo humano estaría alrededor de las 2700 calorías diarias, y el equivalente en agua necesario para producirlas rondaría los 4,3 m³, es decir, que según estos cálculos se necesitaría por persona y por año una cantidad de 1.570 m³ (WWF, 1986), cifra que aproximadamente 40 países en el mundo ya no logran cubrir. Se reconoce que para tener un correcto estado nutricional no sólo es necesario, cumplir con la cantidad promedio de calorías ingeridas estipuladas por persona, sino que también debe prestarse especial atención a la calidad de las mismas enfatizando en la obtención de una dieta diversificada. Un aspecto que resulta de vital importancia es que, en los hogares más pobres, una gran parte del ingreso con que cuentan las familias se destina directamente a la compra de alimentos, lo que trae aparejado problemas en la seguridad alimentaria. Por definición se dice que “existe inseguridad alimentaria cuando hay personas que carecen de acceso a una cantidad suficiente de alimentos inocuos y nutritivos para un crecimiento y desarrollo normales y una vida activa y sana” (FAO, 2008: 84). El hambre en sí constituye lo que se denomina una trampa de pobreza, es decir, actúa como impedimento para escapar de ésta. A falta de una enérgica actuación, el hambre dificultará los intentos de reducir la pobreza a escala mundial. El hambre es una consecuencia de la pobreza, pero también una de sus causas y pone en peligro el potencial productivo de personas, familias y naciones enteras (FAO, 2006: 13), y se considera que la producción local de alimento es relevante para combatir el hambre, en aquellos sectores pobres de la población, que no tienen

ingresos ni accesos a otros mercados que le permitan comprar los mismos en otras partes. Por todo lo anteriormente expuesto se considera que problemas de naturaleza social podrían ocurrir debido a la expansión de los biocombustibles. Para atender a la amplia escala necesaria para las operaciones, la oferta deberá ser estructurada en torno al monocultivo mecanizado, sustituyendo formas tradicionales de ocupación de la tierra, como la agricultura de subsistencia y la pequeña producción familiar. (Young y Steffen, 2008: 5) Esto se torna aún más complejo ya que “se prevé que durante los próximos 50 años, la demanda de alimento aumentará entre 70 y 80 %, y la demanda de agua entre 30 y 85 %” (Corvalán et al., 2005: 8). En la actualidad, de la cantidad de agua que tiene el planeta, solamente el 3 por ciento es potable y es relevante destacar que si bien se ha avanzado en muchas regiones del mundo, en la actualidad el 11 por ciento de la población mundial carece de acceso a fuentes de agua potable. (UNICEF y OMS, 2012: 4) Podemos aseverar entonces que no es un tema de importancia menor discutir el acceso que tienen las poblaciones más pobres -y, por tanto, más vulnerables del mundo- a suministros de alimentos y agua segura en lo que a cantidad, calidad e inocuidad respecta. Existe en la actualidad una gran preocupación e incertidumbre, que relaciona la producción en gran escala de combustibles con la inseguridad alimentaria de los países más pobres. “Se argumenta que la mayor demanda por biocombustibles hará que la tierra agrícola que anteriormente se destinaba al cultivo de otros productos, incluyendo alimentos, sea dedicada a la producción de cultivos energéticos” (Dufey, 2006: 53s.). A su vez, debe tenerse en cuenta, que el sector económico de mayor consumo de agua en el mundo es el agrícola. Si comparamos la cantidad de agua que empleamos en el aseo personal o para beber con la utilizada en la producción de alimentos o bienes de consumo, concluimos en que el nivel de uso de agua en los hogares es de tan sólo el 10% del gasto, frente al 70% de la agricultura y el 20% de la industria” (Parada Puig, 2012: 70; Pengue, 2005: 1). Dicho lo anterior y para una mejor interpretación, tenemos que hablar de lo que se conoce como agua virtual. Podemos definir el agua virtual, como el agua que se utiliza para la producción de bienes y servicios de consumo. De esta manera, los países pobres en recursos hídricos, pueden

adquirir seguridad hidrológica por la compra de estos. Argentina es uno de los principales países exportadores de agua virtual a nivel mundial. (Begazo, 2009: 58, Pengue, 2005)

4. Biocombustibles y desarrollo sustentable

La problemática de los biocombustibles es compleja y ha sido y está siendo ampliamente estudiada y debatida. A su vez, el concepto de desarrollo sustentable es ambiguo y las interpretaciones que giran alrededor del mismo son también diversas, por lo que “la formulación de un marco conceptual ordenador resulta, entonces, indispensable para su propia evaluación y puesta en práctica en beneficio de avances consensuados hacia la sustentabilidad” (Seiler y Vianco, 2014: 14).

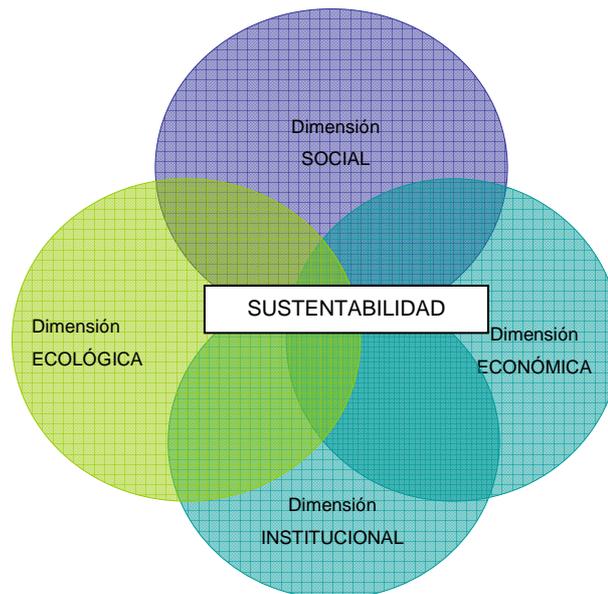


Figura 1: Dimensiones e interrelaciones de la sustentabilidad
(Wehbe y Tonolli, 2014: 109)

Con razón suele afirmarse que el desarrollo sustentable “plantea la necesidad de articular al mismo nivel de análisis lo económico, lo institucional, lo ecológico y lo social” (Wehbe y Tonolli, 2014: 102; ver figura 1). Estos autores consideran que el desarrollo sustentable no es un estado, sino que tiene un pasado al cual volver y un futuro por venir, en un proceso de

construcción y reconstrucción permanente. (Wehbe y Tonolli, 2014: 107)
Decimos entonces que *el concepto de desarrollo sustentable es complejo y a la vez dinámico*.

Este enfoque multidimensional fue aplicado a la generación de biocombustibles líquidos, para poder identificar de esta manera los conflictos y desafíos que surgen por la producción a escala de los mismos.

Las dimensiones del desarrollo sustentable aplicadas a la producción a escala de biocombustibles son las siguientes:

Dimensión ecológica:

El criterio a tener en cuenta es la preservación. (Wehbe y Tonolli, 2014)

- Los biocombustibles de 1ª generación reducen las emisiones de Gases de efecto invernadero en un 20 a 60 %, con los sistemas más eficientes (sin contabilizar el carbono originado por el cambio del uso de la tierra).
- La agricultura impacta sobre los ecosistemas naturales, por su expansión (ampliación de la frontera agrícola) e intensificación. Disminuyendo la biodiversidad.
- Para mitigar el calentamiento global y reducir los efectos indeseables sobre el clima, la conservación y restauración de los bosques son alternativas más eficaces.
- Los bosques regulan el clima de diferentes maneras: Actúan como sumideros de carbono, evaporan grandes volúmenes de agua, forman nubes que reflejan la luz solar y disminuyen el calentamiento global. Recogen y purifican enormes cantidades de agua de lluvia controlando los ciclos de inundación y sequía. (Rauther et al., 2013)

Dimensión social:

El criterio a tener en cuenta es la equidad. (Wehbe y Tonolli, 2014)

- Nos encontramos con un aumento de la población mundial, la misma alcanzó los 7 mil millones de personas en 2011, y se espera que llegue a los 10 mil millones para el año 2100. (PNUMA 2011, 5)
- Se estima que la demanda de alimentos y de agua crecerá para el año 2050.

- La mayor demanda de biocarburantes compite con el uso de la tierra, el agua y las materias primas alimentarias, y repercute sobre la seguridad alimentaria e hidrológica.
- La agricultura es el sector que más consume agua.
- El 11 % de la población mundial no tiene agua potable.
- Argentina es uno de los principales exportadores de agua virtual.
- La reducción del hambre es necesaria para acelerar el desarrollo y disminuir la pobreza.

Dimensión económica:

El criterio es la eficiencia. (Wehbe y Tonolli, 2014)

- Los biocombustibles surgen por: intereses en los precios y la seguridad energética, el cambio climático y el apoyo a la agricultura.
- Los países industrializados son los principales demandantes ya que consumen mucho petróleo en el sector del transporte.
- Los mercados energéticos son de mayor tamaño que los agrícolas, un pequeño cambio en la demanda de energía ocasiona una notable variación en la demanda de biocombustibles y productos agrícolas. Por ende, un pequeño aumento en la demanda de biocombustibles produce un notable aumento en el precio de los alimentos.

Dimensión institucional:

El criterio es la capacidad de gestión o manejo. (Wehbe y Tonolli, 2014)

- Una de sus funciones consiste en, articular las diferentes dimensiones cuando entran en conflicto en pos del desarrollo sustentable.
- Intentar llevar a cabo un proceso transparente, informado y participativo para el debate y la toma de decisiones en pos de la sustentabilidad. (Guimaraes, 2002: 74)

5. Ética, biocombustibles y desarrollo sustentable

Algunos autores, como Hans Jonas (1995), consideran que el desarrollo científico-tecnológico trae aparejado consecuencias deshumanizantes que atentan directamente contra la supervivencia de la especie humana y la vida en

el planeta; por ello enfatiza la necesidad de un cambio vertiginoso en la manera de pensar y actuar de la humanidad: “La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos [...] Ciertamente, los viejos preceptos de esa ética “próxima”- los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.- siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada de responsabilidad [...] Así, pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también precisamente en nombre de esa responsabilidad una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y juzgar” (Jonas, 1995).

El pronóstico de Jonas se ha ido concretizando en los últimos años en dos aspectos relevantes: la destrucción de la naturaleza ha ido en aumento y el poder de la humanidad ha crecido exponencialmente en base al refinamiento de la técnica. Sin embargo, la humildad reclamada parece no tener lugar o, al menos, no ser un elemento eficaz para detener un desarrollo científico-tecnológico con consecuencias insospechadas.

En lo que sigue, expongo sintéticamente qué posibilidades ofrece la *Ética del Discurso* para enfrentar de forma responsable y solidaria los desafíos a los que se enfrenta la humanidad en un mundo que parece no querer o no poder renunciar al poder -en cierta medida devastador- del que habla Jonas.

5.1 ¿Por qué *Ética del Discurso*?

La *Ética del discurso* surge en Alemania en la década de los años 70 del siglo pasado, para dar respuesta a los problemas éticos globales en un mundo

diverso, intercultural y conflictivo. Sus fundadores son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Es una teoría ética de la justicia desarrollada para enfrentar los desafíos científico-tecnológicos, que también es conocida como *Ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista*. (Michelini, 2016)

5.2 Aportes y objetivos de la Ética del Discurso

La teoría ético-discursiva busca fundamentar racionalmente la validez universal de las normas que pretenden hallar vincularidad intersubjetiva y, con ello, fundamentar una convivencia justa, en base a la corresponsabilidad solidaria de todos los afectados. Para poder cumplir con este objetivo proporciona un método que se utiliza para validar racional e intersubjetivamente la validez de las normas morales; este procedimiento se conoce como *discurso práctico* o *discurso argumentativo*. Es importante aclarar que la Ética del Discurso no otorga soluciones a los problemas morales, sino que delega esta función a los afectados, quienes deben abordar los disensos y conflictos de intereses e intentar resolverlos de forma justa por medio del discurso práctico.

Según lo expuesto, una norma moral puede ser considerada válida e intersubjetivamente vinculante sólo si ella cumple con un doble objetivo, a saber: si ella consigue un acuerdo entre los participantes en un discurso práctico y, además, si las consecuencias que se siguen de la aplicación general de la norma acordada pueden ser aceptadas libremente por todos y cada uno de los afectados. La ética del discurso puede ser comprendida asimismo como una teoría moral *sensible al contexto y no rigorista*, porque ofrece un principio regulativo para la orientación y aplicabilidad de acciones y decisiones en contextos históricos signados por el poder y los intereses estratégicos.

La ética discursiva sostiene que existen situaciones en que el principio moral del entendimiento mutuo mediante el discurso práctico puede no ser *aplicable* (por ejemplo, cuando se debe actuar y decidir en un marco de interacción en el que no están dadas las condiciones básicas de un Estado de derecho) o puede no ser *exigible* (por ejemplo, cuando la exigencia moral excede las posibilidades concretas actuales de decisión o acción del agente moral). Sin embargo, el principio moral -aún en aquellas situaciones de no aplicabilidad o

exigibilidad- no pierde su validez y capacidad de orientación moral. En circunstancias difíciles y complejas, los argumentantes tienen la obligación moral de contribuir a la modificación o creación de condiciones históricas (sociales, políticas, culturales) que posibiliten la implementación de discursos prácticos.

La ética del discurso sostiene que, además de la responsabilidad que cabe a los afectados en el micro- y meso-ámbito de relaciones humanas, todos debemos ser corresponsables solidarios en relación con las consecuencias directas e indirectas que afectan en forma remota a todos los seres humanos. Aquí aparece entonces la necesidad de poner en juego la corresponsabilidad solidaria en el *macroámbito* de las relaciones humanas: esto significa que tenemos que tomar en consideración en nuestras decisiones y acciones (económicas, políticas, institucionales, educativas, etcétera) las consecuencias que pueden tener nuestras actividades para el conjunto de los seres humanos (por ejemplo: la deforestación y la contaminación son problemas que perjudican no sólo a las personas que viven en los lugares afectados ni tampoco sólo a una región o país, sino también la estabilidad ecológica del planeta y el bienestar de las generaciones futuras).

Ya hemos mencionado que los patrones de consumo de energía actuales necesitan encontrar nuevas formas de energía renovables que lo abastezcan. En el caso de los biocombustibles líquidos existe incertidumbre respecto a las alteraciones que puede provocar su producción sobre el clima y el calentamiento global. Un primer punto sería reconocer que la producción a gran escala de biocombustibles es un problema de impacto global. En este sentido, puede sostenerse que “un cambio global se define a partir de dos tipos de fenómenos: a) aquel que altera las capas de fluidos del sistema de la Tierra (la atmósfera o los océanos) y que, por lo tanto, es experimentado a escala planetaria, y b) aquel que ocurre en sitios discretos pero tan ampliamente distribuidos que constituyen un cambio global. (Vitousek, 1992) Como ejemplos del primero tenemos el cambio en la composición de la atmósfera (p. ej. aumento en la concentración de bióxido de carbono y de metano), el cambio climático, la destrucción de la capa de ozono en la estratosfera y el aumento de la incidencia de radiación ultravioleta. Dentro del segundo tipo están la pérdida

de la biodiversidad, el cambio en el uso del suelo (p. ej. la destrucción de los bosques para uso agropecuario), los cambios en la química atmosférica (p. ej. La lluvia ácida y el aumento en la concentración de ozono en la troposfera) y las invasiones biológicas” (Jaramillo, 2004: 80-81). Si tenemos en cuenta el primer punto, decimos que el aire es un fluido y, por ende, en primera instancia somos afectados todos los seres humanos que habitamos este planeta. Si tenemos en cuenta el segundo fundamento que reconoce que un cambio puede considerarse global cuando ocurre en sitios puntuales, pero con una amplia distribución a nivel mundial, la producción a gran escala de biocombustibles también pertenece a esta definición. Por lo anteriormente expuesto y analizado podemos decir que “en la actualidad, los problemas éticos se han extendido al macro-ámbito de relaciones humanas y remiten a problemas que afectan a la humanidad en su conjunto, como especie biológica, tanto en sentido físico-espacial (a la población mundial existente actualmente) como temporal (a las generaciones futuras). (Michelini, 2008: 113) En este contexto de globalización aparece la idea de una *responsabilidad solidaria de la humanidad*, dado que “por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran aplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria” (Apel, 1985, II: 344). En consecuencia, tanto las ventajas como las desventajas de la producción y del uso de biocombustibles deben ser ponderadas críticamente en una discusión pública, con la participación de todos los afectados en igualdad de condiciones, sin uso de la violencia y orientada al entendimiento mutuo.

5.3 Dimensión ética del desarrollo sustentable

En la discusión sobre la producción y el uso de biocombustibles, al igual que en otros problemas de implicancia global (Michelini, 2008), el concepto de desarrollo sustentable, basado en el enfoque multidimensional de la (figura 1), parece estar incompleto: debería incorporar, en mi opinión, la dimensión ética (Maglione, 2016); esta dimensión debe ser capaz de contemplar los intereses y las necesidades de todos los afectados. La dimensión Ética del desarrollo sustentable se encuentra graficada en el centro de la figura 2, no porque sea la

más importante, sino porque la ética es inherente al accionar humano y, por lo tanto, se encuentra interrelacionada con todas las restantes dimensiones.

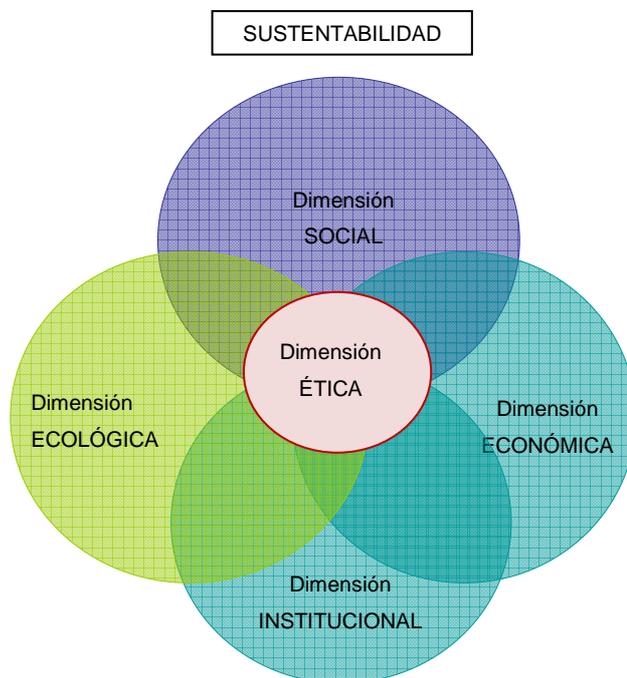


Figura 2: Dimensiones e intersecciones de la sustentabilidad (Michelini, 2016)

Al evaluar la producción a escala de bioetanol y de biodiesel, se plantean, entre otros, los siguientes desafíos éticos: ¿Es justo producir biocombustibles si fomentan la deforestación, aumentan los GEI y ocasionan efectos indeseables en el clima? ¿Es correcto destinar los recursos naturales para generar bioenergía y no para producir alimentos? ¿Está bien producir biocombustibles en gran escala si los mismos pueden afectar negativamente la seguridad alimentaria e hidrológica?

La ética del discurso expresa que lo bueno “para mi” y “para nosotros” debe ser articulado con lo bueno “para todos”, esto es: con lo “justo”. (Habermas, 2000; Michelini, 2016) Una articulación equilibrada de las cuatro dimensiones (social, económica, institucional y ambiental), tal cómo se graficó en la (Figura 1), puede cumplir con los criterios estipulados de desarrollo sustentable; sin embargo, los resultados de dicha idea de desarrollo pueden ir en beneficio de sólo un país o una región.

La dimensión ética -incorporada en la figura 2- exige que los resultados del desarrollo sustentable -basado en la articulación de las cuatro dimensiones- redunden en provecho no sólo de algunos seres humanos, sino de todos, sin excepción, porque sólo de esta manera se cumple con el criterio ético de justicia. Por lo tanto desde “el punto de vista moral de corresponsabilidad solidaria exige que lo bueno para mí (empresario, político, ciudadano, etc.) y lo bueno para nosotros (sector agrícola, sector empresarial, región latinoamericana, país, etc.) sea articulado con lo bueno para todos (la humanidad en su conjunto y generaciones venideras)” (Michellini, 2016).

De acuerdo con los criterios ético-discursivos, pueden mencionarse, para la orientación concreta de acción, los siguientes tópicos. Un aporte significativo de la ética discursiva reside en que, por medio del discurso práctico, se puede promover el diálogo, la identificación de dificultades e intereses contrapuestos y la posible solución de conflictos de manera justa y pacífica. El discurso práctico puede contribuir también a determinar las consecuencias directas e indirectas de las acciones, y a restringir el uso de medios estratégicos para la solución de conflictos.

Para lograr un desarrollo sustentable, inclusivo y global, el discurso práctico se presenta como un método adecuado para ser institucionalizado en vista de una solución no violenta de estos conflictos.

6. Conclusión

La producción a gran escala de biocombustibles líquidos de primera generación utiliza recursos naturales indispensables para la vida humana y la alimentación. La producción de energía repercute así directamente no sólo en el medio ambiente, sino también en la cantidad, calidad y precio de los alimentos, lo cual, si no se maneja adecuadamente, puede aumentar las asimetrías sociales e incrementar el hambre en el mundo.

Como se ha señalado, los avances tecnológicos pueden disminuir la cantidad de tierra necesaria para la producción de alimentos, pero no pueden cambiar la cantidad de superficie terrestre existente. (Hogan, 2002: 171) La tierra y el agua son entonces los primeros ejemplos de límites de los recursos naturales. En los últimos años, la producción y el consumo de biocombustibles

han aumentado espectacularmente, puesto que los países ven en la bioenergía una alternativa de diversificación y seguridad energética proveniente de recursos renovables. A su vez, la tendencia de aumento en el consumo de energía hace prever que la presión sobre el patrimonio natural será cada vez mayor, por lo cual el medio ambiente se verá seriamente afectado. Por lo tanto la producción a escala de biocarburantes debería llevarse a cabo de la mano de otros modelos de energías renovables y tecnologías limpias que ocasionen menos impactos negativos y fomenten acciones tendientes a ahorrar y a hacer más eficiente el uso de los recursos energéticos.

La comprensión de la fragilidad de los ecosistemas y la valoración de su importancia para el sustento de la vida humana y de otras formas de vida, al igual que la necesidad de un crecimiento económico equitativo que disminuya los niveles de pobreza son algunas de las razones que originaron el concepto de desarrollo sustentable. De allí emerge la idea de que un desarrollo sostenible es posible sólo si se articula lo económico, lo político, lo ambiental y lo social en un mismo nivel de importancia. La incorporación de la dimensión ética a este concepto es relevante, ya que la producción masiva de biocombustibles incide de forma significativa tanto en el deterioro del medio ambiente natural como en distintos ámbitos del mundo social, con lo cual se plantean problemas y desafíos de responsabilidad individual, profesional, institucional y colectiva. En consecuencia, y tal como hemos observado anteriormente, los gobiernos, las instituciones y la ciudadanía en general, cuando toman decisiones que afectan a terceros, deben considerar no sólo los intereses y las necesidades particulares, sino también el bienestar colectivo de la humanidad, incluso de las generaciones futuras, y, en este sentido, hacerse cargo de las consecuencias directas e indirectas de sus decisiones y actividades.

La producción de biocombustibles plantea interrogantes y problemas, que en muchos casos pueden implicar una amenaza para la supervivencia de la humanidad; por lo tanto es necesario que las decisiones que se tomen al respecto se discutan en un “debate público, amplio, democrático y transparente” (Febres et al., 2002: 143), en el cual, tal como sostiene la ética del discurso, se contemplen los intereses y las necesidades de todos los

afectados, y cuyos resultados sean “producto del convencimiento mutuo y en miras al bien común” (Esquivel Estrada, 2005: 45).

Referencias

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus
- Begazo, J. (2009), “El comercio del agua virtual gota a gota el agua se agota” (cartel colocado en lo alto de la Tribuna Norte del Estadio Nacional), en *Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Administrativas*, Buenos Aires: UNMSM, 12, 23, 51-59
- Corvalán, C., S. Hales y A. McMichael (2005), *Ecosistemas y bienestar humano. Síntesis sobre salud*, Ginebra: OMS
- Cuatecontzi, D. y J. Gasca (2004), “Los gases regulados por la convención marco de las naciones unidas sobre el cambio climático”, en J. Martínez y A. Fernández (eds.), *Cambio climático. Una visión desde México*, México: Instituto nacional de ecología
- Chidiak, M., R. (et al.) (2012), “Sostenibilidad de biocombustibles e indicadores GBEP: Un análisis de su relevancia y aplicabilidad en Argentina”, en *iDeAS*, Informe N° 11, Buenos Aires, 1-64
- De Paula, G. y C. Lorenzo (2009), “Inseguridad energética y gestión de recursos naturales estratégicos: Análisis de la política de biocombustibles en Argentina en el contexto global”, en UNISCI, *Discussion papers*, *Revistas científicas complutenses*, 1 (20): 60-77
- Dufey, A. (2006), *Producción y comercio de biocombustibles y desarrollo sustentable: los grandes temas*, Londres: Instituto internacional para el medio Ambiente y desarrollo
- Esquivel Estrada (2005). Ética del discurso y necesidad de fundamentación. *La Lámpara de Diógenes* 6 (10): 39-61.
- FAO (2006), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. La erradicación del hambre en el mundo: evaluación de la situación diez años después de la cumbre mundial sobre alimentación*, Roma: Organización de las naciones unidas para la agricultura y la alimentación
- FAO (2008), *El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Biocombustibles: perspectivas, riesgos y oportunidades*, Roma: Organización de las naciones unidas para la agricultura y la alimentación
- Febres, M., B. Cordero y D. Floriani (2002), “Políticas de educación ambiental y formación de capacidades para el desarrollo sustentable”, en E. Leff, E. Ezcurra y I. Pisanty (eds.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología y otros
- Foladori, G. y H. Tommasino (2000), “El concepto de Desarrollo sustentable treinta años después”, en *Desenvolvimento e M. A.* 1, 41-56.
- Furtado, A. (2009), *Biocombustibles y comercio internacional una perspectiva latinoamericana*, Chile: ONU, CEPAL. Disponible en <http://repositorio.cepal.org>

- org/bitstream/handle/11362/3653/S2009177_es.pdf?sequence=1 [04-10-2015]
- Guimarães, R. (2002), "La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo", en Alimonda, H. (ed.), *Ecología. Política. Naturaleza*, Buenos Aires: Sociedad y Utopía, CLACSO
- Guimarães, R., A. Bárcena. (2002), "El desarrollo sustentable de América Latina y el Caribe desde Río 1992, y los nuevos imperativos de institucionalidad", en E. Leff, E. Ezcurra y I. Pisanty (eds.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Instituto Nacional de Ecología y otros.
- Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- Hackenberg, N. (2008), "Biocombustibles de segunda generación", en *Redesma*, 2, 2, 50-60
- Hogan, D. (2002), "Movilidad poblacional, sustentabilidad ambiental y vulnerabilidad social: Una perspectiva Latinoamericana", en E. Leff, E. Ezcurra y I. Pisanty (eds.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología y otros
- Jaramillo, V. (2004), "El ciclo global del carbono", en J. Martínez y A. Fernández (eds.). *Cambio climático. Una visión desde México*, México, Instituto Nacional de Ecología
- Jobbágy, E. (2010), "Una mirada hacia el futuro", en E. Viglizzo y E. Jobbágy (eds.). *Expansión de la frontera Agropecuaria en Argentina y su impacto ecológico ambiental*, Buenos Aires: INTA
- Jonas, H. (1995), *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder
- Laine, J. (2008), "Los biocombustibles y la alimentación humana", en *Interciencias*, 33, 1, 71-73
- Maglione, M. C. (2016), *Los desafíos éticos de la producción de biocombustibles. Una propuesta de solución desde la ética del discurso*, Río Cuarto: UNRC (Tesis de Maestría)
- Malthus, T. R. (1798), *Primer ensayo sobre la población*, Madrid: Altaya
- Michelini, D. J. (2007), "Discurso y solidaridad en Karl-Otto Apel", en M. Figueroa Muñoz, D. J. Michelini (eds.), *Filosofía y solidaridad*, Santiago de Chile: UAH, 13-35
- Michelini, D. J. (2008), "Discurso y solidaridad", en D. J. Michelini, W. Kuhlmann y A. Damiani (eds.), *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 113-130
- Michelini, D. J. (2011), *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*, Buenos Aires: El Aleph
- Michelini, D. J. (2016), "La ética del discurso ante el desafío de los conflictos ecológicos", *Revista Agora Philosophica* (en prensa)
- Monteiro Machado, C. (2010), "Situación de los biocombustibles de 2da y 3era generación en América Latina y Caribe", OLADE IICA, Brasil

- ONU (1972), *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano*, Estocolmo: ONU, disponible en http://legal.un.org/avl/pdf/ha/dunche/dunche_ph_s.pdf [04-10-2015]
- ONU (1987), *Informe Brundtland. Informe de la comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Nuestro Futuro Común*. Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=a/42/427> [20-03-2015]
- Parada Puig, G. (2012), "El agua virtual concepto e implicaciones", en *Orinoquia*, 16, 1, 69-76
- Pengue, W. (2005), "Agua virtual, agronegocio sojero y cuestiones económico ambientales futuras", en *Fronteras*, 5, 14-26
- Pierri, N. (2005), "Historia del concepto de desarrollo sustentable", en G. Foladori y N. Pierri (eds.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*, México: Porrúa
- Rauther, M., M. Leggett y F. Davis (2013), *El pequeño libro de las grandes causas de la deforestación*, Londres: Programa Global Canopy
- Sachs, I. (1980), "Ecodesarrollo concepto, aplicación, implicaciones", en *Comercio exterior*, 30, 7, 718-725
- Salvador, V. (2010), "Impacto sobre el hábitat", en E. Viglizzo, y E. Jobbágy (eds.), *Expansión de la frontera Agropecuaria en Argentina y su impacto ecológico ambiental*, Buenos Aires: INTA
- UNICEF y OMS (2012), *Progress on Drinking Water and Sanitation*, UNICEF OMS, New York, disponible en http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/44842/1/9789280646320_eng.pdf [04-10-2015]
- Wehbe, M. y A. Tonolli (2014), "Propuesta conceptual y analítica de la sustentabilidad", en R. A. Seiler, y A. M. Vianco (eds.), *Metodología para generar indicadores de sustentabilidad de sistemas productivos. Región centro oeste Argentina*, Río Cuarto: Unirío
- Young, F. y P. Steffen (2008), "Biocombustibles como estrategia de desarrollo: ¿rumbo hacia la sustentabilidad o hacia una nueva periferia?", en *Polis*, 7, 21, 167-177.
- Zaragoza, F. (2009), "Los límites del crecimiento", *Temas para el Debate*, 181, 10-16.

LA EDUCACIÓN COMO BIEN SOCIAL FUNDAMENTAL.
Un argumento a partir de la Teoría de la Justicia
de John Rawls

Pablo Salvat Bologna

e-mail: psalvat@uahurtado.cl

Resumen

El artículo se inserta en el contexto del debate reciente sobre las reformas al sistema educativo y los movimientos sociales que han cuestionado la desigualdad en el acceso y calidad de la educación. El presente artículo se centra en el análisis de las orientaciones normativas y valóricas que deberían sustentar las políticas públicas que apunten a una transformación de la educación que sea coherente con una sociedad democrática y justa.

Palabras clave: *sistema educativo, Rawls, orientaciones normativas, políticas públicas*

Abstract

The article belongs in the context of the recent debate on reforms to the educational system and social movements that have questioned the inequality in the access and quality of education. This article focuses on the analysis of the normative and value orientations that should support public policies that aim at a transformation of education that is coherent with a democratic and just society.

Key words: *educational system, Rawls, normative orientations, public policies*

Zusammenfassung

Der Artikel steht im Zusammenhang mit der jüngsten Debatte über die Reform des Bildungssystems und über die sozialen Bewegungen, die die Ungleichheit beim Zugang und bezüglich der Qualität der Bildung in Frage gestellt haben. Dieser Artikel konzentriert sich auf die Analyse der normativen und valorativen Orientierungen, auf die sich jene öffentlichen Politiken stützen sollten, die zur Transformation einer mit einer demokratischen und gerechten Gesellschaft im Einklang stehenden Bildung abzielen.

Stichwörter: *Bildungssystem, Rawls, normativen Orientierungen, öffentliche Politiken*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

Pablo Salvat Bologna es Académico del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Es *Director del Magíster Ética social y Desarrollo humano, de la Universidad Alberto Hurtado*. Es Doctor en Filosofía Política, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Filosofía, P. Universidad Católica de Chile. Miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: psalvat@uahurtado.cl

1. Introducción

Nuestro trabajo se inserta en el contexto del debate reciente sobre las reformas al sistema educativo y los movimientos sociales que han cuestionado la desigualdad en el acceso y calidad de la educación. Nuestro foco específico son las orientaciones normativas y valóricas que deberían sustentar aquellas políticas públicas que apunten a una transformación de la educación que sea coherente con una sociedad democrática y justa.

Debemos hacer una advertencia inicial: las respuestas de tipo ético-normativo que puedan darse respecto a la definición de una buena educación y buena sociedad, están ligadas a diversos paradigmas ético-sociales y filosófico-políticos que compiten entre sí, reflejando distintas orientaciones y criterios fundamentadores plausibles para el accionar personal e institucional. Teniendo en cuenta eso, queremos realizar un examen de algunas concepciones normativas relevantes respecto a la definición de una sociedad como justa, igualitaria u orientada hacia el bien común.

Hemos escogido presentar la posición del liberalismo igualitario y su teoría de la justicia, en su principal exponente, John Rawls. Entre otras razones, porque a partir de la publicación de su texto mayor *Teoría de la Justicia* (1971), ha abierto un flanco de gran riqueza en la discusión de asuntos relacionados con igualdad, democracia, equidad, ciudadanía, rol del Estado, etc. El objetivo no es realizar aquí una exposición acabada sobre el conjunto de la obra de Rawls, sino exponer sus principios de justicia, su forma de argumentar las desigualdades inevitables y las consecuencias que ello trae para una idea de igualdad democrática en general, y educativa en particular.

La contribución del trabajo rawlsiano hay que situarla en relación a las tareas que tiene una reflexión o teorización política propiamente tal: o hace énfasis en el análisis de aquello que es, y que es viable desde lo que es; o trabaja también en el espacio de lo deseable. El tema de la viabilidad o de lo dado tiene que ver con los adecuados diagnósticos de un presente y las adecuadas medidas que se tienen que tomar realísimamente para avanzar en ello. Aquí entran a tallar los asuntos de viabilidad: qué es viable hacer aquí y ahora, con estos recursos, con estos agentes, con esta situación internacional por ejemplo, frente a la mala salud de la población o a niveles altos de miseria. Ese es un camino de la

teoría y reflexión política hasta el día de hoy. Pero al mismo tiempo nos podemos preguntar también por la deseabilidad de las medidas que se ofrecen: ¿Por qué habría que hacer x o y? ¿Se debe hacer x o y?

El trabajo desde una filosofía política normativa se mueve en la línea de lo que se da en llamar ética social, y se orienta por la pregunta por los principios normativos que deberían regir o regular las instituciones de base de una sociedad, y no tanto por aquellos que regulan o deberían regular la ética individual. En particular, nos interesa poder articular las propuestas de algunas de esas expresiones filosóficas en las cuales hay un especial destaque de los temas de igualdad, justicia social, bien común o virtud ciudadana, y su eventual impacto o consecuencias para un ideario igualitario-democrático en la educación¹. En este documento de trabajo fijamos nuestra atención en el así llamado liberalismo social, y en el máximo exponente de la idea de justicia como equidad, John Rawls.

2. El lugar de Rawls en la rehabilitación de la razón política normativa

Las dos visiones antes descritas (una más descriptiva y otra más normativa) representan los dos tipos de tareas fundamentales para la reflexión política, sin embargo, con el correr del siglo veinte se tendió a privilegiar una por sobre la otra. Por parte de científicos políticos o economistas el énfasis estará puesto en las condiciones de viabilidad de proyectos, medidas y políticas. Se pone el foco en lo que es: se interesan por los datos, por los hechos, dejando entre paréntesis el momento valórico-normativo que subyace a las decisiones. Por otro lado, en muchos casos, la pretensión de los filósofos políticos era hablar de la deseabilidad de tal o cual modelo de ciudad o sociedad, desconectada de los ingredientes de viabilidad; sólo de manera abstracta y separada, independiente, ocupada con su coherencia y su lógica interna. Era más o menos previsible que, hacia mediados del siglo pasado, los desarrollos de la teoría política se vieran poco florecientes, dedicados más bien a hacer el recuento histórico de las ideas políticas de Occidente y sus principales propuestas. Pues bien, al mismo tiempo que ello sucedía comenzaron a darse ciertos pasos cuestionadores: en el terreno de la economía las afirmaciones antiestatistas de Hayek y sus seguidores; en el terreno de las opciones

individuales o grupales los planteamientos de la elección racional y el *public choice* (por ejemplo, Buchanan, Tullock). Para volver a darle un golpe de timón a *la reflexión teórica de la política* (ocupada entre otras cosas muy *importantemente con las finalidades de organización* de la cosa pública), se hacía pertinente tanto, la aparición de un trabajo que pudiera legitimar nuevamente como viable una posición de una deseabilidad razonable², como, a su vez, la emergencia de nuevos fenómenos sociopolíticos. Ese trabajo que parecía se estaba esperando por él, sería el de John Rawls³.

Su impacto se puede relacionar también con el hecho que su trabajo vuelve a retomar una tradición: el estudio de aquello que es más deseable en el plano de las instituciones sociales, políticas y económicas es algo posible y accesible para la razón política. Por cierto, situarse en el plano de la deseabilidad y pretender construir un discurso válido requiere, como primera medida, rechazar las presunciones cientistas de que ello no era factible, porque allí estaban implicados valores y normas, y sobre ellos no es posible un discurso racional y razonable. Lo segundo, hacerlo de tal modo, en el caso de Rawls, que esa teoría pueda ser una explicitación y sistematización de lo que intuitivamente⁴ miembros de una determinada comunidad política consideran como justo⁵. Rawls pretende ofrecer *juicios reflexionados/sopesados de justicia*, es decir, aquellos a los que llegamos mediante debida y adecuada consideración, trascendiendo intereses particulares, grupales o efectos perturbadores externos no relacionados con el objetivo de producir acuerdos básicos de valor universalizable. Aquí es donde nuevamente se deja traslucir la herencia metódica kantiana: se trata de llegar a poner los principios que de algún modo, vía el intercambio en igualdad de condiciones de personas libres, iguales y racionales, harán de máximas orientadoras de las instituciones sociales y políticas. Pero para que sean máximas e imperativos tienen que ir más allá de los intereses político/personales de cada participante, tienen que poder ser aceptadas por otros ciudadanos que realicen el mismo proceso reflexivo; además, esos juicios para ser adecuados tienen que darse mediante *equilibrio reflexivo*, es decir, en un proceso comunicativo capaz de considerar las intuiciones primarias de cada razón expuesta, sopesarla y dado el caso, corregirla. Todo ello en aras de la obtención de un consenso racional y razonable en torno a los principios que tendrían que orientar una sociedad

justa. O, puesto de otra manera, los resultados a los que se llega – es decir, los principios básicos-, cuando cada persona participante ha considerado con prudencia las principales concepciones de justicia política que se encuentran en su tradición filosófica y cultural (incluidas versiones críticas), y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas a su favor. Se supone que este es el espíritu que estará presente en ciudadanos y ciudadanas colocados bajo la triple restricción de posición original, velo de ignorancia y equilibrio reflexivo. Esta es la tripleta imaginada como método por Rawls para certificar unos principios de justicia que sean a la vez continuación y consolidación de las instituciones políticas ya obrantes en su propia sociedad.

En las páginas que siguen realizamos una argumentación en dos momentos: en el primero, presentamos los principales aspectos de la conocida teoría de la justicia propuesta por John Rawls y, en el segundo, ensayamos una discusión en torno al alcance y proyección de su forma de reflexionar la justicia para la educación, y la igualdad en una sociedad que se pretende democrática.

3. El carácter neoilustrado de la teoría de la justicia de John Rawls

En el marco de la filosofía política contemporánea, la obra de John Rawls representa un camino distinto para fundamentar racionalmente la convivencia social y política de nuestras sociedades. Frente al comunitarismo y su prioridad del bien sobre lo justo, al anarcoliberalismo y a la “filosofía de la sospecha” de los postmodernos, que conciben el ideario universalista de la razón como un intento fallido de legitimación, Rawls, al igual que un Habermas, se adscribe a una perspectiva neoilustrada. Esto significa reconsiderar críticamente el proyecto moderno de una razón todopoderosa, pero sin llegar a liquidar las posibilidades de su ideario pro libertad, igualdad y emancipación. Este ideario aun puede ser repotenciado, pero desde una visión más matizada de la razón y sus posibilidades legitimadoras. Los trabajos de Rawls se insertan en el proyecto ilustrado, asumiendo sus debilidades y límites. Expresan una posición crítica respecto de algunas manifestaciones de la filosofía moral moderna, sin embargo, no confluye en las aguas del escepticismo moral completo. Se trata, pues, de proporcionar nuevos argumentos y materiales en pos de una justificación racional de la teoría política.

La obra rawlsiana aspira a ofrecernos una teoría de la justicia como equidad (*justice as fairness*) que supere los problemas de los planteamientos modernos -desde Hume hasta Bentham y Mill- a través de la relectura de las tesis de Locke, Rousseau y Kant. Para Rawls, los problemas morales surgen inevitablemente debido a la escasez de recursos y a los conflictos de intereses propios a nuestras sociedades. El reconocimiento de estos fenómenos alienta desde ya la pertinencia de la discusión sobre cuáles pueden ser los fundamentos más sólidos para una teoría de la justicia congruente con su perspectiva⁶.

Esto es, una discusión acerca del tipo de convivencia social y política que se tiene y el mejor modo de sostenerla desde la opción por el liberalismo político⁷. Pero no solo eso. Su teoría de la justicia ha surgido, también, como un trabajo que quiere considerar y aspira a superar (en una suerte de *Aufhebung*⁸) la que para él ha sido la tradición moderna predominante en el ámbito liberal anglosajón, el utilitarismo⁹. Principalmente, porque éste se revelaría incapaz de explicar y responder a nuestras propias intuiciones morales existentes en cuanto a que debe haber algo así como decisiones apelables como justas, actitudes calificables como correctas o incorrectas, instituciones más o menos justas, y que sobre ello es factible dar un juicio que vaya más allá de la conveniencia individual o grupal. Recordemos que, en general, el utilitarismo representa una posición teleológica y consecuencialista en filosofía moral: presupone que cada quien actúa/decide y elige por sí mismo de acuerdo a cierta finalidad -éxito, bienestar, búsqueda de placer, exención del dolor y el sufrimiento-. Presupone, por consiguiente, que cada cual actúa, normalmente, en función de maximizar ese bienestar/éxito/felicidad; un éxito y un bienestar, claro está, que cada cual no inventa desde la nada, sino que encuentra ya de algún modo preestablecido en el orden societal en el que está inserto.

El liberalismo adoptará una expresión o, mejor dicho, la forma de un utilitarismo moral y político: el único o mejor criterio racionalmente defendible en orden al bien o la utilidad pública será el de la mayor felicidad y/o bienestar del mayor número posible de individuos. La búsqueda maximizadora de la utilidad o el bienestar para cada uno y/o para el mayor número. La justicia queda limitada a sus aspectos de eficacia y eficiencia, es decir, de relación y cálculo de medios y fines, donde los fines quedan presupuestos y no discutidos

públicamente. Es decir, donde la razón política y la racionalidad de la política quedan recluidas en la reflexión sobre medios adecuados para fines presupuestos, y eso de manera supuestamente científica. Para Rawls, en cambio, siendo pertinente ese ingrediente de racionalidad, es necesario recoger también lo razonable presente en la conducta de los ciudadanos y ciudadanas, como expresión de ciertos poderes morales, reflejados en la posesión -para cada sujeto-ciudadano-, de un sentido de la justicia y, al mismo tiempo, del poder de diseñar 'planes de vida' en función de alguna idea de bien deseable.

Sobre la base de ese enfoque cuestionador del liberalismo utilitarista y su idea de justicia como expresión de un cálculo racional, surge una cuestión principal en su trabajo, que se repite bajo distintos conceptos y respectos en distintos momentos de su obra: ¿cómo es posible que la reunión de un conjunto de ciudadanos libres, racionales, razonablemente informados, con principios morales y motivados por un egoísmo más bien moderado, puedan levantar una sociedad inspirada en principios imparciales de justicia?

4. La prioridad de lo justo sobre lo bueno

El estadounidense elabora su teoría estableciendo la 'prioridad absoluta' de la 'justicia' por sobre cualquier concepción particular del bien¹⁰. Ella representa la primera virtud de las instituciones sociales y ha de prevalecer sobre otros criterios existentes, como el de eficacia, eficiencia, crecimiento o estabilidad. Una vez asegurada esta prioridad, una teoría de la justicia será más completa y preferible cuanto mejor sea capaz de satisfacer esas otras virtudes del orden social.

Ciertamente, no se trata en primer término de la justicia en el ámbito de las relaciones interpersonales, sino de la 'justicia como imparcialidad', esto es, de los principios rectores que pueden compartir un conjunto de personas libres y racionales como soporte deseable del orden social, y de cuál es el procedimiento requerido para establecer esos principios. Tampoco se trata, en principio, de la justicia internacional¹¹. Un rasgo singular de la propuesta rawlsiana -identificable en su *Teoría de la justicia*- y a juicio nuestro, de gran valor, es que establece puentes entre filosofía política y filosofía moral, lo cual

no dejará de tener consecuencias¹². Ello puede verse en el hecho de que la justicia, tratada como justicia social, tiene como objeto primario *la estructura básica de la sociedad*. Detrás de esta valoración subyacen, de manera general, algunas ideas básicas en las que se apoya, y que funcionan como una suerte de nociones previamente evidentes.

Entre ellas, tienen particular relevancia las nociones de *libertad* y de *cooperación social*. Por la primera, se reconoce su pertenencia a la tradición liberal; por la segunda, su visión de la sociedad como un 'sistema de cooperación social' orientado a la satisfacción óptima de los intereses de todos y cada uno de sus miembros. Justamente, en la medida en que el concepto de cooperación social deviene clave en su teoría, su idea de libertad podría ser compatible también por ejemplo con formas de propiedad pública de los medios de producción. Frente al desafío de una escasez de recursos, surge la necesidad de fundar el sistema social sobre unos principios que configuren y potencien las ventajas de la colaboración social y logren mitigar, a la vez, los conflictos derivados de la distribución de los beneficios y cargas sociales. Según sea la configuración de estos principios, estaremos ante una u otra concepción de la justicia. En consecuencia, el mayor problema de toda concepción de la justicia consiste en definir cuáles son esos principios, darles forma como 'ideal social', y a la vez, los procedimientos para establecerlos.

En Rawls, el problema central de una teoría de la justicia apunta hacia la búsqueda de aquellos principios que mejor puedan realizar la libertad y la igualdad, una vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. Y, como subraya en sus textos de los años 80, se trataría de una teoría política, no metafísica, esto es, una teoría que tiene una pretensión práctica y no epistemológica (no aspira a establecer una verdad sobre su objeto). No busca, por lo tanto, aplicar al orden político alguna teoría moral 'general y comprensiva', sino desarrollar una teoría moral que sea congruente con 'una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones', y que determine su legitimidad en la medida en que, 'dada nuestra historia y tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros'. Rawls pretende, entonces, elaborar una concepción de la justicia en función de las sociedades democráticas existentes

y a partir de las intuiciones comúnmente compartidas por los miembros de estas sociedades.

Los principios de la justicia buscados -que encarnan su idea de justicia como equidad-, pretenden una validez universalizable y reposan en la consideración primaria de la persona/ciudadano como sujeto de iguales derechos y libertades y como persona moral. El objeto de los principios de justicia es *la estructura básica* de la sociedad es decir, la manera en la cual *las instituciones de una sociedad* -constitución, formas y estatutos de propiedad, sistema jurídico y económico-, se funden en un sistema y reparten los derechos, deberes e ingresos entre los individuos.

Animado por este propósito, enuncia su idea central del modo siguiente: "(...) 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"¹³. Esta ficción llamada *posición original* o *situación inicial*, distingue su noción del 'contrato social' de las versiones clásicas, porque es meramente hipotética y no se corresponde con realidades dadas históricamente. Pero esto no es suficiente. A renglón seguido, Rawls trata de garantizar las condiciones procedimentales que concurren al acuerdo justo en torno a esos principios. Para ello supone que esos principios de justicia "se escogen tras un *velo de ignorancia*" que les impide el acceso a informaciones sobre ventajas naturales o sociales que cada cual tendría en la realidad¹⁴. Al interior de esta ficción, los sujetos esgrimirían dos tipos de conducta: una, guiada por criterios de racionalidad — de cálculo —, y otra — que va más allá de los planteamientos del utilitarismo— a la que denomina *acción razonable*, orientada por consideraciones morales y un sentido de la justicia presente en la sociedad como sistema de cooperación social. Su estrategia metódica se enmarca en lo que Rawls designa como "constructivismo kantiano" (Rawls, 1986), en cuanto utiliza una noción de persona moral, libre, autónoma e igual.

Desde la *posición original* y el *velo de ignorancia*, los participantes sociales estarán en condiciones de acometer el ejercicio de un 'equilibrio reflexivo' entre lo racional y lo razonable. Pues bien, ¿qué principios de ordenación de las instituciones sociales (la estructura básica de la sociedad como objeto)

elegirían personas racionales y razonables colocadas en situación de incertidumbre y bajo el velo de ignorancia? Sometidos a estas condiciones, los agentes aplicarían la regla del *maximin*, que pide que la situación del menos aventajado corresponda al máximo posible.

5. El principio de libertad y el principio de diferencia

Este planteamiento rawlsiano constituye un artificio (ideal) para explicar que las personas/ciudadanos racionales y razonables escogen principios que regulan de manera legítima la distribución de los bienes sociales primarios: derechos, libertades, oportunidades, renta y riqueza, y las bases sociales de la autoestima.

En este cuadro metódico, la idea de justicia como imparcialidad implicará: un principio de igual libertad, de mayor jerarquía e inalienable, y un principio que regula las desigualdades, supeditado a él; ambos principios son un caso especial de una *idea más general de justicia* que reza como sigue: “Todos los bienes sociales primarios -la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases de respeto mutuo-, deben distribuirse por igual a no ser que una distribución desigual de uno cualquiera de todos estos bienes beneficie a los menos favorecidos”¹⁵.

Así entonces, los principios escogidos por los ciudadanos colocados bajo esas restricciones, puestos como base para guiar la construcción de las principales instituciones de una sociedad que se pretende justa, serán los siguientes:

a) Toda persona debe tener un igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatibles con un sistema similar de libertad para todos (*principio de iguales libertades*);

b) Las desigualdades sociales y económicas deben ordenarse de tal forma que ambas estén: a) dirigidas hacia el mayor beneficio de los menos aventajados (*principio de diferencia*); b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades (*principio de justa igualdad de oportunidades*).

Estos principios se organizan de acuerdo con lo que llama *orden lexical de prioridades* (que resulta una suerte de tercer cuasi principio): ninguno de ellos

puede anteponerse sin que antes se haya cumplido el precedente, considerado más importante. Entre ambos principios, el aseguramiento de las libertades civiles y políticas fundamentales tiene prioridad por sobre el principio de la desigualdad. Con ello Rawls quiere prevenirnos de aquellas empresas sociales o económicas sometidas al principio de cálculo costo-beneficio en función del mayor número, las que pueden considerar de manera insuficiente o las libertades básicas de los ciudadanos, o sus condiciones de existencia igualitaria.

Mayores cuotas de igualdad no pueden lograrse mediante el rebajamiento de las cuotas de libertades conquistadas. Pero no sólo eso: el *subprincipio b* del segundo principio tiene prioridad sobre el *subprincipio a*; es decir, la justa igualdad de oportunidades prima sobre la asistencia o compensación a los menos favorecidos o aventajados. Se trata en esto de no permitir por ejemplo que, la lucha contra las desigualdades traiga implicada una liquidación de una política democrática (y la consideración entonces del punto de vista de los propios ciudadanos o afectados), ni que tampoco se convierta o trasvasije en mera caridad o compasión.

Este punto no deja de ser interesante. Rawls califica su idea como una *concepción especial de la justicia*, que sería valedera en un orden societal que garantizara a cada miembro un nivel de vida mínimo aceptable. Donde esto suceda, es poco probable que los individuos estén dispuestos a modificar sus libertades en función de mejorar su bienestar. Sin embargo, pueden darse situaciones en las cuales esos mínimos aún no han sido garantizados para todos, y en tal caso debería primar una 'concepción general de la justicia', mediante la cual podrían sacrificarse una o más libertades básicas si con ello se asegurase un mínimo aceptable, por debajo del cual no se está en condiciones de poder ejercer esas mismas libertades¹⁶.

De este modo, una sociedad bien ordenada es una en la cual sus instituciones básicas pueden encarnar estos principios de justicia, y en la cual sus miembros son capaces de adherir a esos principios y sostener estas instituciones.

De esta manera, Rawls lleva a cabo la tarea de reconstruir las intuiciones y juicios morales que están en la base de las democracias constitucionales -la estadounidense en primer lugar-, a fin de obtener principios de justicia que

servirían de organizadores de la cooperación social de personas libres e iguales; ciertamente, en el contexto de la marcha histórica del capitalismo de mercado. El suyo, entonces, aparece como el esfuerzo para resolver el permanente conflicto que han tenido las sociedades liberales modernas para complementar los valores de la libertad y la igualdad en sus instituciones sociales. Quedaría por ver, por ejemplo, si y de qué manera se da esa articulación en el actual modelo histórico de democracias más o menos liberales y globalizadas.

6. La educación como bien social fundamental

A partir de los rasgos que caracterizan una posición como la rawlsiana que esquemáticamente hemos descrito más arriba, ¿qué puede avanzarse sobre las búsquedas para superar las asimetrías que afectan a la educación nacional? No es fácil responder esta cuestión. Hay que decir, primero, que Rawls no incluye de manera directa a la educación como formando parte de los bienes sociales primarios. Sin embargo, al mismo tiempo hay que señalar que la lista de esos bienes no es algo cerrado de antemano de una vez y para siempre. Por tanto, cabe la posibilidad de incorporar a ese listado bienes sociales tan centrales como salud y la misma educación. Y eso es algo que podría justificarse a partir de nuestro propio contexto de país latinoamericano.

¿Por qué Rawls se restringe sin embargo en esa incorporación? No aparece claro en sus propios escritos. Pero podría suponerse que ello se debe a su propia filosofía política de corte liberal, es decir, una en la cual el Estado o grupos de poder no deberían tener incidencia muy directa en los asuntos educativos de su sociedad. Por un lado, por el peligro de un intervencionismo que puede pasar a llevar el pluralismo; por el otro, porque podría romperse el supuesto de base que apunta a la neutralidad estatal en la formación de los individuos y ciudadanos, supuesto muy acentuado en el liberalismo político, al menos teóricamente. Sin embargo, nuevamente, podemos encontrar, entre los propios bienes sociales que deben distribuirse de forma igualitaria – a menos que una repartición des-igualitaria redunde en beneficio de los menos favorecidos-, uno que favorece justamente la inclusión de la educación como bien social fundamental. Nos referimos en particular, a la distribución igualitaria

de las bases sociales de la autoestima. El mismo Rawls subrayara al respecto que “En varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio” (Rawls, 1995: 398).

En esta misma dirección cabe la promoción entonces de una justa igualdad de oportunidades, alentada desde los dos principios de justicia rawlsianos, y en particular desde el principio de diferencia, extensible al campo educacional. Ahora, hay que considerar que una justa igualdad de oportunidades difiere de la mera igualdad de oportunidades, adoptable desde una opción liberal-utilitarista en filosofía moral y política. Y Rawls, como lo hemos dicho ya, considera especialmente las limitantes de esa posición a la hora de articular de una nueva forma libertad e igualdad. Para el utilitarismo en general¹⁷, lo que puede preferirse por cada individuo no debiera en principio verse limitado por algún ideal de justicia o de bien común, sino por las consecuencias reales o previsibles de las acciones y decisiones tomadas para el bienestar individual o grupal. Esto se supone funciona tanto para el individuo como para los colectivos vistos como un individuo. Es el ejercicio del cálculo de posibilidades y maximización presidiendo los cursos de acción y decisión.

El problema es que en este diseño lo que pueda resultar más o menos justo, viene a ser una especie de resultante del conjunto de opciones y preferencias que se ponen en juego y compiten entre sí, tanto a nivel individual como grupal. Con lo cual el eventual ideal de justicia queda puesto como algo fácticamente dado. Pero no solo eso. Además, es una resultante que no puede asegurar la génesis de puntos de vistas más o menos compartidos sobre si la justicia - existente-, es legítima o no. Incide entonces sobre el ideal de justicia e igualdad que se pueda compartir en una sociedad dada.

Por esa vía, desde un planteo rawlsiano, una posición como esa no solo afecta a ese ideal, sino también a todos aquellos que –sea por causa del azar, la suerte u otro tipo de situaciones previas-, no les va bien en el concurso por la realización de sus preferencias, es decir, los menos aventajados o favorecidos en capital social y cultural. En esta dirección tendríamos un impulso hacia una igualdad de oportunidades “capacitaire”- como le llama Savidan (2007)-, es decir, una igualdad educativa que promueve que los logros están en función del uso que cada cual hace de sus potencialidades y recursos propios. Cada cual, en función de sus opciones y talentos, sostendrá que sus éxitos –

educacionales en este caso-se deben – principalmente- o a su propio esfuerzo, o a un correcto uso de sus recursos. Como lo expresa Rawls, de manera crítica: “la igualdad de oportunidades significa tener la misma oportunidad de dejar atrás a los menos afortunados en la lucha personal por alcanzar influencia y posición social” (Rawls, 1995: 108). Desde el punto de vista utilitario, importará aquella igualdad de oportunidades en el campo educacional orientada a desarrollar, para cada quien, sus propias posibilidades para descollar. Podemos presumir que una buena educación será aquella que permita a todos el mejor empleo de sus competencias y/o talentos individuales.

El principal defecto aquí es que desde esta idea de igualdad (como igualdad de oportunidades), no puede concebirse una sociedad bien ordenada. Y el ideal de sociedad bien ordenada es importante por cuanto posibilita “una unión social de uniones sociales”. Uniones las cuales tienen como norte “el bien primario esencial del respeto por sí mismo” (Rawls, 1995: 109). Pues bien, para la implementación de ese bien social basado en la autoestima o autorrespeto, hay que considerar un trato específico hacia los menos favorecidos, de un modo tal que se limiten las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia realmente existente. (Rawls, 1995: 109) Esto implicará entonces promover e ir más allá de un tipo de sociedad y educación que sólo se propone igualar en la capacidad de cálculo medio-fin en función de preferencias individuales, o, en la creación de espacios para que cada cual descuelle según sus méritos o talentos.

Un primer aspecto entonces en el tema de este segmento, tiene que ver con la posibilidad abierta de incluir entre los bienes sociales fundamentales o primarios a la educación. Uno segundo, dice relación con la orientación y opción rawlsiana por una justa igualdad de oportunidades, y no solamente, por una mera igualdad de oportunidades. Porque esta última, a final de cuentas, está para proporcionar espacios y condiciones en las que cada cual pueda hacer lucir sus atributos naturales por sobre los demás. Rawls señalará al respecto que “los recursos para la educación no se asignaran única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente pueden rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos” (Rawls, 1995: 109). Su interpretación de la

justicia que aporta desde el principio de diferencia modifica esta visión de las cosas, en cuanto su ideal normativo de sociedad justa se orienta hacia una sociedad bien ordenada, una en la cual ocupan un lugar muy importante las “bases sociales del autorrespeto”; claro, a partir del autointerés de cada cual¹⁸. Pero de un autointerés capaz de salir de sí y comprender que no hay sociedad estable ni planes de vida realizables, sin cooperación social y acuerdos normativos básicos.

Más en general nos dirá Rawls que el principio de diferencia se orienta a concebir las desigualdades dadas como legítimas si y solo si contribuyen al beneficio de los menos aventajados (en capital social, capital cultural o medios económicos). Por tanto, ni la herencia, el mérito o las dotaciones naturales se muestran justificaciones suficientes para legitimar como válidas y pertinentes las desigualdades existentes respecto a la repartición de los bienes sociales primarios¹⁹, los principios de justicia y la misma educación.

Sin embargo, como hemos dicho más arriba, Rawls es consciente que -de facto-, existen desigualdades y que es muy probable que sigan existiendo en dosis diversas, como una situación ligada a las *circunstancias de la justicia* (condiciones objetivas y subjetivas de la existencia social). (Rawls, 1995: 126ss.) Puede compartir este punto de vista con la evaluación del utilitarismo, así como del libertarismo y de otras posturas filosófico políticas y éticas que señalan la pertinencia de una consideración de la sociedad y las políticas desde algún ideario de justicia (más estrecho o más amplio), toda vez que no están resueltos ni los problemas de disposición de recursos, ni de su producción ni de su distribución en el presente. Dicho de otra forma, si se diera un escenario de plena abundancia la virtud de la justicia saldría sobrando; al mismo tiempo, si se da un escenario de extrema privación, también.

Con todo, para una *igualdad democrática* como la que pretenden promover sus principios de justicia, esas circunstancias deben ser enfrentadas, criticadas, sobrepasadas, y no ser aceptadas como un producto de la evolución natural de la sociedad, del mejor manejo y destino de la propiedad de sí, o del éxito en la competencia de mercado. No podrán ser validadas en función sea de los méritos personales, de las herencias recibidas o del lugar social de nacimiento. No solo eso. Como hemos visto se trata que esas desigualdades producto de las circunstancias de la justicia no podrán justificarse si no contribuyen o van en

beneficio de los menos aventajados (en capital social, capital cultural o ingresos). Con todo, esas circunstancias no son algo inmodificable, ni tampoco algo ajeno al control y/o dirección de nosotros mismos. Y esto, claro está, tiene importantes consecuencias para la idea de política democrática e igualdad que se tenga. Todo ello en consonancia con su *concepción general de la justicia* que reza como hemos dicho: “Todos los bienes sociales primarios -libertades, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases sociales de la autoestima-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunden en beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 1995: 281). Donde un elemento clave aquí reside en concebirlos, como se ha dicho, con un carácter cívico-constitutivo.

Esto es, los ciudadanos de una sociedad justa pueden tener diferencias entre sí, distintas creencias, o diversos niveles de ingreso y bienestar, pero todos comparten los mismos bienes sociales primarios. Y resultan importantes, porque allí se incluyen no sólo las libertades básicas²⁰, sino también ingresos, riqueza, y lo que llama las *bases sociales del autorrespeto*. Y esta noción es valiosa para el ideal democrático y educacional. Porque refiere al hecho de que todo aquel que no posee suficientes ingresos y riqueza, o no posee libertad (porque depende de otros al no tener acceso a suficientes ingresos y riqueza) o no posee suficientes conocimientos y formación, ese sujeto tendrá dificultades en su autoimagen y al mismo tiempo no podrá compartir el status de ciudadano en igualdad de condiciones.

Una sociedad democrática entonces -como la que tiene en mente Rawls-, pone en su centro la posibilidad de edificar sus instituciones políticas y sociales al amparo de su idea de justicia como equidad, pensada ésta como una concepción eminentemente igualitarista. ¿Por qué tiene su concepción esa dirección? A nuestro juicio ello tiene que ver con las razones que esgrime Rawls para que -si deseamos construir una sociedad bien ordenada y equitativa- *regulemos las desigualdades*. Y estos motivos resultan de la mayor importancia para países como los nuestros en la forma de repartir sus bienes sociales fundamentales. Revisémoslos rápidamente. La primera de esas razones es, según Rawls, que le parece erróneo que haya alguna o mucha gente que no pueda acceder a los medios suficientes para satisfacer sus necesidades básicas, mientras que otros -los menos-, sí pueden hacerlo. En

segundo término, le parece importante controlar las desigualdades económicas y sociales porque de esa forma se puede impedir que una parte de la sociedad domine al resto²¹. Ahora bien, cuando esas dos clases de desigualdades son grandes, entonces abren paso a la desigualdad política, esto es, a un poder político concentrado. Con lo cual se asegura a unos pocos una posición dominante en el conjunto de la economía²². Un tercer motivo para tener en cuenta tiene que ver con lo que califica como “intrínsecamente malo” en la desigualdad. Esto es, aquellas desigualdades provenientes de la pertenencia a un status social distinto. ¿Por qué ameritan especial atención? Porque, nos dice, pueden –por una parte-, suscitar “actitudes generalizadas de deferencia y servilismo” y, por la otra, promover una “voluntad de dominio y una actitud arrogante”. Entre esas desigualdades provenientes de la pertenencia a un status social distinto le parece particularmente odioso “el status fijado por adscripción al nacimiento, al género o a la raza”²³.

Su propuesta de justicia como equidad, tiene entonces en el centro la idea que el status fundamental en la sociedad política es el de *una ciudadanía parigual*. Sólo desde el punto de vista de los ciudadanos iguales puede entenderse la justificación de otras desigualdades.²⁴

7. Conclusiones

Con el recorrido anterior hemos establecido algunos rasgos salientes de la forma en que Rawls aborda la articulación de libertad e igualdad pensando en sociedades democráticas, y orientada a regular la marcha de las principales instituciones sociales. Si esos son algunos de los argumentos principales que esgrime nuestro autor para apoyar su idea de justicia como equidad en distintos ámbitos, a un nivel general, ¿qué pasa entonces con la educación? ¿Deben los servicios educativos entregarse o ponerse a disposición del conjunto de la población, sin consideración especial por su edad, status socioeconómico, lenguaje, geografía, relación con la escuela, o nivel de habilidades? ¿O, más bien, la educación tiene que entregarse a los grupos en los cuales se vea que esa inversión tiene posibles retornos? ¿La política educativa tiene que basarse en un derecho universal de acceso, o en función de las diferencias que pueden mostrar los educandos? Lo que salta a la vista

es que no hay en el trabajo de Rawls una reflexión precisa y más específica sobre la educación como objeto temático y sus diferentes aspectos. Por tanto, no hay una respuesta unívoca a esas cuestiones. Quizá ello se deba (además de lo que hemos señalado antes) a las propias virtudes y defectos en que se mueve su oferta normativa: virtudes, en cuanto pretende entregarnos un conjunto de argumentos que den sustento a ciertos principios de justicia que podrían orientar el diseño y evaluación de las instituciones sociales, incluida la misma educación. Defectos, en cuanto a que su excesiva abstracción e idealidad en que se mueve, deja de lado los contextos específicos, los conflictos históricos y las diversas tradiciones desde las cuales podrían adoptarse los mismos principios que ofrece.

Sin embargo, a pesar de su grado de abstracción, los principios de justicia propuestos y su apuesta por un adecuado aseguramiento para todos de los bienes sociales primarios tienen consecuencias para el tipo de distribución e incidencia de una institución y bien social como la educación. Resulta más o menos claro que la realización adecuada de los tres principios de justicia (iguales libertades; principio de diferencia y principio de justa igualdad de oportunidades), como la promoción de lo que llama las bases sociales del autorrespeto, demandarían un determinado acceso y carácter de la educación en una sociedad que se pretende democrática. O, dicho de otra forma, el tipo de acceso y educación proporcionado en una sociedad no puede ser ajeno a la obtención, implementación y estabilidad de los principios de justicia acordados de manera colectiva. Obviamente, siempre y cuando a esa sociedad le interesare discutir y orientarse más o menos mancomunadamente acorde a ciertos principios de justicia.

Pues bien, a pesar de no haber una posición directa de Rawls respecto a si, por ejemplo, la educación tiene que estar en manos públicas o privadas, su concepción general de la justicia, los principios de justicia que se acuerdan, así como también, la necesidad de garantizar el acceso a bienes sociales primarios para el conjunto de los ciudadanos, señalan una cierta dirección. La educación tendría que ser más o menos coherente con su afirmación de que el estatus fundamental en la sociedad política, tiene que ser *la ciudadanía parigual*; un estatus que poseen todos en cuanto personas libres e iguales.

Quizá entonces por eso Rawls mismo, en las páginas dedicadas a explicar sus principios de justicia, sostiene que “las probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser diseñado para destruir las barreras de clase”²⁵. Y esta afirmación se revela muy importante porque señala un camino para orientaciones más igualitarias y democráticas de un sistema de educación. Si, por ejemplo, el actual sistema educativo reproduce la segmentación socio-clasista que viene de atrás (que no es opcional), entonces debería ser modificado para impedir que se repita esa situación. Aquí podríamos hacer funcionar no solo el principio de justa igualdad de oportunidades, el cual, a pesar de no inscribirse en la óptica meritocrático-utilitarista, tomado en sí mismo es relativamente ciego frente a unas circunstancias de la justicia en las cuales los menos favorecidos o aventajados (en capital social, capital cultural o ingresos) no tienen posibilidades de mejorar sus posiciones y/o accesos a bienes básicos importantes, sino también, el principio de diferencia.

Si tomamos en cuenta el principio de diferencia tenemos que subsanar las desigualdades inmerecidas en el campo educacional. En el caso de darse una situación así entonces “el principio de diferencia asignaría recursos digamos en educación, de modo de mejorar las expectativas a largo plazo de los menos favorecidos” (Rawls, 1995: 103). Pero no solo eso: Rawls nos señala que de tomarse una decisión en pos de una educación que favorezca de manera especial a los menos favorecidos, el valor de la educación no puede medirse únicamente en función de la eficiencia económica o del bienestar social. No puede ser concebida solamente como un medio o un instrumento para una mejor adecuación al mercado por ejemplo. Ella juega también un rol muy importante en relación a promover las adecuadas bases sociales del autorrespeto de cada ciudadano y ciudadana.

Por eso es que si, por ejemplo, en el caso nuestro, las asimetrías en el sistema educacional que hemos señalado en el segundo punto de este documento se ligan a una “adscripción al nacimiento, al género o la raza”, o, a diferenciales ligadas a una pertenencia a distinto status social, las consecuencias son “graves males y grandes vicios” para la sociedad, según Rawls. Desde este punto de vista, la educación tiene una tarea importante para

fortalecer la cultura política pública de una sociedad democrática, y ello pasa también, por ofrecer a todos sus miembros el capacitarlos para “disfrutar la cultura de una sociedad y para tomar parte en sus asuntos” (Rawls, 1995: 103s.). Es decir, tiene también un rol que jugar en lo que podría llamarse una educación para la ciudadanía, y no sólo, una en la cual se obtienen algunos recursos y medios para desenvolverse después adecuadamente en el espacio de la competencia mercantil. Desigualdades injustificadas en el campo educacional público marcarán la formación de sujetos con una débil base social de autorrespeto; y sujetos con una débil autoestima social no estarán demasiado interesados probablemente en el fortalecimiento o participación en la cosa pública, con las consecuencias previsibles para la convivencia, el lazo social y la marcha de las instituciones.²⁶ Es decir, con probables consecuencias negativas para el adecuado impulso formativo de virtudes cívico-ciudadanas y por ende, para la instalación de una auténtica democracia en Chile.²⁷ Se trata de que una política educacional si puede ser más igualitaria, formativa y justa pudiera -con ello-, promover ciudadanos más virtuosos, y por ese camino una mejor democracia.²⁸

Dicho de otra forma, una adecuada consideración del principio de diferencia nos pediría mirar también las circunstancias de la justicia en las que se desenvuelve el acceso, calidad, gobierno y sentido de la educación público-privada ofrecida hasta el momento. O, cuando menos, llevar a preguntarnos si acaso las desigualdades existentes -así como las ambigüedades en la fijación de límites para la incidencia de lo privado- en el sistema educativo, están diseñadas, como dice nuestro autor, “para destruir las barreras de clase” y contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados.²⁹ Por el otro, ensayamos exponer -tanto algunos elementos que marcan el debate en filosofía política y ética en la actualidad, como, dentro de él, de manera particular, la posición del liberalismo igualitario según su principal mentor, John Rawls. Como puede verse en estas páginas, no resulta una tarea simple y evidente delimitar las desigualdades justificables y el umbral de aquellas intolerables, en función de una mayor cohesión social y una sociedad democrática. Pero, al mismo tiempo, abordar de manera decidida las conexiones entre libertades y desigualdad, *desnaturalizando* su actual lectura, resultan una tarea crucial de todo punto de vista si queremos asentar una

cultura política pública basada, al menos, en algunos mínimos ético-sociales compartibles, que impulsen un desarrollo nacional más armonioso y estable en el tiempo.

Es importante una mirada de este tipo porque la indebida naturalización de las situaciones de hecho respecto al acceso y estado de los bienes sociales y públicos, terminan atribuyendo al azar, la evolución, el mérito o los talentos de cada cual la distribución y acceso fáctico de cada cual a esos bienes. Es decir, justificando *ad hominem* las situaciones de hecho de cada uno, y por esa vía, pasando bajo silencio el rol que juegan estructuras sociales y económicas, relaciones de poder históricamente configuradas.

Quizá sea este uno de los aportes más importantes realizados por John Rawls: volver a colocar la virtud de la justicia como baremo normativo último y superior para evaluar la marcha de las instituciones y de las políticas. Repone con esto los fueros legítimos de una ética social; una que se había visto subsumida sea bajo el accionar de estructuras impersonales, o reclusa en la conducta individual e interpersonal: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera, de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Rawls, 1995: 17).

Lo importante en Rawls es la consideración de los sujetos como miembros de una ciudadanía parigual. Lo cual nos lleva a considerar la educación no solo en función de proveer individuos informados para un adecuado desempeño en el mercado, sino también, como un espacio por medio del cual hacemos factible el afianzamiento del sistema democrático y la cultura política pública que demanda. Es decir, sin sujetos/ciudadanos socializados en un ethos democratizador no se ve cómo el impulso y compromiso democrático pueda mantenerse y acrecentarse en el tiempo.

Por lo mismo es que la educación como bien social y como tema de interés público no podría dejarse solamente en manos de las familias o del sector privado y sus criterios de rentabilidad y eficiencia. Ahora, si se afirma que no existe la sociedad -o creyéramos que podemos prescindir de ella-, y sólo sujetos que individuos privatizados en función del mercado, entonces bastaría

con lo que pueda hacerse desde lo privado, para que cada cual compita con otros en función de obtener un resultado exitoso en su propia inserción. Un enfoque desde los individuos y su libre preferencia competitiva podría terminar disolviendo la posibilidad misma de tener algo así como una sociedad y una comunidad política compartible. Combatir las desigualdades injustificables resulta entonces importante no solo para concebir un sistema educacional que capacite de manera adecuada a cada uno de sus miembros en información y conocimientos, sino también, para asegurar al menos una mínima formación ciudadana a todos los educandos. Por lo mismo creemos señalará Rawls que “las probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado debería ser diseñado para destruir las barreras de clase” (Rawls, 1995: 79). Tendríamos que preguntarnos entonces si nuestro actual sistema educacional, que debe mucho aún a las reformas económicas del período autoritario, está diseñado para marchar en esta dirección; o, si por el contrario, a pesar de la misma LGE, sigue haciendo depender finalmente de la posición de clase que ostenta cada cual, sus probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales necesarios.³⁰

Una idea de sociedad justa tendría que tener como uno de sus ejes una política igualitarista fuerte, orientada a posibilitar un futuro -para nuestras instituciones y ciudadanos en su conjunto-. Pero, bien puede preguntarse: ¿qué significaría una “política igualitarista fuerte”? Intuitivamente al menos, el ejercicio de una política democrática que tanto en lo institucional como en las relaciones sociales, culturales o económicas, pueda trabajar en beneficio actual y futuro de una disminución de las desigualdades evitables (en relación al poder, tener y saber; en el acceso a salud, educación, o pensiones por ejemplo) y, por su intermedio, recuperar un bien tanpreciado como es la autoestima social; y que, a su vez, incida en la creación de condiciones para el ejercicio de una libertad real para todos. La garantía de los derechos cívico-políticos tendría que ir de la mano -entonces-, con aquella de los derechos sociales, económicos y culturales, de forma tal que la única razón que pueda justificar el que los bienes sociales sean distribuidos de manera desigual, es que esa desigualdad vaya en beneficio de los ciudadanos menos favorecidos (en capital social, capital cultural o ingresos). Rawls reconoce, para estos

efectos, que la pobreza o las desigualdades no son únicamente el eventual efecto perverso del mercado, sino también una resultante de la negación del carácter universal, integral e indivisible de los derechos humanos.

Notas

1. Nuestras lecturas tienen que ver en un primer momento con un análisis y articulación entre liberalismo, republicanismo e igualitarismo como horizonte de preguntas para un ideario normativo renovado. A sabiendas que al interior de estas posiciones hay cercanías y distancias entre autores y no una muralla china. Para un segundo momento nos interesa indagar por el aporte deliberativo-comunicativo, en autores como J. Habermas y A. Cortina. Para un tercer momento, si cabe, revisaremos algunos exponentes del filosofar latinoamericano (Fornet-Betancourt; Dussel-Michelini); y algunos de lo que podríamos rotular como socialismo solidarista. (Van Parijs, E. Olin Von Righ; G. A. Cohen; J. Roemer, R. Gargarella)
2. Bien lo explica el mismo Rawls respecto a lo que concibe como las tareas propias de una filosofía política. (Rawls, 2002: 23-27)
3. Por cierto no todos los entendidos en estos temas están de acuerdo con ello. Hay quienes piensan que, como hemos dicho, la popularidad del trabajo rawlsiano se relacionó con una combinación de dosis de fortuna y virtud.
4. El *intuicionismo* ético representa la tesis de que podemos conocer (percibir, captar) que determinadas acciones o conjunto de acciones son buenas o malas, justas o injustas, correctas o incorrectas, vía una intuición de su bondad o maldad, sin necesidad de considerar el valor de sus consecuencias. En este sentido el intuicionismo se opone al utilitarismo y a la ética teleológica. En sentido más amplio y actual, el intuicionismo en este ámbito incluye todas las opiniones que sostienen la ética en intuiciones particulares o generales de la justicia, la obligatoriedad, la bondad o el valor de acciones u objetos. El intuicionismo tiene mucha fuerza en la ética británica; en el lado continental lo reflejan M. Scheler y N. Hartmann. Cuando se dice, por ejemplo, que las proposiciones generales de la ética (teoría de la obligación, teoría del valor) son intuitivas, los intuicionistas quieren decir que son últimas y no derivadas, primitivas y no inferibles, sintéticas; algunas veces sostienen que son además autoevidentes y a priori. Esto implica que alguna de sus ideas base (justicia, bondad, simpatía, etc.), son indefinibles, es decir, simples, o inanalizables y únicas, y que la ética es autónoma. Algunos intuicionistas afirman también que la justicia y la bondad son objetivas y no-naturales.
5. Todos los individuos, sin necesidad de pasar por cursos de ética tienen ya, por su *propia experiencia social y moral* inserta en un contexto mayor, nociones de lo bueno y lo malo, lo adecuado e inadecuado, correcto e incorrecto, justo o injusto. Poseen un *cierto sentido de la justicia* previo al desarrollo de una determinada reflexión al respecto. Se trata de poder reconectar reflexivamente con esas nociones y esos sentidos intuitivamente presentes ya en la vida ciudadana de cada sujeto (y que cada sujeto no se ha tomado el tiempo de explicitar o explayar para indagar por sus bases fundacionales, por ejemplo, las asume como dadas y válidas al mismo tiempo para su propia cultura política pública). No tanto entonces inventar

nuevas nociones o crear otras, sino restablecer los puentes hacia aquellas ya en obra en la misma cultura política pública de la que se es parte para, desde allí, generar una nueva definición con la participación de todos en igualdad de condiciones.

6. Quizá resulta útil señalar aquí que Rawls -en cuanto seguidor de la vertiente liberal en filosofía política -es señalado como adalid de un neocontractualismo, frente a las teorías contractualistas más típicas. En estas parece funcionar el presupuesto de individuos pre-asociados que -por distintas razones- deciden pasar de un estado inexistente de vínculo a otro en el cual, garantizándose prerrogativas individuales, cada uno realice sus intereses propios. El neocontractualismo rawlsiano al parecer no presupone ningún estado de individuos pre-existiendo por su cuenta antes de su ingreso en sociedad (lo cual permitiría al menos analíticamente colocar al individuo como centro, alfa y omega). Tanto su idea de sociedad, como producto de una asociación de personas mas o menos autónomas que cooperan mutuamente en función de seguir sus planes de vida e intereses, como su idea de sociedad bien ordenada en la cual una asociación de personas se reúne y mediante consenso racional y razonable establece criterios para convivir bajo instituciones justas, lo diferenciaría del "individualismo posesivo" presente en el libertarismo y neo-liberalismo.

7. Una de las familias importantes en los tiempos actuales es precisamente, la familia liberal. Más que no sea porque en buena medida lo que tenemos hoy en occidente son democracias mas o menos dichas liberales, en las cuales se intenta conjugar de manera importante el peso y la presencia de una economía de mercado. Sin embargo, bueno es tener en cuenta que uno de los grandes problemas para los liberalismos en general es la ausencia de una crítica mayor respecto a la conexión de sus postulados con la existencia del capitalismo mismo y, a veces, la desconexión que mantienen entre los órdenes económico-productivo, social y político-cultural. Quizá la presencia del "individualismo posesivo", -en la base de las concepciones liberales del individuo y de la sociedad- termina jugándoles una mala pasada.

8. En el sentido hegeliano de una superación que "supera" -valga la redundancia-, conservando algunos elementos de la posición filosófica de la que se parte y critica.

9. Bien podría preguntarse si acaso esa tradición -quizá no en su directa expresión filosófica-, pero sí en su asunción desde el ethos medio y en buena parte de los discursos justificatorios en el plano ético/moral, no ha estado presente también en nuestra América.

10. Lo cual obviamente no implica que a Rawls no le parezca importantísimo la presencia y opción personal por alguna concepción de bien. Incluso más, presupone la capacidad en cada cual de forjarse por sí mismo su propio ideal de bien, pero, en sociedades modernas y bajo el "hecho del pluralismo", no puede ya imponerse una única concepción de bien, ni es evidente, tampoco, consensuar un ideal de bien mínimo. Véase su discusión al respecto expuesta en las Tanner Lectures on Human Values, el año 1982, y publicadas en *Sobre las Libertades* (1990), Paidós, Barcelona. Este será uno de los puntos controversiales que harán ver los así llamados comunitaristas, como debilidad de su reflexión sobre la justicia. No que sean ambos excluyentes, sino que la justicia y lo justo requiere también la presencia y asunción colectiva de una cierta idea de lo bueno (o, también, que la adhesión hacia una idea de justicia presupone su valoración como algo bueno por los sujetos-ciudadanos). Entre otros harán ver este punto C. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre y a su manera, M. Walzer.

11. Algo que Rawls intentó subsanar en uno de sus últimos trabajos. (Rawls, 2001)

12. A este aspecto se dirigieron algunos de los críticos del trabajo rawlsiano, viendo allí una confusión. Rawls recogerá el guante y especificará muchos años después, que la suya es una concepción eminentemente *política* de la justicia. Véase su *Liberalismo Político* (1993). Comparto el punto de vista de filósofos como Brian Barry, para el cual en LB, la búsqueda predominante de estabilidad ociopolítica vía overlapping consensus le hace perder los contenidos más igualitarios de teoría de la justicia. (Barry, 1995)
13. J. Rawls, *Teoría de la Justicia* (1995: 24). Nos guiaremos por esta versión y la mencionaremos también mediante la abreviatura *TdJ*.
14. Rawls (1995: 25ss.). Para el tema del “velo de ignorancia” (Rawls, 1995: 135ss.).
15. Rawls (1995: 281. El subrayado es nuestro).
16. Para examinar más en detalle estos principios, puede verse Rawls (1995, primera parte, capítulos I, II, III y V). A su vez, estos principios sufren algunas modificaciones, pero en lo esencial, el autor los mantiene a lo largo de sus trabajos. Puede verse también Rawls (2002: 69ss.; 1993; 30ss.)
17. Al respecto: Rawls (1995: 109).
18. Rawls es crítico de las limitaciones del utilitarismo, pero no por eso deja de considerar como algo correcto en general la base antropológica que lo sostiene. Y en ella los individuos son sujetos autointeresados.
19. Esos bienes básicos son: libertades básicas; libertad de movimiento y trabajo; posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad; ingresos y riqueza; y las bases sociales del autorrespeto.
20. Esas libertades básicas protegidas por el primer principio de justicia son: libertad política, libertad de expresión, libertad de conciencia y pensamiento, libertad personal, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento, el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios. Importante es notar en este punto que Rawls no incluye entre las libertades básicas a garantizar, ni el derecho de propiedad privada de medios de producción, ni la libertad contractual preconizada por el *laissez-faire*. (Rawls, 1995: 68s.)
21. Este es precisamente el argumento republicano esgrimido para favorecer sociedades más igualitarias y democráticas como expresión de sociedades más libres. A contrario sensu de aquellos que ven ese argumento y modelo político como reflejo de una interferencia externa indebida en el ejercicio de la libertad y propiedad individual. (Pettit, 1999)
22. Al respecto, no deja de resultar notable este diagnóstico rawlsiano, toda vez que – lamentablemente-, es todavía una realidad en la mayoría de nuestra América. (Informe del PNUD, 2004)
23. Estas desigualdades son complicadas porque atentan precisamente contra las bases sociales del autorrespeto. (Rawls, 2002: 177ss.)
24. El trabajo de Rawls ha sido fundamental para reivindicar la posibilidad de un discurso válido sobre la justicia en las sociedades contemporáneas, sea desde la filosofía política o desde la ética social. La reflexión rawlsiana ha servido entonces de inspiradora a otros pensadores ocupados también con los temas de la igualdad y la justicia. Comparten con Rawls la importancia -para las libertades y una democracia estable-, de abordar las inequidades y

desigualdades evitables. Pero difieren en su definición del rasgo primordial de la igualdad deseable. Podemos destacar aquí a R. Dworkin y su idea de igualdad de recursos. (Dworkin, 2000; Sen, 1998, 1995: 200; Van Parijs, 2000, 1991)

25. Rawls (1995: 79. El subrayado es nuestro)

26. Sobre las conexiones entre educación y lazo social en nuestra América puede verse el interesante trabajo de Cox (2008: 275-321).

27. Por cierto, con el adjetivo de “auténtica” señalo que una democracia propiamente tal reclama la adecuada participación, compromiso y soberanía ciudadana para decidir y evaluar los asuntos comunes de la mayor importancia para una vida en común más justa e igualitaria. Claramente, no hay en esto unanimidad. La comprensión de lo que se entienda por democracia forma parte del mismo debate de ideas políticas y de la evaluación que se hace de la marcha de las instituciones y sus políticas.

28. Como se deja ver, una afirmación de ese tipo la podría suscribir un republicanista democrático también.

29. Los menos aventajados o favorecidos se determinan en función de: su clase social, es decir, la clase en la que nacen y se desarrollan antes de tener uso de razón; sus dotaciones innatas y las oportunidades de desarrollarlas que se ven afectadas por su clase social; su buena o mala fortuna, o buena o mala suerte en el transcurso de sus vidas (enfermedades, accidentes, desempleo involuntario, declive económico regional). (Rawls, 1995: 87s.)

30. Quizá podría verse esto siguiendo los resultados de la Casen 2009, y los de la prueba Simce dados a conocer este año.

Referencias

- Barry, B. (1995), “John Rawls and the search for stability”, en *Ethics*, Vol. 105, Number 4, July, Chicago: University of Chicago Press
- Cox, C. (2008), “Las reformas educativas y su impacto sobre la cohesión social en América latina”, en E. Tironi (ed.), *Redes, Estado y Mercados*, Santiago de Chile: Uqbar editores
- Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard: Harvard University Press
- Informe del PNUD Regional sobre *La Democracia en América latina y el Caribe* (2004), Buenos Aires / Lima
- Pettit, P. (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós
- Rawls, J. (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos
- Rawls, J. (1993), *Liberalismo Político*, México: FCE
- Rawls, J. (1995), *Teoría de la Justicia*, 2ª ed., México: FCE
- Rawls, J. (2001), *Derecho de Gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona: Paidós
- Rawls, J. (2002), *La justicia como equidad*, Paidós: Barcelona

- Sen, A. (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza
- Sen, A. (1998), *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós
- Sen, A. (2009), *La idea de la Justicia*, Madrid: Taurus
- Ssavidan, P. (2007), *Repensar l'égalité des chances*, Paris: Grasset
- Van Parijs, P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Seuil
- Van Parijs, P. (2000), *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidós

RESEÑA

Ethan Lieb and Baogan He (editors), *The Search for Deliberative Democracy in China*, 2010, New York, Palgrave Macmillan

(por María Cristina Reigadas)

Los cambios de escala y la aceleración de la velocidad de los cambios producidos en China, sumados a su extensión territorial, a su magnitud demográfica, su carácter de primera potencia económica mundial y su protagonismo y/o eventual rol hegemónico en el escenario internacional hacen que la cuestión de la democracia en China tenga un interés e impacto que exceden en mucho su propio ámbito nacional y el de los estudios de área. Al punto que puede suponerse que la pregunta por la democracia en China está indisolublemente ligada a la cuestión de la democracia global¹ y que quizás haya más lugar para la experimentación política en China que en países con sistemas constitucionales establecidos desde hace mucho tiempo, como sostiene el filósofo político Daniel A. Bell en el libro que aquí comentamos. (Bell, 2006: 156)

Por cierto que este supuesto no deja de ser inquietante para la *mainstream* del pensamiento occidental, dado que, por una parte, China es un país oriental, hasta hace poco considerado emergente y, en principio, no democrático. ¿Cómo y a partir de qué podría China contribuir a repensar la democracia global? Por otra parte, la democracia (y no sólo la representativa) está hoy en crisis a escala global, aún cuando no se cuestione su principio ni su legitimidad como forma de gobierno. Los bajos rendimientos de la democracia a nivel mundial, motivados por la impotencia de la política y de lo político frente al poder de las corporaciones económicas, por la impericia, la corrupción y los

escándalos de todo tipo, han acrecentado la desconfianza de los ciudadanos hacia las instituciones que los representan y generado movimientos de protesta generalizados en todo el mundo.

En este contexto problemático, la experiencia china en distintas prácticas deliberativas (audiencias, asambleas, consultas, foros y encuestas públicas, elecciones deliberativas y grupos focales, entre otras) constituye una importante contribución no sólo al giro deliberativo de la democracia contemporánea sino a la revisión de las teorías y prácticas democráticas contemporáneas en general. Lo que en principio podría parecer una desventaja bien puede convertirse en su contrario: la diversidad de tradiciones políticas chinas, su situación marginal respecto de la *mainstream* de la política occidental y, por sobre todo, el hecho de que la democracia no constituye el valor fundamental de la política china, posiblemente contribuyan a una mayor flexibilidad en el campo de la innovación política. De modo que China puede aportar una mirada distinta, más desprejuiciada y menos esquemática sobre la cuestión de la democracia a nivel local, nacional y global.

Por otra parte, y si bien a los ojos de la tradición occidental no dejan de sorprender *oxímoron* conceptuales tales como “autoritarismo deliberativo” o “deliberación confuciana”, ¿no se trata, acaso, de ejemplos de cuestionamiento del canon ortodoxo político, tan requerido, por otra parte, por los críticos del “eurologocentrismo”?

Cuando se está dispuesto a conversar con los diferentes, no cabe esperar ni coincidencias redundantes ni abismos insalvables, sino problemas parecidos y respuestas asombrosamente diferentes. Hay que aguzar entonces las condiciones del diálogo. El acuerdo (si es que se produce) es la etapa final de un camino largo y duro que incluye discrepar, confrontar, rechazar, tolerar, cambiar, intercambiar y, excepcionalmente, crear nuevos puntos de partida; y hacerlo con todos, ya que no debiera haber en el mismo voces privilegiadas. Ni Occidente tiene el monopolio del pensamiento filosófico ni de la democracia. (Todas las tradiciones son inventadas y el mito del origen no debiera garantizar derechos).

En este contexto problemático se inscribe *The Search for Deliberative Democracy in China*, editado respectivamente por Ethan J. Lieb y Baogang He, destacados académicos de la Universidad de San Francisco, California,

Estados Unidos y de Deakin University, en Australia. Originado en el “Congreso Internacional sobre Democracia Deliberativa e Instituciones Participativas y Deliberativas en China”, realizado en Hanzhou en 2004 y organizado por el mismo Baogang He y por Chen Shengyong, fue publicado por primera vez en 2006 y reeditado con actualizaciones en 2010.

El libro se divide en cuatro partes: en la primera, se discuten las teorías occidentales de democracia deliberativa (John Dryzek, James Fishkin y Geoffrey Stokes); en la segunda los aportes teóricos para la búsqueda de la democracia deliberativa en China (Shawn Rosenberg, Ethan Leib, Baogang He y Daniel A. Bell); en la tercera se abordan casos empíricos de instituciones deliberativas locales en China (Chen Shengyong, Baogang He, Qingshan Tan, Dong Xuebing y Shi Jinchuan, James Fishkin, Baogang He y Alice Siu, Xu Jilin) y en la cuarta se analizan dos espacios alternativos para la democracia deliberativa: la deliberación pública online (Min Jiang) y el ámbito legal (Jamie P. Horsley).

Uno de los mayores intereses de este texto reside en el debate interdisciplinario e intercultural que promueve sobre el tema. Habitualmente, los debates sobre democracia se despliegan en zonas geoculturales, disciplinarias y en marcos conceptuales y epistemológicos fuertemente determinados y ajenos entre sí. La creciente especialización requerida por las urgencias de la carrera profesional, entre otros motivos, ha dificultado el diálogo no sólo entre “Occidente” y “Oriente”, sino que en el interior mismo del espacio cultural occidental se han constituido mundos ajenos, prácticamente inabordables entre sí, tales como el de la filosofía “continental” y el de la “analítica”. Éstas que, por un lado, disputan entre sí la hegemonía filosófica, por el otro arrinconan a las expresiones filosóficas no occidentales en los estudios de “área”, meros campos de aplicación de las teorías por ellas producidas.

Establecer puentes y superar el aislamiento mutuo de chinos y occidentales respecto de sus respectivas prácticas deliberativas y de sus desarrollos teóricos es el objetivo central de esta obra. De no menor importancia es dar a conocer en inglés la bibliografía existente, ya que la carencia de traducciones (a éste y a otros idiomas) no sólo ha sido y es un obstáculo de primer grado en el desarrollo del diálogo intercultural y de la generación de espacios internacionales de discusión, sino que este desconocimiento ha consolidado

las noticias que destacan los fracasos chinos en proveer a sus ciudadanos derechos, libertad de expresión, aire limpio, etcétera, antes que sus logros políticos.

Para ello, la obra discute el modo en que las diferentes versiones de la democracia deliberativa pueden contribuir a la profundización del proyecto democrático, especialmente cuando las promesas de la democracia liberal no se cumplen. Reflexionar sobre la aplicación de este modelo en China no sólo ofrece la oportunidad de conocer la política china contemporánea, sino que contribuye también al desarrollo de la teoría y las prácticas de la democracia deliberativa tanto en China como en Occidente.

La búsqueda de la democracia deliberativa china es, entonces, la búsqueda de la democracia deliberativa según las respectivas historias, prácticas y contextos. Una búsqueda de la cual habrá beneficios mutuos: el caso chino puede desafiar y refinar las teorías deliberativas occidentales y éstas, a su vez, pueden utilizarse para analizar y guiar las prácticas de gobernanza china. En suma, este es un importante paso en la todavía novedosa y prácticamente inexistente construcción del campo del pensamiento político comparado y en la superación práctica y efectiva del eurocentrismo y de la división internacional del trabajo intelectual.

La tesis central que vertebra la obra es la ampliación de la comprensión de la democratización en China, habitualmente subestimada por la supremacía del enfoque minimalista y agregativo de la democracia liberal orientado a destacar las cuestiones de voto y las elecciones en zonas rurales y en pequeñas localidades urbanas. Por el contrario, el acento en la participación deliberativa permite sostener como idea fuerza que los procesos de democratización no necesitan empezar con las elecciones y pueden legítimamente mediante aquélla evolucionar hacia formas de gobernanza democrática.

El énfasis en las contribuciones chinas al desarrollo de la democracia deliberativa no significa ausencia de espíritu crítico. En los diferentes capítulos se analizan casos, se efectúan propuestas y se muestran las limitaciones tanto de las experiencias deliberativas en China (en muchos casos debido a su elitismo) como de los presupuestos culturales de la teoría deliberativa occidental. La obra no elude las cuestiones teóricas de fondo que hacen al desarrollo de la teoría democrática, entre ellas, la relación entre democracia

liberal y deliberativa, entre participación y deliberación, y entre democracia y deliberación. Respecto a la primera cuestión, surge la inevitable pregunta de si es posible la deliberación democrática sin estado de derecho, sin derechos civiles y con voto reducido a las pequeñas localidades y no a escala nacional. Mientras algunos de los autores subrayan la complementariedad entre la democracia liberal y la deliberativa, otros, como John F. Dryzek (2006) ven a ésta como una alternativa a la democracia liberal más que como un suplemento. En su contribución, Dryzek urge al empoderamiento de la sociedad civil más allá de las instituciones deliberativas existentes y subraya que la búsqueda de la democracia deliberativa puede ser perseguida de diferentes formas en diferentes lugares.

Respecto a la segunda, a la relación entre participación y deliberación, surgen varios interrogantes: ¿en qué estadio está hoy China al respecto? ¿Se deberá promover primero la participación popular y luego la deliberación? ¿O ambas a la vez? ¿Será, como sostienen algunos, entre ellos Wang Hui, el miedo a los desbordes de la “revolución cultural” lo que disminuye la participación y fomenta la deliberación de los pocos? ¿Debería promoverse la deliberación elitista o populista? Sin duda, esta última discusión constituye uno de los temas centrales de esta obra en la cual los distintos autores, siguiendo a Leib, toman partido por el populismo, que enfatiza que la deliberación debería traducir el poder comunicativo en poder estatal mediante procesos que involucren a los afectados y que permanezcan abiertos a todos los que tengan la oportunidad de influir en la toma de decisiones. En su contribución, Leib (2006, cap. 5) propone una institución radical “La Rama Popular”, en la cual los ciudadanos debaten y deliberan sobre asuntos políticos, una institución que se agrega a las existentes y que utilizaría la deliberación popular para producir nuevos balances de poder en relación a las otras ramas tradicionales del poder político convencional, y que tendría la facultad de poner en vigencia las leyes. Todos estos problemas, sin embargo, reconocen los editores, deben ser objeto de una mejor y más profunda investigación.²

En cuanto a la tercera cuestión, lejos está de sostenerse que toda experiencia deliberativa y participativa es democrática y/o que todo país con instituciones deliberativas es una “democracia deliberativa”. Al respecto, Baogang He (2006a, 2006b) desarrolla un modelo de “autoritarismo

deliberativo”, distinto de la democracia deliberativa occidental, que puede conducir tanto a un proceso democratizador como a un reforzamiento autoritario. No se trata, por cierto, de asumir el autoritarismo como un ideal, sino como el punto de partida incontestable de la realidad política china. Pero el autoritarismo deliberativo puede constituir una forma de gobernanza distinto del autoritarismo burocrático, que incluya la lógica de la transformación democrática y que conduzca a la democratización. Al respecto, He considera que la falta de un Estado de Derecho bien establecido posibilita la flexibilidad de experimentos políticos a escala local, y recuerda que el término “democracia deliberativa” fue autorizado por el 18° Congreso del Partido Comunista Chino.

Si bien He sostiene que la democracia deliberativa no es un complemento de la democracia liberal, sino una verdadera alternativa a ella, no deja de reconocer que esto no significa prescindir de las elecciones. Al respecto, otros autores³ han mostrado en sus trabajos de campo que muchos de los experimentos deliberativos locales requieren y fortalecen los mecanismos electorales y esto tiene que ser entendido en el sentido de que China desafía la dicotomía democracia representativa/deliberativa (He, 2015), y que hay otro tipo de representaciones no políticas, como por ejemplo, la estadística, la familiar, la opinión pública recogida mediante visitas al vecindario y representaciones *proxy*, por medio de firmas, encuestas y peticiones que constituyen tantas otras formas de representación utilizadas en los procedimientos deliberativos.

En otros textos más recientes, He desarrolla más ampliamente su modelo político híbrido, compuesto por un 30% de la opinión pública y expertos cada uno, y un 40% correspondiente al gobierno, una mezcla de voto, negociación, presencia social, autoridad tradicional, gobierno local, persuasión comunitaria y deliberación, basada en consideraciones prácticas y prudentes, una metodología del término medio y una filosofía pragmática, muy lejana a los modelos populistas y a las apelaciones a la soberanía popular, inadecuadas, según He, para un mundo globalizado. Este modelo híbrido tiene raíces confucianas y debe ser diferenciado de la democracia deliberativa occidental, dado que su objetivo no es el empoderamiento del pueblo, sino el “buen gobierno”, un sistema consultivo bajo el liderazgo del Partido que busca la efectividad, dado que, finalmente, es el gobierno quien decide. (He, 2014) Para

este modelo, aun cuando la deliberación es buena, debe evitarse su exceso. Pero a pesar de su fuerte defensa de este modelo de deliberación autoritaria confuciana, un verdadero y auténtico producto chino, He tiene que conceder los beneficios de la deliberación democrática debido a su predicamento legal y moral universal. No hay que olvidar que el pensamiento político chino se ha desarrollado siempre en el espacio existente entre el sentido de la propia singularidad (democracia con características chinas) y las aspiraciones universalistas de la armonía de “todo bajo el cielo”.

Ahora bien, la aplicación de la democracia deliberativa en China debe tener en cuenta también la diversidad y mezcla de tradiciones, entre ellas, el confucianismo, el liberalismo y el marxismo, hoy todas ellas en el contexto del individualismo de una economía de mercado. Estas tradiciones no sólo acompañan las aspiraciones de la democracia deliberativa, sino que constituyen auténticos y poderosos recursos locales e históricos para su desarrollo e implementación. De estas tradiciones intersectadas se pueden desarrollar “mejores prácticas” de consulta y deliberación. Es Chen Shengyong (2006) quien se encarga de destacar estos recursos nativos de deliberación política en China, entre ellos, la idea de armonía y corrección moral confuciana y de “la gente primero”, ésta última distinta, por cierto, de la idea de soberanía popular, y que reside, básicamente, en que el gobernante debe estar familiarizado con la opinión pública y aceptar críticas y sugerencias. Chen muestra los antecedentes históricos de deliberación en el periodo de la Primavera y Otoño y de los Estados Guerreros, en cuyo periodo del 481 al 221 a.C., se desarrollaron el taoísmo, el confucianismo, el legalismo, el mohismo y el pensamiento sofista, las escuelas más importantes del pensamiento chino que se disputaban la supremacía intelectual, y cuando se crea la Escuela Jixia, un centro de diversidad cultural, en el cual los intelectuales deliberaban sobre política mundial y administración nacional, aunque no fueran funcionarios.

En respuesta a las dificultades del autoritarismo deliberativo y a las de una deliberación circunscripta a escala local, como la propuesta por He, Daniel A. Bell, un destacado teórico político de la Universidad de Tsinghua, propone, en “Democracia deliberativa con características chinas: un comentario a la investigación de Baogang He”, ampliar las bases de la deliberación a escala nacional, mediante mecanismos electorales de selección para los cargos más

altos de decisión y siguiendo los criterios confucianos que enfatizan la calidad de los gobernantes y el consenso. La cuestión de la integración de dichos cuerpos deliberativos mediante la selección azarosa de ciudadanos comunes es otra de las cuestiones debatidas por John S. Dryzek y Ethan J. Leib, y respecto de la cual Bell expone sus reparos, proponiendo una solución meritocrática, acorde con el espíritu confuciano. En “La Casa de la Virtud y el Talento”, las élites representativas deberían pasar exámenes de filosofía, literatura, ciencia, economía y política, y deliberarían a favor del pueblo sin estar compelidas por los intereses de corto plazo de los organismos políticos. Según Bell, la regla meritocrática no es necesariamente autoritaria ni sería incompatible con un “mínimo democrático”, más aún, ambas reglas, la del mérito y la de la mayoría, pueden compatibilizarse. En cualquier caso, coincide con He en que se trata de buscar formas deliberativas de democracia apropiadas al contexto chino y de desarrollar nuevas e innovativas formas de deliberación.

Por último, y a fin de poner esta obra en perspectiva, hay que señalar que la democracia deliberativa, con todo su predicamento, no es la única teoría democrática existente en el debate político e intelectual chino. Las teorías de la transición y el gradualismo democrático (vinculadas al liberalismo), la teoría crítica y la nueva izquierda (vinculadas al marxismo), y el nuevo neoconfucianismo (entrelazado con las teorías comunitaristas y deliberativas), constituyen poderosos competidores de los partidarios de la deliberación. Esta competencia, sin embargo, dista de ser excluyente, como hemos visto en los casos de Baogang He y de Daniel A. Bell. Tampoco hay que olvidar que el debate sobre democracia en China se origina a fines del siglo XIX, se extiende durante la primera mitad del siglo XX y renace en los 80, a raíz de la introducción de los debates occidentales entre liberales, comunitaristas y teóricos críticos, en particular bajo la influencia de Habermas y Rawls. La cuestión de la democracia no es nueva ni un producto del eurocentrismo occidental en China

Finalmente, la creciente importancia de la democracia deliberativa en China debe ser vista tanto como una respuesta a las restricciones del voto como un serio esfuerzo por ampliar su comprensión. He Baogang, editor de este libro conjuntamente con Ethan Leib, uno de los más destacados representantes del

giro deliberativo en China, y a cargo de un vasto y sostenido trabajo de campo en aldeas y pequeñas localidades y de programas de capacitación para funcionarios chinos, ha dicho que China es el más grande laboratorio deliberativo del mundo y que las prácticas chinas deliberativas se han desarrollado con independencia de los modelos occidentales. Más aún, añade He, los occidentales deberían aprender de la deliberación china, que tiene 2000 años de práctica, mientras que las teorías deliberativas occidentales, aunque más sofisticadas, empezaron solamente hace 30.

De cumplirse el proverbio chino, la crisis de la democracia nos augura vivir tiempos interesantes. El diálogo recién comienza y promete ser desafiante, intenso y enriquecedor.

Notas

¹. Como afirman, entre otros, Berggruen y Gardels (2013: 42), “el dramático crecimiento económico de China en las dos últimas décadas del siglo XX y la perspectiva de su emergencia como un gran poder en el siglo XXI, ha aumentado notablemente su peso e importancia en los asuntos mundiales. En consecuencia, el progreso, o la falta del mismo, en la transición de China hacia la democracia se ha convertido en un asunto central para la comunidad internacional” (al respecto también Zhao, 2000; Hui, 2009). Los autores también sostienen que la democracia occidental no tiene mayor capacidad de corregirse a sí misma que el sistema chino.

2. Estos problemas no son exclusivos de China; las sociedades de la mayoría de los países (reconocidamente) democráticos contemporáneos protagonizan cambios culturales y comunicacionales significativos que se traducen en formas combinadas, viejas y nuevas de participación popular, generalmente de corte expresivo y de baja traductibilidad en cambios políticos concretos (protestas callejeras, indignados en las redes sociales, etcétera) y bajos niveles de deliberación.

3. Ver Deyong and Wang (2014), cuyas encuestas concluyen que las elecciones directas son más importantes que los procedimientos consultivos en el mejoramiento de la confianza en el gobierno, cuya importancia es un elemento fundamental de la democracia.

Referencias

Bell, D. A., “Deliberative Democracy with Chinese Characteristics: a Comment on Baogang’s He Research” (Democracia deliberativa con características

- chinas: un comentario sobre la investigación de Baogang He”), en Leib, E. J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China*
- Berggruen, N. y Gardels, N. (2013), *Gobernanza Inteligente para el siglo XX*, Buenos Aires: Taurus
- Deyong, M. and Wang, Z. (2014), “Governance Innovations and Citizen Trust in local Government: Electoral Impacts in China’s Townships”, *Japanese Journal of Political Science*, Vol. 15, Issue 03, set.
- Dryzek, F. (2006), “Deliberative Democracy in Different Places” (“Democracia Deliberativa en diferentes lugares”), en Leib, E. J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China* (las traducciones me pertenecen)
- He, B. (2006a), “Western Theories of Deliberative Democracy and the Chinese Practice of Complex Deliberative Governance” (“Teorías occidentales de la democracia deliberativa y la práctica china de la gobernanza deliberativa compleja”), en Leib, E. J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China*, cap. 6
- He, B. (2006b), “Participatory and Deliberative Institutions in China” (“Instituciones participativas y deliberativas en China”), en Leib, Ethan J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China*, cap. 9
- He, B. (2015), “Reconciling deliberation and representation: Chinese challenges to deliberative democracy”, in *Representation*, 51:1, 35-50
- He, B. (2014), “Deliberative culture & Politics: the persistence of authoritarian deliberation in China”, *Political theory*, Vol. 42, 58-81, Sage Publishers
- Leib, E., “Pragmatism in Designing Popular Deliberative Institutions in the United States and China” (“Pragmatismo en el diseño de instituciones populares deliberativas en los Estados Unidos y en China”), en Leib, E. J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China*
- Leib, E. J. and He (eds.) (2006), *The Search for Deliberative Democracy in China*, New York : Palgrave Macmillan
- Shengyong, Ch. (2006), “The Native Resources of Deliberative Politics in China” (“Los recursos nativos de la deliberación política en China”), en Leib, E. J. and He, B., *The Search for Deliberative Democracy in China*, cap. 8
- Zhao, S. (2000), *China and Democracy: Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, London-New York: Routledge
- Hui, W. (2009), *The End of Revolution. China and the Limits of Modernity*, London-New York: Verso

COLABORADORES

Andrés Crelier es doctor en Filosofía, Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires, y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: andrescrelier@gmail.com

Diego Fonti es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität, Friburgo, Alemania. Investigador del CONICET y docente de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: diegofonti@gmail.com.

Mercedes Carolina Maglione es médica veterinaria por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Ha realizado una maestría en ética y se especializa en aspectos éticos de las problemáticas ecológicas. Correo electrónico: mecamaglione@yahoo.com.ar

Pablo Salvat Bologna es Académico del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Es *Director del Magíster Ética social y Desarrollo humano, de la Universidad Alberto Hurtado*. Es Doctor en Filosofía Política, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Filosofía, P. Universidad Católica de Chile. Miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: psalvat@uahurtado.cl

Juan Carlos Stauber se desempeña como Profesor Titular de Ética, Facultad de Arquitectura, Universidad Católica de Córdoba, juankstauber@gmail.com