

Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública

Between distribution and recognition. Reflections on the debate on justice in public health

 **Adriana María Arpini**
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN

Proponemos una reflexión en torno a los problemas de justicia (e injusticia) con el propósito de aportar a la fundamentación de criterios para una revisión y transformación del modo en que se instrumentaliza la atención de salud de grupos subalternizados (v. gr. mujeres migrantes). Repasamos las concepciones clásicas (Aristóteles) y contemporáneas de justicia (Rawls, Sen), así como una elaboración ético-crítica con perspectiva latinoamericana (Dussel), con el propósito de dilucidar en modo en que se operacionaliza, entre distribución y reconocimiento, una concepción de justicia que habilite prácticas acordes a la libre decisión y realización del propio proyecto de vida.

Palabras claves: justicia, distribución, reconocimiento, capacidad, libertad

ABSTRACT

We propose a reflection on the problems of justice (and injustice) in order to contribute to the foundation of criteria for a review and transformation the way in which the health care of subaltern groups is instrumentalized (v. gr. migrant women). We review the classical (Aristotle) and contemporary conceptions of justice (Rawls, Sen), and a critical ethic elaboration with a Latin American perspective (Dussel), with the purpose of elucidating the way in which a conception of justice is operationalized, between distribution and recognition, that enables practices according to the free decision and realization of one's life project.

Keywords: justice, distribution, recognition, capacity, freedom

1. INTRODUCCIÓN

Nos proponemos realizar un aporte, modesto, a la reflexión en torno al problema de la justicia en los debates salud pública. Somos conscientes de la complejidad de la cuestión, que ofrece múltiples y conflictivas aristas. No pretendemos agotarlas. Si logramos echar un poco de luz sobre alguno de los aspectos a considerar, seguramente será mayor la sombra que se proyecte. Podremos, no obstante, andar algunos pasos.

Diremos para empezar que nos resulta casi imposible pensar los problemas de la salud en forma aislada, prescindiendo de una consideración crítica sobre las formas de vida y las determinantes del modelo productivo que compromete la vida misma sobre el planeta y amenaza el bienestar de grupos sociales, comunidades, pueblos, especialmente los menos favorecidos en el reparto de los bienes materiales y simbólicos. El acceso al agua potable, a una alimentación variada y libre de agrotóxicos, a un medio ambiente saludable, a lazos sociales y sistemas de confianza, al goce de los bienes culturales, a la posibilidad de intervenir en la búsqueda colaborativa de soluciones son, entre otros, determinantes eco-socio-culturales de la salud en sentido amplio –es decir, de la salud biofísica, psíquica, social, cultural y ambiental–. Su menoscabo y/o arbitraria distribución pone en evidencia la necesidad de introducir transformaciones urgentes, no sólo en el sistema sanitario, sino en el sistema de producción en general y los subsistemas asociados: educación, vivienda, seguridad social, etc. Ahora bien, dada la complejidad del problema, su abordaje sólo será posible si al mismo tiempo se considera un re-dimensionamiento epistemológico y ético-político, que haga lugar a la mirada de los más desprotegidos, la perspectiva de género, el diálogo intercultural y los saberes complementarios que hacen al respeto del derecho a la salud de grupos étnicos marginados. Para expresarlo con una categoría de Enrique Dussel (1989), se trata de incorporar la mirada de las “víctimas del sistema”. Es el caso, para poner sólo un ejemplo, de las mujeres migrantes de grupos étnicos marginados, que históricamente han visto vulnerados sus derechos, y no obstante resisten y luchan por el cuidado de la vida, la tierra, las semillas y los frutos de la naturaleza.

En este camino los debates, tensiones y conflictos entre la justicia distributiva y la justicia del reconocimiento tienen injerencia en el campo de la salud; como así también la propuesta de justicia integral e intersectorial sanitaria –que considera aspectos sociales, económicos, culturales, de géneros y etnias–. Asimismo, las nociones de cuidados integrales, diálogo intercultural y saberes complementarios o diversos.

Debemos agregar, para ir entrando en tema, que tratándose de cuestiones relativas a la justicia es necesario diferenciar entre desigualdad y diversidad. Como hemos sostenido (Arpini, A., 2020, pp. 101-130), son dos tipos diferentes de relaciones, aunque muchas veces se superponen profundizando situaciones de injusticia. Es, por tanto, pertinente diferenciar entre injusticias por desigualdad e injusticias por desconocimiento de la diversidad o desprecio. La desigualdad se refiere en la mayoría de los casos a la posesión y/o disposición de recursos materiales y bienes, necesarios para la reproducción de la vida de sujetos sociales mediante la satisfacción de necesidades, en forma individual o colectiva; asimismo se considera la utilización y mejoramiento de recursos y la transmisión social de los usos vinculados a ellos. La diversidad, en cambio, hace referencia principalmente a la dimensión simbólica, es decir a creencias, ritos y costumbres concernientes la reproducción y conservación de la vida, a las relaciones entre los humanos y de estos con la naturaleza y los objetos de la cultura. La separación entre lo desigual de lo diverso es un recurso analítico que busca comprender una noción ampliada de justicia (e injusticia), y evitar que esta quede reducida a cuestiones de redistribución de bienes –más o menos equitativa– y procedimientos o instituciones destinados a tal fin.

2. Justicia, concepto polifónico

Al parecer, el concepto de justicia encierra cierta polifonía. Razón por la cual consideramos pertinente precisar en qué consiste la justicia (y la injusticia) en relación con la desigualdad y con el reconocimiento; esto retomando en parte consideraciones realizadas en nuestro trabajo “Justicia, diversidad, reconocimiento” (Arpini, 2020). Para ello repasamos en primer lugar la concepción clásica aristotélica; nos detenemos, luego, a considerar el lugar de los recursos y las capacidades en la configuración de la noción de justicia de autores como Rawls y Sen respectivamente; analizamos la complementariedad entre los aportes de Sen y Dussel en relación con las ideas de “afiliación plural” y “vida buena”. Intentamos, por último, una operacionalización de la noción de justicia que permita dimensionar el alcance de las transformaciones, a nivel de las prácticas sociales y de la configuración de subjetividades, en vistas de suprimir injusticias y al mismo tiempo reconocer y atender demandas de ampliación de justicia.

Una concepción ampliamente aceptada dentro de la tradición de pensamiento occidental, que está presente también –con variaciones– en las cosmologías de numerosos pueblos no occidentales, considera que una acción, una ley, una decisión, etc. son justas cuando no interfieren con el orden al cual pertenece, es decir, cuando contribuyen a conservar la armonía del todo. Por el contrario, cuando una cosa usurpa el lugar de otra, se rompe la armonía o hay exceso –ὑβρις–, se produce una injusticia. Según esto, la justicia se equipara con el orden establecido y con la medida del mismo. Y la injusticia se produce cuando ciertas acciones o decisiones arruinan de algún modo el orden, lo ponen en tela de juicio.

Aristóteles introduce algunas distinciones. En la ética nicomaquea expresa que “lo justo será lo que es conforme a la ley y a la igualdad, y lo injusto será lo ilegal y lo desigual”. Por una parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la ley. Según el estagirita, se consideran justos los actos conforme a la ley, en la medida que “las leyes, siempre que estatuyen algo, tienen por objeto favorecer el interés general de todos los ciudadanos, (...) podemos decir, en cierto sentido, que las leyes son justas cuando crean o conservan para la asociación política el bienestar”. (Ética a Nicómaco, V, 1).

Por otra parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la igualdad. Así, Aristóteles considera injusto tanto al hombre ávido, que pide más de lo que le es debido, como al que busca para sí un daño menor. Ambos son injustos porque violan la igualdad. Dice Aristóteles en la Política “(...) todos opinan que la justicia es una cierta igualdad, y hasta cierto punto coinciden (...), pues dicen que la justicia es algo, que es relativa a ciertas personas y que debe haber igualdad para los iguales” (Política, III, 12, 1282 b).

De acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, la justicia es por una parte el conjunto de leyes que resguardan el orden vigente, y por otra parte, el principio de igualdad que regula el reparto de los bienes socialmente valorados y las transacciones entre los individuos. La injusticia se produce cuando se transgrede la ley y de este modo se arruina o altera el orden, y también cuando alguien pretende más (o menos) de lo que le corresponde según su ubicación social.

Dejando entre paréntesis la contextualización histórica, es posible estimar la contribución aristotélica sobre de la justicia como igualdad en la medida que busca mantener o restablecer la paridad damnificada por acciones que menoscaban el reparto equitativo. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿qué se oculta en la sombra proyectada por la concepción aristotélica de justicia? ¿Qué tipo de justicia podrían reclamar los grupos considerados no iguales –las mujeres, los esclavos, los extranjeros, etc.? ¿Podrían ellos demandar igualdad tanto desde el punto de vista del

debido respeto como del reparto de bienes socialmente producidos? ¿Podrían, siendo diversos –y también desiguales– exigir justicia en el reconocimiento y la redistribución? De ser posible, ello implicaría una transformación de los criterios del reparto, y más aún, una metamorfosis de la estructura misma de la sociedad y sus instituciones, esto es una mutación del orden vigente con el propósito de incluir en el sistema de justicia a los grupos excluidos. Y de este modo reconocerlos como iguales.

En efecto, la concepción aristotélica, y otras inspiradas en ella, suponen la existencia de un Orden Universal intrínsecamente justo. Cualquier alteración del mismo deviene en injusticia y debe ser castigado. Hoy por hoy sabemos que existen órdenes diversos, que son construidos y re-construidos históricamente por grupos eco-socio-culturalmente situados, respondiendo a las necesidades propias de la realización y acrecentamiento de sus modos de vida. De manera que al hablar de la construcción del/los orden/es se hace necesario trascender la lógica de la identidad. Esa que se sostiene en el principio de exclusión del tercero, del que es y no es, que es diferente.

Cuando se introduce en la consideración de la justicia la cuestión del reconocimiento de la diversidad, entonces se hace necesario pensar una un concepto de dignidad que se ajuste a la realidad concreta de los seres humanos eco-socio-culturalmente situados. Una noción de dignidad intrínseca que haga lugar a todos, también de los terceros: víctimas, mujeres, niños, desplazados, migrantes, marginados, esclavos, etc.

Veamos cómo opera la noción de justicia en tiempos más recientes. A propósito de la distribución de las cargas y beneficios de la investigación con sujetos humanos en ciencias del comportamiento y biomedicina, el Informe Belmont introduce el principio de justicia, junto a los de respeto por la persona y beneficencia. Tales principios están presentes desde muy temprano en la tradición de la bioética occidental, basta con mencionar el juramento hipocrático donde están ya considerados los criterios de beneficencia, no maleficencia y justicia. En el documento surgido en 1978 se entiende la justicia en el sentido de la “equidad en la distribución” de recursos, cuidados, riesgos y beneficios de la investigación científica, aunque también se menciona la “igualdad en el trato de los iguales”. En ambos casos pueden plantearse situaciones dilemáticas, pues por una parte ¿cuál es el criterio que garantiza la equidad en la distribución?, y por otra parte ¿quiénes son los iguales y quiénes los desiguales? Con respecto a lo primero la dificultad consiste en determinar el patrón según el cual decidir la distribución: ¿a cada persona por igual, o según su necesidad, o según su esfuerzo individual, o según sus méritos, o según sus contribuciones? ¿Cuál es el patrón? ¿Quién y cómo se define? Con respecto a lo segundo, la igualdad se entiende en relación con una misma categoría ontológica, “seres humanos”. Pero ¿qué sucede cuando en la definición de esa categoría ontológica se introducen –expreso o subrepticamente– matices referidos al género, la raza, la etnia o la clase social? Lo que se pone en entredicho no es el principio de justicia en sí mismo, sino el modo en que se lo operacionaliza.

3. Recursos y capacidades. Las propuesta de Rawls y Sen

Retomamos en este apartado los principales conceptos de las propuestas de John Rawls y Amartya Sen que hemos desarrollado en el trabajo antes mencionado (Arpini, A., 2020, pp. 101 -130). Reiteramos esta descripción a los efectos de ampliar el panorama sobre las diversas acentuaciones en la comprensión de la noción de justicia y ponerlas, ahora, a disposición para una reflexión sobre problemas de salud pública.

En su reflexión filosófico-política sobre la justicia, John Rawls toma como punto de partida la idea de que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls, J., 1979, p. 19). Asume que una sociedad es una asociación de personas que ajustan sus acciones a reglas, las cuales cooperan a fin de promover el bien de

los participantes, aun cuando entre ellos no siempre haya identidad de intereses, y pueda, por el contrario, aflorar el conflicto. Este se produce porque las personas no son indiferentes a la distribución de los mayores beneficios producidos por su colaboración. De ahí la necesidad de establecer principios de la justicia social, que “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (Rawls, J., 1979, p. 21)

La constitución política y las disposiciones económicas y sociales son las instituciones básicas de la sociedad, que en conjunto definen los derechos y deberes de las personas, influyendo sobre sus perspectivas de vida. Estas difieren en relación con las posiciones sociales de los sujetos y están determinadas en parte por el sistema político, en parte por circunstancias económicas y sociales, resultando que las instituciones favorecen a unas posiciones más que a otras. Estas desigualdades, que no se justifican por razones de mérito o demérito, deben ser corregidas mediante la aplicación de los principios de justicia social, pues en una “sociedad bien ordenada”, la justicia depende de “cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales de los diversos sectores de la sociedad” (Rawls, J., 1979, p. 24).

En su propuesta, Rawls se poya en la teoría del contrato social, llevándola a un grado de abstracción superior al que presentaba en las elaboraciones de los modernos –Locke, Rousseau, Kant– y señala que el objeto del acuerdo original es la formulación de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Imagina una situación hipotética, de igualdad –equivalente al estado de naturaleza para la teoría clásica del contrato social–, a la que denomina “posición originaria”. En tal posición, todos ignoran el lugar que ocupan en la sociedad, así como su posición económica, su clase o estado social, tampoco conocen la suerte que tendrán en la distribución de ventajas y capacidades naturales, ni su concepción del bien, ni sus tendencias psicológicas. Así afectados por una suerte de “un velo de ignorancia”, la situación inicial es equitativa para todas las personas consideradas como seres morales –racionales y sin intereses previos de ningún tipo. Los principios de justicia que formulen serán el resultado de un acuerdo justo, es decir equitativo. No se juega en este esquema el principio de utilidad, sino el de reciprocidad, implícito en la noción de “sociedad bien ordenada”. Ambos principios son incompatibles entre sí. Uno responde a intereses egoístas y el otro supone criterios de solidaridad propios de las sociedades ordenadas. En teoría, cada persona cuenta por lo que es, nadie está en posición subordinada. La igualdad en el punto de partida es, pues, la garantía de la imparcialidad en la consideración de las preferencias e intereses de cada uno.

Los “Bienes primarios” son los indispensables para satisfacer las necesidades posibilitantes de cualquier plan de vida, ya sean naturales (salud, inteligencia) o socialmente producidos (derechos, fortuna, oportunidades). Las instituciones básicas de la sociedad deben garantizar que cualquier persona esté en condiciones de perseguir su plan de vida, independientemente de cuál sea su contenido. Para ello es necesario conjugar los principios de libertad e igualdad. Esto es armonizar la autonomía personal con el principio kantiano de que todos los hombres son fines y nunca medios. Rawls los formula de la siguiente manera:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, J., 1979, pp. 340-341).

Podemos considerar como un acierto el compromiso de Rawls con el principio de igualdad en el sentido de que en una sociedad democrática cada individuo cuenta como participante y co-responsable de la misma. Sin embargo, es necesario señalar que existen otras fuentes de desigualdad además de las económicas y sociales. La raza, el género, el contexto de nacimiento, la edad, el tipo y grado de educación alcanzado hacen referencia a la diversidad, aunque debido a estructuras socio-culturales discriminatorias o excluyentes, impactan sobre la desigualdad económica y social. De este modo se solapan y producen situaciones doblemente injustas: por una parte con relación a la redistribución de la riqueza; por otra parte con relación al desconocimiento de la diversidad de las formas de vida. Resulta, entonces, doblemente vulnerado el derecho a proyectar un plan de vida propio, desde la propia identidad personal y cultural.

Amartya Sen, por su parte, se muestra escéptico ante la apelación a la “posición originaria” para derivar principios de justicia. Considera que el enfoque de Rawls sobre los bienes primarios introduce una tensión entre los recursos y la libertad de las personas para decidir sobre sus vidas. Además, entiende que es necesario prestar atención a los problemas de la justicia global, apelando a una teoría que considere a las múltiples relaciones existentes en un mundo globalizado, más allá del universalismo y el particularismo.

Busca corregir insuficiencias del esquema rawlsiano en el examen de la desigualdad. Piensa que es insuficiente la igualdad en el reparto de “bienes primarios” porque se concentra en la disponibilidad de los mismos y descuida el modo en que estos pueden ser aprovechados por individuos diferentes, en contextos diferentes. Dado que tales bienes solo son “medios” para conseguir libertades. La igualdad debería darse, no por los objetos, sino por la capacidad de cada sujeto para convertir esos recursos en libertades (cfr. Sen, A., 2003). En relación con esto último es que surgen las diferencias entre los seres humanos, ya sea por causa del metabolismo, del clima, de la resistencia a las enfermedades, de las circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales de sus vidas.

Los seres humanos –dice Sen– difieren entre sí de muchas maneras. Tenemos características y circunstancias externas diversas. Comenzamos a vivir con diferentes dotes de riqueza y compromisos heredados. Habitamos en diferentes ambientes naturales, algunos más hostiles que otros. Las sociedades y comunidades de las que formamos parte nos ofrecen diversas oportunidades de lo que podemos o no podemos hacer. Los factores epidemiológicos de las regiones donde vivimos pueden afectar profundamente a nuestra salud y bienestar. (...) también nos diferenciamos por nuestras características personales (por ejemplo, edad, sexo, capacidad física y mental). (...) Una de las consecuencias de la «diversidad humana» es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida, de hecho, con la desigualdad en otro ámbito diferente (Sen, A., 2003, pp. 32-33).

En consecuencia, Sen dirige su atención hacia las capacidades por considerar que tiene valor intrínseco para la vida. Tales capacidades son entendidas como “desempeños” (functionings) de los individuos, es decir, las cosas que logran hacer o llegan a ser a lo largo de sus vidas. Pueden ser múltiples y de distinto tipo: lograr adecuados niveles de nutrición, salud, educación, autorrespeto, integración social. Dado que su valoración es variable según las personas y los contextos, una buena política igualitaria debería ser sensible a estas variaciones. La finalidad de la economía debe ser, pues, permitir el desarrollo de las capacidades de las personas ampliando sus opciones vitales. Lo cual constituye un punto de partida diferente al de la economía clásica, regida por la lógica de la utilidad.

El economista bengalí considera que el Estado de bienestar es uno de los grandes logros de la sociedad europea, cuya naturaleza consiste en ofrecer protección a las personas que sin ayuda

no serían capaces de tener una vida mínimamente aceptable según criterios de la sociedad moderna, en base al criterio de la interdependencia entre los seres humanos. (Cf. Sen, A., 1999). Tal interdependencia es compatible con la economía de mercado. La evolución del Estado de bienestar ha permitido pensar que es posible una sociedad interdependiente, donde prevalece la idea de responsabilidad y el compromiso de gobernar a partir del intercambio de ideas basado en un debate libre. Ahora bien, no basta con la responsabilidad individual, es necesario combinarla de forma equilibrada con la responsabilidad social hacia los enfermos y los pobres (los que en términos de Rawls resultan menos favorecidos, o en términos de Dussel son las víctimas del sistema). Es necesario, entonces, profundizar el análisis apelando a otros puntos de vista. Veamos la posibilidad de complementar el aporte de Sen con la perspectiva de la “vida buena” según el análisis de Enrique Dussel.

4. “Afilación plural” y “vida buena”. Complementariedad entre aportes de Sen y Dussel.

Hemos visto que Sen propone una concepción diferente de justicia global, apartándose tanto del universalismo abstracto de una “posición original”, como del particularismo remitido a la nacionalidad. Se basa en el reconocimiento de que los sujetos sociales participan de identidades múltiples, cada una de las cuales presentan demandas que se complementan o compiten con las surgidas de otras identidades. Se refiere a este fenómeno como «afiliación plural». Noción que contiene la idea de que las demandas de justicia están relacionadas con identidades múltiples –v. gr. las mujeres–, que atraviesan las fronteras –muchas veces en forma literal –v. gr. las mujeres migrantes–. Dice Sen:

Con la afiliación plural el ejercicio de la imparcialidad puede ser aplicado a diferentes grupos (incluyendo –pero no únicamente– a naciones), y las respectivas demandas relacionadas a nuestras identidades múltiples pueden ser todas tomadas seriamente (sin tomar en cuenta el modo en que los reclamos conflictivos sean por último resueltos). Demandas que atraviesan fronteras (...) si la solidaridad de los grupos feministas ayuda a generar cambio social a través de las fronteras (quizás proveyendo de apoyo a grupos locales, generando críticas de las políticas de los gobiernos o negocios o simplemente ayudando a colocar las desigualdades olvidadas en la agenda de las discusiones públicas), entonces la exigencia de tales organizaciones –y de hecho tales modos de pensamiento– bien pueden ser integrados en la clase de bienes públicos globales. Pero necesitamos dirigir la cuestión a cómo las afiliaciones e interacciones, y sus consecuencias, han sido evaluadas normativamente, invocando ideas tales como justicia e imparcialidad. Todo esto requiere de uso extensivo de las perspectivas de la afiliación plural y de la aplicación de la disciplina de la justicia e imparcialidad en estos respectivos grupos (Sen, 2001, § 27).

Los individuos viven y operan en un mundo donde existen las instituciones, muchas de ellas funcionan a través de las fronteras (v. gr. médicos sin fronteras). De su existencia y funcionamiento dependen muchas de las oportunidades y perspectivas de que las personas y los grupos socioculturales alcancen los fines de su vida. Los roles de tales instituciones pueden ser razonablemente evaluados a la luz de sus contribuciones para potenciar libertades.

La propuesta de Amartya Sen introduce una flexión en la consideración rawlsiana de la justicia, en la medida que permite tener en cuenta aquello que las personas logran hacer y llegan a ser a partir de recursos distribuidos en un contexto social y natural específico; sin embargo cabe todavía señalar algunos aspectos que ni Sen ni Rawls explicitan suficientemente.

Por un lado, ambas teorías acentúan la necesidad de ofrecer igualdad de oportunidades para que los sujetos tengan opciones/libertades para desarrollar su proyecto de vida personal. Pero,

por otro lado, en el seno de la vida social los individuos forman parte de grupos diversos –v. gr. las mujeres, los niños, los adultos mayores, las personas de raza negra, los extranjeros, los pueblos originarios, los migrantes, los desplazados, los refugiados, los habitantes de las favelas, etc.–. Es necesario, por tanto, tomar suficientemente en cuenta las condiciones estructurales y contextuales, presentes e históricas, por las cuales esos grupos devienen subordinados, marginados, segregados o excluidos, resultando en situación de manifiesta injusticia.

Tal injusticia sucede en buena medida por causa del desigual reparto de los bienes básicos, pero también por causa del no-reconocimiento de la diversidad constitutiva de sus propias identidades. El concepto de “afiliación plural”, si bien contribuye al reconocimiento y descripción de estas diferencias, requiere alcanzar un nivel de mayor fundamentación.

Enrique Dussel lleva adelante una crítica ética a los planteos de Amartya Sen, a los que busca complementar proporcionando una más adecuada fundamentación. Reconoce que su mirada desde la periferia del mundo globalizado le permite al economista indio una comprensión de los problemas económicos más compleja que la de los economistas clásicos, quienes realizan un manejo reductivo de los indicadores con que se mide el desarrollo de los pueblos. Sen, muestra que en la economía funcionan muchos otros factores, además de la persecución del interés egoísta y la eficacia técnica. A mediano o largo plazo, estos criterios pueden llegar a negar la vida humana y no encuentran justificación ética ni económica. Para Sen, los seres humanos en cuanto son sujetos concretos de valoraciones pueden elegir lo que más valoran sin que ello coincida con los criterios de utilidad o bienestar de la economía liberal. Es cierto que para la realización de los fines de la vida, las personas necesitan del bienestar y la utilidad, pero desde la libertad de elegir. De esta manera, afirma Dussel, Sen articula la dimensión formal de la economía clásica con la dimensión subjetiva material de la pluralidad de formas de vida en la evaluación del propio proyecto de vida.

De hecho, las personas que aspiran al bienestar están en situación de desigualdad. En este sentido, el concepto de “capacidad” elaborado por Sen consiste en tener la posibilidad efectiva de realizar libremente ese modo de vida con los bienes útiles que proporcionan bienestar. La posesión de “bienes” no implica necesariamente la “capacidad” para gozar de ellos. Esto conlleva un modo diferente de “medir” la situación de la realización del sujeto económico. En efecto, los aportes de Sen han permitido reelaborar los indicadores que miden el desarrollo humano, pues los criterios materiales para clasificar el desarrollo de los países no depende sólo del Producto Bruto Interno. El Informe sobre Desarrollo Humano (1998) incorpora indicadores tales como la esperanza de vida, el grado de alfabetización y escolaridad, la casa habitación, los medios de transporte y comunicación, las emisiones de CO₂ per cápita. Todos ellos aluden a aspectos de la vida humana, cuyo criterio universal último es, según Dussel, el de una ética material que incluye y supera los principios del utilitarismo, y aún los de las “capacidades” enunciado por el propio Sen.

En efecto –dice Dussel– la vida humana (como modo de realidad, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida) es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (welferism, aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen), la necesidad del alimento, de la casa, etc. (Dussel, 2001, § 16; Dussel, 1998).

Consideramos que existe convergencia entre la teoría económica de Amartya Sen y la ética de la liberación de Enrique Dussel en el sentido de que esta complementa a aquella proveyendo criterios de fundamentación ético-normativos en las dimensiones material, formal, crítica y/o de

factibilidad. Desde esta perspectiva, la “vida buena” requiere tanto del orden material como de los valores culturales. Dado que se propone una ética material, el punto de partida es la “vida” y todo lo que está vinculado a ella –necesidades, afectos, pulsiones, seguridad, cultura–, desde la corporalidad al anhelo de reproducción de la vida misma. (Cfr. Dussel, 1996, pp. 15-16)

El principio ético-normativo material universal de la propuesta dusseliana es formulado de la siguiente manera:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una “vida buena” cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica, y además con pretensión de universalidad (Dussel, 1998, 140).

Se trata de un principio que es al mismo tiempo criterio de verdad teórica y práctica. Se dinamiza a través de las culturas, pues constituye su motivación intrínseca. Cualquiera sea el modo culturalmente construido de entender la “vida buena”, su finalidad consiste en afirmar y potenciar la vida del sujeto, la comunidad, la humanidad, la biosfera.

A la luz de las reflexiones y aportes precedentes, podemos retomar la pregunta por la justicia en relación con la distribución y el reconocimiento, teniendo como horizonte los debates sobre salud pública, los cuales pueden ser ejemplificados por las peripecias que se ven obligados a atravesar las mujeres migrantes en busca de atención por problemas de salud.

5. Operacionalizar la noción de justicia

Observamos que en las sociedades contemporáneas, en las que predomina el sistema de producción capitalista, aun en aquellas en que las instituciones democráticas funcionan adecuadamente y disponen de servicios públicos de salud, persisten formas de injusticia provocadas por motivos diferentes, que llegan a configurar escenarios indignos. Más aún cuando se trata de las regiones más postergadas del planeta sometidas a situaciones de colonialidad política y/o cultural, es decir la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2014). Es necesario, entonces, proveer criterios que permitan operacionalizar la noción de justicia, identificando las formas de injusticia que se generan (Figura 1).

Figura 1. Criterios de que permiten operacionalizar la noción de justicia



Fuente: Arpini, 2020

Imaginemos un plano social atravesado por dos ejes que se cruzan. Uno de ellos, el vertical, representa la tensión (diferencia) entre democracia y capitalismo, el otro, horizontal, expresa la tensión entre diversidad y desigualdad. El plano queda dividido en cuatro partes. Nos interesa comprender qué clase de injusticia en relación con el acceso a la salud –o a cualquier otro bien socio-cultural– se plantea en los espacios limitados entre democracia y diversidad, y entre democracia y desigualdad, por una parte, y por otra parte, entre capitalismo y diversidad, y entre capitalismo y desigualdad.

En el primer caso, democracia – diversidad, encontramos que los principios de libertad e igualdad, rectores de las sociedades democráticas “bien ordenadas”, podrían verse dañados por formas defectivas de reconocimiento o de menosprecio hacia ciertos grupos sociales por razones socio-culturales, como son la discriminación por motivos raciales, étnicos o de género. Aquí cobran relevancia las valoraciones. Los valores como categorías de orientación práctica, son mediaciones a través de las cuales los sujetos sociales se comprenden a sí mismos en relación con su época, su cultura, su lugar en las relaciones sociales y de poder. Tales formas de auto-comprensión pueden no ser legítimas, o serlo sólo parcialmente, como sucede con sectores sociales o comunidades en condiciones de subalternidad, coloniaje, discriminación. La salud, como un bien material y cultural, es capacitante para ejercer la libertad de elegir el propio proyecto de vida (personal y de la comunidad). Elección que resulta obstaculizada y hasta impedida por un déficit de reconocimiento.

En el segundo caso, democracia – desigualdad, se trata de situaciones de injusticia socio-política, causadas por un déficit de decisión política, en muchos casos por una total ausencia de voluntad política para implementar medidas tendientes a nivelar las posibilidades de los grupos sociales postergados en el acceso a los servicios de salud –o cualquier otro servicio necesario para desarrollar y acrecentar la vida. Es el caso en que la responsabilidad política de “hacer vivir” –para expresarlo según la formulación foucaultiana– es abandonada, y simplemente “se deja morir”. (Cf. Foucault, M., 2006) Lo que provoca una constricción, y en caso extremo una anulación, de las posibilidades de elegir libremente cómo vivir.

En el espacio delimitado entre capitalismo – diversidad, estamos frente a un desigual reparto de bienes culturales, o mejor dicho frente a un desigual acceso al goce de bienes culturales por parte de grupos sociales culturalmente diversos, al mismo tiempo que se dificulta la posibilidad de compartir los bienes producidos por dichos grupos. Lo cual redundaría en un menoscabo de las posibilidades de acceder a otras formas de atender a los problemas de salud. V. gr. diversas determinaciones culturales en la atención y acompañamiento del parto –“parto respetado”–.

Por último, cuando se trata de la relación entre capitalismo – desigualdad, la injusticia se produce por inequidad en la distribución de los bienes necesarios para garantizar la reproducción de la vida de cada uno –realizar su propio proyecto de vida– y de la sociedad en su conjunto. Es el caso de una inequitativa redistribución económica. Es esta, tal vez, la forma de injusticia más visibilizada y que conlleva consecuencias más comprometidas, pues está en la base de todas las otras formas de retaceo de la libertad, en el sentido de tener, hacer y ser.

Ya hemos señalado que las cuatro formas de injusticia se combinan de muchas maneras y se potencian, dando lugar a escenarios de inequidad y aún más, de ostensible desprecio. Ahora bien, todas estas formas de injusticia tienen en común que cuestionan la acción de un particular o un hecho cuyo señalamiento y corrección permite restablecer el orden vigente –tal como podría esperarse dentro del planteo aristotélico–; pero aún más, ellas ponen en entredicho no sólo las acciones particulares, sino el orden mismo que las posibilita. Presionan sobre los límites de lo establecido demandando mayor justicia, ponen en evidencia que no es sólo un problema

de presupuesto, sino una exigencia de revisión y transformación de la estructura de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Implica también transformaciones a nivel de la propia subjetividad, en el sentido del auto y hétero reconocimiento –ya sea como demandante o como efector de un servicio de salud–. Autovaloración y valoración del otro en cuanto a las posibilidades y capacidades son condiciones necesarias para decidir en perspectiva instituyente sobre la forma de vida buena.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1981). *Ética a Nicómaco (Edición bilingüe), Estudio preliminar, notas y traducción de Julián Marías*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (Reimpresión de la 3ª edición).
- Aristóteles. (1983). *Política (2da Edición)*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arpini, A. M. (2020). *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América*. Teseo.
- Dussel Ambrossini, E. (2014). Ética Material, Formal y Crítica. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 3(4). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2470>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2001). Principios éticos y economía desde la perspectiva de la ética de la liberación. *polylog. Foro para filosofía intercultural* 3. <http://them.polylog.org/3/fde-es.htm>
- Informe Belmont (1978). Principios Éticos y Directrices para la Protección de sujetos humanos de investigación. Estados Unidos de Norteamérica: Reporte de la Comisión Nacional para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y de Comportamiento. <http://www.bioeticayderecho.ub.edu/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducción de Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco*. CLACSO.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia, traducción de María Dolores González*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995 [1993]). *Liberalismo político, traducción de Sergio René Madero Báez*. Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1999). El futuro del Estado de bienestar. [Conferencia] Círculo de Economía de Barcelona.
- Sen, A. (2001). Justicia global. Más allá de la equidad internacional. Traducción del inglés por Carlos Rojas Reyes. *polylog. Foro para filosofía intercultural* 3. <http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm>
- Sen, A. (2003). *Nuevo examen de la desigualdad*. (Versión de Ana María Bravo, Revisión de Pedro Schwrtz). Alianza editorial.

AUTORA

Adriana María Arpini. Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Docente de grado y posgrado. Investigadora Principal de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Trabaja temas de Ética social latinoamericana. Es colaboradora del Diccionario latinoamericano de bioética. Ha integrado Comités Hospitalarios de Bioética. Actualmente es miembro titular del Comité de ética de la ciencia del CCT - CONICET - Mendoza.

Conflicto de intereses

La autora declara no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

N/A

Agradecimientos

N/A