

Determinismo-indeterminación y el debate de los determinantes-determinación social de la salud

Determinism-indetermination and the debate on determinants-social determination of health

Fernando Peñaranda¹; Carlos E. Rendón²

¹ MSc, PhD, profesor Titular, Facultad Nacional de Salud Pública. Correo electrónico: fernandopenaranda@gmail.com

² Phd. Filosofía, profesor asociado, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

Recibido: 17 de octubre 2012. Aprobado: 20 de Marzo 2013.

Peñaranda F, Rendón CE, Determinismo-indeterminación y el debate de los determinantes-determinación social de la salud. Rev. Fac. Nac. Salud Pública 2013; 31 (supl 1): S47-S56.

Resumen

El debate entre determinantes sociales de la salud o determinación social de la salud, promovido por la medicina social latinoamericana a raíz de la propuesta presentada por la Comisión sobre los Determinantes Sociales de la Salud de la OMS, pasa por analizar la tensión entre determinismo e indeterminismo y sus repercusiones para concebir la causalidad desde un punto de vista histórico y epistemológico. Este artículo presenta algunas tendencias sobre la visión cosmológica y epistemológica en la historia del pensamiento occidental que han marcado dicho debate, analizando las tensiones entre

posiciones monista/pluralista por un lado y determinista/indeterminista por el otro, y sus repercusiones sobre la forma de concebir al sujeto y su relación con la naturaleza, así como el papel de la libertad humana, la causalidad y el azar. En las conclusiones se propone una puerta de salida a las tensiones y conflictos analizados desde la dialéctica que permita superar la cosmovisión causal de la realidad, en la cual se dé espacio para la acción del sujeto como agente.

-----*Palabras clave:* determinantes, determinación, libertad, causalidad, sujeto

Abstract

The debate between social “determinants” or “determination” of health, fostered by the Latin American Social Medicine movement after the proposal of the WHO Commission on Social Determinants of Health, involves analyzing the tension between determinism and indeterminism as well as its implications for conceiving causality from a historical and epistemological point of view. This paper presents some trends regarding the cosmological and epistemological view in the Western history of thought that have marked this debate. At the same time, it analyzes the tensions between monist / pluralist

positions on the one hand, and deterministic / indeterministic on the other. Similarly, it analyzes their impact on the perception of subjects, the subject / nature relationship, and the role of human freedom, causality and randomness. The conclusions discuss a way out of the tensions and conflicts analyzed from a dialectic point of view to overcome a causal cosmologic view of reality in which there is room for the action of the subject as an agent.

-----*Key words:* determinants, determination, freedom, causality, subject

Introducción

El surgimiento de la propuesta de la Comisión sobre los Determinantes Sociales de la Salud promovida por la OMS ha constituido un importante acontecimiento para la salud pública porque recuperó el debate sobre la salud desde una perspectiva sociopolítica y económica amplia, que se había visto reducido por el dominio del discurso neoliberal, cuyo énfasis se había dirigido hacia las reformas de los servicios de salud. Este debate se ha enriquecido con la crítica a la propuesta de la Comisión, proveniente de la medicina social latinoamericana y la salud colectiva, que ha consolidado un discurso contrahegemónico en las últimas cuatro décadas. Según algunos comentaristas de esta corriente, la propuesta de la Comisión, al sustentarse en una concepción causalista que denuncia sin modificar e informa sin movilizar, termina haciéndoles el juego a las posiciones hegemónicas de la salud pública [1]. En este sentido, la exclusión se toma como causa y no como el resultado de una condición estructural de la sociedad [1], con lo cual se pierde la dimensión histórica de los procesos sociales como expresión de las relaciones humanas [2]. Por otro lado, esta visión causal y determinista tiene, según Hernández, tres consecuencias: primero, una visión naturalizada de la dimensión biológica de la salud, que invisibiliza su determinación social; segundo, la aceptación de la voluntad del individuo como justa en sí misma, independientemente de su naturaleza social; tercero, la concepción de una organización social externa a los individuos [3].

La medicina social latinoamericana desde los años setenta ha venido construyendo una propuesta teórica de la salud pública y la epidemiología desde una perspectiva crítica al modelo causalista y determinista hegemónico. Así, algunos de sus pensadores han asumido una concepción de la realidad fundada en la noción de determinación de Mario Bunge [1]:

“En la construcción latinoamericana, el cuestionamiento del causalismo como reducción científica de la determinación al principio causal, y como distorsión de la realidad considerada únicamente como mundo de conexiones constantes (causales) y asociaciones externas entre factores nos permitió llegar desde 1979 a la noción de determinación como proceso o modo de devenir, por medio del cual los objetos adquieren sus propiedades” [1].

Así que la propuesta de la Comisión también ha revivido la discusión determinismo-indeterminismo - determinación que se abrió con la idea de “determinación social de la salud”. Breilh hace un recorrido histórico de algunas de las más relevantes posiciones deterministas e indeterministas para hacer la diferenciación con la concepción de determinación. Esta, según Breilh, es un modo de devenir que trata la realidad como compleja, con momentos de incertidumbre, plural y definida en su

devenir “por muchos momentos de desarrollo de sistemas dinámicos irregulares y caóticos” [4].

En este orden de ideas, Hernández plantea que “el punto central del debate epistemológico era y sigue siendo la diferencia entre la causalidad probabilística y factorial de la epidemiología multicausal y la “determinación” propia de lo humano, sostenida por la medicina social latinoamericana y la salud colectiva” [3]. Por esta razón, Breilh reconoce el valor de las propuestas teóricas sobre desarrollo humano (entre las que incluye la perspectiva de las capacidades de Amartya Sen), que denomina como “transicionales”, porque parten del desarrollo de las personas, pero “[...] es ahí donde radica justamente su fortaleza y a la vez [su] debilidad [...]”, en la medida en que “[...] aíslan su visión en lo individual con lo cual quiebran de raíz la posibilidad de una emancipación humana y social verdaderas” [4].

Está servido entonces el debate. Este artículo busca reflexionar sobre la tensión determinismo-indeterminismo y sus repercusiones para concebir la causalidad desde un punto de vista histórico y epistemológico. Es complementario al artículo escrito por Diego Restrepo en este mismo volumen (“Sobre nubes y relojes: aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre”). Con estos dos artículos se pretende recoger algunas rutas de discusión que permitan avanzar en el debate determinantes – determinación y aportar así al desarrollo teórico de la salud pública, lo cual es fundamental para su práctica.

Determinismo-indeterminismo y monismo-dualismo

Más allá de una presentación histórica sobre el debate determinismo-indeterminismo expuesto en el artículo de Diego Restrepo (“Sobre nubes y relojes: aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre”), se pretende más bien mostrar algunas tendencias que sirvan para situar el debate sobre los determinantes sociales de salud y la salud pública. Se inicia analizando las tensiones entre cosmovisiones monista/pluralista, por un lado, y determinista/indeterminista, por el otro, en los griegos. Seguidamente se expone una breve referencia a la visión dualista y determinista de la modernidad que entró en tensión con la propuesta monista y dialéctica que Hegel contrapuso. Posteriormente se analizan las ideas popperianas de un universo plural, interrelacionado y creativo, que dará paso a los postulados de Prigogine que proponen el regreso a un universo “racional” y unificado. Estas cosmovisiones, que son solo algunas, pretenden mostrar la forma como varía, a través del tiempo y en ocasiones de manera circular, la forma de concebir al sujeto y su relación con la naturaleza, así como el papel de la libertad humana, la causalidad y el

azar. Con base en las reflexiones que este análisis histórico-epistemológico-ontológico suscita en el autor, se presentan las consecuencias que para la teoría en salud pública tiene asumir una perspectiva dialéctica que supere la cosmovisión causal de la realidad y desde la cual no se invisibilice el sujeto como agente.

La tensión entre una cosmovisión monista/pluralista y determinada/indeterminada en los griegos

En la filosofía griega se encuentra ya presente el debate sobre la relación entre el sujeto y el universo; asimismo, una preocupación por la naturaleza del ser humano como ser unificado o dividido. Pero también se encuentra un interés por comprender la posibilidad del ser humano para actuar dentro de esa realidad, y esto remite a la discusión sobre la determinación del ser en un sentido causal. Se instaura así el debate entre una concepción de ser humano que sigue unos designios anteriores a él o un ser humano con posibilidad de actuar libremente, autónomamente.

Los filósofos presocráticos, como Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito y Parménides, trataron de responder estas inquietudes desde una concepción monista del universo, por medio de un principio último (o *arché*) que pudiera explicar lo que sucede en el universo. Esta era una realidad estática, sin movimiento y determinada para todos los eventos físicos, naturales y también humanos [5]. Parménides concibe la unidad del ser (como universo) y el pensar, lo cual influenciará otros filósofos, como es el caso de Hegel. Así, el ser de Parménides como ser no generado e incorruptible no tiene pasado y tampoco futuro, pues es presente eterno, sin principio ni fin [5].

A este universo producto de un solo principio, estático, y completamente determinado, que niega el cambio, se opusieron los filósofos que concebían un universo plural y en movimiento. Los filósofos pluralistas consideran que en la base de toda realidad se encuentran varios principios. En el mundo griego fueron pluralistas Empédocles (agua, aire, tierra, fuego, amor y odio) y los atomistas como Demócrito [6].

Una realidad determinada, bien sea monista o plural, es problemática para analizar la acción del ser humano desde una perspectiva de la libertad. Platón provee una salida a esta dificultad con su propuesta dualista de la realidad y del ser humano. Para Platón, la realidad es dual, “constituida por una realidad fenoménica y visible y otra invisible, meta fenoménica, captable con la sola mente, luego puramente inteligible” [5]. La primera corresponde a la realidad física y la segunda, a la realidad de las ideas o Hiperurano. El ser humano también es dual, constituido por un cuerpo mortal y un alma inmortal. Incluso, desde el punto de vista gnoseológico tam-

bién la realidad del conocimiento es dual: de un lado el conocimiento verdadero —el conocimiento de las ideas, o sea la episteme— y del otro, el conocimiento sensible (la *doxa*), correspondiente a la realidad física, que generalmente corresponde a un pensamiento falaz. La *doxa* (“opinión”) “[...] nunca puede tener la garantía de la propia corrección y queda siempre lábil, como es lábil el mundo sensible al que ella se refiere. Para fundamentar la opinión, se necesita [...] unirla al “razonamiento causal”, es decir fijarla con el conocimiento de la causa [la Idea]: pero entonces dejaría de ser opinión y se convertiría en ciencia o episteme” [5].

Aristóteles no aceptó la posición dualista de Platón y buscó resolver la dicotomía expuesta por su maestro con su propuesta hilemórfica, basada en una concepción de sustancia indisoluble de materia y forma. El ser humano compuesto de sustancia tiene como materia el cuerpo y como forma el alma, considerada como principio vital de todos los seres vivos. Si toda sustancia —o sea, cuerpo y alma— estaba sometida a la generación y a la corrupción, entonces el alma no era inmortal. En el caso del ser humano, el alma, como actualización o realización de la sustancia (la forma), es producto del acto del sujeto, por lo que entonces cabría la opción de la libertad como autonomía [7]. Aun así, como puede observarse, Aristóteles tampoco supera el dualismo entre alma y cuerpo [8]. De otro lado, Aristóteles asume una visión teleológica de la realidad (el universo tiene un fin determinado) y, en consecuencia, los acontecimientos naturales no se deben al azar; en este sentido, el pensamiento aristotélico termina siendo determinista [9]. Tal como se encuentra posteriormente en Kant, esta perspectiva dual le permitirá a Aristóteles contraponer la determinación del mundo natural a una visión autónoma del ser humano en el campo de la moral, donde se propone la libertad como un imperativo y, por lo tanto, se precisa una óptica indeterminista de la voluntad.

Los estoicos, en oposición a las concepciones dualistas plantónicas-aristotélicas de la realidad, propusieron regresar a una visión cósmica integrada y unificada, esto es, a una visión monista del universo, de manera análoga a como lo concibieron los filósofos presocráticos antes mencionados. En este orden de ideas, concibieron una identidad inescindible entre *logos* y *cosmos* como un sistema causal absolutamente cerrado sobre sí mismo. Esta realidad monista y determinista “intenta reabrir el pensamiento helenístico hacia una filosofía de la inmanencia, hacia una ética naturalista que rechaza toda concesión a la pretendida implicación entre indeterminación de la voluntad y la responsabilidad” [8]. Por lo tanto, la acción correcta no se encuentra subordinada a un criterio extraño a la naturaleza misma, pues el orden espiritual no está aislado del orden corporal [8].

Así que en el pensamiento griego ya se encuentra el debate entre quienes piensan en un universo (o realidad)

integrado, un todo singular desde una perspectiva monista, y entre aquellos que conciben un universo dualista o plural. El debate anterior se da en medio de la tensión entre una visión determinista y otra indeterminista de la realidad que encierra igualmente la tensión entre un ser humano determinado (desde una concepción causal o teleológica) y un ser libre y autónomo.

La modernidad: una visión dualista y determinista

El desarrollo del debate adquiere un punto de inflexión especial en la modernidad y en la tendencia hacia una forma hegemónica de entender la realidad, el universo y la relación del ser humano con dicho universo, no exenta de críticas y posiciones enfrentadas. Esta visión hegemónica corresponde a una realidad dicotómica, ser humano/naturaleza, mente/cuerpo, espíritu/materia. Es un universo mecanicista concebido en términos de leyes a las cuales se tiene acceso por medio de la ciencia. Corresponde así a una concepción determinista, pues todo en el universo puede explicarse desde una concepción causal. Dicha visión cosmológica está sustentada, a su vez, en el modelo científico de las ciencias naturales, y de esta manera el positivismo se hace igualmente hegemónico*. Así, desde una visión antropocéntrica, el ser humano, escindido de la naturaleza, asume un papel de controlador y dominador de ella por medio de la ciencia y la tecnología [10]. La realidad de la modernidad ilustrada y decimonónica es la realidad de la razón y la lógica formal; por esto para Kant el sujeto moral es aquel que puede comportarse de acuerdo con la regla moral, no condicionado por sus intereses, pasiones ni sentimientos.

La modernidad buscó recuperar la autonomía y la libertad, pero estas se encontraron resquebrajadas y limitadas en la medida en que críticos del modernismo mostraron que somos producto de la historia y de la sociedad e, incluso, que no somos libres de nosotros mismos, de nuestro inconsciente, como luego Freud lo planteó. Uno de estos críticos fue Hegel.

Hegel: una visión monista y dialéctica

El universo dicotomizado y la razón fundada en la lógica formal entra a ser cuestionada por el idealismo alemán. Hegel propone una nueva filosofía basada en otra forma de concebir el universo y la razón, sustentada en una lógica que desafía la lógica formal proveniente de la tradición aristotélica.

La filosofía hegeliana constituye un esfuerzo por regresar a una visión monista del universo desde una pers-

pectiva dialéctica particular. Ante la concepción dualista del universo dominante en su tiempo, Hegel promueve una reconciliación del ser humano con la naturaleza. Propone un ideal de vida unificada en la que los opuestos se experimentan y se configuran en la unidad.

En el espíritu se unifican causa y efecto; en el espíritu no son entidades separadas, y por esto es una visión de la realidad no causalista, que se acerca más a una concepción de mediación. Así, la libertad, como máxima determinación de la voluntad, se entiende como mediación de la autoconciencia, de la forma como el espíritu gana autoconciencia.

El desarrollo del ser se da en el movimiento, de un ser en potencia a la expresión de esa potencia, de un ser indeterminado a un ser determinado (la expresión de las determinaciones), de un ser en sí a un ser para sí. En su desarrollo, el ser pasa por tres momentos: un momento abstracto —el *ser en sí*, un momento dialéctico (negación)—, el *ser determinado* y un momento especulativo (positivo) —el *ser para sí*—. El momento abstracto —el *ser en sí*— corresponde al embrión del ser como potencialidad a desarrollar; por esto es abstracto y unilateral, pues no se ha enriquecido por el desarrollo. El momento dialéctico (negación) —el *ser determinado*— es la transformación del momento abstracto, y consiste, por lo tanto, en la supresión de la unilateralidad y la limitación de aquel momento inicial. Se configura con la puesta en marcha de determinaciones opuestas [11].

El *ser para sí* es “el momento especulativo o el positivo racional, concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; y es lo que allí hay de afirmativo en su solución y en su superación”; “[...] expresa un más alto grado de desarrollo, la síntesis de las determinaciones contrapuestas (dialéctica) del estadio anterior y la puesta en marcha, en un plano superior, de nuevas contradicciones y nuevos dinamismos” [11].

Su concepción antropológica recurre a un ser como potencialidad que se desarrolla en un proceso dialéctico. El ser, en su desarrollo, despliega sus determinaciones y, en este sentido, el desarrollo es un devenir, es un movimiento de un estado a otro, de unas determinaciones a otras, de un ser a otro, sin dejar de ser.

El conocimiento no refleja lo Real; lo Real se refleja en él mismo; se refleja en su consciencia y se revela en su propia estructura dialéctica por el discurso del sabio que la describe sin deformarla. No hay separación entre el sujeto que estudia lo real y lo Real mismo: lo que se da es la unidad indisoluble de la realidad, del Ser, con el Sujeto que la describe [11].

“Es en la Historia en donde se expresa la máxima Realidad del Ser, del absoluto [...] capta al absoluto

* La influencia de esta visión cosmológica se ha mantenido hasta nuestros días y también ha tenido su expresión en las ciencias sociales y humanas, la cual puede observarse en corrientes teóricas como el conductismo (psicología), la etnocencia (antropología) y el funcionalismo (sociología).

realizándose y conociéndose en y por la historia de la humanidad” [11]. Entonces la historia se presenta como historia de la razón, esto es, como historia de la libertad, en la medida en que Hegel también entiende la razón como libertad. Así que la historia es la historia de la formación de la conciencia de la libertad.

Su concepción de lógica es ontológica, pues “[...] trata de ese ser que se realiza y existe como mundo natural y humano, y que, asimismo, cobra consciencia de sí mismo como espíritu” [11]; esto es, el ser que se despliega como naturaleza y como historia y no un asunto de reglas respecto del razonamiento verdadero [11].

En un universo en movimiento, Hegel percibe la lógica formal como vulgar (estática) porque no reconoce el lado positivo de la contradicción [12]. Entra a cuestionar los fundamentos de la lógica formal y los principios en que se funda: identidad, no-contradicción y tercero excluido. El principio de identidad, del cual los otros dos se derivan, es refutado por Hegel, pues “ser algo” es en sí mismo ser otro de otra cosa, o sea, que el “ser algo” no es solamente lo que es, sino también la negación de sí mismo por medio de lo que es en su negación. Por esto cada categoría, siendo lo que es, contiene en sí misma su negación [13]. Así, para Hegel la identidad incluye las diferencias; se realiza dialécticamente suprimiendo y conservando las diferencias.

En este orden de ideas, Hegel plantea la dialéctica como movimiento de negación y como mediación. Negación en cuanto disolución de las determinaciones y mediación en cuanto la dialéctica se constituye en principio motor que produce las determinaciones. La negación de la determinación particular da paso a las determinaciones opuestas.

En la oposición la cosa se distingue como no meramente otra, sino como su otra en contraste con ella. La consciencia común trata los diferentes como indiferentes unos a otros. Uno dice: yo soy hombre y a mi alrededor hay aire, agua, animales, y otras cosas en general. Todo que aparte. Contra eso, el objetivo de la filosofía es desterrar la indiferencia y reconocer la necesidad de las cosas, de modo que lo otro aparezca enfrentado a su otro [11].

Cada hecho opuesto a otro es mediado por este otro, tanto por lo que es en sí como por lo que no es, donde “mediado” significa que está atravesado por el otro, que lo lleva dentro de sí [11]. “La esencia, como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo en cuanto referencia a otro” [11].

En la filosofía hegeliana, la idea de determinación tiene un sentido más amplio que el de causalidad. Es aquello

que “constituye” al ser o la cosa que deviene, se desarrolla. Es un componente del ser o de la cosa. En una dimensión más general constituye la expresión del ser. De otro lado, toda determinación es una negación, pues se deja de ser para ser otro: se es en el otro y así se niega la forma abstracta, la potencialidad, para ser, ser concreto.

La concepción de determinación en Hegel es compleja, pues tiene que ver con conceptos tales como negación, preservación, identidad, cambio, diferenciación, estructuras (componentes), momentos, y con *Aufheben*[†]. Siguiendo a Hegel, se podría decir que “algo” puede ser algo porque se diferencia de “otro algo” y, a su vez, es “otro algo” de dicho “otro algo”. Así que “algo” es y no es (lo otro) al mismo tiempo. Esta negación, que Hegel llama “determinidad”, entonces está contenida en el “ser”. La negación del “ser” es inseparable del “ser” que niega, pues al negarlo lo incluye como excluido. La presencia de esta “determinidad” (negación) es lo que hace al ser determinado [13].

Ahora bien, la determinación es también la determinidad afirmativa[‡] o “la cualidad de algo, el aspecto de algo por el que algo es “sí mismo” y no otro. “Algo” es determinado en la medida en que posee el ser intrínseco propio, o sea, el ser en “sí mismo” y al mismo tiempo se relaciona con “otros”. La determinación de “algo” es la fusión de estas dos formas de ser. Es la cualidad específica o característica que algo manifiesta o afirma en su relación con otro” [13].

Entonces, la determinación tiene que ver con la identidad del “ser”, que a su vez implica una “determinidad” autorrelacional y no ser otro. Así que el ser determinado tiene una doble relación de negación: con el “sí mismo” y con el otro que no es. El “ser en sí mismo” es la cualidad de ser “algo propio” independiente de las relaciones con los otros. Pero al mismo tiempo, en la relación con “otros”, existen influencias que afectan al ser y lo cambian.

“Algo” se puede reconocer como aquello que preserva —o, en efecto, logra y establece— su identidad en el proceso de ser y devenir en otro. Más aun, es aquello que se preserva a sí mismo por virtud de negar o “Aufheben” la misma alteridad y la auto-otredad que es. Ser “algo” y ser “otro” no son por lo tanto solo dos formas separadas y encerradas en sí mismas de ser, después de todo [13].

La causalidad en Hegel debe entenderse desde su posición dialéctica en la cual desaparece la visión dualista de causa-efecto. Es necesario entender su propuesta como el desarrollo dialéctico de la esencia por la cual la identidad sufre un desenvolvimiento contradictorio que

[†] Es difícil traducir esta palabra alemana que comprende al mismo tiempo cambio y preservación, avance. Esta es la esencia de un movimiento dialéctico del pensamiento como ser que se desarrolla en categorías subsecuentes que van deviniéndose sin perder el ser o la nada desde donde parten [13].

[‡] La determinidad afirmativa es la doble negación del ser; la primera negación corresponde a la negación del ser con otro (“otro algo”), pero hay una segunda negación en relación con el sí mismo, pues el “ser” deviene en otro, es una negación autorrelacional que no puede negar al ser, y por esto es afirmativa.

implica diferenciación, oposición, apariencia y actualidad [14], y corresponde al avance del pensamiento como ser en sus determinaciones o momentos que se suceden superando y preservando las anteriores. Por lo tanto, la causalidad constituye tan solo una de las determinaciones en este proceso de movimiento dialéctico.

La “actualidad” comienza con la “substancia”, o sea, la totalidad de accidentes y atributos de las cosas en sus múltiples interconexiones e influencias recíprocas que, producto del movimiento dialéctico, se configura en las condiciones actuales (contingencias, esto es, hechos) que dan pie a las posibilidades reales. En esta red de relaciones causales interconectadas, en la cual la casusa es un efecto y viceversa, se configura un círculo sin comienzo, que por lo tanto conlleva un proceso de reflexión sobre la múltiple interconexión de las cosas, que tiene su fuente tanto en ellas mismas, como en lo Otro [14].

Así la causalidad se hace idéntica a la posibilidad y la contingencia [14]. Siguiendo a Hegel, se entiende que el paso de lo potencial a lo real precisa una concatenación de condiciones y circunstancias en el marco de un proceso dialéctico. Este proceso de transformación se da por medio de la acumulación de cambios cuantitativos que dan origen a cambios cualitativos [15]. Así que la causalidad en Hegel debe entenderse desde el desenvolvimiento de la esencia como interconexión de las determinaciones internas (autorrelacional) y externas (la otredad).

Entonces el punto de vista causal para Hegel es insuficiente, en la medida en que corresponde a un concepto relativo que debe dar paso a la “acción recíproca” [14]. “Es esta relación (la acción recíproca), por lo tanto, a la cual acude la reflexión en busca de amparo cuando crece la convicción de que las cosas no pueden ya estudiarse satisfactoriamente desde un punto de vista causal [...]” [14].

Para finalizar la discusión sobre la cosmovisión de Hegel, vale la pena presentar unas líneas sobre la posición de Marx en relación con la dialéctica. Según Wilde [12], Marx es muy crítico de la posición idealista de la dialéctica de Hegel, por su visión abstracta hacia las contradicciones reales desde la que propone una unidad de contrarios que no se dan en la realidad. Para Marx, las contradicciones fundamentales de la sociedad constituyen antagonismos reales que no pueden medirse en una síntesis armónica, sino en la lucha entre estos. Aun así, Marx toma de Hegel[§] una perspectiva dialéctica de la realidad en su concepción de un mundo realmente contradictorio, en el que asume el modo de producción como totalidad en vez de la Idea. La contradicción central del capitalismo es que este modo de producción enajena al trabajador de su relación de creatividad en el trabajo, o sea que el capitalismo niega la esencia humana, esto es, la posibilidad de que el ser humano se realice como tal.

Por esto, la libertad en Marx es la posibilidad de que el trabajador (la humanidad) recupere el control sobre su propio destino y no que el ser humano sea controlado por el sistema de producción. Se evidencia así la naturaleza dialéctica y humanista del método de Marx [12].

Popper: un universo plural, interrelacionado y creativo

El análisis que hace Popper sobre el debate entre el determinismo y el indeterminismo está cruzado por la discusión sobre la libertad. Antes de presentar los planteamientos de Popper, se expone un referente básico sobre el debate de la libertad en el cual encuadrar los argumentos popperianos.

En la cosmovisión presocrática, regida por un principio único que establece un orden cósmico predeterminado e invariable configurado como destino (hado), que condiciona el desenvolvimiento de la vida y las acciones del individuo, y en la cual no hay separación de la naturaleza y el sujeto, la libertad correspondía a la capacidad de realizar aquello considerado como necesario en respuesta al destino de cada cual. Eran libres aquellos que habían sido elegidos por el destino para cumplir sus designios [16]. La libertad era un asunto de los sabios que podían comprender y aceptar el orden cósmico para así actuar de manera voluntaria conforme a dicho conocimiento y no como resultado de una coacción externa [17].

Con Platón se instaura una visión de la libertad relacionada con la ética, que demanda una voluntad libre. Es una libertad orientada desde el dominio de sí mismo, pues el sujeto es creador de su propio destino [17]. Pero esto lo puede pensar Platón gracias a su concepción dual del ser humano, compuesto por un cuerpo mortal regido por el orden cósmico y un alma inmortal y libre que puede elegir. En Platón, la capacidad de elección se encuentra asociada al conocimiento, es decir, a la ciencia de la buena y la mala vida, o sea a la filosofía [5].

Aristóteles, desde una perspectiva teleológica de la realidad que lo lleva a proponer causas finales [10], concibe el funcionamiento de la naturaleza y, consecuentemente, el comportamiento del ser humano en función de una finalidad. Así, el ser humano tiende a su propio fin, la felicidad (el bien), y para lograrlo requiere de la voluntad, pues el hombre libre es causa de sí mismo. También para Aristóteles la libertad es una preocupación que surge en el terreno de la ética: una acción es moral cuando opera la voluntad, esto es, cuando el sujeto tiene la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, lo cual requiere que no exista coacción o ignorancia [17].

Es necesario rescatar dos aspectos en las concepciones de libertad planteadas por Platón y Aristóteles. Uno

[§] Autores como Lukacs, Korsch y Marcuse sostuvieron la importancia de restaurar la herencia hegeliana en Marx y la importancia de estudiar a Hegel para comprender la dialéctica en Marx [12].

tiene que ver con la libertad en relación con el respeto de un orden moral. Otro, con la libertad como una condición del orden de la razón, o sea, el hombre es libre en cuanto ser racional.

Esta concepción de libertad después será modificada por una visión determinista de orden religioso, especialmente cristiana, que armonizará nuevamente los designios de un orden divino y el acaecer del universo desde una concepción monista de la realidad. Los teólogos cristianos buscaron resolver la tensión entre libre albedrío (libre elección) y la predeterminación divina haciendo referencia a postulados como los de “la gracia”, que pretendían mostrar la colaboración de la voluntad humana y la iniciativa divina [17].

El mundo monista y determinista del cristianismo entró en cuestionamiento con la modernidad. Pero la razón y la ciencia como instrumento de liberación del orden divino y del orden despótico llevó a otra concepción determinista de la realidad: el de las leyes naturales. Esta visión mecanicista del universo lleva consigo una tensión entre la libertad humana y la naturaleza.

La búsqueda de una solución a esta tensión pasa por Descartes y la vuelta a un mundo dual mente/cuerpo (res cogitans y res extensa). Este universo dual, en el que el sujeto requiere distanciarse de una naturaleza regida por las leyes naturales para “recuperar” su libertad, se expresa de manera notable en los planteamientos kantianos.

Kant buscará resolver la tensión entre la necesidad (causal) existente en la naturaleza y la libertad, estableciendo una distinción entre el mundo fenoménico (el mundo de la naturaleza) y el mundo inteligible o mundo racional, esto es, el mundo nouménico, una distinción que tiene sus orígenes en la visión dual de la realidad propuesta por Platón [18]. Así, el universo natural, que es el mundo de los fenómenos, está regido por las leyes naturales y, por lo tanto, es completamente determinista. Pero el ser humano no puede comprenderse solamente en función de los fenómenos, pues el campo de la moral se inscribe en el mundo nouménico [17], que no está regido por las leyes de la naturaleza. Este es el campo de la libertad: el campo de la moral, el campo de la razón. Retorna entonces la concepción de libertad como sustento fundamental de la moral [17].

Pero también se propusieron soluciones al problema de la tensión entre la libertad humana y la naturaleza desde postulados monistas que buscaron armonizar el libre albedrío del ser humano con un orden universal ma-

terial o espiritual. Spinoza, Leibniz y Hegel avanzaron en propuestas de este tipo [18]. Para Hegel, la libertad es la libertad de la Idea, donde el libre albedrío sería un momento en el camino de la Idea rumbo a su libertad. La libertad es considerada por Hegel como determinación racional del propio ser, esto es, autodeterminación [18], y en última instancia, el ser en sí mismo [17]**. En este punto se hace necesario precisar que el ser de Hegel es el ser cósmico del universo unificado y singular.

Regresando a la discusión popperiana, con la física cuántica se abre el espacio para concebir el universo desde la indeterminación, aunque ya otros, como Pierce, lo habían hecho [19]. Según Popper, Compton plantea que esta perspectiva es ideal porque así puede comprenderse también la indeterminación del ser humano, necesaria para sustentar su libertad. Pero Popper encuentra que la “indeterminación no basta”, porque de esa idea de indeterminación proveniente de la teoría de la física cuántica, se desprende una visión de universo compuesta por sistemas cerrados que no se relacionan entre sí [19].

Popper reconoce que el “universo del significado” afecta el mundo físico; por ejemplo, tomamos decisiones y actuamos teniendo como referentes nuestras teorías. Pero tenemos la libertad†† de aceptarlas o rechazarlas; más aun, también podemos cambiarlas, si no nos satisfacen. Así que Popper encuentra la necesidad de asumir una posición intermedia entre la determinación y el azar. Concibe entonces el universo como una serie de sistemas abiertos que se interrelacionan entre sí, y en este universo, se da un proceso de evolución que avanza por medio de ensayos y supresión de errores ante la aparición de problemas. En dicho universo los organismos se ven afectados por una serie de controles plásticos que limitan (condicionan) sus comportamientos. Pero esta relación no es en una sola vía, pues el organismo, como parte del *phylum*, modifica esos sistemas de controles. Se da entonces un proceso de retroalimentación y, por esto, la idea de plasticidad. Así, la idea de control plástico ofrece una salida a un universo causal y determinista, pero también provee una idea de relación *phylum*-individuo, donde ambos polos se requieren en completa interrelación, pues el individuo corresponde al “ensayo” del *phylum* y, a su vez, el individuo es quien puede modificar el sistema de control que configura el *phylum*. Más aun, el individuo “reitera parcialmente la evolución filogenética en su desarrollo ontogenético” [19].

** El debate sobre la libertad va más allá del análisis ontológico y cosmológico que este documento ha buscado abordar. En el campo de la filosofía política la libertad requiere considerar otros asuntos tales como la libertad y los derechos y la libertad en relación con el funcionamiento del Estado, que pretende conciliar los intereses particulares con los intereses generales, entre otros. En este escenario, se plantean debates como aquellos que sostienen la primacía de perspectivas colectivas (libertades en función del interés y el bienestar colectivo) en contraposición a las sustentadas en libertades individuales inalienables.

†† Popper entiende que es una libertad limitada (condicionada), “pues siempre hay condiciones físicas o de cualquier otra naturaleza que limitan lo que podemos hacer”. Muchos pensadores han planteado la limitación de la libertad desde múltiples ángulos: Marx (ideología), Freud (inconsciente), Nietzsche (la verdad), Feyerabend (las teorías), Bourdieu (habitus) y Sandel (la moral), entre muchos otros [19].

Ahora bien, los problemas encierran muchas posibilidades de solución, y la solución finalmente encontrada genera nuevos problemas que requieren otras soluciones. Es entonces una visión de un universo generativo, creativo, que da cabida a la creatividad y libertad humana. Por lo tanto, es un universo que no podría ser explicado desde una perspectiva causal determinista que sometiera la libertad y la responsabilidad a una visión de causalidad. Popper, sin negar la causalidad, plantea que no “basta”.

La concepción de una realidad en evolución compuesta por sistemas abiertos interrelacionados, articulados por un principio único, la creatividad, que dé cabida a la libertad humana, parece remitir a una visión de unidad en la diferencia, como podría desprenderse de la relación sujeto/mundo simbólico y organismo/*phylum* que Popper plantea. Después de todo, no sería tan grande la diferencia con Hegel, a pesar de las fuertes críticas que Popper le hizo a este.

Prigogine: ¿de regreso a un universo “racional” y unificado?

La física clásica está sustentada en la idea de equivalencia entre pasado y futuro, lo cual significa la negación de la flecha del tiempo, pues se supone la previsibilidad del futuro y posibilidad de retrocedir el pasado, esto es, la reversibilidad de los procesos. Con Galileo, se considera la existencia de una relación entre lo que se pierde y lo que se gana: altitud/velocidad. Como se presentó en el apartado anterior, es una idea de un universo determinista que ofrece la posibilidad de lograr un conocimiento completo de este y, en consecuencia, proceder desde la certidumbre. Por lo tanto, no hay cabida para una perspectiva evolucionista del universo.

Así, la ciencia clásica buscaba certezas, y las certezas solo se encuentran en un mundo estable, gobernado por leyes deterministas y reversibles, donde las nociones de azar, probabilidad, eventos estocásticos, están excluidas de la idea de “ley de la naturaleza”. La negación del tiempo está vinculada a la búsqueda de certeza. La búsqueda de certeza, al determinismo. Este esquema conceptual solo es realizable mediante la selección de sistemas aislados en equilibrio, o en sus proximidades. Estos sistemas se denominan “integrables”, y constituyen los modelos del comportamiento dinámico de la física clásica [20].

Ilya Prigogine, desde sus estudios sobre los sistemas físico-químicos lejos del equilibrio plantea un fuerte cuestionamiento a los postulados de la física clásica. En la “ciencia del no equilibrio”, los sistemas inestables (caos) son sistemas abiertos cuya dinámica se encuentra regida por un tiempo irreversible, o sea donde aplica la metáfora de la flecha del tiempo. Además corresponde a

una historia evolutiva en la que hay creación, novedad e indeterminación [21]. Se desprende entonces una visión evolutiva del universo, de la cual procede una descripción evolucionista de los fenómenos físicos.

Según Prigogine, en los sistemas inestables se encuentra una sensibilidad a las condiciones iniciales que generan procesos de cambio, los cuales se dan en el marco de la inestabilidad [22]. Así, existe sensibilidad del sistema a sí mismo a las fluctuaciones de su propia actividad [23]. El sistema puede evolucionar en la dirección de varios regímenes de funcionamiento, que denotan probabilidad, potencialidad e incertidumbre, esto es, las probabilidades derivan de las potencialidades inherentes al sistema [21, 23]. De esta manera se tienden puentes entre el determinismo y el azar. Según Prigogine, “tanto en Dinámica Clásica como en Física Cuántica las leyes fundamentales ahora expresan posibilidades, no certidumbres. No solo poseemos leyes, sino acontecimientos que no son deducibles de las leyes pero actualizan sus posibilidades” [22].

La física clásica estaba fundada sobre un dualismo: por un lado, el universo tratado como un autómatas; por otro lado, el ser humano. Podemos reconciliar la descripción del universo con la creatividad humana. El tiempo ya no separa al ser humano del universo [22]. Se encuentra en estos planteamientos de Prigogine la tarea de reconciliación entre el universo y ser humano, emprendida anteriormente por Hegel.

Granda, basado en los postulados de Prigogine y de otros investigadores, recoge una idea de universo como “sujeto” y no como una máquina, desde la cual las moléculas se conciben como “actrices y productos de su propia historia” [23]:

“La materia es ciega al equilibrio allí donde no se manifiesta la flecha del tiempo, pero cuando esta se manifiesta lejos del equilibrio, ¡la materia comienza a ver! Sin la coherencia de los procesos irreversibles de no equilibrio sería inconcebible la aparición de la vida en la tierra” [24].

Fundado en estos razonamientos, Granda habla de un universo “racional” no dicotómico, desde el cual es posible pensar una ciencia no dicotómica [23]:

La distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales parece que comienzan a dejar de tener sentido y utilidad; muchas de las teorías contemporáneas introducen en la materia los conceptos de historicidad y de proceso, de autodeterminación y aun de conciencia que anteriormente habíamos reservado para nosotros, los seres humanos. Es como si el “hombre y la mujer se hubiesen lanzado en la aventura de conocer los objetos más distantes y diferentes de sí, para una vez llegados allí, encontrarse reflejados como en un espejo” [25]. Estos nuevos acontecimientos también nos llevan necesariamente a preguntarnos por el valor de las dicotomías defendidas por la modernidad, tales como naturaleza/cultura, vivo/inanimado, natural/artificial, animal/persona, mente/materia [23].

Conclusiones

La reflexión realizada sobre determinismo, indeterminismo y causa permite avistar la necesidad de hacer un análisis de la salud pública más amplio que incluya otras categorías como la visión de universo, de la realidad y del tiempo, así como la concepción de ser humano y su relación con dicha realidad y la naturaleza.

El debate entre monistas/pluralistas y deterministas/indeterministas y la tensión entre causa y azar han buscado resolver tanto el problema de la libertad humana —entendida no solo como autonomía, sino también como producción— como también las relaciones entre sujeto y naturaleza que den cabida a la transformación y movimiento continuo que puedan explicar la aparición y la evolución de la vida biológica y social. La causalidad no es suficiente entonces para comprender las relaciones entre un sujeto y un universo creadores y mutuamente influenciados. Por lo tanto, tampoco basta con reconocer lo social como una producción humana ni su influencia sobre el comportamiento humano.

Los aportes de la medicina social latinoamericana han sido muy valiosos para identificar los problemas que tiene una visión determinista para pensar la teoría y la práctica de la salud pública, no solo desde el terreno epistemológico, sino también desde el terreno de la justicia. Sustentar la salud pública desde una perspectiva de la determinación que no corresponde a una visión determinista, como bien lo plantea Breilh, abre una salida a los problemas que ofrecen los planteamientos deterministas.

La dialéctica ofrece un acercamiento para pensar la salud pública, más allá de la causalidad, donde sujeto y sociedad se analicen desde una totalidad más amplia que las partes que ellas son, pero en especial sin invisibilizar al sujeto, como puede pasar con ciertas posiciones que plantean una visión determinista de la acción de las fuerzas sociales. La determinación implica negación, preservación, identidad, cambio y diferenciación, que hace referencias a componentes del ser y momentos por los cuales atraviesa en su proceso de devenir, de expresarse. Así, la determinación remite a las condiciones que dan pie a las posibilidades de expresar las determinaciones del sujeto y la sociedad, en la medida en que cada uno se afirma en su relación con su otro, mediado por influencias recíprocas e interconexiones que tienen su fuente en el uno y en el otro (sujeto y sociedad).

En esta relación que Hegel denomina “acción recíproca” y que va más allá de una visión causal, es necesario reconocer al ser humano en interacción con la sociedad como potencia, como sujeto histórico en transformación, que construye significados y, por lo tanto, la misma sociedad y la historia, pero que al mismo tiempo se encuentra condicionado, influenciado por estas. Desde esta lógica —que es más una lógica ontológica que

formal—, el sujeto, que es sujeto y sociedad, por medio de la determinación, como movimiento contradictorio en la unidad de los opuestos, goza de un proceso de identidad por medio del cual su “sí mismo” se afirma en la relación con su otro, la sociedad y viceversa. Así que el sujeto, en su devenir como potencia, se actualiza en el marco de unas condiciones que configuran sus posibilidades, y por las cuales se da el paso de un “ser en sí” a un “ser para sí”, y que podríamos relacionar con un sujeto que avanza en su capacidad crítica, de comprensión de la realidad y de actuar, esto es, en su capacidad como libertad para transformarse a sí mismo y la sociedad, como medio para el florecimiento de su esencia (el sí mismo), en el avance de su emancipación individual y colectiva. Entonces también se abre paso la comprensión de la realidad desde el acontecimiento y no solo desde la causa.

La salud pública cambia tanto en su fundamentación teórica como en su práctica, si se sustenta en una realidad no dicotómica ni causal, más bien dialéctica. Cambia la forma de comprender la situación de salud y la salud misma, pero también su estatuto científico y disciplinar. La superación de las dicotomías que, en una realidad dicotómica, ha ido creando la disciplina como cuerpo teórico (tales como salud individual-salud poblacional, salud física-salud mental, atención clínica-salud pública, salud-enfermedad, promoción de la salud-prevención de la enfermedad) configura un escenario en el cual los problemas y las formas de comprenderlos y solucionarlos se transforman dramáticamente. Pero también habrá cambios trascendentales si pensamos la salud pública más allá de la causalidad para dar cabida a un sujeto en interacción con la naturaleza y la sociedad, desde una lógica que asuma la creatividad, la libertad, la reflexión ética (por ser un sujeto moral), la construcción continua de identidad y el acto humano si condicionado, más no determinado (como determinismo) que remite más bien a una idea de agencia y no a una visión voluntarista.

Referencias

- 1 Breilh J. Las tres “S” de la determinación de la vida. En: Passos R. *Determinação Soc. Saúde E Reforma Sanitária*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos de Saúde (Cebes); 2010. p. 87-125.
- 2 López O, Escudero JC, Carmona LD. Los determinantes sociales de la salud: una perspectiva desde el Taller Latinoamericano de Determinantes Sociales sobre la Salud, ALAMES. *Med. Soc.* [revista en Internet]. 2008 [acceso 8 de marzo de 2013]; 3(4):323-335. Disponible en: <http://www.medicinasocial.info/index.php/medicinasocial/article/view/260>.
- 3 Hernández M. The concept of equity and the debate about fairness in health. *Rev. Salud Pública* 2008; 10(1): 72-82.
- 4 Breilh J. *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2003.
- 5 Reale G, Antiseri D. *Historia de la Filosofía. Filosofía pagana antigua*. Brescia: La Scuola; 2007.

- 6 Echegoyen J. Historia de la Filosofía. Filosofía Griega. Madrid: Edinumen Editorial; 1995.
- 7 Fouce JM. La Filosofía de Aristóteles [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: http://www.webdianoia.com/aristoteles/aristoteles_anthro.htm.
- 8 Braicovich R. Monismo e inmanencia en la cosmología estoica. Anuario Filosófico. 2006; 39(87): 673-692.
- 9 Giménez F. La disputa de las causas finales: el atomismo de Demócrito y la doctrina del azar, frente al finalismo aristotélico y estoico. El Catoblepas [revista en Internet]. 2012 [acceso 8 de marzo de 2013]; 124: 8. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2012/n124p08.htm>.
- 10 Mardones JM. Filosofía de Las Ciencias Humanas y Sociales. Nota Histórica de una Polémica Incesante. Barcelona: Anthropos Editorial; 1991.
- 11 González LA. Aproximación a la filosofía de Hegel [internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/aproximacionahegel.html>.
- 12 Wilde L. Lógica: dialéctica y contradicción. En: Carver T. The Cambridge Companion to Marx. Cambridge: Cambridge University Press; 1991
- 13 Houlgate S. The opening of Hegel's logic. West Lafayette: Purdue University Press; 2006.
- 14 Blunden A. The meaning of Hegel's logic [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/mean.htm>.
- 15 Club de Amigos de la Unesco (CAUM). Causalidad y necesidad [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: http://www.caum.es/CARPETAS/talleres/aula_faustino_cordon/contenedor/casualidad.htm.
- 16 Caldeiro G. El concepto de libertad entre los antiguos griegos [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: http://filosofia.idoneos.com/index.php/Problemas_filosoficos/La_libertad_entre_los_griegos.
- 17 Gordillo L. Libertad. [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://mercaba.org/DicPC/L/libertad.htm>
- 18 El Liceo Digital. El concepto de libertad [Internet] [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://www.liceodigital.com/filosofia/libertad.htm#SEL>
- 19 Popper KR. Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista. Madrid: Tecnos; 1974.
- 20 Ibáñez E. Historicidad e irreversibilidad en la concepción prigoginiana y agustiniana del tiempo. Tópicos 2003;(11): 107-124.
- 21 Palacios J. Prigogine: el fin de las certidumbres [Internet] Santiago de Chile: La Epoca 1997 [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: www.rrojasdatabank.info/cuquiprigogine.doc.
- 22 Prigogine I. El desorden creador [Internet]. 2013 [acceso 8 de marzo de 2013]. Disponible en: <http://www.inisoc.org/prigo.htm>
- 23 Granda E. El saber en salud pública en un ámbito de pérdida de antropocentrismo y ante una visión de equilibrio ecológico. Rev. Fac. Nac. Salud Pública. 2007; 26(Edición especial):65-90.
- 24 Prigogine I. El fin de las certidumbres. Madrid: Taurus; 1997. p. 9-10.
- 25 Santos B. Um discurso sobre as ciências. 4ª edição. São Paulo: Cortez editora, 2006.

Perspectivas y límites de la justicia global y el cosmopolitismo democrático

Views and limitations of global justice and democratic cosmopolitanism

Francisco Cortés¹

¹ Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: franciscocortes2007@gmail.com

Recibido: 05 de octubre 2012. Aprobado: 06 de Marzo 2013.

Cortés F. Perspectivas y límites de la justicia global y el cosmopolitismo democrático. Rev. Fac. Nac. Salud Pública 2013; 31: (supl 1): S57-S64.

Resumen

En este artículo se discuten algunas de las propuestas planteadas en la discusión contemporánea sobre la justicia. En la primera parte se exponen la teoría de la justicia en el plano internacional de John Rawls. En la segunda parte se discute el planteamiento de los derechos humanos de Jürgen Habermas y se cuestionan los argumentos de estos autores para oponerse a la idea cosmopolita

de una transformación del orden internacional a partir de las exigencias de justicia económica global. En la última parte se muestran los límites y perspectivas de la propuesta de justicia global de Thomas Pogge

-----*Palabras clave:* liberalismo, realismo, justicia global, derechos humanos.

Abstract

This paper discusses some of the proposals existing in the contemporary debate about justice. In the first part, John Rawls' theory of justice at the international level is presented. In the second part, Jürgen Habermas' human rights approach is presented along with a discussion questioning the arguments advanced by these authors to oppose the cosmopolitan idea

of a transformation of the international order on the basis of the demands of global economic justice. Finally, the last part shows the limits and views of Thomas Pogge's global justice proposal

-----*Keywords:* liberalism, realism, global justice, human rights.

La justicia es el más importante de los valores políticos porque posibilita conformar una sociedad en la que cada uno de sus miembros pueda realizar sus aspiraciones y deseos de bienestar. La justicia define las condiciones necesarias que se deben observar en la conducta individual y social para que sea posible alcanzar el bienestar, la seguridad y la felicidad humana en este mundo. La justicia es, en este sentido, el bienestar y la seguridad social garantizados por un orden social. Cómo conseguir un orden social justo ha sido una de las preguntas fundamentales en la historia de la filosofía. Platón, identificando la justicia con la felicidad, sostiene que un hombre justo es feliz y un hombre injusto es infeliz. Pero si se piensa que la justicia es el bienestar y la felicidad individual, tenemos que ver que su realización sería imposible porque no es viable que en un orden social se obtenga la totalidad de las aspiraciones de bienestar y felicidad individual, si se tienen en cuenta dos factores, a saber: la escasez de recursos y la ambición o el egoísmo humano. ¿Qué aspiraciones de bienestar y felicidad pueden contar, por tanto, en un sentido objetivo para que estas puedan considerarse como las condiciones necesarias que deben observarse en la conducta individual y social a fin de posibilitar el alcance del bienestar y la felicidad humana?

Para definir en un sentido objetivo las aspiraciones de bienestar y felicidad individual, las teorías liberales de justicia han propuesto desde el inicio de la modernidad la idea de que un orden social debe proteger ciertos intereses socialmente reconocidos por la mayoría como dignos de ser protegidos. Para el liberalismo, los intereses sociales que deben ser protegidos son aquellos que hacen posible la libertad. Desde sus orígenes, el liberalismo propuso que el valor fundamental que el Estado debe proteger es la libertad. El liberalismo surgió como una alternativa al desastre social, económico y político representado por la intolerancia fanática de las guerras religiosas. Mediante la separación entre el ámbito privado y el público se propuso que el Estado, basado en una concepción de la justicia, debía asegurar las condiciones mínimas para que los individuos pudieran realizar sus aspiraciones de libertad en el ámbito público a la vez que sus deseos de bienestar y felicidad en su esfera privada. Estas condiciones mínimas fueron formuladas en la idea de los derechos fundamentales, cuyo núcleo establece unas normas comunes para la humanidad con sus consiguientes deberes y responsabilidades. La alternativa del liberalismo para la conformación de esas normas consistió en señalar, primero, que era necesario encontrar unos elementos mínimos para conseguir la cooperación social; segundo, que estos mínimos no podían tener como base una determinada concepción del bien común, ya fuera metafísica o religiosa; y tercero, que con ellos debían establecerse las condiciones para que cada uno realizara en su vida privada aquello que como ser libre y

autónomo quisiera, siempre y cuando no perjudicara con sus acciones el ámbito de las libertades de los demás.

En el liberalismo se propuso, primero, el asunto de la realización de la justicia en el seno del Estado y, posteriormente, en el nivel interestatal. En la argumentación de Hobbes resulta posible que los individuos instauren una autoridad común para superar el problema del estado de naturaleza, pero esta perspectiva está negada para los Estados. En el mundo de los Estados del realismo hobbesiano no puede tener lugar una transición productora de orden que vaya del Estado, como una estructura común de autoridad, a un Estado mundial. El realismo afirma que mientras que en el marco doméstico el Estado tiene el monopolio de la violencia, y lo usa sancionando a aquellos que violan las leyes, no puede haber una autoridad supraestatal con un monopolio de la fuerza. Todos los Estados son soberanos. El principio de la soberanía de los Estados no se puede unificar con una autoridad supraestatal.

Kant derivó de esto unas conclusiones políticas de más largo alcance. La libertad jurídica de los individuos no solo depende de la estabilidad interna del Estado en el que vivan, sino que también depende de la fortaleza jurídica de las relaciones exteriores de su Estado con otros Estados. El establecimiento de la paz estatal interna y el establecimiento de la paz entre los Estados son procesos interdependientes. Kant considera que de forma análoga al tratado de paz interno entre los hombres para constituir un Estado republicano, se requiere realizar una paz entre los Estados. Al contrato entre Estados le corresponde la tarea de fundamentar el nuevo derecho de gentes basado en la paz [1]. Según la filosofía política kantiana, otra vez diferenciándose de Hobbes, el Estado, definido como un Estado de derecho, no puede garantizar la paz interna si no se dan simultáneamente los procesos jurídicos de la paz de acuerdo con el derecho internacional y de una paz cosmopolita.

En el núcleo del cosmopolitismo moral está la tesis que afirma que cada hombre tiene el mismo valor o el mismo derecho a la libertad y la autonomía y que esta circunstancia lleva consigo obligaciones morales y responsabilidades que tienen alcance universal. De esto deriva la idea de que las demandas de justicia provienen de la igual consideración o de un deber de equidad que nosotros les debemos en principio a todos los seres humanos, y que estos son sujetos al mismo conjunto de leyes morales. Las instituciones a las cuales podrán aplicarse los principios de justicia, un Estado mundial o instituciones supranacionales son instrumentos para el cumplimiento de tal deber. De esto se sigue como una exigencia de justicia el progresivo desmantelamiento del actual sistema internacional basado en los Estados y la creación de un Estado global.

De otro lado, teóricos contemporáneos de la justicia global afirman que las situaciones de pobreza extrema

y miseria existentes en los países del mundo subdesarrollado constituyen un problema de justicia económica global [2-15]. Según los cálculos sobre la pobreza global [16], en los cuales fundamentan esta afirmación, aproximadamente 2.800 millones de personas (cerca de media humanidad) viven en 2001 por debajo de la línea de pobreza. Aproximadamente un tercio de todas las muertes humanas (unas 50.000 diarias) se deben a causas relacionadas con la pobreza. Según la OMS, aproximadamente 18 millones de seres humanos mueren cada año de forma prematura por deficiencias médico-sanitarias fácilmente subsanables y, por lo tanto, evitables en la medida en que la pobreza es evitable [17]. La crudeza de estos datos y la implicación del orden económico mundial en el aumento de la pobreza permite mostrar que las graves carencias que viven hoy millones de personas en el mundo entero pueden calificarse como injustas y que las situaciones de pobreza y desigualdad radical existentes, particularmente en el mundo subdesarrollado, son un problema de justicia económica global [16]. La cuestión urgente actual es, afirman los defensores de la justicia global, qué se puede hacer en la economía mundial para reducir la pobreza extrema global.

Contra esta argumentación, John Rawls desarrolló en *El derecho de gentes* una clara y enérgica réplica al cosmopolitismo. Rawls defiende un concepto de justicia en el cual la justicia y la soberanía están estrechamente relacionadas. El hecho de que existan tan grandes desigualdades y de que se presenten situaciones de pobreza extrema y miseria en los países más pobres del mundo no quiere decir necesariamente —considera Rawls— que estas sean injustas y que el orden internacional deba reestructurarse en términos de una dimensión global o cosmopolita de la idea de justicia distributiva. La respuesta ética a la pobreza extrema de los países más pobres del mundo debe ser una respuesta humanitaria que no tenga que ver con una reestructuración del orden internacional de acuerdo con las exigencias de justicia [18-21]. Considero de central importancia la posición de Rawls, pues quien pretenda defender un concepto de justicia global tiene que dar respuesta a sus objeciones. En este ensayo voy a exponer, en primer lugar, la estrategia argumentativa de Rawls en la cual se opone a la idea cosmopolita de una transformación del orden internacional a partir de las exigencias de justicia económica global. En segundo lugar, discutiré la tesis de Jürgen Habermas en defensa de una concepción transnacional de justicia. En tercer lugar, quiero poner a prueba la concepción de justicia global que Thomas Pogge defiende, con el fin de ver si ella sustenta algunas de las críticas que Rawls le hace al cosmopolitismo. Finalmente, presentaré algunas ideas para orientar el sentido de la crítica y la investigación sobre la política mundial en un sentido cosmopolita.

Rawls: justicia estatal pero no justicia global

En la filosofía política contemporánea, la teoría de la justicia que se usa para plantear cuestiones de justicia global es una versión del contractualismo kantiano, que concibe los acuerdos globales como el resultado de un acuerdo entre personas que buscan superar el estado de naturaleza para pasar a gobernarse a sí mismos a través de la ley. Esta teoría ha recibido un gran impulso gracias al influyente trabajo de John Rawls, quien tras haber establecido en su *Teoría de la justicia* que los requerimientos liberales de justicia aplican solamente a la estructura básica de un Estado nación unificado, buscó abordar en una segunda fase del contrato, en *El derecho de gentes*, los problemas de la justicia entre Estados. La tesis central de Rawls es que la justicia es algo que debemos, a través de nuestras instituciones compartidas, solo a aquellos con quienes estamos en una relación política estrecha; es decir, a los ciudadanos de nuestro país. Los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad entre ciudadanos. Este componente igualitario no aplica a las relaciones entre una sociedad y otra o entre los miembros de diferentes sociedades. Rawls limita así las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas están en una comunidad nacional unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia y excluye de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En la *Teoría de la justicia*, Rawls desarrolla su enfoque para la justicia doméstica. Allí afirma que su concepción de la justicia está diseñada para establecer las condiciones bajo las cuales deben darse las interacciones entre los individuos, con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de su libertad [22]. La función de una concepción política de la justicia es definir y establecer las condiciones para la interacción de los individuos concebidos como seres libres, autónomos e independientes. El ámbito individual de los derechos lo define Rawls a partir del derecho a la libertad, que se define como un derecho con una prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales. La tarea de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas.

La concepción política de Rawls comprende también una teoría distributiva de la justicia, que se expresa en el segundo principio de justicia, con el cual busca asegurar iguales oportunidades para cada individuo para hacer todo aquello que quiera hacer en su vida. Rawls se ap-

ropia con esto de lo mejor de la tradición liberal, al establecer como prioritarios los derechos individuales de la libertad para poder constituir una sociedad justa, pero amplía la perspectiva clásica del liberalismo al introducir en el segundo principio la idea de que se deben satisfacer ciertas condiciones de libertad para lograr lo que llama “el mérito de la libertad”: la posibilidad real de aprovechar los derechos y las oportunidades. Rawls busca así saldar la deuda de justicia del Estado que el liberalismo clásico solo cumplió a medias. Según Rawls, los principios básicos de justicia en el nivel interno son el principio de libertad, el de igualdad política y el de equidad social. Su tesis es que a la dignidad de los hombres, garantizada por medio del derecho, le sirve poco que el ámbito de la libertad exterior se encuentre regulado con justicia, si al mismo tiempo ellos mismos no tienen acceso a los recursos suficientes para efectivamente poder realizar una vida en libertad ausente de limitaciones.

En *El derecho de gentes*, Rawls aborda los problemas de la justicia entre Estados, y para esto extiende su concepción del consenso por solapamiento del plano nacional sobre el plano internacional. Mediante la utilización en la segunda fase del contrato del experimento mental de la posición original, en el que las partes representan no a individuos, sino a Estados (pueblos), introdujo los principios que serían elegidos por los supuestos representantes de los Estados. Estos principios incluyen la mayoría de los principios conocidos del actual derecho de gentes: la autonomía política, la igualdad jurídica de los Estados, el respeto a los tratados, la defensa propia, el deber de no intervención, el respeto a los derechos humanos en el interior, los deberes en la conducción de la guerra, el deber de asistencia a otros pueblos que vivan bajo condiciones no favorables [18].

Rawls presupone el Estado nacional como unidad básica de justicia y plantea que las preguntas sobre la distribución justa solamente pueden resolverse dentro de cada unidad nacional respectiva. En este sentido, Rawls afirma que su teoría no es adecuada para resolver problemas de justicia distributiva a escala internacional o para remediar cuestiones de justicia en sociedades más pobres. Rawls, como defensor y continuador de la tradición liberal, considera que no es legítimo ni viable solucionar los problemas determinados por las desigualdades económicas entre los Estados mediante una limitación de las libertades individuales de los miembros de las sociedades económicamente más desarrolladas. Rawls considera que la distribución justa de los derechos, bienes y oportunidades no puede convertirse en una regla de distribución internacional para regular las relaciones entre todos los seres humanos a escala global, puesto que esa distribución es un asunto interno de cada Estado, que se concreta cuando cada sociedad pueda darse una organización en términos de los principios liberales y de justicia social [18]. Esto no quiere

decir que Rawls sea insensible frente a las cuestiones de la desigualdad económica y de la pobreza en los países subdesarrollados. En su argumentación, los Estados liberales de las sociedades más desarrolladas tienen ciertamente el deber positivo de apoyar a los Estados menos desarrollados, pero no en la forma de una transferencia de recursos, sino a través de la promoción estructural de sus propias capacidades, contribuyendo al fortalecimiento de la democracia, a la lucha contra la corrupción y buscando finiquitar las guerras civiles y la violencia. En este sentido, los principios políticos que deben regular las relaciones entre los Estados en ningún caso pueden ser principios de justicia, sino que deben ser los principios de la autonomía política y la igualdad jurídica de los Estados. En la perspectiva política de Rawls, la ausencia de justicia global no constituye un problema político en el actual orden internacional. Su conclusión tajante es que no existen obligaciones de justicia económica a escala global.

El argumento de Habermas sobre una concepción transnacional de justicia

En la filosofía política y social contemporánea Habermas ha sido uno de los más influyentes y destacados exponentes de un pensamiento crítico y abierto a la posibilidad de búsqueda de alternativas a algunos de los problemas del presente. Habermas planteó en la *Teoría de la acción comunicativa* una concepción crítica de la sociedad mediante la formulación de un concepto dualista de ella, y concibió su proceso la modernización como el resultado de la tensión entre los procesos de racionalización del mundo de la vida y los de racionalización sistémicos del mercado y la burocracia [23]. En *Entre facticidad y validez* elaboró para el contexto doméstico de la justicia una propuesta procedimental de construcción de un orden justo, en la cual compatibilizó las demandas de justicia y el respeto al pluralismo en las sociedades democráticas modernas [24]. Así como Rawls extendió su concepción del consenso por solapamiento del plano nacional al plano internacional, así también Habermas buscó ampliar en diversos escritos —el más reciente titulado “Una constitución política para una sociedad mundial pluralista”— su propuesta discursiva de democracia deliberativa al contexto global del nuevo orden internacional que ha surgido tras el fin de la guerra fría y el colapso del comunismo en la Unión Soviética [25-28]. Y, de forma similar a Rawls, mostró también que al pasar del orden doméstico de la justicia al orden internacional no se pueden hacer valer en este último las exigencias de justicia vinculadas a los derechos constitucionales reconocidos a los ciudadanos. Para Habermas, las exigencias de justicia están conectadas a los derechos civiles y políticos reconocidos a los

ciudadanos de cada Estado particular. Estas comprenden una relación igualitaria entre ciudadanos que, como demanda de justicia social, solo puede realizarse en el contexto doméstico de un Estado nación.

Este componente de justicia igualitaria, que se realiza mediante la adopción de medidas redistributivas, no puede extenderse a las relaciones entre una sociedad y otra o entre los miembros de diferentes sociedades. Para Habermas, las obligaciones de justicia económica y social solamente aplican a las relaciones en las que las personas están en una comunidad nacional unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia. Por esta razón, piensa Habermas que las obligaciones internas de justicia económica y social deben separarse de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional, e interpretarse estas últimas no como demandas de realización de los derechos humanos, sino como aspiraciones políticas, “que en cuanto tales reflejan diferentes orientaciones valorativas y, por tanto, su orientación debe depender de los compromisos negociados entre los valores e intereses encontrados de los diferentes poderes transnacionales” [29].

Según Cristina Lafont, la propuesta de reestructuración del orden internacional hecha por Habermas contiene como elementos básicos su carácter cosmopolita y una estructura política heterárquica mediante la cual diseña un sistema multinivel con diferentes unidades políticas en los planos supranacional, transnacional y nacional. Habermas desarrolla mediante esta estructura heterárquica su propuesta de una constitucionalización del derecho internacional y les asigna tareas y medios específicos a cada una de las diferentes unidades del sistema. En el nivel supranacional, las funciones fundamentales son asegurar la paz y promover los derechos humanos. “La comunidad internacional toma la forma institucional de una organización mundial que tiene la capacidad de actuar en campos políticos bien definidos sin asumir ella misma un carácter estatal. Está facultada para cumplir dos funciones, la de salvaguardar la paz y la de imponer los derechos humanos” [28]. En el nivel transnacional, las principales potencias se ocuparían de las inmensas tareas de una política interior mundial que consisten en “superar los extremos desniveles de bienestar en la estratificada sociedad mundial, en invertir los desequilibrios ecológicos, en prevenir las amenazas colectivas y en generar con el diálogo de las civilizaciones mundiales un entendimiento intercultural” [28]. Así, Habermas propone, de un lado, que la organización mundial reformada debe ocuparse en el nivel supranacional de la protección de los derechos humanos más elementales de la población mundial que puedan resultar violados por acciones militares o armadas, tales como guerras de agresión, limpieza étnica y genocidio y, de otro lado, que debe alejarse de cualquier objetivo político relacionado con la economía, es decir, que in-

cida en cuestiones de distribución equitativa. Por esta razón, Habermas afirma que, en el nivel supranacional, la organización mundial reformada no tiene que ver con el problema de garantizar las condiciones económicas necesarias para proteger los derechos humanos; “ella se descargaría de las inmensas tareas de una política interior mundial” [28]. Los problemas de una política interior mundial, específicos del nivel transnacional, como por ejemplo superar los extremos niveles de bienestar en la estratificada sociedad mundial, tienen que ser tratados dentro del marco de los sistemas de negociación transnacionales con los que la política tiene que ponerse de acuerdo por la vía del equilibrio ponderado de intereses entre los diferentes poderes transnacionales.

Según Lafont, esta división funcional y asignación de tareas a los niveles supranacional y transnacional es problemática porque Habermas opta claramente aquí por una interpretación minimalista de lo que significa asegurar la paz y promover los derechos humanos y, de esta manera, reduce las tareas propias del nivel supranacional exclusivamente “al deber negativo de prevenir violaciones masivas de los derechos humanos debidas a conflictos armados, tales como la limpieza étnica o el genocidio” [29]. Habermas reduce de esta forma las obligaciones de justicia que se atribuyen a la comunidad internacional; por esto acepta solamente como violaciones de los derechos humanos las que resultan de las guerras de agresión o el genocidio y excluye con esto aquellas violaciones de los derechos humanos que puedan tener un origen económico. Una interpretación tan estrecha de las violaciones de los derechos humanos, que las restringe al deber negativo de prevenir violaciones masivas de tales derechos, le permite a Habermas eximir a la comunidad internacional de toda implicación directa en la construcción de una política que se oriente a la regulación del orden económico mundial. “En mi opinión —escribe Lafont— lo más problemático de esta propuesta no es tanto que se exonere a las instituciones encargadas de proteger los derechos humanos de las inmensas tareas de una política interior global, sino que, al mismo tiempo, con ello se exonera a la política interior mundial de la función de proteger los derechos humanos. En consecuencia, los fines de la política interior global ya no pueden concebirse como estrictas obligaciones de justicia sino que pasan a ser meras metas políticas a las que aspirar [...] como la protección de los arrecifes de coral o la promoción del arte” [29].

Aceptar la argumentación que subyace a la propuesta de Habermas es aceptar, de un lado, que las demandas de justicia en el contexto transnacional deben ser distintas y mucho menos exigentes que las obligaciones de justicia en el nivel supranacional y, de otro lado, que es inviable una transformación en las regulaciones actuales del orden económico mundial que se proponga por razones de justicia. Aunque Habermas es consciente de la existencia de

una sociedad mundial estratificada, que con la globalización de los mercados se han aumentado las desigualdades y la pobreza en todo el mundo, que el crecimiento de la productividad ha ido acompañado de una creciente pobreza, que el surgimiento de nuevas guerras en los países del Tercer Mundo tiene causas sociales y que los procesos de desarrollo en los países más ricos y poderosos se ha asociado con procesos de subdesarrollo en el mundo más pobre [26], considera, sin embargo, que el problema del aseguramiento y protección de los derechos humanos por parte de la comunidad internacional no puede ir más allá de cumplir con los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a escala global. Al excluir de su propuesta que la comunidad internacional reformada se ocupe de las violaciones de los derechos humanos de origen económico, la libera de las tareas implicadas en una nueva regulación del orden económico mundial, que se construya, por razones de justicia, en función de conseguir mejores ventajas para los países más atrasados y pobres. Esta exclusión de las violaciones de los derechos humanos de raíz económica condiciona que su planteamiento de un nuevo orden internacional sirva más para afianzar el sistema normativo que actualmente regula el orden económico mundial, que para buscar su transformación de acuerdo con las exigencias de justicia global. De esta manera aquí se impone una conclusión similar a la que se obtuvo del análisis de la propuesta de Rawls: que al aceptar la necesaria separación entre los contextos doméstico, transnacional y global de la justicia se limitan de manera drástica las demandas de justicia económica global.

Pogge: la justicia global y los derechos humanos

Pogge aborda en su libro *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* y en otros ensayos posteriores un muy agudo diagnóstico del orden mundial contemporáneo, en la medida en que muestra que la pobreza existente en el mundo es el efecto de instituciones comunes como el mercado, que con la creciente globalización ha generado una mayor desigualdad y pobreza de alcance global. Muestra también de qué forma las instituciones de gobernanza global han servido básicamente para fortalecer la posición de dominio de los países más ricos y poderosos y de las élites de los países pobres. Señala que es falsa la tesis defendida por Rawls, Nagel y Miller según la cual las situaciones de pobreza propias del mundo subdesarrollado no son un problema de justicia económica global [16]. Considera que el problema del aseguramiento y protección de los derechos humanos por parte de la comunidad internacional debe incluir tanto los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos como los deberes positivos de protección de los derechos humanos de origen económico [16].

Pogge argumenta a favor de una amplia transformación de la actual “estructura básica global”, la cual considera está en evidente contradicción con los requerimientos de justicia [30-32]. Para determinar la responsabilidad que los países más desarrollados tienen en la implementación de las políticas que han generado un aumento de la desigualdad y la pobreza en el mundo, muestra que los primeros están implicados en el destino de la población más pobre de los países del mundo subdesarrollado en la medida en que: a) los han obligado a la pertenencia a un orden mundial en el que se produce regularmente pobreza; b) han contribuido a excluirlos del usufructo de materias primas, c) han defendido una desigualdad radical que es resultado de un proceso histórico atravesado por violencia, d) han generado un sistema que aumenta la desigualdad a través de la transformación radical de los volúmenes globales de ocupación y de la composición del trabajo en la producción de bienes y servicios y e) han hecho cada vez más difíciles las posibilidades de participación de las empresas de los países en desarrollo en los mercados a través de medidas proteccionistas y de políticas de subsidios para los productores de los países ricos [16].

De este modo, Pogge señala la relación causal entre la pobreza existente en muchas regiones del mundo con el beneficio que han obtenido los países más ricos, las grandes corporaciones económicas y las multinacionales y los grupos más poderosos de los países pobres. Mediante el establecimiento de esta relación da las razones para afirmar que el actual orden económico mundial es injusto. Por esto se requiere, como alternativa política para superar esta situación, plantear tanto una reforma de aquellos instituciones de gobernanza global como el Banco Mundial, el FMI y la OMC como también implementar una propuesta de justicia redistributiva de bienes a escala mundial. El planteamiento de un dividendo global de los recursos (DRG) es la propuesta de justicia redistributiva que Pogge ha propuesto para hacer efectivas las reparaciones por los daños producidos por el sistema económico mundial. Él piensa, sin embargo, que este modelo redistributivo debe construirse de manera tal que no altere de forma radical el sistema económico global [16].

La alternativa redistributiva propuesta por Pogge es débil si se la considera a la luz del discurso de los derechos humanos. La consecuencia de optar por un proyecto redistributivo minimalista es que reduce las obligaciones de justicia que se le atribuyen a la comunidad internacional. Esto genera una forma muy especial de déficit de responsabilidad. Si hay factores estructurales que determinan las asimetrías en las relaciones de poder entre países ricos y pobres, y si hay actores identificados como responsables del aumento de la pobreza y de violaciones de derechos humanos, entonces ¿por qué Pogge propone como alternativa un programa minimalista de justicia global y de derechos humanos?

El análisis que he propuesto en este ensayo sobre los modelos normativos de orden estatal interno e interestatal crítica, primero, al realismo porque limita el objetivo de la justicia internacional a la mera regulación normativa de las relaciones de poder entre los Estados y porque niega que entre los Estados pueda existir el deber de compartir su bienestar material entre sí. La alternativa de justicia global de Rawls es insuficiente porque reduce el asunto de la justicia al aseguramiento y protección de los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos y porque desconoce el entrelazamiento de las causas de la pobreza y el aumento de las desigualdades económicas con las estructuras de dominación del sistema de relaciones de poder en el capitalismo. La propuesta del cosmopolitismo es limitada porque favorece un proyecto redistributivo minimalista y no cuestiona las estructuras del actual sistema económico global. ¿Pero es verdaderamente plausible pensar que, desde un punto de vista normativo, todo lo que la justicia exige de la comunidad internacional es solamente asegurar y proteger los deberes negativos de salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos en el mundo, y que un fin más ambicioso, como el de garantizar los derechos humanos sociales y económicos, no puede vincularse a un proyecto de reestructuración del orden económico y político mundial? ¿Es posible en el marco del orden internacional actual hablar de justicia económica global? [29].

Proponer el asunto de la justicia económica global en el marco del orden internacional actual es no solo algo posible, sino también normativamente necesario si se considera lo siguiente: el orden internacional actual está en evidente contradicción con los requerimientos de justicia; y está en contradicción con los requerimientos de justicia porque afecta de forma negativa a los más pobres; afecta de forma negativa a los más pobres porque los trata injustamente; los trata injustamente porque les viola los derechos humanos; y les viola los derechos humanos porque sostiene un orden institucional global, económico y político que ha generado y mantenido las condiciones de extrema pobreza y desigualdad. La transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional entre las sociedades más ricas y las más pobres se impone como una exigencia de justicia. La transformación del orden económico y político global implica, entonces, que es necesario introducir consideraciones de justicia económica en las relaciones entre los Estados; e introducir este tipo de consideraciones en las relaciones entre los Estados significa que la justicia económica global constituye un problema político en el actual orden internacional. Esta es además una exigencia del cosmopolitismo democrático. Si el cosmopolitismo moral afirma que cada hombre tiene el mismo valor o el mismo derecho a la libertad y la autonomía y

que esta circunstancia lleva consigo obligaciones morales y responsabilidades que tienen alcance universal, el cosmopolitismo democrático plantea el asunto de cómo deben construirse las instituciones supranacionales para poder realizar los ideales morales de la justicia.

Así, tenemos que es no solo algo posible, sino también normativamente necesario plantear el asunto de la justicia económica global y del cosmopolitismo democrático. ¿Pero es viable este proyecto? ¿Intentar realizar las pretensiones de justicia global en el contexto del sistema y de la sociedad de Estados no implica, como lo advierte el realismo, entrar en conflicto con los mecanismos a través de los cuales se mantiene el orden en la actualidad? ¿Existen condiciones en el ámbito de la política mundial favorables a una propuesta de transformación de las relaciones de poder en el orden económico y político internacional en función de las pretensiones de justicia económica global? ¿Posee el sistema de los Estados la madurez suficiente como para pasar de un orden internacional de protección y aseguramiento de los deberes negativos de salvaguardar la paz y la seguridad, a un orden internacional de promoción de los derechos humanos sociales y económicos? Estas son las difíciles cuestiones a las que intentaré dar respuesta en el desarrollo posterior de esta investigación.

Referencias

- 1 Kant I. La paz perpetua. Madrid: Espasa-Calpe; 1982.
- 2 Beitz C. Political Theorie and International Relations. Princeton; 1979.
- 3 Beitz C. Cosmopolitan Ideals and National Sentiment. *Journal of Philosophy* 1983; 80(10): 591-600.
- 4 Shue H. Basic Rights: subsistence, affluence, and US Foreign policy. Princeton: Princeton University Press; 1996.
- 5 Shue H. The Burdens of Justice. *The Journal of Philosophy* 1983; 80(10): 600-608.
- 6 Pogge T. Realizing Rawls. Ithaca: Cornell University Press; 1989.
- 7 Pogge T. Rawls and Global Justice. *Canadian Journal of Philosophy* 1988; 18(2): 227-256.
- 8 Pogge T. Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics* 1992; 103(1): 48-75.
- 9 Pogge T. An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs* 1994; 23(3): 195-224.
- 10 Gosepath S. Zu Begründung sozialer Menschenrechte. En: Gosepath S, Lohmann G, editores. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1998. p. 146-187.
- 11 Gosepath S. Die globale ausdehnung der Gerechtigkeit. En: Schmücker R, Steinorth , editores. *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Akademie Verlag; 2002. p. 197-214.
- 12 Mandle J. Global Justice. Cambridge: Polity Press; 2006.
- 13 Kreide R. Globale politik und Menschenrechte. Frankfurt: Campus Verlag; 2008.
- 14 Caney S. Justice Beyond Borders. A Global Political Theory. Estados Unidos: Oxford University Press; 2006.

- 15 Pogge T. *World Poverty and Humans Right*. Cambridge: Polity Press; 2002.
- 16 World Health Organization. *The World Health Report 2003* [Internet]. Geneva: WHO Publications; 2003 [acceso 25 de noviembre de 2004]. Disponible en: http://www.who.int/whr/2003/en/whr03_en.pdf
- 17 Rawls J. *The Law of Peoples*. Cambridge: Mass; 1999.
- 18 Nelson W. *Especial Rights, General Rights, and Social Justice*. *Philosophy and Public Affairs* 1974; (3): 410-430.
- 19 Kersting W. *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1997.
- 20 Miller D. *Justice and Global Inequality*. En: Hurrell A, Wood-Inequality N, editors. *Globalization And World Politics*. Oxford: Oxford University Press; 1999. p. 187-210.
- 21 Rawls J. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press; 1971.
- 22 Habermas J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus; 1987.
- 23 Habermas J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M: Suhrkamp; 1998.
- 24 Habermas J. *La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años* Isegoría. *Revista de Filosofía Moral y Política* 1997; (16): 61-90.
- 25 Habermas J. *La Constelación Posnacional: Ensayos Políticos*. Barcelona: Paidós; 2000.
- 26 Habermas J. *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*. En: Habermas J. *Der gesplittene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 2004.
- 27 Habermas J. *Una constitución política para una sociedad mundial pluralista*. En: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós; 2006.
- 28 Lafont C. *Justicia global en una sociedad mundial pluralista*. En: *III Congreso Iberoamericano de Filosofía-Memorias, Estudios de Filosofía; Medellín 2008 jul 1-5*. Medellín: Universidad de Antioquia. p.142.
- 29 Pogge T. *Assisting' the Global Poor*. En: Deen K, editor. *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2004. p. 26-88
- 30 Pogge T. *Severe Poverty as a Violation of Negative Duties*. *Ethics and International Affairs* 2005; 19(1): 55-83.
- 31 Pogge T. *Severe Poverty as a Human Rights Violation*. En: Pogge T, editor. *Freedom From Poverty as a Human Right*. Oxford: Oxford University Press; 2007. p. 11-53.