

# Filosofía para la práctica

Nahuel Maisley (ed.)



SADAF

*Colección Compilaciones*



Filosofía para la práctica



# Filosofía para la práctica

Nahuel Maisley  
(editor)

SADAF

Filosofía para la práctica / Laura Belli ... [et al.] ; Compilación de Nahuel Maisley. -  
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SADAF, 2026.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga  
ISBN 978-987-47781-8-5

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Social. 3. Filosofía Moral. I. Belli, Laura II. Maisley,  
Nahuel, comp.

CDD 100

© 2026, por los textos: los autores

© 2026, por esta edición: SADAF

SADAF

<https://www.sadaf.org.ar>

Diseño de tapa: Lais Macaria - <https://bento.me/laismacaria>

Diseño interior: Recursos Editoriales

Desarrollo y producción editorial: Diego Lawler, Malena León, Eleonora Orlando y  
Damián Szmuc

Armado y maquetación: Marina Pérez

ISBN 978-987-47781-8-5

<https://doi.org/10.36446/editorialsadaf.22>



Este libro fue publicado bajo la licencia Creative Commons CC BY-NC 4.0.

La tapa está sujeta a la licencia Creative Commons CC BY-NC 4.0.

## Índice

Introducción: aportes de las humanidades para el desarrollo de la sociedad argentina <i>Nabuel Maisley</i>	7
El sistema invisible de atención a la salud desde la bioética feminista <i>Laura Belli y Danila Suárez Tomé</i>	19
El contradiscurso como antídoto contra el sexismo <i>Eduarda Calado Barbosa</i>	35
Discurso de odio: las tesis de la subordinación y el silenciamiento <i>Nicolás Lo Guercio</i>	49
Escuchamos como miramos: repensar la democracia deliberativa desde la teoría de la injusticia epistémica <i>Vladimir Chorny</i>	67
Deudas soberanas: un enfoque filosófico <i>Cristian Dimitriu</i>	85

Los derechos de las generaciones futuras frente al cambio climático <i>María Florencia Saulino</i>	103
Cambio climático y compromisos políticos <i>Francisco García Gibson</i>	123
El equilibrio reflexivo. Un método para justificar el conocimiento moral a partir de la práctica <i>Martín Oliveira</i>	135
Hacia una concepción política de justicia transicional. Justicia testimonial y justicia transicional epistémica <i>Romina Rekers</i>	151
Acerca de las y los autores	167

# Introducción: aportes de las humanidades para el desarrollo de la sociedad argentina

Nahuel Maisley

Vivimos una época peculiar en la historia del conocimiento humano. Por un lado, desde Silicon Valley hasta Shenzhen, desde Ginebra hasta Bangalore, la tecnología, el saber y la innovación se celebran como motores cruciales de crecimiento y transformación social. En tiempos de aceleración de la revolución tecnológica, se ha vuelto indiscutible que la productividad de cualquier actividad depende de la capacidad de sus protagonistas para desarrollar, procesar y aprovechar las mejores ideas que la humanidad ha conseguido descifrar con relación a esas prácticas.<sup>1</sup> Sin embargo, por otro lado, somos testigos del auge reciente de ciertas corrientes ideológicas que desconfían del método científico y que promueven un retorno a discursos antiilustrados, relegando a la ciencia y la investigación como prioridades públicas. Este resurgir de la desconfianza hacia el saber institucionalizado no solo debilita las capacidades del sistema científico, sino que concentra aún más los beneficios del conocimiento en sectores que operan al margen de cualquier escrutinio público. Vivimos un tiempo en el que la razón científica convive con su propia negación, mientras los frutos del progreso del saber se concentran —cada vez más— en unas pocas manos.

1 Estamos en lo que se ha dado en llamar la era de la “economía del conocimiento” (Powell & Snellman, 2004), en la que ciertos sectores intensivos en capital intelectual se vuelven especialmente trascendentes por su capacidad para “generar valor y ofrecer a la sociedad nuevos productos y servicios, que pueden ser aprovechados por todas las ramas de la producción” (Ministerio de Economía, 2020).

A pesar de estas tensiones, las encuestas de percepción pública aún revelan un apoyo social considerable hacia el sector científico. A nivel global, múltiples estudios destacan que la confianza en la ciencia y la investigación permanece alta, y que “una mayoría de las personas quiere que las y los científicos formen parte del diseño de políticas públicas” (Cologna et al., 2025, p. 720, véase también IPSOS Global Trustworthiness Monitor, 2022; Wellcome Global Monitor, 2018). A nivel de nuestro país, en tanto, el 80% de la población considera que la profesión científica es prestigiosa y el 75% entiende que la comunidad científica es una fuente acreditada y confiable para formarse una opinión sobre temas complejos o polémicos (Dirección Nacional de Información Científica, 2022, p. 9). Además, una abrumadora mayoría cree que el sector no cuenta con recursos adecuados y que el Estado debería aumentar el financiamiento público para la ciencia y la tecnología (Dirección Nacional de Información Científica, 2022, p. 73-74).

Este consenso social, sin embargo, dista mucho de traducirse —como es evidente— en políticas públicas concretas o en un financiamiento adecuado.<sup>2</sup> De hecho, lo que predomina es más bien lo contrario: muestras alarmantes de desprecio y crueldad hacia el sector, sumadas a un vaciamiento presupuestario feroz, de consecuencias tristemente duraderas (Infobae, 2024). Además, la unanimidad en cuanto a la relevancia de la ciencia parece haberse reservado, en los últimos tiempos, a ciertos sectores considerados “estratégicos”, tales como la biotecnología, los servicios geológicos, la industria satelital, o el desarrollo de la inteligencia artificial. El imaginario público parece tender a privilegiar, así, aquellos campos que prometen retornos económicos inmediatos o ventajas competitivas en el mercado global,

2 En 2021 se aprobó sin votos negativos en el Congreso de la Nación la ley 27.614 de financiamiento del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación. Como suele ocurrir en nuestro país, no obstante, el consenso discursivo no siempre se traduce en políticas públicas apropiadas, y —pese a las normas— el sector sigue siendo víctima de desbalances macroeconómicos y de políticas ineficientes, que no solo no logran revertir años de decadencia, sino que tienden a revertir los avances logrados en los últimos años.

marginando a otras áreas del saber, menos redituables en el corto plazo.<sup>3</sup> Las humanidades, en particular, suelen ser las primeras expulsadas de estas categorías prioritarias, como si su contribución al desarrollo social e institucional fuese una nota al pie en el esquema del desarrollo (Dalmau, 2023; Pecheny, 2020; Suárez Tomé, 2024; Viotti y Jones, 2020). El panorama resultante es un sentir social y un conjunto de políticas públicas —articulados interactivamente entre la sociedad y sus líderes— que deja en penumbra aquellos saberes cuya relevancia trasciende inmediatamente los balances contables.

Más allá del sentir social, la exclusión de las humanidades de las áreas prioritarias del saber público debe sostenerse, normativamente, en uno de dos argumentos. O bien se asume que activos como la democracia, el estado de derecho y los derechos humanos no son importantes para el desarrollo de las sociedades; o bien se reconoce su valor, pero se presupone que estos insumos se generan espontáneamente, sin necesidad de una labor intelectual profesional. En cualquiera de los casos, parecería no tener sentido que las sociedades invirtiesen en proyectos de investigación en este campo: si alguno de estos argumentos efectivamente fuera cierto, el financiamiento de las humanidades podría ser considerado un dispendio público inútil o improductivo—como sugirió, de hecho, en varias ocasiones, el actual presidente de la nación (Infobae, 2023; Milei, 2024).

Este libro busca derribar ambos argumentos. Los trabajos aquí reunidos muestran cómo el trabajo profesional en humanidades puede ayudar a mejorar la vida de las personas y las sociedades de manera a veces mediata, pero no por ello menos concreta. Pensemos, para ilustrar el punto, en el desarrollo de los derechos humanos, uno de los más grandes inventos de nuestra civilización. Como explicaba el filósofo y jurista Carlos S. Nino, “el reconocimiento efectivo de los derechos humanos podría parangonarse al desarrollo de los modernos recursos tecnológicos

3 La encuesta nacional de percepción pública de la ciencia no distingue el apoyo a distintos sectores científicos, por lo que no tenemos información precisa respecto de esta intuición de cierta hostilidad reciente (o creciente) hacia las humanidades.

aplicados, por ejemplo, a la medicina, a las comunicaciones o a los transportes en cuanto al profundo impacto que produce en el curso de la vida humana en una sociedad” (Nino, 1989, p. 1). Una sociedad que reconoce a todas y todos sus miembros como iguales, que protege sus libertades y garantiza su autonomía es un lugar mucho mejor para vivir. Pero el desarrollo de los derechos humanos no es un mero producto del azar. Como decía Nino, “tales derechos son, en cierto sentido, ‘artificiales’, o sea que son, como el avión o la computadora, producto del ingenio humano, por más que, como aquellos artefactos, ellos dependan de ciertos hechos ‘naturales’” (Nino, 1989, p. 1). Los derechos humanos son, en otras palabras, el resultado del trabajo de muchas personas, durante mucho tiempo, orientadas por ideas surgidas en el laboratorio de las humanidades. La democracia, la tolerancia y las libertades, también (Montero, 2016).

Por otra parte, existe cada vez más evidencia empírica sobre la importancia de las humanidades para el desarrollo. Múltiples estudios muestran que el desarrollo económico depende en gran medida del “capital social”, constituido por redes de involucramiento cívico, por el apego a las normas y las instituciones y por las convicciones que generan lazos de confianza en la ciudadanía (Knack & Keefer, 1997; Putnam, 1993). En este sentido, las ideas que animan la cultura pública son cruciales para permitir la cooperación entre individuos y grupos—o para socavarla, como sostenía Nino con su concepto de “anomia boba” (Nino, 1992). Esas ideas solo se instalan, se consolidan y florecen a través de un debate público robusto, alimentado en parte por quienes dedican su tiempo a aprender y reflexionar profesionalmente sobre su mundo social. Pero, además, como explicó clásica e incansablemente Amartya Sen, el crecimiento económico no es un objetivo en sí mismo, sino que es valioso en la medida en que contribuye a mejorar la calidad de vida mediante mayores niveles de libertad, igualdad y oportunidades para la autorrealización personal (Sen, 1999). Como sostiene Julio Montero, “no importa cuántos ingenieros matriculemos, cuántos satélites pongamos en órbita, o cuántos fertilizantes inventemos; ninguno de estos avances servirá de mucho si soñamos la utopía equivocada” (Montero, 2016).

La Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), de cuyo seno nacen los artículos compilados en este libro, es una institución con una larga trayectoria en la producción de este tipo de activos. Fundada hace poco más de 50 años, SADAF se ha caracterizado históricamente por ser un espacio de debate sofisticado, profesional y plural, comprometido con el impacto de las ideas sobre la sociedad. En ocasiones, ese impacto ha sido muy directo; en otras, más mediato. Fue en las salas de SADAF donde, a principios de la década de 1980, iusfilósofos como Carlos Nino, Genaro Carrió, Martín Farrell y Jaime Malamud Goti sentaron las bases teóricas y jurídicas del juicio a las juntas militares de la última dictadura (Nino, 2006, p. 114; Maffía, 2010). Fue en las salas de SADAF, también, donde florecieron desde el retorno de la democracia los estudios filosóficos de género (Maffía, 2010, p. 9; Maffía & Bergallo, 2015; Suárez Tomé, 2020). Fueron los seminarios de SADAF los que permitieron a nuestro país tener una voz en el debate sobre protocolos de triaje y distribución de vacunas durante la pandemia de COVID-19 (Bianchini et al., 2020; Emanuel, Luna, et al., 2021; Holzer et al., 2021; Rivera López et al., 2020). De las salas de SADAF han salido contribuciones significativas a los estudios globales sobre lógica, semántica filosófica, lingüística formal, filosofía de la mente, filosofía de las ciencias y epistemología—todas áreas fundamentales para la comprensión cabal de la vida humana y su florecimiento. Las ideas desarrolladas en la Sociedad, en suma, iluminan senderos de transformación social—a veces más directos, a veces más mediatos—surgidos del trabajo, sigiloso y profesional, de muchas personas.

Este libro busca incluirse, muy humildemente, en esa tradición sadafiana de contribuir a la sociedad con las mejores ideas disponibles en la discusión académica nacional e internacional. El volumen está dirigido a un público amplio y su objetivo es ofrecer un análisis filosófico de diversos problemas prácticos que se plantean en el mundo actual y de las herramientas que la filosofía analítica ofrece para afrontarlos. Los ensayos reunidos en el libro primero identifican algún problema de especial relevancia práctica, luego ofrecen un análisis filosófico de dicho pro-

blema y finalmente identifican recursos filosóficos que puedan ayudar a resolverlos. En todos los casos se explica la relevancia práctica del problema, conectándolo con escenarios reales o con el diseño de políticas públicas o institucionales.

El volumen está compuesto por un total de nueve trabajos. Los primeros cuatro capítulos exploran situaciones de desigualdad estructural de grupos desaventajados —con un foco especial en cuestiones de género— materializadas tanto en la práctica como en el discurso. En el primer capítulo, Laura Belli y Danila Suárez Tomé estudian el sistema de cuidados informales de salud —aquel propiciado por amigos/as, familiares, vecinas/os, et- cetera— y muestran por qué y cómo su invisibilización afecta desproporcionadamente a las mujeres. Apoyándose en la literatura de bioética feminista, proponen una serie de políticas públicas para proveer soluciones a este problema. En el segundo capítulo, Eduarda Calado Barbosa también estudia cuestiones de género, pero enfocándose en el lenguaje. En su texto, analiza los daños que puede producir el discurso dañino y propone que la mejor forma de evitar su toxicidad sexista es a través del “contradiscurso”, es decir, a través de respuestas también discursivas a los enunciados dañinos. La exploración de Nicolás Lo Guercio, en el tercer capítulo, es complementaria a la de Calado Barbosa. Lo Guercio estudia dos tipos de discursos de odio —la pornografía y los discursos racistas— y, en base a teorías provenientes de la filosofía del lenguaje, analiza dos tesis (la de la subordinación y la del silenciamiento) respecto de qué tipo de odio ocasionan y cómo es que lo producen. En el cuarto capítulo, finalmente, Vladimir Chorny analiza el impacto de estas injusticias epistémicas sobre el funcionamiento de la democracia. Haciéndose eco de las críticas de las teorías feministas a John Rawls y Jürgen Habermas, propone que el debate público tiene que hacer esfuerzos adicionales no para incorporar, sino para realmente oír las voces de los oprimidos, para permitirles participar en las cuestiones públicas desde una posición igualitaria.

El libro continúa, luego, con tres trabajos que analizan con herramientas filosóficas una serie de urgentes desafíos políticos de escala global. En el quinto capítulo, Cristian Dimitriu es-

tudia las razones que obligan a los estados a pagar sus deudas soberanas—y estudia también qué es lo que ocurre cuando ellas están ausentes. Según su planteo, en línea con la doctrina de las deudas odiosas, existen ciertas circunstancias muy excepcionales, que analiza en el texto, en las que corresponde repudiar estas deudas. En el sexto capítulo, en tanto, María Florencia Saulino estudia los complejos desafíos planteados por el reconocimiento de derechos a las generaciones futuras, enfocándose específicamente en las obligaciones que emergen para las generaciones actuales en la lucha contra el cambio climático. Saulino refuta una serie de objeciones posibles al reconocimiento de este derecho y sugiere que deben ser catalogados como derechos colectivos, limitando así la responsabilidad contemporánea a garantizarle a las generaciones futuras los recursos y condiciones necesarias para su subsistencia. Finalmente, en el séptimo capítulo, Francisco García Gibson analiza si es moralmente correcto que los partidos políticos hagan concesiones que impliquen infringir ciertos derechos básicos con el propósito de combatir el cambio climático. Según García Gibson, la respuesta es afirmativa cuando la medida evite suficientes daños climáticos.

Los últimos dos capítulos del libro se enfocan en el estudio de herramientas filosóficas que pueden contribuir a la resolución de múltiples problemas sociales. En el octavo, Martín Oliveira presenta y defiende el método del “equilibrio reflexivo”, según el cual una creencia moral está justificada cuando explica mejor un conjunto de otras creencias morales que cualquier otra creencia moral alternativa. Oliveira sostiene que este método permite evitar el —hoy frecuente— abandono del discurso moral en el debate público. En el noveno y último capítulo, Romina Rekers sugiere que la idea de “justicia transicional” ofrece herramientas útiles para atravesar múltiples desafíos públicos, más allá de los contextos en los que se desarrolló originalmente. Específicamente, sugiere que puede hacer aportes importantes para guiar la superación de injusticias estructurales y transformaciones que buscan evitar un daño futuro o mejorar la calidad de vida de las personas.

El libro consiste, en síntesis, en una pequeña muestra del trabajo filosófico profesional y riguroso llevado a cabo en SADAF, y

del tipo de contribuciones que este trabajo puede hacer a múltiples aspectos del debate público en nuestras sociedades. Las ideas como las que se vierten y discuten en estas páginas son recursos cruciales para el desarrollo de nuestras sociedades, complementarios a los productos que pueden surgir de procesos científicos o tecnológicos, tan ponderados en el debate público argentino. El impacto de esas ideas es, ciertamente, en ocasiones, mediato. Pero no por ello es menos fundamental. Las humanidades, como describe con belleza Martha Nussbaum, quizás no produzcan crecimiento económico instantáneo, pero ciertamente contribuyen al desarrollo de “un mundo en el que vale la pena vivir, de personas capaces de ver a otros seres humanos como seres plenos, con pensamientos y sentimientos propios que merecen respeto y empatía, y de naciones capaces de superar el miedo y la sospecha en favor de la deliberación racional y compasiva” (Nussbaum, 2010, p. 143). Ojalá las páginas de este libro sean un aporte en esta dirección.

## Bibliografía

- Bianchini, A. D., Rivera López, E. E., Luna, F., Alegre, M., Perez, D. I., & Mastroleo, I. D. (2020). Algunas cuestiones éticas a propósito de la pandemia de Covid-19. *Revista Ciencia Hoy*, 29(170), 15-19.
- Cologna, V., Mede, N. G., Berger, S., Besley, J., Brick, C., Joubert, M., Maibach, E. W., Mihelj, S., Oreskes, N., Schäfer, M. S., van der Linden, S., Abdul Aziz, N. I., Abdulsalam, S., Shamsi, N. A., Aczel, B., Adinugroho, I., Alabrese, E., Aldoh, A., Alfano, M., ... Zwaan, R. A. (2025). Trust in scientists and their role in society across 68 countries. *Nature Human Behaviour*, 9(4), 713-730.
- Dalmau, I. G. (2023, diciembre 20). *En defensa de las ciencias (sociales y humanas)*. Grupo de Estudios Críticos en Política, Derecho y Sociedad (PoDeS). <https://podes-iigg.sociales.uba.ar/2023/12/20/en-defensa-de-las-ciencias-sociales-y-humanas/>
- Dirección Nacional de Información Científica. (2021). Quinta Encuesta Nacional de Percepción Pública de la Ciencia. Evolución de indicadores 2003-2021. [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2018/05/percepcion\\_publica\\_2021.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2018/05/percepcion_publica_2021.pdf)
- Emanuel, E. J., Luna, F., Schaefer, G. O., Tan, K.-C., & Wolff, J. (2021). Enhancing the WHO's Proposed Framework for Distributing COVID-19 Vaccines Among Countries. *American Journal of Public Health*, 111(3), 371-373.
- Holzer, F., Luna, F., Manriquez Roa, T., & Biller-Andorno, N. (2021). A matter of priority: Equitable access to COVID-19 vaccines. *Swiss Medical Weekly*, 151, w20488.
- Infobae. (2023, agosto 17). *Javier Milei: "El Conicet tiene 35 mil personas y la NASA, 17 mil"*. infobae. <https://www.infobae.com/politica/2023/08/17/javier-milei-el-conicet-tiene-35-mil-personas-y-la-nasa-17-mil/>
- Infobae. (2024, marzo 6). Carta de 68 ganadores del Premio Nobel a Javier Milei: "El sistema argentino de ciencia y tecnología se acerca a un peligroso precipicio". infobae. <https://www.infobae.com/politica/2024/03/06/carta-de-68-ganadores-del-premio-nobel-a-javier-milei-el-sistema-argentino-de-ciencia-y-tecnologia-se-acerca-a-un-peligroso-precipicio/>

- IPSOS Global Trustworthiness Monitor. (2022). *Stability in an unstable world*. IPSOS.
- Knack, S., & Keefer, P. (1997). Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation. *The Quarterly Journal of Economics*, 112(4), 1251–1288.
- Maffía, D. (2010). El análisis filosófico y la universidad de las catacumbas. *Actas XV Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: AFRA.
- Maffía, D., & Bergallo, P. (2015). Conversaciones. *Revista Jurídica de La Universidad de Palermo*, 14(2), 279–305.
- Milei, J. G. (2024, mayo 9). *Palabras del Presidente de la Nación, Javier Milei, en el Foro Madrid, Edición Río de la Plata, en el Palacio Libertad, CABA*. Casa Rosada. <https://www.casarosada.gov.ar/informacion/discursos/50643-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-el-foro-madrid-edicion-rio-de-la-plata-en-el-palacio-libertad-caba>
- Ministerio de Economía. (2020, July 28). *Economía del Conocimiento*. Argentina.gov.ar. <https://www.argentina.gov.ar/economia/conocimiento>
- Montero, J. (2016). “Además de ingenieros y satélites, las humanidades”. *Diario Clarín*. [https://www.clarin.com/opinion/Ademas-ingenieros-satelites-humanidades\\_0\\_EkKWv\\_Sm-.html](https://www.clarin.com/opinion/Ademas-ingenieros-satelites-humanidades_0_EkKWv_Sm-.html)
- Nino, C. S. (1989). *Ética y Derechos Humanos*. Astrea.
- Nino, C. S. (1992). *Un país al margen de la ley* (4ta edición, 2011). Ariel.
- Nino, C. S. (2006). *Juicio al mal absoluto*. Ariel.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.
- Pecheny, M. (2020). *Universidad en tiempos sombríos*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/171276>
- Powell, W. W., & Snellman, K. (2004). The Knowledge Economy. *Annual Review of Sociology*, 199–220.
- Putnam, R. (1993). The Prosperous Community: Social Capital and Public Life. *The American Prospect*, 13(4).
- Rivera López, E., Abal, F., Rekers, R., Holzer, F., Melamed, I., Salmún, D., Bell, L., Terlizzi, S., Alegre, M., Bianchini, A., Mastroleo, I., Rivera López, E., Abal, F., Rekers, R., Holzer, F., Melamed, I., Salmún, D., Bell, L., Terlizzi, S., ... Mastroleo, I. (2020). Propuesta para la elaboración de un

protocolo de triaje en el contexto de la pandemia de COVID-19. *Revista de Bioética y Derecho*, 50, 37–61.

Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Knopf.

Suárez Tomé, D. (2020). Diana Maffía. *El Lugar Sin Límites*. *Revista de Estudios y Políticas de Género*, 2(3), 135–145.

Suárez Tomé, D. (2024). El ajuste al sistema científico-educativo: Implicancias para los estudios de género. *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 8(2). <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr18350>

Viotti, N., y Jones, D. E. (2020). ¿Y eso para qué sirve?: Política científica, medios de comunicación y el ataque a las ciencias sociales y humanidades en la Argentina. En R. Lopes Azize (Ed.), *Em defesa das humanidades*. Universidade Federal da Bahia.

Wellcome Global Monitor. (2018). *How does the world feel about science and health?*



# El sistema invisible de atención a la salud desde la bioética feminista

Laura F. Belli & Danila Suárez Tomé

## 1. Introducción: definición y caracterización del problema

La atención informal en salud (o cuidados informales en salud) se encuentra en el centro del debate sobre las políticas de bienestar en muchos países del mundo debido al aumento sostenido de la demanda. Se define como la prestación de cuidados de salud a personas que los necesitan por parte de familiares, amigos/as, vecinos/as y personas cercanas, que no reciben retribución económica por la asistencia que proveen (Matus-López, 2015; Raza-vi, 2007). Se trata de “cuidados de larga duración”, ya que se diferencian de los cuidados agudos y de las intervenciones sanitarias tradicionales: su finalidad no es curar o sanar una enfermedad, sino favorecer la mayor calidad de vida posible de la persona con una patología crónica, que la persona dependiente alcance y mantenga el mejor nivel de funcionamiento posible, ayudar a las personas a completar las tareas esenciales de la vida diaria, etc.

Aunque este sistema de cuidados no está formalmente reconocido como tal, se trata del principal prestador de salud en las sociedades contemporáneas y, en muchos casos, constituye la única fuente de provisión de atención para un gran número de personas (Matus-López, 2015; OMS, 2005). Por ello se habla de un “sistema invisible de atención a la salud”. Invisible debido a que esta falta de reconocimiento conlleva a que se trate de una serie de prácticas de cuidado no remuneradas y esto, a su vez, supone un obstáculo para su valoración social y reconocimiento como una porción absolutamente necesaria para el funcionamiento de los sistemas sanitarios actuales. Se desarrolla en el

ámbito doméstico, en el territorio puertas adentro de “lo privado”, y es por eso por lo que se lo toma como parte inherente de las actividades cotidianas del hogar, reforzando aún más su invisibilidad.

Estas prácticas han pasado a ocupar un rol central durante las últimas décadas (Wimo, *et. al.*, 2018; Cotlear, 2011). Esto se explica principalmente a través de tres factores: (1) el aumento de la demanda de cuidados (en gran parte por causa de una demanda no satisfecha por los servicios de salud); (2) el progresivo envejecimiento poblacional; y (3) el creciente número de personas con enfermedades crónicas y discapacidades (debido al aumento en la esperanza de vida al nacer en todo el mundo y los avances en el campo de la atención en salud).

En este artículo presentamos un estado de la cuestión sobre el problema de los cuidados informales de salud, lo caracterizamos como un sistema invisible de atención a la salud y mostramos por qué y cómo esta realidad afecta desproporcionadamente a las mujeres. Hacia el final, realizamos una serie de recomendaciones para la toma de decisiones en el contexto de diseño de políticas públicas, basadas en los criterios y herramientas de la bioética feminista y orientadas a proveer soluciones para el problema de los cuidados informales en salud.

## **2. El problema de los cuidados informales en salud**

Hoy en día los sistemas sanitarios en aquellos países con modelos de atención pública o de seguridad social no logran dar respuesta a la demanda de atención (Matus-López, 2015; Razavi, 2007). Gran parte de las personas que requieren de cuidados constantes los reciben por fuera de los efectores (Matus-López, 2015; Huenchuan, 2013). Las familias —y principalmente las mujeres dentro de esas familias— constituyen el principal núcleo de prestación de cuidados en la mayoría de los países (Wimo, *et. al.*, 2018).

El envejecimiento de la población es una de las transformaciones sociales más significativas de este siglo ya que trae aparejadas consecuencias en casi todos los sectores de la sociedad,

como el mercado laboral y financiero y la demanda de bienes y servicios (donde se incluyen los cuidados en salud). Los cambios en el patrón epidemiológico a nivel mundial en las últimas décadas, en gran parte gracias a los avances tecnológicos en el campo de la salud, favorecen una mayor supervivencia de las personas con discapacidad y aquellas que sufren de enfermedades crónicas, dando lugar a un número cada vez mayor de pacientes que requieren de cuidados constantes en salud (Huenchuan, 2013; Palloni y McEniry, 2007).

A pesar de todo esto, los sistemas de salud no lograron adecuarse de manera efectiva a estas nuevas realidades. En nuestra región, las reformas de los servicios sanitarios a partir de la década del 90 del siglo XX (con la introducción de la competencia en la gestión de los seguros sociales y provisión de los servicios de salud y el aumento de la participación del sector privado) dieron lugar a sistemas de salud con diferentes modelos, con diversos roles de los subsectores público, de seguro social y privado, que se tradujeron en un desplazamiento de más cuidados (y más complejos) hacia el sistema informal (Mesa-Lago, 2005). Estos cambios convirtieron a los hogares particulares en el escenario principal de la atención sanitaria, lo que favoreció el escaso desarrollo de los servicios de atención social y una deficiente coordinación e integración sociosanitaria (Cotlear, 2011; Palloni y McEniry, 2007).

### **3. El sexismo como soporte ideológico del sistema invisible de atención a la salud**

Si bien cuando se habla en general de cuidados informales se hace referencia al apoyo ofrecido por diferentes miembros de la red familiar inmediata, no se debe perder de vista que la distribución del “rol de cuidador” no es homogénea: el perfil típico de la persona cuidadora principal es el de una mujer, ama de casa, con una relación de parentesco directa (por lo general, madre, hija o esposa) y que convive con la persona a la que cuida (Jofré y Sanhueza, 2010).

Es correcto sostener que el sistema invisible de atención a la salud se encuentra feminizado y que ello es un producto directo de la configuración del sistema jerarquizado de género que rige en nuestras sociedades. Este sistema se caracteriza por distribuir de modo dicotómico atributos y rasgos a las personas de acuerdo con su sexo asignado al nacer (Maffia, 2003). En esta distribución, los varones son destinados de modo estereotipado al trabajo productivo y remunerado, mientras que las mujeres son destinadas al trabajo de cuidados no remunerado.

Esta distribución de atributos y roles no son meramente simbólicos, sino que tiene un carácter fundamentalmente material. La formación de las personas bajo estereotipos sexistas se realiza con la tendencia a que se cultiven ciertos atributos para cumplir determinados roles sociales que hacen a la continuidad de un sistema político y económico (Suárez Tomé, 2020). La educación sexista de las mujeres se encuentra ordenada en torno al eje de la reproducción, la domesticidad y el cuidado, bajo la idea errónea de que son “por naturaleza” más empáticas, caritativas y dedicadas que los varones, y se encuentran destinadas a la maternidad y al cuidado de los otros.

Aun cuando hoy en día la mayor parte de las mujeres se dedique, a la par que los varones, al trabajo productivo, y su presencia en el espacio público sea más amplia que nunca, el sustrato ideológico que la confina a la realización de tareas de cuidado permanece inmutable. Es por ello por lo que se habla de la existencia de una “doble jornada laboral”, en tanto las mujeres empleadas formal o informalmente siguen siendo las principales encargadas del trabajo doméstico y de cuidados en sus hogares (D’Alessandro, 2016).

Esto implica que se encuentra naturalizado en nuestras sociedades el hecho de que son las mujeres las encargadas de proveer el cuidado dentro del seno familiar. Con “cuidado” nos referimos específicamente a aquellas actividades indispensables para satisfacer las necesidades básicas de la existencia propia y ajena. Estas actividades incluyen el autocuidado, el cuidado directo de otras personas, el trabajo doméstico y la gestión general del cuidado dentro del hogar (Rodríguez Enríquez y Pautassi, 2014). Y a

esto se suma el hecho de que a menudo las mujeres asumen con frecuencia también el papel de cuidadoras secundarias: cuando una cuidadora principal necesita ayuda para cuidar o para llevar adelante tareas domésticas o cuidado de niños/as, suele recurrir a otra mujer de la familia.

En el caso específico de los cuidados informales en salud, debemos tener en cuenta que las mujeres que no pueden costear la contratación de una cuidadora formal (las cuales también son, en su mayoría, mujeres) se convierten casi de modo espontáneo en cuidadoras informales cuando se presenta la necesidad de que alguien cumpla ese rol, puesto que es socialmente esperable que lo hagan. Este hecho convierte al problema de los cuidados informales en salud, a la vez, en un problema de género y de desigualdad: de género dado que recae mayormente en las mujeres; de desigualdad porque las mujeres con menos recursos económicos son las que tienen más probabilidades de encarnar este rol de cuidadoras informales. Esta doble consideración del fenómeno requiere, por lo tanto, de una mirada interseccional que pueda dar cuenta que la feminización de los cuidados no afecta de manera homogénea a todas las mujeres, sino que el problema de género se encuentra intersectado, fundamentalmente, con el de clase y raza-etnia.

Todas las tareas de cuidados informales que recaen en las mujeres carecen no solo de remuneración, sino también de visibilidad y reconocimiento social. Es por ello por lo que fue necesario recurrir a un enfoque feminista interseccional para poder relevar este problema y mostrar la existencia misma de un sistema invisibilizado de atención en salud allí donde se cree que solo existe una buena predisposición femenina a cuidar de los demás. Esto se debe a que dichas tareas son consideradas como deberes que responden a relaciones afectivas y de parentesco, en tanto se desarrollan en el ámbito privado de lo doméstico, y aparecen como una extensión normalizada de los cuidados en general, y no como tareas especializadas que deberían ser abordadas desde políticas públicas y coordinadas con el sistema formal de salud, haciendo difícil su reconocimiento.

#### 4. El impacto en la salud de las cuidadoras

Las cuidadoras informales son un grupo social invisible también desde la mirada de la salud. El reconocimiento del impacto en el bienestar de quienes llevan adelante estas tareas a menudo se pasa por alto. Ofician de enfermeras/terapistas improvisadas, sostén psico-emocional, son gestoras de trámites y actúan como defensoras de la persona que tienen a cargo frente a situaciones en que se les niega o incumple algún derecho en salud. Todas estas situaciones son de difícil manejo y están obligadas a sortearlas, la mayor parte de las veces sin asistencia, aunque no estén capacitadas o formadas para hacerlo.

Es frecuente que la cuidadora informal asuma dicho rol de un momento para el otro, lo que no le permite reflexionar ni cuestionarse acerca de lo que sabe, lo que desconoce o el costo que tendrá para su vida ocupar ese lugar. La urgencia impide que ella reflexione sobre si realmente desea asumir ese rol; la realidad, muchas veces, no le presenta otra alternativa. Con el paso del tiempo van apareciendo las exigencias del rol de cuidar, exigencias que debe enfrentar con pocas o a veces ninguna habilidad, pero que le obligan a asumir cada vez más deberes y, sin darse cuenta, a perder poco a poco el derecho a cuidar su propia salud.

Este estado constante y prolongado de toma de decisiones, de interrupciones en el sueño, poco descanso, disminución o anulación de su actividad social y agotamiento emocional (especialmente si se encuentran a cargo de una persona no autoválida que requiere de cuidados 24 horas al día) tienen un impacto negativo sobre su salud que ha sido reconocido por los estudios sobre cuidado informal. Se lo denomina “síndrome del cuidador”<sup>1</sup> (o síndrome del cuidador agotado; *Informal Caregiver Burnout* en inglés) e incluye el conjunto de alteraciones médicas, físicas, psíquicas, y los problemas laborales, familiares y económicos que enfrentan las cuidadoras (Bom, *et. al.*, 2018; Ávila y Vergara, 2014; Fukahori, *et. al.*, 2015).

1 A pesar de enunciarse en masculino, el síndrome afecta principalmente a mujeres.

Este síndrome suele estar asociado también a mayores niveles de depresión y/o ansiedad, y al descuido de la salud propia. Todas estas problemáticas asociadas a la tarea están documentadas (Bom *et. al.*, 2018; Schmitz y Westphal, 2015; Sherwood, *et. al.*, 2005), aunque aún no son ampliamente reconocidas formalmente.

#### **4.1. Sobrecarga de las cuidadoras informales**

Los primeros estudios sobre la sobrecarga de las cuidadoras informales se realizaron entre las décadas de 1960 y 1970. Ellos permitieron detectar la carga que suponen las tareas informales del cuidado, y a partir de ese momento se comenzó a investigar sobre la relación entre carga familiar, actitudes sociales e intervenciones terapéuticas, con el énfasis puesto en marcar las diferencias entre la carga subjetiva y la objetiva (Flyckt, *et. al.*, 2015). En la década de 1980, se desarrollaron instrumentos para valorar la carga asociada a quien lleva adelante las tareas de cuidado, lo que permitió comenzar a cuantificar la incidencia de estos problemas y medir el impacto que diferentes intervenciones podrían tener tanto en la salud de quienes cuida, como de quienes son cuidados/as. Finalmente, desde la década de 1990, comenzaron a explorarse las relaciones entre la sobrecarga y las características personales de las cuidadoras, con el fin de establecer qué mecanismos pueden activarse para aliviar esta sobrecarga (Gérain y Zech, 2019).

Este cambio de perspectiva en el análisis permitió identificar los factores principales de los que depende el grado de sobrecarga de las cuidadoras informales (y que dan lugar a las manifestaciones negativas para su salud). Los factores para considerar, entre otros, son la necesidad de:

- Actividades recreativas: disponibilidad de tiempo libre y posibilidad de llevar a cabo actividades relacionadas con el ocio.
- Descanso y sueño: cantidad de horas de sueño ininterrumpidas / de calidad.
- Movimiento: dolores corporales como resultado de permanecer en un mismo lugar, mover y levantar a la persona a su cuidado, falta de ejercicio físico.

- Seguridad: la falta de conocimientos y/o habilidades para cuidar causa ansiedad y/o depresión.
- Comunicación/sociabilización: la dedicación casi exclusiva al cuidado de la persona dependiente tiene como resultado la disminución (o eliminación) de los espacios de relaciones sociales, así como también alteraciones en la vida sexoafectiva.
- Autorrealización: tipo de reconocimiento que recibe por su tarea (si acaso alguno).
- Autocuidado: tiempo que dedica al cuidado personal, a alimentarse e hidratarse.

Es por ello por lo que resulta central resaltar la importancia de las necesidades en atención en salud de estas cuidadoras, ya que, al priorizar los cuidados a la persona enferma, pueden llegar a convertirse en lo que se conoce como “la paciente oculta” (Roche, 2009). Por supuesto, no todas las situaciones son idénticas. La sobrecarga de tareas varía de persona en persona y tiene que ver con una serie de factores que no deben ser ignorados al momento de analizar este problema:

- Las características y situación de la/s persona/s dependiente/s que tienen bajo su cuidado.
- La edad de quien provee los cuidados
- La estructura y el apoyo de la familia
- Las características personales, sociales y laborales de cada cuidadora
- La calidad y el tipo de relación afectiva existente entre la persona cuidada y la cuidadora
- El apoyo externo que se recibe (o si acaso no recibe apoyo alguno)
- La duración de la dedicación al cuidado de la persona dependiente

Si bien estos factores no agotan la multiplicidad de particularidades para tener en cuenta a la hora de analizar este problema, ofrecen un marco suficiente para la toma de decisiones en torno a la reducción de los impactos negativos en salud de las personas que llevan adelante estas tareas de modo informal.

## 4.2. Cuatro fases del impacto en salud de las cuidadoras

Se han descrito cuatro fases que las cuidadoras informales atraviesan en su experiencia a cargo de una persona enferma (Paniagua Fernández, 2015). La primera de estas fases se relaciona con una situación de estrés por sobrecarga: la situación la somete en un primer momento a un sobreesfuerzo físico al que se enfrenta en la mayoría de los casos sin herramientas y sin ayuda del entorno más cercano; dedica todo su tiempo al cuidado de la persona enferma, lo que resulta en una situación de agotamiento crónico que repercute en ella y en la calidad del cuidado que propensa. La segunda fase se corresponde con el estrés afectivo: la carencia de apoyo, afecto, comprensión y reconocimiento de su tarea por parte del entorno más cercano dificulta continuar con la tarea. La tercera se manifiesta en el abandono del cuidado personal: se comienzan a notar las consecuencias de una atención centrada exclusivamente en la persona cuidada, lo que conlleva a un elevado coste físico y psíquico. Finalmente, la última fase se produce con la muerte de la persona a cargo (o el fin de las tareas de cuidado si se traslada a la persona a un centro de salud), lo que produce un vacío en la cuidadora cuya vida se había estructurado en torno de ese rol casi con exclusividad.

El cuerpo de bibliografía disponible que describe las consecuencias del cuidado para estas cuidadoras es extenso (Rodríguez-González y Rodríguez-Míguez, 2020; Pinguart, *et. al.*, 2003; Del-Pino-Casado, *et. al.*, 2019). Sin embargo, poco se ha avanzado en mejorar sus condiciones de salud. Esto tiene que ver con la mirada social que existe sobre estas mujeres y los estereotipos de género: se entiende que quien asume la responsabilidad del cuidado informal en el hogar lo hace por un compromiso mediado por la relación afectiva que lo une a la persona cuidada, por lo cual se trata de “una elección” que realiza por cuestiones afectivas. Sumado a esto, la atribución tradicional de la figura femenina a los roles de cuidado hace que pocas veces se cuestione la habilidad de estas cuidadoras para llevar adelante esas tareas, su deseo o disposición para asumir tal responsabilidad y también logra que se enmascare la ausencia de opciones de cuidado a cargo de profesionales, que deberían estar garantizadas dentro de los sistemas de salud.

## **5. Recomendaciones para la toma de decisiones**

### **5.1. Contexto de aplicación**

El esbozo de propuesta que presentamos a continuación se ha elaborado tomando en cuenta el contexto específico de la Argentina, por lo cual las recomendaciones se realizan pensando en el estado actual de las políticas sanitarias vigentes en relación con esta temática. No obstante, si se realizan los ajustes necesarios, esta propuesta se puede tomar de modelo para diferentes países de la región.

Como se mencionó, el problema de los cuidados informales en salud es mundial y, en mayor o menor medida, afecta a las cuidadoras de todo el mundo. Teniendo en cuenta la bibliografía disponible, así como las particularidades de nuestra realidad local, sugerimos una serie de medidas dirigidas a tres aspectos que consideramos fundamentales: la recolección y actualización de datos disponibles, el fortalecimiento de la articulación y apoyo del sistema de salud para estos casos, y la preparación y apoyo a las cuidadoras informales.

### **5.2. Sugerencias en relación con los datos disponibles**

A pesar de su rol central, los cuidados informales en salud siguen quedando al margen de las políticas sanitarias. No se cuenta con información actualizada y específica. Se recomienda sistematizar la información sobre el cuidado informal que se recoge en diversas encuestas (de salud, laborales y de otro tipo) y analizar la información obtenida con un enfoque de género e interseccional.

En la Argentina, los últimos datos disponibles para medir el alcance de los cuidados informales en salud se corresponden con la denominada Encuesta de Uso del Tiempo (EUT), que es el módulo sobre trabajo no remunerado y uso del tiempo relevado por la Encuesta Anual de Hogares Urbanos (EAHU). Estos datos fueron recolectados por el INDEC durante el 3er trimestre de 2013 (D'Alessandro *et. al.*, 2020).

A más de un lustro de ese informe, sumado a la pandemia de la COVID-19, que incrementó las horas dedicadas a los cuidados

de los/as niños/as y adolescentes, así como la asistencia a personas mayores, es menester contar con datos actualizados que permitan dar cuenta de la magnitud del problema. Incluir de manera específica preguntas dirigidas a medir los cuidados informales en salud en los modelos de análisis estadísticos permitirá identificar y cuantificar el aporte de este sector al sostenimiento del sistema de salud, en particular, y de la economía, en general.

### **5.3. Sugerencias para el sistema de salud**

Las políticas de salud deben comenzar por reconocer este problema, visibilizando y revalorizando el sistema informal de cuidados. Es necesario comenzar por reconocer a las cuidadoras informales como agentes de salud. De este modo se puede pensar cómo mejorar la articulación entre los servicios públicos y el ámbito privado (Fujisawa y Colombo, 2009). Aunque este sistema de cuidados no está formalmente caracterizado como tal, se trata, ni más ni menos, del principal “prestador de salud” en las sociedades contemporáneas y, en muchos casos, constituye la única fuente de provisión de cuidados para un gran número de personas (Mesa-Lago, 2005). Por ello se habla de un “sistema invisible de atención a la salud”. Invisible debido a que la falta de reconocimiento conlleva a que se trate de una serie de prácticas de cuidado no remuneradas y esto, a su vez, supone un obstáculo para su valoración social y reconocimiento como una porción absolutamente necesaria para el funcionamiento de los sistemas sanitarios actuales.

La atención en salud de las personas con discapacidades debe estar orientada también a las necesidades de las cuidadoras. Esto puede lograrse a través de la confección de guías y protocolos de atención (para facilitar el manejo de problemas), mediante espacios de formación en habilidades de cuidado y estrategias de afrontamiento, articulando intervenciones para identificar y atender las necesidades derivadas de la situación de cuidar y diseñando las políticas de cuidados para que se adapten a las necesidades de los diferentes perfiles de cuidadoras. Las políticas de apoyo a cuidadoras deben tener como eje transversal la reducción de las desigualdades y el fomento de la equidad.

#### **5.4. Sugerencias para el apoyo de las cuidadoras**

La literatura disponible señala los llamados “servicios de respiro” como una de las intervenciones con mayor impacto positivo en la salud de las cuidadoras informales (Martínez, *et. al.*, 2001). Se trata de servicios de apoyo formales destinados a aliviar la carga de estas personas, con el fin de que puedan disponer de tiempo para dedicarse a otras actividades u obligaciones. Usualmente estos servicios son de tres tipos: (1) servicio de ayuda domiciliaria (SAD); (2) centros de día; y (3) internación nocturna o periódica en centros especializados en cuidados.

Atendiendo a las obligaciones por parte de los Estados hacia estos grupos vulnerados, se recomienda que se articulen intervenciones para acompañar sus tareas a través de programas de formación en cuidados especialmente diseñados para ofrecer herramientas básicas para lidiar con situaciones sanitarias o psicoemocionales que se presentan en estas situaciones. Estas intervenciones se dirigen a mejorar o incrementar las habilidades de las cuidadoras y contribuyen a disminuir la carga y el malestar de quien cuida, así como a mejorar la calidad de los cuidados que reciben las personas dependientes.

Otra opción son las prestaciones económicas para cuidados. Consisten en políticas basadas en apoyo monetario (usualmente mensual) dirigidos a las personas dependientes o a sus familias para que satisfagan las necesidades de cuidados de manera directa o a través de la contratación de servicios externos (Colombo *et. al.* 2011; OECD, 2011)

### **6. Conclusiones**

El sistema informal de cuidados en salud es un pilar fundamental sobre el que descansan los sistemas de salud en casi todo el mundo. La falta de protección, formación, apoyo y el impacto negativo en la salud de quienes llevan adelante estos cuidados no puede seguir siendo desatendido. Este sistema debe estar bajo la mira de todos los Estados que procuran avanzar en una agenda de políticas públicas que promueva la igualdad de género. Los

esfuerzos deben orientarse para lograr una correcta articulación con el sistema formal de recursos sanitarios de modo que ambos se retroalimenten. Es fundamental contar con programas y políticas públicas consensuados previamente, para el caso de que sean necesarios. El presente documento está pensado para colaborar con dicho proceso.

## Bibliografía

- Ávila J., Vergara M. (2014). Calidad de vida en cuidadores informales de personas con enfermedades crónicas. *Aquichan*, 14(3), 417-29.
- Bom J., Bakx P., Schut F., van Doorslaer E. (2018). The Impact of Informal Caregiving for Older Adults on the Health of Various Types of Caregivers: A Systematic Review. *Gerontologist*, 59(5), e629-e642.
- Colombo F., Llena-Nozal A., Mercier J., Tjadens F. (2011). *Help Wanted? Providing and Paying for Long-Term Care*. OECD Health Policy Studies.
- Cotlear D. (2011). Population aging: Is Latin America ready? World Bank.
- D'Alessandro, M. (2016). *Economía feminista: Cómo construir una sociedad igualitaria (sin perder el glamour)*. Sudamericana.
- D'Alessandro, M. et.al. (2020). Los cuidados, un sector económico estratégico. Medición del aporte del Trabajo doméstico y de cuidados no remunerado al Producto Interno Bruto. Ministerio de Economía. Recuperado el 9-2-2021 de [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/los\\_cuidados\\_-\\_un\\_sector\\_economico\\_estrategico\\_0.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/los_cuidados_-_un_sector_economico_estrategico_0.pdf)
- Del-Pino-Casado, R., Rodríguez Cardosa, M., López-Martínez, C., & Orgeta, V. (2019). The association between subjective caregiver burden and depressive symptoms in carers of older relatives: A systematic review and meta-analysis. *PLoS one*, 14(5), e0217648.
- Flyckt, L., Fatouros-Bergman, H., & Koernig, T. (2015). Determinants of subjective and objective burden of informal caregiving of patients with psychotic disorders. *The International journal of social psychiatry*, 61(7), 684-692.
- Fujisawa R., Colombo F. (2009). The long-term care workforce: Overview and strategies to adapt supply to a growing demand, *OECD Health Working Papers*, No. 4.
- Fukahori R., Sakai T., Sato K. (2015). The effects of incidence of care needs in households on employment, subjective health, and life satisfaction among middle-aged family members. *Scott J Polit Econ*, 62(5), 518-45.
- Gérain, P., & Zech, E. (2019). Informal Caregiver Burnout? Development of a Theoretical Framework to Understand the Impact of Caregiving, *Frontiers in psychology*, 10, 1748.

- Huenchuan S. (2013). *Ageing, solidarity and social protection in latin America and the caribbean: time for progress towards equality*. Santiago: ECLAC
- Jofré V., Sanhueza O. (2010). Evaluación de la sobrecarga de cuidadoras/es informales. *Cienc Enferm*, 16(3), 11-20.
- Maffia, D. (2003). Contra las dicotomías: Feminismo y epistemología crítica. Recuperado el 9-2-2021 de <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf>
- Martinez M., Villalban C., García M. (2001) Programas de respiro para cuidadores familiares, *Psychosocial Intervention*, 10(1), 7-22.
- Matus-López, M. (2015). Pensando en políticas de cuidados de larga duración para América latina, *Salud Colectiva*; 11(4), 485-496.
- Mesa-Lago, C. (2005). *Las reformas de salud en América Latina y el Caribe: su impacto en los principios de la seguridad social*. CEPAL.
- OECD (2011). *Help wanted?: providing and paying for long-term care*. OECD Publishing.
- Organización Mundial de la Salud (2005). *Preparación de los profesionales de la atención de salud para el siglo XXI: El reto de las enfermedades crónicas*. Ediciones de la OMS.
- Palloni A., Mceniry M. (2007). Aging and health status of elderly in latin America and the caribbean: Preliminary findings. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 22(3), 263-285.
- Paniagua Fernández R. (2015). Las personas mayores en la familia, integración y colaboración. *Familia: Revista de ciencias y orientación familiar*, 50, 157-172.
- Pinquart M., Sörensen S. (2003) Associations of Stressors and Uplifts of Caregiving With Caregiver Burden and Depressive Mood: A Meta-Analysis, *The Journals of Gerontology: Series B*, 58(2), 112-128.
- Razavi S. (2007). The political and social economy of care in a development context: conceptual issues, research questions and policy options. UNRISD.
- Roche V. (2009). The hidden patient: addressing the caregiver. *Am J Med Sci*, 337(3): 199-204.
- Rodríguez Enríquez, C. y Pautassi, L. (2014). *La organización social del cuidado de niños y niñas. Elementos para la construcción de una agenda de*

*cuidados en Argentina*. Equipo Latinoamericano de Justicia y Género - ELA.

Rodríguez-González A., Rodríguez-Míguez E. (2020). A meta-analysis of the association between caregiver burden and the dependent's illness, *Journal of Women & Aging*, 32(2), 220-235.

Schmitz H., Westphal M. (2015). Short- and medium-term effects of informal care provision on female caregivers' health. *J Health Econ*, 42, 174-85.

Sherwood P., Given C., Given B., von Eye A. (2005). Caregiver Burden and Depressive Symptoms Analysis of Common Outcomes in Caregivers of Elderly Patients. *J Aging Health*, 17(2), 125-47.

Suárez Tomé, D. (2020). 'Lo personal es político' en contexto. *Intervenciones feministas para la igualdad y la justicia*. Jusbaire.

Wimo A., Gauthier S., Prince M. (2018). *Global estimates of informal care Alzheimer's Disease*. Alzheimer's Disease International (ADI).

# El contradiscurso como antídoto contra el sexismo

Eduarda Calado Barbosa

## 1. Introducción

El discurso dañino (*harmful speech*)<sup>1</sup> puede entenderse como aquel que deprecia, ridiculiza o degrada a grupos sociales definidos según categorías como raza, etnia, género, orientación sexual y nacionalidad. En los casos menos graves, los daños causados por ese tipo de discurso impactan en lo que se llama el *bienestar social*, ocasionando la pérdida de bienes psicosociales cruciales, como poseer un sentido equilibrado de autoestima o de perspectivas futuras dentro de una comunidad. En los casos más graves, a su vez, los daños producidos pueden llevar a la privación de derechos políticos y civiles, a la persecución y hasta a intentos organizados de eliminación de los *target-groups* (los grupos victimizados)<sup>2</sup> a través del genocidio (Tirrell, 2012).

Mi propuesta aquí es ofrecer una discusión filosófica de la idea de que el discurso dañino perjudica el bienestar de una sociedad al dar legitimidad a ciertas relaciones de subordinación preexistentes, previstas por ideologías viciadas<sup>3</sup>, como el sexis-

- 1 Aunque a este tipo de discurso se le suele llamar discurso de odio, opté por utilizar el término discurso dañino (*harmful speech*) porque mi intención será abordar el daño sistémico que produce este tipo de discurso, y no centrarme en su relación con la violencia u otras prácticas que tienen el odio como fuerza motivadora.
- 2 Usaré la expresión en inglés a lo largo del texto. La oposición que deseo demarcar es entre *target-group* y grupo-dominante.
- 3 La expresión original es 'flawed ideology' de Stanley (2015). Una ideología viciada busca justificar moralmente un sistema injusto de distribución social del poder.

mo. Usaré nociones de la teoría austiniana de los actos de habla – encontradas en autoras como Langton (1993; 2015) y Hornsby & Langton (1998), en combinación con la metáfora epidemiológica de Lynne Tirrell (2012; 2017). Mi intención es proponer que la metáfora epidemiológica nos ayuda a comprender los daños sistémicos provocados por los actos de habla llamados subordinativos porque nos ofrece una visión general de los mecanismos lingüístico-discursivos involucrados y de sus consecuencias para el bienestar social. Por fin, propongo que el *contradiscurso*, es decir, el discurso usado para contrarrestar el discurso dañino, puede funcionar como un antídoto contra la toxicidad sexista.

Comenzaré, en la próxima sección, con una aclaración sobre el concepto de daño. En la sección 3, me ocuparé de la metáfora de la epidemiología, propuesta por Tirrell, y de la noción de juegos de lenguaje de Lewis (1979), para tratar la idea de que algunas reglas cooperativas del lenguaje natural pueden tener como efecto secundario la ampliación de la permisibilidad del lenguaje tóxico. La sección terminará con un comentario sobre el tema del contradiscurso.

## 2. El discurso que constituye daño a grupos sociales

El principio del daño o prejuicio, en su concepción milliana original<sup>4</sup>, estipula que una acción es dañina cuando afecta un interés fundamental de un individuo o cuando retrasa el goce de un derecho. En el caso paradigmático de la humillación y/o desvalorización producida por una agresión verbal – por difamación o confrontación violenta – se suele reconocer el daño discursivo en términos psicológicos, como sufrimiento emocional individual. Y aunque la comprensión del concepto de daño en esos términos sirve para arrojar luz sobre algunas cuestiones morales y legales, ese recorte no nos permite incluir tan claramente los casos en los que la víctima es un grupo y no un individuo.

4 Mill, 1859.

Una comparación entre (1) y (2) abajo puede ayudar a demarcar el sentido en el que un grupo puede ser víctima de un acto de habla dañino.

(1) Juan es un imbécil.

(2) Juan es un bolita<sup>5</sup>.

El insulto de grupo, ‘bolita’, en (2), es despectivo en relación con *todos* los inmigrantes bolivianos y no solo Juan, en contraste con el término ‘imbécil’, el cual, aunque sea difamatorio, no es usado para despreciar a la víctima *en virtud de estereotipos culturales de grupo* (aquellos relacionados con su origen geográfico / nacionalidad), sino en virtud de una característica personal – en este caso, tener poca inteligencia, ser tonto etc.

Ahora bien, la diferencia entre (1) y (2) va más allá del número de individuos afectados. Actos de habla como (2) no son solo instancias de discurso que produce daño– como los ataques verbales, la difamación o la calumnia, de los cuales (1) también es un ejemplo – sino de discurso que constituye *daño* al subordinar los miembros del *target-group* (Gelber, 2019). En el resto de esta sección me detendré en discutir en qué sentido los actos de habla que transmiten contenido despectivo dirigido hacia ciertos grupos sociales son *dañinos*.

## 2.1. Los actos de habla subordinativos

Los especialistas en discurso dañino desde la Teoría de los Actos de Habla (Austin 1962) asumen que las declaraciones que confirman ideologías viciadas pueden repercutir negativamente en la vida social de una comunidad (Maitra, 2012; Matsuda, 1993). Por ejemplo, el uso de (2) arriba refleja y refuerza una visión de mundo en la que los bolivianos son un *target-group* de prácticas discriminatorias xenofóbicas.

5 Asumiendo un uso insultante de (2). Si bien la literatura sobre insultos grupales asume que existe una relación convencional entre insulto y depreciación, también se reconocen usos no-insultantes, como los usos reapropiados. Ver Nunberg 2018.

Además, para esos autores – en particular, para Langton y Hornsby –, cuando ciertas relaciones sociales desiguales asociadas a ideologías preexistentes también involucran algún tipo de sistema de opresión – como el patriarcado, en el caso del sexismo – dichas relaciones son llamadas *subordinativas* y son caracterizadas por: a) determinar una clasificación jerárquica de grupos; b) legitimar la discriminación de los *target-groups* y c) potencialmente llevar a la privación injustificada de derechos civiles y políticos (Langton, 1993, 303). De hecho, el tipo de daño que nos interesará aquí es el que se manifiesta a través de la subordinación de un grupo, al reforzar su discriminación, ampliando la toxicidad del discurso y de las prácticas sociales relacionadas al *target-group*.

De acuerdo con el marco austiniano, la emisión de una locución, con una fuerza y un contenido determinados<sup>6</sup>, tanto constituye una acción, como produce ciertos efectos en la audiencia. La primera dimensión es famosamente conocida como ilocucionaria y la segunda, como perlocucionaria. Para entenderlas mejor, consideraré (3) abajo:

(3) Los baños de damas van a ser usados por mujeres trans también.

que es un acto de habla del tipo ejercitativo. Actos como (3), cuando son pronunciados por las personas adecuadas, en las condiciones apropiadas, tienen el poder de instalar nuevos estados de cosas en el mundo. Por lo tanto, si (3) es declarada con la fuerza ilocucionaria ejercitativa de promulgación de una nueva regla, esa emisión, más allá de conceder derechos a las mujeres trans en el contexto relevante y generar reconocimiento social para el grupo, también tendrá como efecto perlocucio-

6 La fuerza ilocucionaria de un acto de habla determina qué tipo de acción el emisor de una locución realiza mediante su enunciado, es decir, si el emisor está haciendo una aserción, una promesa, dando una orden, etc. por medio de la frase usada. La fuerza ilocucionaria explica, por lo tanto, el hecho de que una misma locución puede utilizarse para realizar distintas acciones y producir distintos efectos en la audiencia.

nario mejorar la autoestima de sus miembros en la comunidad, etc.<sup>7</sup>

De manera semejante, en un escenario hipotético en el que un director de secundaria, por ejemplo, declara (4),

- (4) Los baños de damas no podrán ser usados por mujeres trans.

respetando todas las condiciones necesarias para que el uso de esa oración se convierta en una regla de conducta para los estudiantes, (4) será un acto de habla subordinativo – de acuerdo con los puntos a)-c) indicados anteriormente. Es decir, la declaración de (4) priva a las mujeres trans de un beneficio/derecho y clasifica el grupo como inferior a otros, en lo que respecta al goce de beneficios básicos. La declaración de (4) también legitima la discriminación hacia las mujeres trans con base en la idea de que los miembros de ese grupo son menos dignos de beneficios y derechos que otros. La declaración de (4) es, por lo tanto, dañina.

En la sección 3, veremos una explicación de la mecánica conversacional de los actos de habla que legitiman la discriminación de grupos sociales al hacer eco y confirmar las relaciones de subordinación en las que estos grupos están inmersos y su relación con la toxicidad y la falta de salud social. Pero primero se concluirá esta sección estableciendo más detalles sobre el *target-group* que nos interesará en este trabajo, es decir, las mujeres.

## 2.2. El caso del discurso sexista

Los actos de habla que legitiman la discriminación sexista contra las mujeres no son siempre hipotéticos y, lamentablemente, ni siquiera son raros. Por ejemplo, las siguientes declaraciones fueron realizadas recientemente por autoridades polí-

7 Podemos contrastar este escenario con otro en el que la emisión de (3) tiene la fuerza ilocucionaria de una promesa. En ese ejemplo, uno de esos efectos perlocucionarios será consolar y tranquilizar a alguien que desee que los baños en cuestión sean usados por mujeres trans.

ticas<sup>8</sup> de países como los Estados Unidos y Sudáfrica, y parecen concordar con el sexismo de sentido común<sup>9</sup>.

(5) Ella es una mujer. Tenemos que ser amables.

(6) Los problemas del país han abrumado a los líderes que son hombres, cuánto más para una mujer.

(7) Las mujeres deben ganar menos que los hombres porque son más débiles, son más pequeñas y son menos inteligentes.

Como es sabido, en las sociedades patriarcales, los papeles de sexo / género no son iguales en lo que respecta a derechos y privilegios. En consecuencia, los roles de género están ligados a relaciones sociales desiguales de poder y a las ideologías que las sustentan, cuya función es presentar la cosmovisión sexista como correcta y deseable (Popa-Wyatt & Wyatt, 2018).

El sexismo de sentido común es un excelente ejemplo de lo que Stanley (2015) llama ‘una ideología viciada’: ideologías que justifican y apoyan sistemas sociales injustos. En primer lugar, ese tipo de sexismo intenta justificar una visión del mundo según la cual las mujeres son inferiores a los hombres, mediante una descripción paternalista de las mujeres como menos fuertes, más impulsadas emocionalmente y, por lo tanto, necesitadas de la guía racional de los hombres (Abath, 2021). El resultado es legitimar la idea de que los hombres no están moralmente equivocados al subordinar a las mujeres.

Y la verdad es que el hecho mismo de que frases como (5) - (7) hayan sido pronunciadas por figuras políticas con amplia auto-

8 Estas frases son ejemplos reales de declaraciones hechas por políticos de diferentes países del mundo, extraídas (y traducidas al español) de: <https://www.hrw.org/news/2017/03/13/17-times-politicians-have-resorted-wildly-sexist-speech-over-last-year>, acceso en febrero de 2021.

9 En cada una de ellas se retrata a los hombres como superiores, más capaces de manejar situaciones en virtud de su inteligencia y racionalidad que las mujeres.

ridad formal es algo preocupante que justifica un interés teórico más general en el problema de cómo ideologías como el sexismo siguen produciendo el daño de la discriminación. En la siguiente sección trataremos ese asunto a partir de una metáfora tomada de la epidemiología médica.

### 3. La epidemiología del discurso sexista

La teoría de la epidemiología del discurso tóxico<sup>10</sup>, presentada por Tirrell (2017), parte de la hipótesis de que la toxicidad del discurso impacta en los miembros de los *target-groups* a través de un proceso de diseminación sistémico y duradero. La analogía con la epidemiología médica funciona bajo el supuesto de que el daño causado por el discurso tóxico tiene un alcance amplio y no puntual. Tirrell afirma, por ejemplo, que “actos de habla derivan sus significados de las prácticas en las cuales están inmersos y también dan forma a las versiones futuras de tales prácticas” (Tirrell, 2017,142).

Esa afirmación puede ser reformulada en términos de la noción de *juego de lenguaje* desarrollada por David Lewis (1979). De acuerdo con Lewis, las conversaciones pueden ser entendidas a partir de una analogía con los juegos: cada acto de habla individual funciona como una jugada, o sea, como un movimiento realizado según ciertas normas y cuya adecuación es evaluada por los otros hablantes. Por ejemplo, en el intercambio entre los hablantes A y B abajo, la respuesta de B podrá ser evaluada por A como aceptable o como rechazable, de acuerdo con las normas conversacionales relevantes en el contexto.

- (8) A: ¿Cuándo comienza la clase de portugués?  
B: Mañana.

Si A considera que la respuesta de B no responde debidamente su pregunta, puede rechazarla, por ejemplo, con un comentario de aclaración como:

10 Asumo que el discurso tóxico es un tipo de discurso dañino.

(9) A: Sé en qué día tenemos la clase, lo que no sé es a qué hora comienza.

B: Ah, comienza a las 5 horas.

Además, cada contribución de A y de B a dicho diálogo va a corresponder a lo que Lewis llama *jugadas internas* (*internal moves*), evaluadas de acuerdo con un marcador abstracto (*score*) que representa la dinámica del juego: no sólo las jugadas internas permitidas o no, sino también los cambios de tópico y las entradas y salidas de participantes, etc.

Cuando Tirrell afirma que “las prácticas en las cuales están inmersos [los actos de habla] [...] dan forma a las versiones futuras de tales prácticas” tiene en mente la idea de que las prácticas discursivas de un momento *t* previo contribuyen a establecer lo que estará presupuesto por las mismas prácticas en el futuro. Más específicamente, los contenidos proposicionales de las frases declaradas – de aserciones en particular – son evaluados de acuerdo con conjuntos de *presuposiciones* que están representadas en el marcador conversacional y que pueden ser introducidas o abandonadas según reglas conversacionales, como *la regla de acomodación* (Lewis, 1979).

Esa regla establece que, en los casos típicos, las presuposiciones son introducidas en el transcurso del intercambio conversacional por razones que tienen que ver típicamente con la cooperación entre los participantes, que estipula que el juego conversacional debe evolucionar cinéticamente de manera *cariativa* – a diferencia de otros tipos de juegos – cambiando automáticamente lo que sea necesario, *ceteris paribus*, para que nuevas jugadas sean correctas.

Así, el modelo lewisiano de Tirrell<sup>11</sup> predice que, cuando un hablante con autoridad formal enuncia (5), un interlocutor óptimamente cooperativo genera automáticamente las presuposiciones necesarias para que lo que fue dicho sea una contribución aceptable. Si, por ejemplo, esto implica aceptar como permisible

11 No solo el modelo lewisiano sino principalmente el inferencialismo de Brandom (1994) influenciaron las ideas de Tirrell.

una afirmación con contenido tóxico y discriminatorio, el efecto directo generado será la ampliación de los límites de toxicidad.

Eso puede generar impactos en lo que Tirrell llama salud o bienestar social general: un estado ideal de armonía y equilibrio en el conjunto de normas, valores y bienes (en su sentido ético) que son compartidos por una comunidad y que permiten su desarrollo económico, educativo, sanitario y ambiental. Un nivel bajo de bienestar social estará causalmente asociado a la precariedad de bienes psicosociales que se manifiestan en la sensación de humillación, la falta de un sentido equilibrado de autovalor y de vínculos interpersonales estables, así como en tener bajas expectativas en cuanto al futuro en el interior de una comunidad.

Entonces, por un lado, en virtud del impacto que la toxicidad del discurso puede tener sobre los bienes psicosociales de una comunidad, se puede hablar de un daño sistémico *causado* a través del discurso. Por otro, se puede hablar del discurso que constituye daño al subordinar sistémicamente. En la metáfora epidemiológica, una sociedad que admite emisiones como (5)-(7) muestra signos de mala salud en los dos sentidos, principalmente cuando se consideran los efectos acumulativos de la exposición permanente, a través de repeticiones constantes de actos de subordinación, privadas y/o públicas. Felizmente, el modelo de Tirrell y su metáfora prevén maneras de combatir la toxicidad y sus daños causales y constitutivos (Gelber, 2019).

#### 4. El contradiscurso

El llamado contradiscurso es una forma de oposición al discurso dañino que busca preservar la libertad fundamental de expresión – a través de lo que Langton (2018), por ejemplo, reconoce como *more speech strategy* es decir, uso de “más discurso” – en el combate a los daños de la toxicidad discursiva. Y si bien esa práctica puede ser entendida como una forma de asegurar que el mal, representado por un discurso falso y falaz, sea eliminado del entorno democrático mediante el convencimiento

y el uso de más palabras<sup>12</sup>, una forma menos idealizada de concebirla es asumiendo que su función primordial es bloquear los intentos de ampliación de los límites de lo que es permisible en un contexto.

Recordemos que los hablantes cooperativos prefieren acomodar lo dicho por sus interlocutores, generando presuposiciones *by default*, para evitar los costos comunicativos de rechazar actos de habla o revisar contextos de habla constantemente con comentarios meta-conversacionales. En los casos de autoridades políticas, en particular, la posibilidad de interpelación por medio del contradiscurso se halla comprometida en virtud de la naturaleza misma de un pronunciamiento público o por el hecho de que los diálogos con autoridades son asimétricos, espejando lo que Lewis (1979) describió como una relación amo / esclavo en la comunicación.

Por alguna razón, coerción, deferencia, propósito común, dos personas están dispuestas a que una de ellas esté bajo el control de la otra (al menos dentro de ciertos límites, en una determinada esfera de acción, siempre que prevalezcan ciertas condiciones). Llame a uno esclavo y al otro señor [...] En cualquier etapa de la esclavitud, hay un límite entre algunos cursos de acción para el esclavo que son permisibles y otros que no lo son. El rango de acción permisible puede expandirse o contraerse. El amo cambia los límites diciéndole cosas al esclavo. (Lewis, 1979, 340)

En el pasaje anterior, Lewis explica uno de los efectos de la autoridad sobre la regla de acomodación: a saber, el control asimétrico sobre los límites de la permisibilidad por parte de quien tiene algún tipo de autoridad (institucional, moral o epistémica). Y si, por un lado, esta asimetría tiene como resultado un aumento en la probabilidad de que emisiones como (5)-(7), e.g., sean repetidas y reproducidas – por una cuestión de deferencia o sentido de representación –, por otro, al menos algunas de esas

12 En las discusiones tradicionales sobre la libertad de expresión, según señala Langton, esta estrategia es considerada preferible al prohibicionismo (cf. Langton 2018, pp. 144-148). Ver más sobre el tema de la libertad de expresión en Maitra & McGowan 2012.

repeticiones y reproducciones pueden representar nuevas oportunidades de oposición y resistencia horizontal.

Considérese, por ejemplo, el caso de una repetición integral de (5), enunciado por una persona sin autoridad institucional o circunstancial previa. Ahora supóngase que (5) es enunciada en una conversación con un interlocutor contrario al uso de discurso sexista que contesta con (10):

- (10) Esta persona no necesita ser tratada con más amabilidad *simplemente por ser mujer*. Este comentario es sexista y ofensivo<sup>13</sup>.

El hablante de (10) muestra su resistencia a generar las presuposiciones necesarias para que (5) sea un aporte conversacional aceptable. Ese movimiento de *bloqueo de acomodación*, entonces, servirá como una invitación a la justificación y un mensaje claro contra el intento de expandir implícitamente la permisibilidad de la toxicidad discursiva. Es decir, quien enuncia (10) estará impidiendo que se instale de manera automática en el marcador conversacional una nueva norma (según la cual está permitido ser sexista) producida por el acto de habla subordinativo (Langton, 2018).

En la metáfora epidemiológica, eso funcionará como una especie de antídoto de acción local, cuyo mecanismo es presentar resistencia a la libre circulación de una “sustancia identificada como toxina”. Obviamente no se trata de una cura radical, sino de una forma de retardar el avance de la toxicidad en general y de intentar prevenir sus impactos sobre el aumento de la discriminación, aunque sea sólo en el ámbito del discurso (Tirrell, 2018)<sup>14</sup>. No obstante, según una creencia optimista muy popular en nuestros tiempos, esas formas de resistencia discursiva, cuando ganan el estatus de amplia acción ciudadana – llevada a cabo

13 Ejemplo inspirado en Leonhard et al (2018).

14 Tirrell (2018) considera también las refutaciones directas y los bloqueos de acomodación de la autoridad del hablante como formas de contradiscurso.

a través de distintos medios<sup>15</sup> y desarrollándose en paralelo con otras formas de resistencia- contribuyen a garantizar más beneficios morales para la vida cívica y, consecuentemente, más salud social.

## 5. Conclusión

Mi objetivo en este ensayo fue contribuir a la discusión sobre los efectos del discurso tóxico en la vida en sociedad, presentando una combinación entre nociones de la teoría de los actos de habla y la metáfora epidemiológica de Tirrell, que ofrece herramientas para explicar la visión de sentido común de que es necesario resistir el avance del discurso tóxico en cada una de sus instancias – desde las más locales a las más amplias<sup>16</sup>. La idea ha sido articular conceptos de los dos marcos teóricos para mostrar que el principal daño de la toxicidad discursiva es la legitimación y ampliación de la discriminación proporcionada por ideologías moral y epistémicamente equivocadas, que conducen a la pérdida de bienes psicosociales, como tener un sentido equilibrado de autoestima y buenas perspectivas de futuro (personales y colectivas). Para ello, utilicé el ejemplo del discurso sexista, que sigue afectando la realización del ideal de la igualdad sin restricciones entre géneros. Finalmente, me ocupé del contradiscurso, presentado como una forma de antídoto.

15 Como en el ciberespacio, por ejemplo. Ver Leonhard et al. 2018 y Palasinski 2012.

16 Langton (2015, 8) cita a Tirrell (2012), indicando la posibilidad de combinar su marco teórico y la metáfora epidemiológica, y Tirrell (2018) también cita a Langton en su discusión del contradiscurso, pero no se concentra en la metáfora epidemiológica. Por lo tanto, una articulación más detallada entre los conceptos de dichas teorías, a mi saber, no ha sido realizada antes.

## Bibliografía

- Abath, E. C. B. (2021). Women's subordination and their right to resist. *Fórum Linguístico*, 18(2), 6351-6363.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Clarendon Press.
- Brandom, R. (1994) *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard University Press.
- Gelber, K (2019) Differentiating hate speech: a systemic discrimination approach. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, publicado online, 393-414. Hornsby, J., y Langton, R. (1998). Free speech and illocution. *Legal Theory* 4(1), 21-37.
- Langton, R. (1993). Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy & Public Affairs*, 293-330.
- Langton, R. (2015). How to Get a Norm from a Speech Act. *The Amherst Lecture in Philosophy* 10: 1-33.
- Langton, R. (2018) Blocking as counter-speech. En Fogal, D., Harris, D. W. and Moss, M. *New Work on Speech Acts*. Oxford University Press, 144-156.
- Leonhard, L., Rueß, C., Obermaier, M., & Reinemann, C. (2018). Perceiving threat and feeling responsible. How severity of hate speech, number of bystanders, and prior reactions of others affect bystanders' intention to counterargue against hate speech on Facebook. *SCM Studies in Communication and Media*, 7(4), 555-579.
- Lewis, D. (1979). Scorekeeping in a Language Game. *Journal of Philosophical Logic*, 8, 339-59.
- Maitra, I., & McGowan, M. K. (2012). *Speech and harm: Controversies over free speech*. Oxford: Oxford University Press.
- Maitra, I. (2012) Subordinating speech. En *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, I. Maitra & M. K. McGowan (eds), Oxford: OUP, 94-120.
- Matsuda, M.J. (1993). Public Response to Racist Speech. en Matsuda, M. J. et al. (eds.), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview, 53-88

- Mill, J. S. (1859). On liberty. In *A selection of his works* (1966), Palgrave, London:1-147.
- Palasinski, M. (2012). The roles of monitoring and cyberbystanders in reducing sexual abuse. *Computers in Human Behavior*, 28(6), 2014-2022.
- Popa-Wyatt, M., y Wyatt, J. L. (2018). Slurs, roles and power. *Philosophical Studies*, 175 (11), 2879-2906.
- Stanley, J. (2015). *How propaganda works*. Princeton University Press.
- Tirrell, L. (2012). Genocidal language games. En I. Maitra e M.K. McGowan (eds) *Speech and harm: Controversies over free speech*. Oxford University Press, 174-221.
- Tirrell, L. (2017). Toxic speech: Toward an epidemiology of discursive harm. *Philosophical topics*, 45 (2), 139-162.
- Tirrell, L. (2018). Toxic misogyny and the limits of counterspeech. *Fordham L. Rev.*, 87, 2433.

# Discurso de odio: las tesis de la subordinación y el silenciamiento

Nicolás Lo Guercio

## 1. Introducción

En las sociedades democráticas la libertad de expresión es considerada uno de los ejes más importantes de la vida civil y política. Adoptar un principio de libertad de expresión significa considerar que la posibilidad de enunciar y divulgar libremente ideas y discursos<sup>1</sup> tiene un valor especial y que, por consiguiente, debe tener una protección especial, diferente de otro tipo de acciones.

¿Por qué es especialmente valiosa la libertad de expresión? Existen diferentes respuestas a esta pregunta, pero aquí mencionaremos solo tres: una epistémica, una política y una moral (Maitra & McGowan, 2012). La primera (Mill, 1978) sostiene que la libertad de expresión contribuye a la obtención de conocimiento. Según esta posición, la libre circulación de ideas y discursos promueve la contrastación y la crítica de nuestras opiniones con las de otros y esto conduce, a largo plazo, al descarte de aquellas que no satisfacen los estándares epistémicos relevantes. La segunda (Meiklejohn 1960) mantiene que la libertad de expresión contribuye al buen funcionamiento de un sistema democrático, pues habilita a los ciudadanos a criticar al gobierno, discutir asuntos de interés público, expresar sus preferencias políticas, etc. La

1 En este trabajo entenderemos el término ‘discurso’ en un sentido amplio que comprende tanto manifestaciones lingüísticas como no lingüísticas. Así, como se verá más abajo, consideraremos fenómenos como la pornografía o la exhibición de cierto símbolo como discursos, aun cuando estos no involucren mecanismos lingüísticos.

tercera afirma que la libertad de expresión es el único modo de garantizar que los individuos sean genuinamente autónomos, es decir, que puedan decidir por sí mismos qué pensar y qué hacer (Scanlon, 1972). Si se restringe la libre expresión, mantiene esta posición, el conjunto de alternativas accesible a los individuos acerca de qué pensar o cómo actuar se ve drásticamente reducida, y esto afecta su capacidad de decidir por sí mismos.

Vemos entonces que existen razones epistémicas, políticas y morales para otorgar una protección especial al discurso. Esta protección, sin embargo, rara vez es totalmente irrestricta, sino que, por lo general, está regulada por la ley. Así, por ejemplo, en la Argentina no está permitido divulgar ciertos datos relacionados con asuntos de seguridad nacional, historia clínica, etc. (ley 25.326 de protección de los datos personales). La libertad de expresión, entonces, no debe considerarse como un principio absoluto. Diremos en cambio que una sociedad comprometida con la defensa de la libertad de expresión establece una presunción en su favor: si se quiere regular determinada instancia o tipo de discurso es necesario dar muy buenas razones para hacerlo. En otras palabras, los estándares para justificar una regulación son muy altos.

Ahora bien, plausiblemente, ciertas instancias de discurso (lingüístico y no-lingüístico) pueden ocasionar daños.<sup>2</sup> La pornografía y el discurso de odio racial son dos ejemplos ampliamente discutidos en la bibliografía filosófica (MacKinnon 1987, 1993; Matsuda et al. 2018; McGowan 2019, entre muchas otras). Algunas de estas autoras han argumentado que el daño ocasionado por estos discursos justifica su regulación, pues en estos casos la libertad de expresión de los pornógrafos o los racistas socava otros principios fundamentales como el de igualdad, e incluso la misma libertad de expresión de los grupos afectados (analizaremos esto en detalle en las próximas secciones). Esta-

2 Debemos distinguir aquí el daño de la mera ofensa. Por otra parte, entenderemos la idea de daño en un sentido amplio según el cual un conjunto de actos puede causar daño aun cuando cada acto individualmente no lo haga, y este puede afectar a grupos y no solo a individuos (Maitra & McGowan, 2012, nota al pie 1).

blecer esta conclusión, sin embargo, es una tarea difícil. Para hacerlo es necesario identificar qué tipo de daño ocasionan estos discursos, de qué modo lo hacen y, finalmente, mostrar que el daño ocasionado es superior al daño que resultaría de regularlos y que no existen medios eficientes, alternativos a la regulación, que permitan atenuar o eliminar dichos daños, tales como el contra-discurso (véase Calado, este volumen) con apoyo institucional-material y simbólico-, la educación, mayores medidas de prevención para los crímenes directa o indirectamente ocasionados por este tipo de discursos, etc. Este último punto, en particular, depende de cuestiones empíricas muy difíciles de determinar, por lo que es motivo de controversia.

En el presente trabajo nos ocuparemos fundamentalmente de la pornografía y el discurso de odio racista en relación con la primera y la segunda cuestión, es decir, discutiremos algunas tesis acerca de *qué* tipo de daño ocasionan estos discursos, y de *cómo* lo ocasionan. Con respecto a la primera cuestión, examinaremos dos tesis: la primera mantiene que estos discursos *subordinan*, la segunda sostiene que *silencian*. En ambos casos, para tener más claridad con respecto a la segunda pregunta, será necesario apelar a teorías provenientes de la filosofía del lenguaje.

## 2. Lenguaje y acción

Hasta mediados del siglo XX, el interés filosófico por el lenguaje se concentró en la relación entre el significado y la noción de verdad y, en consecuencia, en su función representativa, esto es, en el uso del lenguaje para describir el mundo (aunque, desde ya, otras funciones fueron reconocidas). A mediados de siglo, sin embargo, este panorama comenzó a complejizarse, entre otras cosas, gracias al trabajo del filósofo inglés John Langshaw Austin.<sup>3</sup> Si tuviéramos que resumir la tesis fundamental de

3 Austin no fue el único en poner el foco en la función no representativa del lenguaje. Ya en los años treinta los emotivistas afirmaron que las oraciones morales no representan el mundo, sino que *expresan* una emoción del

Austin en su famoso trabajo *How to do things with words* (1975) en un *slogan*, este sería *decir algo es hacer algo*. Eso que podemos hacer con el lenguaje, sin embargo, va mucho más allá de representar el mundo. El ejemplo austiniano paradigmático es el de las emisiones *performativas*. Estas son emisiones cuya sola realización, dadas ciertas condiciones, efectúa cierto acto. Por ejemplo, al decir ‘Te prometo que voy a llegar temprano’ en las circunstancias adecuadas no estoy describiendo el mundo, sino que estoy haciendo una promesa. En otras palabras, decir ‘Te prometo que...’ es prometer. La tesis de Austin, sin embargo, no se limita a las oraciones performativas, sino que es general: *todo* uso del lenguaje realiza algún tipo de acto. Más aun, todo uso del lenguaje realiza *varios* tipos de actos diferentes. Veamos cuáles son.

En primer lugar, toda emisión implica la producción de sonidos, inscripciones gráficas, gestos, etc., que resultan significativos en virtud de sus propiedades sintácticas y semánticas. Este acto, que refleja el contenido o *lo dicho* por la emisión, se denomina *acto locucionario*. En segundo lugar, el modo en que usamos la locución constituye un *acto ilocucionario*. Este es el acto que realizamos en virtud de haber producido la emisión: afirmar, preguntar, ordenar, aconsejar, advertir, dar un veredicto, etc. El mismo acto locucionario puede efectuar diferentes actos ilocucionarios. Por ejemplo, una emisión como (1):

(1) Deberías consultarlo con Eleonora.

puede constituir una advertencia, un consejo o una orden, entre otros. Al acto constituido por la emisión se lo denomina también *acto ilocucionario*. Los actos ilocucionarios, a su vez, se distinguen por la *fuerza ilocucionaria* que los constituye. Finalmente, una emisión realiza un *acto perlocucionario*. Este engloba los efectos de la emisión (pretendidos o no) que resultan de su funciona-

---

hablante (Ayer, 1959) y, a mediados de siglo, Wittgenstein hizo hincapié en la variedad de funciones que puede cumplir el lenguaje (Wittgenstein, 1988).

miento lingüístico.<sup>4</sup> Por ejemplo, a través de (1) puedo *convencer* a mi interlocutor de consultar la cuestión con Eleonora.

Los actos ilocucionarios pueden resultar imperfectos, e incluso fallar (*misfire*) completamente, por diferentes razones. Puedo prometer no divulgar cierta información, pero hay algo inadecuado en este acto si al hacerlo no tengo la intención de cumplir la promesa; del mismo modo, puedo gritar 'out!' durante un partido de tenis, pero esto no sanciona un punto si no soy el árbitro del partido o si no lo grito en el momento adecuado. Denominaremos *condiciones de éxito* a las condiciones necesarias para que un acto de habla sea exitoso. De acuerdo con Austin, para que una emisión efectúe exitosamente un acto ilocucionario debe inscribirse en un procedimiento convencional con ciertos efectos convencionales, las personas y circunstancias de la emisión tienen que ser las adecuadas, el procedimiento debe ser llevado adelante correctamente, deben estar presentes ciertas actitudes, intenciones o sentimientos en el hablante y debe tener una recepción (*uptake*) apropiada por parte de la audiencia. Cada una de estas condiciones de éxito conduce a diferentes tipos de problemas en caso de no ser observadas. En algunos casos, el problema constituye un *abuso* que no invalida el acto de habla (e.g. una promesa insincera); en otros, sin embargo, la inobservancia de alguna de estas condiciones conduce a una *falla* (*misfire*), esto es, el acto directamente no tiene lugar.

Existen numerosas fuerzas ilocucionarias, y cada una conlleva condiciones de éxito específicas, pero nos concentraremos aquí en los actos ilocucionarios que Austin denomina veredictivos (*verdictives*) y ejercitativos (*exercitives*). Como su nombre lo indica, los actos veredictivos involucran la emisión de un veredicto acerca de cierta cuestión valorativa o de hecho. Un ejemplo de acto veredictivo es el diagnóstico de una médica, la condena/absolución de un juez, etc. Los actos ejercitativos, por su parte,

4 No todo efecto de una emisión es un acto perlocucionario. Supongamos que durante la cena pido la sal a mi acompañante. Mi pedido puede generar en mi interlocutor la creencia de que estoy disfónico. Sin embargo, esta creencia no está relacionada con el funcionamiento lingüístico de la oración, como sí lo está el hecho de que aquel decida pasarme la sal.

implican el ejercicio de un poder, y a menudo confieren o privan de poderes a otros, o asignan permisos u obligaciones. Encontramos en este grupo los actos de ordenar, permitir, prohibir, autorizar, legislar, contratar o despedir, entre otros. Entre las condiciones de éxito de estos dos tipos de acto ilocucionario cabe destacar dos, que serán relevantes más adelante. En primer lugar, tanto los actos veredictivos como los ejercitativos requieren que el hablante posea *autoridad* sobre cierto dominio: no puedo condenar a un procesado si no soy juez, no puedo cobrar un penal si no soy árbitro, no puedo dar una orden si no ocupo una posición que me permita hacerlo (note que no es necesario que la autoridad sea formal o esté institucionalizada; esta es una cuestión importante sobre la que volveremos más adelante). En segundo lugar, como todos los actos ilocucionarios, para ser exitosos estos actos requieren una recepción (*uptake*) adecuada por parte de la audiencia: de acuerdo con Austin, para que un acto ilocucionario tenga lugar debe lograrse cierto efecto en la audiencia (lo cual no debe hacernos confundir el acto ilocucionario realizado con el efecto logrado) (cf. Austin, 1975, 115).

Con lo dicho hasta aquí, estamos en condiciones de presentar las tesis de la subordinación y el silenciamiento.

### 3. La tesis de la subordinación

En la sección anterior vimos que el discurso permite hacer muchas cosas además de describir el mundo. La tesis de la subordinación mantiene que, entre otras cosas, el discurso permite *subordinar* a ciertos grupos.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta tesis? En primer lugar, es preciso establecer en qué consiste un acto subordinante. Entenderemos aquí que un acto subordina a un grupo determinado si clasifica (*ranks*) injustamente a los individuos de este grupo como inferiores, *legítima* actos y actitudes discriminatorias hacia ellos y los *priva de derechos* injustamente (Langton, 1993, 303). En segundo lugar, debemos clarificar qué tipo de acto es un acto subordinante. En principio, tenemos tres opciones: puede

ser un acto locucionario, un acto ilocucionario o un acto perlocucionario. Una reflexión rápida permite descartar la primera opción. A modo de ejemplo, concentrémonos en el discurso de odio racista e imaginemos un texto que representa injustamente a los miembros del grupo G como inferiores. Este texto podría ser un panfleto racista, pero también podría formar parte de un informe estatal sobre la situación, de un documental o de un libro de protesta contra el racismo. Así, la mera producción de una emisión significativa, aun cuando esta represente a ciertos grupos en una posición subordinada o socialmente inferior, no parece suficiente para realizar un acto subordinante. Si así fuera, deberíamos concluir que el libro de protesta contra el racismo subordina al grupo en cuestión, lo cual resulta contraintuitivo.

La segunda opción es considerar la subordinación como un acto perlocucionario. Bajo esta interpretación, el discurso de odio y la pornografía solo representan el mundo de cierto modo, e.g. representan a las mujeres como sexualmente subordinadas, o a todo individuo no-blanco como inferior. Sin embargo, esta representación tiene efectos que contribuyen a la subordinación de determinados grupos. Esta idea parece bastante plausible. Matsuda, por ejemplo, argumenta que las personas que sufren el discurso de odio racista ven afectada su libertad personal:

(...) para evitar recibir mensajes de odio, las víctimas deben renunciar a sus trabajos, abandonar su educación, dejar sus hogares, evitar ciertos lugares públicos, restringir el ejercicio de su derecho a la libre expresión y modificar de otros modos su conducta o comportamiento. (Matsuda, 2018, 24) [Traducción propia].

Por último, la tesis de la subordinación puede interpretarse en términos ilocucionarios. De acuerdo con esta posición la pornografía (MacKinnon 1987, 1993) y el discurso de odio racista (Langton 1993, McGowan 2019), además de causar efectos perlocucionarios que contribuyen a la subordinación de ciertos grupos, *constituyen en sí mismos un acto subordinante*. En otras palabras, estos discursos no se limitan a representar el mundo de cierto modo, sino que clasifican a ciertos grupos como inferiores, le-

gitiman actitudes discriminatorias en su contra y los privan de derechos injustamente. Echando mano a las categorías austrianas discutidas más arriba, diremos que los actos subordinantes constituyen un tipo de acto veredictivo o ejercitativo, pues un elemento común a todos estos actos (clasificar, legitimar, privar de derechos, otorgar permisos u obligaciones) es que su éxito depende de que el hablante ocupe una posición de autoridad.

Para ver cómo puede el discurso subordinar en un sentido ilocucionario Langton (1993) considera el siguiente ejemplo. Supongamos que durante el apartheid un legislador (o un cuerpo legislativo) sudafricano declara 'Las personas que no sean blancas no tienen derecho al voto'. Este acto de habla subordina a las personas que no son blancas: las priva de derechos, las clasifica como inferiores y legitima actitudes discriminatorias hacia ellas. El acto no describe el mundo como uno donde los no-blancos no tienen permitido votar, sino que sanciona una norma que prescribe este hecho, es decir, pone en vigencia ciertos hechos acerca de lo que es aceptable, correcto o permisible de allí en más. Más aun, esto no es una mera consecuencia o un efecto indirecto de la emisión (efecto perlocucionario) sino que, en esas circunstancias, esta constituye en sí misma un acto de subordinación. Por otra parte, para ser exitoso el acto requiere que el hablante (el legislador o el cuerpo legislativo como grupo) posea una autoridad especial. Así, el caso constituye, intuitivamente, un ejemplo de acto de habla ejercitativo que subordina a cierto grupo.

Los actos subordinantes no siempre tienen lugar en contextos donde el hablante ocupa una posición de autoridad formal o institucionalizada. Catharine MacKinnon (1987), por ejemplo, argumentó que la pornografía subordina a las mujeres. Más específicamente, la autora defiende que la pornografía clasifica a las mujeres como objetos sexuales y legitima actos de violencia sexual hacia ellas. Según MacKinnon, el discurso de los pornógrafos es hegemónico y se realiza desde una posición de autoridad sobre el dominio en cuestión (aun cuando esta no sea formal) y tiene por este motivo fuerza prescriptiva: dicho discurso no solo representa a las mujeres como sexualmente subordinadas, sino que prescribe normas y refuerza creencias, deseos y dis-

posiciones prácticas que modifican hechos acerca de lo que es sexualmente permisible, aceptable o correcto para las mujeres en contextos sexuales.

Ahora bien, si los actos subordinantes son ejercitativos o veredictivos, para ser exitosos deben provenir de un hablante con autoridad. Así, si se afirma que la pornografía o el discurso de odio racista subordinan, es necesario probar una premisa empírica, a saber, que los hablantes que llevan adelante estos discursos tienen por lo general autoridad sobre esos dominios. Este ha sido uno de los puntos más criticados de estas propuestas, pues a menudo este no parece ser el caso: ni un director de películas pornográficas, ni un racista cualquiera que insulte a alguien por la calle parecen ocupar un lugar de autoridad especial, como sí lo hacía el legislador pretoriano en el ejemplo que discutimos en el párrafo anterior. Parece entonces que aun cuando admitamos que el discurso puede constituir en algunos casos un acto subordinante, las instancias concretas en que esto de hecho ocurre son escasas. A este problema se lo denomina el *problema de la autoridad*.

#### 4. El problema de la autoridad

Para contestar a esta inquietud conviene comenzar por introducir cierta perspectiva ampliamente adoptada en filosofía del lenguaje sobre la *dinámica conversacional* (cf. Lewis 1979, Stalnaker 1999). De acuerdo con este enfoque, las conversaciones tienen ciertas semejanzas con los juegos. En primer lugar, al igual que un juego, una conversación es una actividad gobernada por reglas, es decir, ciertas jugadas conversacionales (e.g. emisiones) están permitidas y otras no. En segundo lugar, y siguiendo con el paralelismo, las jugadas conversacionales resultan aceptables o no dependiendo de las reglas y de lo que haya sucedido en los momentos previos de la conversación. Finalmente, toda conversación involucra un registro (un resultado parcial, digamos) de lo que ha sucedido hasta el momento. Usualmente, este registro es denominado trasfondo común (*common ground*) y contempla

todo lo que sea relevante para el desarrollo apropiado de la conversación y que sea aceptado en común por los participantes. Así, ciertas jugadas conversacionales son aceptables en relación con cierto trasfondo común, pero no en relación con otros. Por ejemplo, si charlando con un amigo menciono a mi gato, este pasa formar parte del trasfondo común como uno de los objetos salientes/relevantes en el contexto. Esto hace que sea aceptable referirme a él con un pronombre anafórico en jugadas inmediatamente posteriores, e.g. ‘Ayer *lo* llevé al veterinario’. En cambio, si mi gato no fuera un objeto saliente en la conversación, esta jugada sería inapropiada.

Lewis señala una diferencia importante entre los juegos y las conversaciones. En algunas circunstancias, actuar *como si* cierta jugada conversacional fuera apropiada puede lograr que de hecho lo sea. Por ejemplo, una oración como ‘El mes pasado dejé de fumar’ *presupone* que antes fumaba. Esto significa que la afirmación en cuestión resulta inapropiada a menos que esta presuposición, viz. que antes fumaba, sea parte del trasfondo común. Sin embargo, en ciertas circunstancias la presuposición puede *acomodarse*: esto ocurre cuando el hablante emite la oración aun sabiendo que aquella no es parte del trasfondo común y el oyente, en lugar de rechazar la afirmación como inapropiada, adecúa el trasfondo conversacional del modo necesario para que la emisión resulte aceptable (en este caso, el oyente asume que el hablante solía fumar).<sup>5</sup>

El punto crucial para dar una respuesta al problema de la autoridad es que no solo pueden acomodarse presuposiciones, sino también las condiciones de éxito de los actos de habla. Por ejemplo, supongamos que un grupo de personas está organizando un viaje y la deliberación lleva ya tanto tiempo que Clara comienza a temer que la actividad termine quedando en la nada. Para evitar esto, Clara toma la iniciativa y comienza a dar órdenes al resto del grupo: decide el destino, le indica a Matías que consiga el aloja-

5 Naturalmente, actuar como si cierta acción fuera correcta no logra los mismos efectos en otros juegos: si en un partido de fútbol un jugador actúa como si el árbitro hubiera cobrado un penal, esto no hará que el resto de los jugadores y el árbitro mismo acomoden la situación.

miento, a Florencia que se encargue de los pasajes, etc. Sus interlocutores obedecen y comienzan las tareas. Como vimos antes, el acto de dar una orden requiere autoridad por parte del hablante, esta es una de las condiciones de éxito de este tipo de jugada conversacional. Esto significa que, si el hablante no tiene autoridad, la jugada, en principio, falla. Sin embargo, a veces los interlocutores *acomodan* este hecho en la situación. En el ejemplo, Clara no tiene ninguna autoridad sobre sus amigos antes de realizar la emisión, pero actúa como si la tuviera, con la esperanza de que sus interlocutores acomodan los supuestos conversacionales como es requerido para que la orden sea exitosa, esto es, que incorporen al trasfondo común el hecho de que Clara tiene la autoridad necesaria. Así, si sus amigos aceptan la jugada conversacional Clara obtiene una autoridad que antes no tenía, al menos temporalmente y en relación con el tema en cuestión. A su vez, esta modificación del trasfondo común (ahora es un hecho aceptado en el contexto que Clara puede dar indicaciones y tomar decisiones) modifica los hechos acerca de qué jugadas conversacionales son aceptables, correctas o permisibles tanto para Clara como para el resto de los participantes de la conversación en el futuro.

Lo dicho hasta aquí permite explicar el modo en que actos de habla ordinarios, donde los hablantes no poseen una autoridad especial, constituyen actos subordinantes. Supongamos que un racista ataca verbalmente a una persona en la calle. Este acto constituye un acto de subordinación, porque legitima actitudes y conductas discriminatorias hacia esa persona y hacia el grupo al que pertenece, al menos en el contexto inmediato. Para ser exitoso, el acto subordinante requiere que el hablante ocupe una posición de autoridad que no tiene al momento de realizar la emisión. Sin embargo, como sucede con las órdenes, la audiencia puede acomodar este hecho: si nadie objeta su acto, el trasfondo conversacional se actualiza de modo tal que el ataque resulta una jugada conversacional aceptable y el hablante obtiene, temporalmente y a los efectos de la conversación, la autoridad necesaria para realizar este tipo de emisiones. A su vez, esta modificación del trasfondo conversacional determina qué jugadas serán aceptables o permisibles en el futuro.

## 5. La tesis del silenciamiento

Si la tesis de la subordinación es correcta, la pornografía y el discurso de odio racista constituyen actos subordinantes en sí mismos y, en consecuencia, constituyen un daño para los grupos afectados. De este modo, estos discursos afectan la igualdad, uno de los principios fundamentales de la democracia. ¿Se sigue de esto que este discurso debe ser regulado? Como vimos en la introducción, no directamente. Eso depende de cuán grande sea el daño de la pornografía y el discurso racista *vis-à-vis* el daño que causaría su regulación y, sobre todo, de la existencia de alternativas efectivas para contrarrestar dicho daño. Así, una de las respuestas más comunes a las propuestas de regulación consiste en afirmar que, frente a los discursos subordinantes, lo que se necesita es más discurso: rechazar públicamente el discurso racista, señalar sus daños, objetar a quienes los diseminan, etc.

La propuesta del contra-discurso tiene varios inconvenientes, pero uno de los más acuciantes es que carga gran parte de la responsabilidad de respuesta en los grupos afectados. Esto es problemático porque muchas veces estos no tienen la capacidad de hacerse oír en la misma medida que aquellos que diseminan el discurso de odio del cual deben defenderse. Todos podemos hacer cosas con palabras, pero aquellos que detentan privilegios sociales pueden hacer más cosas con sus palabras que aquellos que ocupan un lugar subordinado. Más aun, parece que parte de la razón por la cual los grupos vulnerados tienen dificultades para hacerse oír es el discurso de odio mismo, que los subordina. Este problema nos lleva directamente a la tesis del silenciamiento.

Varias autoras (MacKinnon 1987, West 2003, Maitra 2009) han argumentado que los discursos subordinantes silencian a determinados grupos. ¿Cómo debemos entender esta idea? Al igual que antes, comenzaremos por distinguir al menos tres tipos de silenciamiento: locucionario, ilocucionario y perlocucionario (Langton 1993). El primero impide la producción misma de oraciones significativas. Esto puede ocurrir, por ejemplo, por miedo o por resignación. El silenciamiento perlocucionario, en cambio, se da cuando el hablante realiza cierto acto locucionario

e ilocucionario correctamente pero no logra los efectos pretendidos, e.g., el hablante da un argumento, pero no logra persuadir a su audiencia.

La tesis del silenciamiento, sin embargo, hace referencia al silenciamiento ilocucionario (Langton 1993 lo denomina *illocutionary disablement*, Kukla 2014 lo llama *discursive injustice*). El silenciamiento ilocucionario tiene lugar cuando el hablante pronuncia las palabras adecuadas, con la intención adecuada, pero el acto de habla falla, es decir, no es realizado, debido a la inobservancia de alguna de sus condiciones de éxito. Por ejemplo, en países donde el matrimonio entre personas del mismo sexo está prohibido, aunque una pareja pronuncie las palabras ‘Sí, acepto’ frente a un juez legítimo, en el lugar y momento apropiado y con las intenciones requeridas, su acto de habla fallará, i.e., no lograrán casarse. En un caso como este los sujetos no se ven impedidos de hablar (silencio locucionario), pero están de todos modos silenciados, pues no están en condiciones de hacer lo que quieren con sus palabras.

Ciertos actos de habla pueden silenciar otros actos de habla en cada uno de los sentidos antes mencionados. Cuando una general grita a sus soldados ‘¡Silencio!’, esto por lo general produce un silenciamiento locucionario en estos últimos, es decir, los soldados se abstienen de producir cualquier emisión significativa, sea por miedo o para cumplir con su deber. Un acto de habla puede también frustrar los efectos perlocucionarios de otro. Supongamos que Marcos ordena a Natalia ‘¡Dispara!’, pero Marina intercede, ‘¡No dispares, llamemos a la policía!’. Si Natalia decide hacerle caso a Marina, el acto de habla de esta última produjo el silenciamiento perlocucionario del acto de habla de Marcos, esto es, previno los efectos causales que este esperaba de su emisión. Finalmente, ciertos actos de habla impiden que otros actos de habla puedan siquiera ser realizados, es decir, producen un silencio ilocucionario. ¿De qué modo? Impidiendo que las condiciones de éxito de esos actos sean satisfechas. Según vimos en la sección anterior, los discursos subordinantes establecen o refuerzan hechos acerca de qué cosas son permisibles, aceptables o correctas. Esto vale también para el discurso: ciertos actos de habla pueden

establecer las convenciones que regulan otros actos de habla, es decir, determinar hechos acerca de qué jugadas conversacionales son aceptables y en qué contextos. Así, vimos que las palabras del legislador fijan las condiciones de éxito para los actos de habla de la pareja que pretende casarse, sin éxito.

Con esto en mente, volvamos al ejemplo de la pornografía. Si la tesis de la subordinación es correcta, la pornografía clasifica a las mujeres como meros objetos sexuales y legitima actos de violencia sexual hacia ellas, a la vez que genera creencias, deseos y disposiciones prácticas en línea con estos actos. De ese modo, la pornografía establece qué jugadas conversacionales son permisibles o no para las mujeres en los juegos sexuales del lenguaje, y en qué condiciones.

Para ver cómo esto puede llevar al silenciamiento, imaginemos un encuentro sexual entre un hombre y una mujer que esta última, en cierto momento, decide dar por terminado. La mujer utiliza las palabras adecuadas, con la intención apropiada, para rechazar los avances: ‘No’, ‘Paremos’, etc. Lamentablemente, esto no logra que el hombre se detenga. En determinadas ocasiones, esto puede suceder porque, aunque el acto de habla es reconocido por el hombre, este decide ignorar la voluntad de la mujer. En este caso, el acto ilocucionario de rechazo tiene lugar, pero no así sus efectos esperados. Se trata entonces de un silencio perlocucionario. Lo que señalan MacKinnon, Langton, Maitra y otras filósofas feministas es que en otras ocasiones el problema se da en el nivel ilocucionario: aunque las palabras y las intenciones son las requeridas, el acto no es siquiera reconocido por el oyente como un acto de rechazo. Más específicamente, la recepción (*uptake*) del acto de habla no es la apropiada. Dado que en la teoría austiniana que estamos asumiendo esta es una de las condiciones de éxito de todo acto de habla, el acto falla, no tiene lugar. La mujer no puede hacer lo que quiere con sus palabras.

De acuerdo con MacKinnon (1987), Lagton (1993) y Hornsby & Langton (1998), entre otras, la pornografía juega un papel fundamental en este fenómeno. El acto de rechazo fracasa porque las jugadas conversacionales permisibles dentro de los juegos sexuales del lenguaje están en gran medida (aunque no úni-

camente, desde luego) determinadas por la pornografía. Dentro de este discurso, la posibilidad de rechazar un avance sexual está totalmente vedada a las mujeres. En cambio, la pornografía prescribe normas que clasifican a las mujeres como subordinadas a los hombres, sumisas, disfrutando situaciones de abuso o violencia sexual, etc. Por este motivo, la pornografía impide que se den las condiciones apropiadas para que la recepción del acto de rechazo por parte de la mujer sea la adecuada, impidiendo de este modo que se satisfaga una condición crucial para su éxito. De este modo, la pornografía silencia ilocucionariamente a las mujeres.

## 6. Conclusión

La tesis de la subordinación plantea un conflicto entre dos principios fundamentales de la vida democrática, la libertad de expresión y la igualdad. Dado que la pornografía y el discurso de odio racial son discursos, el primero de estos principios implica, en principio, que debemos asignarles una protección especial, aun cuando su contenido nos parezca moralmente reprochable. Por otro lado, si la tesis de la subordinación es correcta la pornografía y el discurso de odio atentan directamente contra la igualdad de ciertos grupos. El principio de igualdad implica, en principio, que debemos regular estos discursos. La tesis del silenciamiento plantea un conflicto diferente. En ese caso, la tensión se da entre la libertad de expresión de dos grupos diferentes. Por un lado, está la libertad de producir y divulgar pornografía y discursos racistas, por el otro, está la libertad de expresión de las mujeres y otras minorías, entendida como libertad de expresión ilocucionaria, es decir, como la libertad no solo de realizar emisiones significativas, sino de hacer determinadas cosas con sus palabras. Como se dijo anteriormente, los argumentos aquí discutidos no muestran por sí solos la necesidad de una regulación, pero sin dudas arrojan luz sobre el tipo de daños que puede causar el discurso, así como sobre los mecanismos a través de los cuales los causa, a la vez que señalan tensiones que es necesario resolver.

## Bibliografía

- Austin, J. L. (1975). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Ayer, A. J. (1959). *Language, Truth, and Logic*. Dover.
- Delgado, R. (2018). Words that Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name Calling. En: *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (M. Matsuda, C. Lawrence, R. Delgado, and K. Crenshaw ed., pp. 89-110). Westview Press.
- Fogal, D., Harris, D. W., & Moss, M. (Eds.). (2018). *New work on speech acts* (Oxford University Press ed.).
- Hornsby, J., & Langton, R. (1998). Free Speech and Illocution. *Legal Theory*, 4, 21-37.
- Jacobson, D. (1995). Freedom of Speech Acts? A Response to Langton. *Philosophy & Public Affairs*, 24(1), 64-79.
- Kukla, R. (2014). Performative force, convention, and discursive injustice. *Hypatia*, 29(2), 440-457.
- Langton, R. (1993). Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy & Public Affairs*, 22(4), 293-330.
- Lawrence, C. R. (2018). If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus. En: *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (M. Matsuda, C. Lawrence, R. Delgado, and K. Crenshaw ed., pp. 53-88). Westview Press.
- Lewis, D. K. (1979). Scorekeeping in a Language Game. *Journal of Philosophical Logic*, 8(1), 339-359.
- MacKinnon, C. (1993). *Only Words*. Harvard University Press.
- MacKinnon, C. A. (1987). *Feminism unmodified: Discourses on life and law*. Harvard university press.
- Maitra, I. (2009). Silencing Speech. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(2), 309-338.

- Maitra, I., & McGowan, M. K. (2012). Introduction. En: *Speech and Harm: Controversies over Free Speech* (Ishani Maitra y Mary Kate McGowan ed., pp. 1-23). Oxford University Press.
- Matsuda, M. (2018). Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story. En *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (M. Matsuda, C. Lawrence, R. Delgado y K. Crenshaw ed., pp. 17-51). Westview Press.
- Matsuda, M., Lawrence III, C., Delgado, R., & Crenshaw, K. (Eds.). (2018). *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Westview Press.
- McGowan, M. K. (2019). *Just words: on speech and hidden harm*. Oxford University Press.
- Meiklejohn, A. (1960). Free Speech and its Relation to Government. En: *Political Freedom: The Constitutional Powers of the People*. New York: Harper: 3-89.
- Mill, J. S. (1978). *On Liberty*. Hackett.
- Scanlon, T. (1972). A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy & Public Affairs*, 1(2), 204-226.
- Stalnaker, R. C. (1999). *Context and content: Essays on intentionality in speech and thought*. Oxford University Press.
- West, C. (2003). The free speech argument against pornography. *Canadian journal of philosophy*, 33(3), 391-422.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.



# Escuchamos como miramos: repensar la democracia deliberativa desde la teoría de la injusticia epistémica

Vladimir Chorny

## 1. Introducción

La forma en que hoy entendemos la deliberación o el diálogo democrático en Occidente es heredera, en gran parte, de dos corrientes de pensamiento que recuperan la preocupación por incluir las perspectivas e intereses de las personas y grupos que participan dentro de una comunidad política. Por un lado, la que parte de una concepción política de la justicia que exige tomar decisiones incluyendo las razones públicas que las distintas partes interesadas en una discusión tienen para dar; por otro lado, la que parte de la ética comunicativa y de la estructura básica de la comunicación sobre la que las personas pueden deliberar y hacer que las decisiones se tomen por “la fuerza del mejor argumento”.<sup>1</sup>

El primer tipo de teoría tiene como su referente clásico a John Rawls, el segundo a Jürgen Habermas (Rawls 2005; Habermas 1987 y 1996).<sup>2</sup> Sin embargo, ambos enfoques, con lo revolucionarios que han sido para la democracia y para la inclusión,

- 1 La teoría de Rawls ha sido cuestionada por el carácter monológico del “equilibrio reflexivo” o por su “individualismo epistémico”, a partir del cual es posible llegar a verdades morales individualmente sin necesidad de un ejercicio dialógico. Aunque sin duda da un lugar a la deliberación, el peso kantiano de su teoría parece llevarlo a un lugar distinto al de otras teorías deliberativas como las de Nino o Habermas. Al respecto ver Nino (1996, pp. 155-57) y Farrell (2000, pp. 152-54).
- 2 Del lado de la herencia comunicativa está también Carlos Nino. Su teoría deliberativa parte del análisis general de la ética del discurso para derivar

comparten problemas que son importantes para quienes estamos preocupados por la materialización del diálogo en condiciones igualitarias. A continuación, en un primer apartado, hago una propuesta conceptual para entender esos problemas a partir de una distinción analítica con la que pueden comprenderse más fácilmente, para después desarrollar brevemente las críticas que algunos de esos problemas recibieron de las teorías feministas. Después, en un segundo apartado, señalo la forma en que la teoría de la injusticia epistémica sirve para explicar aquello que ha sido olvidado por las teorías deliberativas clásicas y dominantes y, finalmente, planteo algunas conclusiones que resultan de adoptar una aproximación alternativa que incorpora la preocupación por la injusticia epistémica en la deliberación democrática.

## **2. Dos obstáculos relativos para la deliberación igualitaria: la construcción idealizada de las teorías y el pensamiento occidental moderno**

Quiero desarrollar mi análisis a partir de una distinción analítica pensada para explicar mi crítica. Esta distinción es una construcción abstracta que tiene un propósito explicativo, aunque en la realidad las dos categorías que resultan de mi distinción se relacionan en cierto grado. Me referiré a la primera categoría como “el paradigma de la teoría ideal” y a la segunda como “el paradigma del pensamiento moderno”.

No es novedoso señalar que las principales teorías sobre la democracia deliberativa son teorías que **resultan del paradigma ideal**.<sup>3</sup> Tanto Rawls, como Habermas (o Nino), parten de una visión idealizada de la deliberación, en la que el objetivo de la

---

de ella una concepción de la democracia deliberativa. Al respecto ver Nino (1991, capítulo 7).

3 Sin embargo y aunque no sea novedoso, este hecho suele pasarse de largo de manera cotidiana. Muchas veces, sin advertirlo, las críticas a estas teorías se apoyan en la idea de que “son poco realistas” o que no pueden trasplantarse a las sociedades actuales, ignorando el carácter ideal de las teorías y el propósito de las mismas (servir como ideales regulativos más que como manuales de uso).

teoría es construir un andamiaje teórico que no se sostiene porque pueda realizarse por completo en la realidad, sino porque sirve como un horizonte regulativo hacia donde la deliberación *debe ir* o hacia donde los arreglos institucionales deben orientarse para intentar alcanzar lo más posible los ideales regulativos que la teoría propone.<sup>4</sup> La democracia será, al final de cuentas, y en todos los casos, un sucedáneo imperfecto de esa versión ideal que se construye en la teoría.

El problema de este paradigma es que dirige prácticamente toda la atención a un nivel teórico que busca mostrar cuál sería el mejor objeto posible de una teoría (las instituciones más justas, el mejor método de reflexión moral, la mejor forma de tomar decisiones) y deja muy poco espacio para pensar problemas concretos o cuestiones que están en un nivel menos general del análisis teórico. En otras palabras, se concentra en el nivel ideal de las condiciones del diálogo en vez de hacerlo en el de la ética de la práctica discursiva, que es aquél en el que la agencia moral y la autoridad epistémica de las personas y los grupos sociales puede evaluarse de manera situada y contextualizada (a partir del reconocimiento de la particularidad de distintas prácticas de exclusión en la comunicación y la producción de conocimiento, así como de las relaciones de poder existentes en la vida social).

Rawls, por ejemplo, desarrolla su propuesta de diálogo en *Liberalismo Político* en un nivel de generalidad muy profundo y nos dice que está pensada para “sociedades bien ordenadas” (Rawls 1997, pp. 765-66; Rawls 2005, p. 35 y *ss.*).<sup>5</sup> Al hacerlo, deja sin

4 En el caso de Habermas, su teoría desde la ética comunicativa se encuentra en la *Teoría de la Acción Comunicativa* (1987; también ver Habermas 1990), mientras que su teoría de la democracia está en *Between Facts and Norms* (1996). En el caso de Nino (1996), esta conexión entre la ética comunicativa y la teoría de la democracia puede verse claramente en los capítulos 5 y 6 de *La Constitución de la democracia deliberativa*. Ciertamente es que el enfoque de Nino parece advertir que hay cuestiones fundamentales de la deliberación que están en el nivel de la ética de la práctica discursiva, aunque no llegara a desarrollarlas, probablemente por su desafortunada muerte prematura.

5 Tras explicar este concepto, Rawls señala: “This is a highly idealized concept. Yet any conception of justice that cannot well order a constitutional democracy is inadequate as a democratic conception” (1995, p. 35).

analizar muchas de las cuestiones que pueden afectar el diálogo y la deliberación en un contexto situado que es parte ya no de un nivel de análisis ideal sino concreto. ¿Qué pasa, por ejemplo, si en las sociedades concretas sobre las que buscamos impulsar la deliberación existen altos niveles de discriminación por cuestiones de machismo y racismo? ¿Qué sucede si existe un descontento generalizado con la democracia y un desencanto en relación con la participación política? ¿Qué hacemos si existen grupos sociales que han sido históricamente excluidos de las instituciones democráticas y del foro público?

El nivel ideal tiene un nivel de abstracción demasiado grande y se sostiene en presupuestos que no parten de una aproximación situada sino de la teoría misma y de su requisito interno de consistencia. Esto no significa que este tipo de teorías sea erróneo; simplemente busco mostrar cómo una de sus características distintivas nos lleva a un grado de generalidad y abstracción que tiene como resultado no dar cuenta de cuestiones que sólo pueden analizarse desde un nivel de análisis distinto, tal como el que sería posible en un nivel contextual y concreto que sea situado, en el marco de una teoría no ideal.

**El paradigma del pensamiento moderno**, por su parte, se basa en un modelo de conocimiento que toma como su punto de partida a un supuesto sujeto que obtiene un conocimiento objetivo, universal y neutral. La puerta de entrada a ese saber es la razón, clásicamente de carácter trascendental, que se apoya en la hiperracionalidad del sujeto que conoce, quien es a la vez abstracto y general, desprendido del contexto y sin necesidades ni relaciones que lo condicionen. El sujeto de la razón trascendental refleja en sí las leyes del mundo (ya no las físicas sino las morales y sociales) porque puede acceder a los objetos *tal como son*. La subjetividad se borra y no se construye nada a partir de ella, sino que resulta de aquello que es *descubierto* por la razón misma (Maffía 2008, pp. 5-6).

El problema con este modelo de conocimiento ha sido desarrollado durante décadas por distintas corrientes de pensamiento, tanto de las teorías feministas como de las perspectivas decoloniales, extensivamente (Young 1989 y 1990; MacKinnon

1995; Narayan 2004; Tuana 2017, pp. 126-27; Medina 2013; Mignolo 2009).<sup>6</sup> Habermas, por ejemplo, sostiene su teoría en una idea de la universalidad racionalista y abstracta que unifica a los sujetos que conocen bajo una medida única: la razón trascendental del sujeto independiente que conoce a través de un proceso de abstracción.<sup>7</sup> Su construcción hiperracional del discurso ideal y la intersubjetividad que resulta de éste lleva, por ejemplo, a que sólo puedan tomarse en cuenta para lograr el “consenso racional” aquellas cosas que son validadas por el conocimiento abstracto y “objetivo”, mientras que excluye hechos, situaciones e intereses que marcan diferencias estructurales en las oportunidades de participación que los sujetos tienen en primera instancia, al mismo tiempo que rechaza el lugar que las emociones, la simpatía o la solidaridad tienen para el diálogo y para la deliberación (Narayan 2004, pp. 214-18).

Otro ejemplo concreto del caso de Rawls está en el desarrollo de su contractualismo idealizado, en el que el “ser humano” que está pensado para ir a la posición original y tomar las decisiones es uno (no explícitamente sino de manera escondida) plenamente racional, de cierta edad y con capacidades plenas, sin detenerse en las realidades de la necesidad y la dependencia de las personas, así como en la importancia de los bienes relacionados con la ética del cuidado, que resultan de incorporar lo que su concepción excluye. El ser contratante de Rawls es resultado de una aproximación platónica de la persona, que idealiza al sujeto que conoce y que actúa, pero que se pierde de las condiciones concretas de

6 Esto sucede no sólo en las corrientes dominantes en la filosofía política y las teorías deliberativas. La tradición clásica de la epistemología se apoyó en el presupuesto falso de que el punto de vista del que partía la racionalidad (constituida en sentido masculino y asociada a cualidades como la objetividad, el desinterés y la ausencia de emocionalidad) no era ni un punto de vista ni era particular (aunque lo era), sino que era universal, oscureciendo las relaciones entre conocimiento y poder (McHugh 2017, p. 270; Tuana 2017, p. 127).

7 Esa medida termina, en última instancia, por establecer categorías binarias jerárquicas que “sacan del ámbito de lo racional” dimensiones relacionadas con la cultura, lo individual (las diferencias concretas) y los intereses o necesidades que quedan por fuera de ese conocimiento abstracto (Young 1990, pp. 97-104, 156-63).

las distintas realidades que viven las personas (Nussbaum 2001, pp. 59-101).<sup>8</sup>

¿Qué tienen en común ambos paradigmas? Que van en la misma dirección de abstraerse de las diferencias concretas e ir hacia un nivel de generalidad en el que, tanto los sujetos que participan como el conocimiento que es producido y que se considera válido para formar parte de la deliberación, están separados de la dimensión concreta, contextualizada y situada que muchas veces es indispensable para evaluar los obstáculos para ser considerada(o) un sujeto pleno o para participar siquiera en el ámbito político. Ambos paradigmas alejan el razonamiento moral y el análisis sobre la deliberación de un nivel menos abstracto y menos general que, sin embargo, puede iluminar muchas cuestiones relacionadas con la deliberación que no pueden observarse desde tan arriba.

### **3. Escuchamos como miramos: la teoría de la injusticia epistémica como base para la democracia deliberativa**

Los paradigmas de la teoría ideal y del pensamiento moderno postulan un sujeto con una razón trascendental que es capaz de

8 “Sospechosamente”, tal como señala la crítica feminista, ese ser humano hiperracional coincide con uno que en realidad es concretamente androcéntrico: un varón cis occidental, blanco, propietario, capacitado y heterosexual. Una observación de la jueza ciega en referato de mi trabajo señala una supuesta “caricaturización” de la posición de Rawls. El problema es que la propuesta metodológica rawlsiana y sus presupuestos, aunque no sea de manera explícita y sus defensores intenten una lectura “a su mejor luz”, excluye por abstracción y universalización características y experiencias centrales de grupos sociales completos (como las mujeres) que son obviadas no por casualidad sino por definición; por responder a características de ese supuesto “ser humano” universal (misteriosamente hegemónico en términos de clase, género y raza) al que “se le escapan” intereses fundamentales como aquellos relacionados con la ética del cuidado. En Chorny 2021 explico cómo este problema no sólo afecta la constitución del sujeto modelo de la teoría sino también la forma en que el sujeto conoce, en que algunos intereses son relevantes para la teoría y otros no, y también los presupuestos sobre los que se apoya (individualismo, hiper-racionalismo, androcentrismo), y en Chorny 2019 realizo una crítica mucho más detallada a Rawls en este sentido.

llegar a un conocimiento objetivo y universal, que tiene un alto nivel de abstracción y de generalidad.<sup>9</sup> Frente a esta aproximación, hay una alternativa que tiene un punto de partida distinto y permite incorporar un nivel de conocimiento situado y concreto en el que otras dimensiones tienen cabida, y construye nociones distintas de racionalidad abiertas a la emotividad y a la relacionalidad.<sup>10</sup> Además, va más allá del individualismo ético y epistémico de carácter trascendental al que las teorías dominantes se limitan. La teoría de la injusticia epistémica se apoya en un modelo de conocimiento de este tipo y además se concentra en aquellos individuos y grupos que han sido excluidos y negados como sujetos productores de conocimiento; es decir, que pone su atención en el nivel concreto de la práctica discursiva para explicar las formas en que distintos grupos oprimidos son privados de la posibilidad de expresarse en condiciones de igualdad o de *participar en la deliberación como iguales*.

La teoría de la injusticia epistémica señala un tipo de daño concreto que tiene lugar en la comunicación cotidiana entre las personas, así como en la que ocurre entre individuos o grupos en contextos institucionales. El daño es primeramente epistémico porque rechaza la agencia moral del sujeto que sufre la injusticia y le resta credibilidad a su perspectiva del mundo (Fricker 2007, pp. 53 y ss.); en otras palabras, nos muestra cómo *se objetiviza a un sujeto o grupo para minimizar, menospreciar o de plano negar lo que tiene que decir*. Pero cuando esto sucede, se produce también un daño moral que afecta directamente la dignidad de las personas y también su autonomía (ya que en el fondo se la niega).

¿Pero cómo y por qué sucede esto? La injusticia epistémica

9 En el caso de la deliberación, las teorías se sostienen en los presupuestos formales del discurso moral o los derechos a priori en la deliberación (Nino 1996, pp. 163-65) que son parte de la visión ideal.

10 Un ejemplo clásico desde las teorías feministas es el de la reivindicación de las “emociones proscritas” (outlaw emotions). El enojo es una emoción que permite acceder a un conocimiento sobre la forma en que se marginaliza y oprime epistémicamente, y sirve para reafirmar la agencia epistémica de las mujeres (Tuana 2017, p. 128). Las dimensiones materiales, afectivas y relacionales de las capacidades humanas sirven entonces para complementar la concepción de la racionalidad tradicional (Rooney 1991, pp. 23-45).

tiene lugar porque existen *prejuicios epistémicos* que recaen sobre ciertos grupos sociales que están sujetos estructuralmente a algún tipo de opresión, y esto puede darse de dos maneras distintas. La primera es cuando el oyente tiene un prejuicio epistémico sobre una hablante que se basa en su tipo social y en los estereotipos que existen sobre éste por razones de género, raza, clase, etc. (esto se denomina “injusticia testimonial”). Aquí, la credibilidad de la hablante se debilita o de plano se pierde y su palabra es descreída o ignorada. Un ejemplo es cuando una mujer denuncia un acto de acoso o abuso sexual frente a un varón y su testimonio es menospreciado *por ser mujer* (dado que las mujeres son “histéricas, irracionales y buscan llamar la atención”), mientras que la palabra del varón cuenta con el estatus que su género le provee.

La segunda consiste en un vacío hermenéutico que impide a las personas dar sentido o explicar sus experiencias (porque no hay conceptos o categorías para expresarlas) o bien porque, aunque sí existe un marco interpretativo, éste es considerado inválido y es rechazado por la sociedad o la institución en cuestión. Un ejemplo es cuando las mujeres no tenían el concepto de “acoso sexual” y no podían dar sentido de esas conductas, aunque existían y las experimentaban todo el tiempo; otro es el de los pueblos indígenas cuando defienden su concepción del mundo en las sociedades modernas y son ridiculizados por ello dentro y fuera de las instituciones (por ser “salvajes, irracionales, tontos”, etc.).

La teoría de la injusticia epistémica devela un tipo concreto de injusticia cultural y de reconocimiento (Fraser 1997, pp. 17-54; Honneth 1992, pp. 78-92) que es particularmente importante para la deliberación. Nos señala que no es suficiente contar con un andamiaje deliberativo formal ni con instituciones que se orienten por las pautas generales y abstractas que resultan de éste, sino que es indispensable entender que existe un nivel concreto de la comunicación que sólo puede observarse de manera situada en un nivel menos general y menos abstracto, que se relaciona con *la forma en que las personas escuchan lo que lxs otrxs tienen para decir*. Nos dice que la injusticia testimonial y hermenéutica implican problemas de interpretación, representación y comunicación que hacen imposible un diálogo igualitario.

Esta teoría se apoya en el paradigma del “conocimiento situado”, que a diferencia de la alternativa liberal moderna no plantea un conocimiento objetivo y universal ni opera a nivel abstracto, sino que parte de las situaciones concretas, contextuales e historizadas que las personas y los grupos tienen en la sociedad y en las prácticas de producción de conocimiento (Haraway 1988; Fricker 2007; pp. 2-4). Con este tipo de conocimiento es posible ver nuevas capas de obstáculos para la igualdad al momento de comunicarse (que no son visibles desde las teorías dominantes) que deben ser removidas si queremos que el diálogo sea verdaderamente democrático.

A diferencia del enfoque ideal de la deliberación que toma como presupuesto la idea de que las prácticas comunicativas y las de producción de conocimiento tienen lugar en un terreno discursivo razonablemente igualitario, la visión situada de la teoría de la injusticia epistémica pone en el centro del análisis el hecho de que los intercambios discursivos están impregnados de operaciones de poder permanentemente y que, tanto la valoración de la racionalidad de un sujeto determinado como la credibilidad de sus testimonios, se afectan según el poder que tenga en un terreno discursivo que es estructuralmente desigual.<sup>11</sup>

¿Qué significa que *escuchamos como miramos*? Que los prejuicios epistémicos que resultan de estructuras de opresión tales como el patriarcado o el colonialismo hacen que escuchemos de manera prejuiciosa a quienes son parte de un grupo estereotipado (mujeres, pueblos indígenas, personas negras, etc.), y que esto

11 Algo que suele obviarse es que nuestras democracias existen -en la práctica- enraizadas en déficits cognitivos gravísimos que sirven como la base estructural para la comunicación desigual (no sólo interpersonal sino también institucional) y para la injusticia epistémica (Greppi y Treviño Caballero 2021). El ecosistema de nuestras democracias es uno más parecido a un entramado de responsabilidades individuales, institucionales y colectivas que generan un entorno epistémico profundamente desigual e injusto. Pero éste rara vez es el punto de partida o el punto central para teorizar y pensar en respuestas para corregirlo, porque una vez que saltamos al nivel idealizado, nos alejamos de las realidades que nos permitirían verlo en primer lugar.

es así porque los prejuicios resultan de lo que vemos en esas personas independientemente de lo que tengan que decir. La escucha está viciada porque nuestra mirada está sesgada de manera prejuiciosa en términos epistémicos. Y lo peor es que ese daño a la credibilidad de quien habla sucede de manera, no intencional ni manipulada, sino *subrepticia*.<sup>12</sup>

Como la injusticia epistémica es estructural, no es suficiente con hacer esfuerzos o evitar la mala fe; no basta que se nos advierta que debemos tener algún tipo de “deber de civilidad” o que debe respetarse algún tipo de “principio de reciprocidad”, porque se trata de un problema que persiste independientemente de los esfuerzos individuales y que requiere de acciones transformadoras para corregir el desempoderamiento social y la marginalización que causan la injusticia (Fricker 2007, pp. 54-55). Requiere, por un lado, de cambios institucionales que tomen en cuenta el carácter particular de la injusticia y, por otro lado, de cambios culturales estructurales que validen perspectivas, saberes y conocimientos que hoy son injustamente menospreciados, y que permitan desmontar la mirada prejuiciosa sobre la credibilidad del punto de vista de los oprimidos.

No significa que ningún saber es justamente menospreciado ni que las epistemologías situadas sean relativistas (esto en sí mismo sería inconsistente con el compromiso explícito de las epistemologías feministas de rechazar prácticas e ideas que son opresivas para ciertos sujetos feminizados). Al menos desde el empirismo feminista, las teorías del punto de vista y la teoría de la injusticia epistémica (en las que me apoyo para desarrollar mi argumento), la justificación en la valoración de los saberes está anclada a un mundo en común que da una base realista para criticar las estructuras de opresión y para poder discriminar entre saberes justa e injustamente valorados. Al mismo tiempo, la contextualización de estas teorías no implica la aceptación de cualquier práctica de producción de conocimiento *a priori* ni acríticamente; por el contrario, el enfoque situado en los aspectos

12 “La injusticia testimonial [...] sucede *por medio de un error de juicio discriminatorio ingenuo*”. Se trata de un error de juicio no intencional (Fricker 2007, p. 54).

éticos y políticos de las prácticas discursivas permite identificar prácticas que son autoritarias y que pueden generar injusticias epistémicas, tanto como bases epistemológicas que pueden resultar en saberes irrelevantes o infundados. Así, el rechazo tanto a las teorías de la superioridad racial o de género, por ejemplo, como a las que sostienen que la tierra es plana o que las vacunas se usan para insertar *nanobots* que permiten controlar a las personas, pueden rechazarse como saberes justamente menospreciados, pero por las razones correctas.

Todas las sociedades tienen prácticas epistémicas con políticas propias (Fricker 2007, pp. vii-4). Las sociedades patriarcales, por ejemplo, excluyen cotidiana y sistemáticamente a las mujeres de ámbitos públicos relacionados con el conocimiento y otros considerados como típicamente racionales, tal como la ciencia y el ámbito público (la política, el gobierno, etc.), y las relega a un ámbito privado caracterizado por tareas relacionadas con estereotipos de género como las tareas domésticas, de cuidado, etc. La exclusión no es ni casual ni accidental, sino resultado de cómo algunos grupos con poder social (como los varones propietarios, por ejemplo) han construido dichas distinciones en los ámbitos económicos, políticos, jurídicos, etc.

Las teorías dominantes son incapaces de observar esta capa concreta de la deliberación y carecen de herramientas metodológicas para observarla, porque la forma en que esas prácticas se desarrollan y la manera en que se relacionan con las instituciones, el derecho y la cultura requieren de un modelo de conocimiento situado que permita ver la posición situada en las relaciones de poder de unos grupos frente a otros. La alternativa funciona en un “nivel micro” que revela dimensiones no analizables desde el nivel macro de la teoría ideal y el modelo de conocimiento moderno que busca las grandes reglas y principios sociales que ordenen a las sociedades universalmente. Consiste en orientarse por un interés realista sobre cómo lograr que la deliberación funcione igualitariamente en la práctica. El interés por la justicia epistémica es ese interés.

#### **4. La deliberación desde la escucha al punto de vista de los oprimidos: un nuevo enfoque para lograr un diálogo igualitario**

El rechazo *a priori* de las perspectivas y las prácticas de conocimiento que resulta de objetivizar a ciertos grupos sociales es una forma de violencia epistémica (Spivak 1988, pp. 280-81), y tiene como consecuencia silenciar a la persona que habla, aun cuando existen instituciones deliberativas que intentan abrir espacios de diálogo, porque los prejuicios epistémicos imposibilitan escuchar lo que lxs otrxs tienen para decir. El silenciamiento, por así decirlo, se da por una barrera en la escucha, y esta barrera es producto de una forma prejuiciosa de mirar la diferencia que ha sido impuesta social y culturalmente desde las distintas estructuras de opresión.

Al mismo tiempo, el pensamiento hiperracionalista típico del paradigma de pensamiento moderno no da cabida a elementos que son fundamentales para tener un diálogo genuinamente igualitario, tales como el reconocimiento, la comprensión, el respeto y la empatía (Lugones y Spelman 1983, pp. 573-81; Medina 2013). Ambas situaciones, la violencia epistémica y la incapacidad de recuperar elementos “no-rationales” de la comunicación (contextuales y concretos), se constituyen como impedimentos concretos para la deliberación. ¿Qué salidas tenemos a esta situación y cuáles son los costos de las alternativas?

Señalar la parcialidad y las inconsistencias del pensamiento dominante no implica rechazarlo por completo; cuestionar una concepción del conocimiento (androcéntrica) que se presume objetiva y neutral no exige abandonar la idea del conocimiento ni arrojarnos a un relativismo donde todo (y por ende nada) vale; desnudar el hecho de que la mirada liberal dominante es otro punto de vista que se vistió de universalidad no obliga a abandonar del todo ciertos principios que son fundamentales para la vida democrática (y que resultan de las mejores versiones -las igualitarias- del liberalismo). Más bien, de lo que se trata es de mostrar que se trata de un pensamiento incompleto. La incompletud, más que la destrucción y el abandono, demanda algo más allá de sí misma para ser completada.

Un enfoque de la deliberación que surja de la necesidad de corregir la injusticia epistémica para *habilitar* la escucha en los diálogos de distinto nivel (tanto los cotidianos como los institucionales) nos permite transitar hacia allá. A fin de cuentas, partir de lo que podría denominarse “el hecho de la incompletud cultural” (porque tanto el discurso de los derechos humanos como las instituciones democráticas son productos culturales) tiene el efecto de *abrir las perspectivas hacia la inclusión de sujetos, conocimientos e intereses* que han sido ignorados por la cultura que se creía universal.<sup>13</sup>

También señala la necesidad de concentrar los esfuerzos en proyectos de investigación, de aprendizaje y de reconocimiento que sean capaces de romper con el paradigma de la teoría ideal y del pensamiento moderno. No porque al hacerlo se rechacen los avances y los logros de estas teorías. Nuevamente, reconocer sus límites y su parcialidad es un gran punto de partida para buscar complementar ese conocimiento con teorías situadas, contextuales y concretas que sirvan como herramientas prácticas para corregir la desigualdad cotidiana del mundo real.

Nada de lo anterior obliga tampoco a renunciar a conceptos como la “universalidad” o a encontrar ciertos principios morales rectores de nuestras sociedades. Lo que pasa es que ese universalismo necesariamente será uno distinto, situado, que tome en cuenta el contexto y que sea resultado de procesos constructivistas y dialógicos en los que las personas participen igualitariamente (Benhabib 2008, pp. 175-204). Una vez más, la diferencia pasa por entender que la idea de “participar como iguales” está cruzada por desigualdades epistémicas situadas que imposibilitan la deliberación en primer lugar y que no son observables ni resolubles desde el enfoque tradicional.

A lo que sí parece obligar el enfoque alternativo es a tomarnos en serio el punto de vista de los oprimidos; a entender que mien-

13 De acá surge la idea de las “epistemologías de la ignorancia”. Hablar de la incompletud tiene como correlato reconocer que se ignora todo aquello que se ha dejado afuera; en especial el desconocimiento de aquellos que han sido excluidos y marginalizados (Medina 2013; Tuana 2006, pp. 1-19; Alcoff 2006, pp. 39-57; Tuana y Sullivan 2007; Bailey 2007, pp. 77-90).

tras esos obstáculos estén presentes, no podremos escuchar lo que nos dicen y, por lo mismo, no podremos dialogar con ellxs. Nos obliga a repensar las instituciones desde un lugar distinto, concreto y que parte del reconocimiento de un hecho innegable: que la transformación institucional y social de la democracia debe hacerse *con ellxs* más que *por ellxs*, y que la inclusión en la representación política, en la participación y en los espacios de poder y de toma de decisiones es situada y tangible. Exige decir: sin ellxs no.

Suele cometerse el error de decir que hacer justicia pasa por “darle voz” a los oprimidos, cuando lo que en realidad sucede es que su voz, existente y concreta, ha sido silenciada por medio de la opresión. El compromiso con la justicia pasa por quitar de en medio los obstáculos que los hacen hablar desde una posición desigual. Los oprimidos siempre tuvieron voz; el problema es que la desigualdad no nos permite escucharlos.

## Bibliografía

- Alcoff, L. M.. (2006). Epistemologies of ignorance: Three types, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 39-57.
- Bailey, A. (2007). Strategic Ignorance, in Sullivan, Shannon and Tuana, Nancy (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*, University of New York Press, 2007, 77-94.
- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos, *Isegoría*, No. 39, 175-203.
- Chorny, V. (2019). Principio de autonomía y culturas originarias. en Alegre, M. (Dir.); Capdevielle, P.; Maisley, N.; Chorny, V. (Coords.). *Libres e Iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*. Instituto de Investigaciones Jurídicas - UNAM.
- Chorny, V. (2021). Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. 10, No. 7, 157-224.
- Farrell, M. (2000). *Privacidad, autonomía y tolerancia. Ruidos disonantes en ética*, Hammurabi.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <postsocialista>, en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre Editores, 1997.
- Greppi, A. y Triviño Caballero, R. (2021). Injusticia epistémica e ignorancia institucional. El caso de Martine Samba, *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 15-27.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 575-99.
- Honneth, A. (1999). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento, *Isegoría*, No. 5, 1992.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus Humanidades, Vol. I y II.

- Habermas, J. (1990). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification, en Lenhardt, Christian y Weber Nicholsen, Shierry, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, The MIT Press, 43-115.
- Habermas, J. (1996) Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Maffía, D. (2008). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica, *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, Universidad de Buenos Aires.
- Medina, J. (2013). The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations, Oxford University Press.
- Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom, *Theory, Culture & Society*, 26/7-8.
- Narayan, U. (2004). The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist, in Harding, Sandra (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge.
- Nino, C. S. (1996). *La Constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa.
- Nino, C. S. (1991). *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2001). El futuro del liberalismo feminista, en *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol XIII, No. 1,, 59-101
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press.
- Rooney, P. (1991). 'Gendered reason: Sex metaphor and conceptions of reason.' *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* , 6/2.
- Sullivan, S. and Tuana, N. (Eds.). (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*, University of New York Press.
- Tuana, N. The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 2006, 1-19.
- Tuana, N. & Sullivan, S. (2006). Feminist Epistemologies of Ignorance, *A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 1-183.

- Tuana, N. & Sullivan, S. (2017). Feminist epistemology: the subject of knowledge, en James Kidd, Ian; Medina, José; and Pohlhaus Jr., Gaile. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London and New York.
- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference - a Critique of the Ideal of Universal Citizenship, *Ethics*, Vol. 99, no. 2, 1989.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.



# Deudas soberanas: un enfoque filosófico

Cristian Dimitriu

## 1. Introducción

En este capítulo voy a examinar el concepto de deudas soberanas desde una perspectiva filosófica. En la primera sección, defino la noción de “deuda soberana”; y comparo la manera en la que otras disciplinas (como la historia, la economía o el derecho) abordan el concepto, con la manera en la que lo aborda la filosofía. En la segunda sección, desarrollo las razones morales/filosóficas que justifican la validez moral de las deudas soberanas. La primera de ellas, sostengo, es la razón consecuencialista y, la segunda, es la razón deontológica. En la tercera sección, intento mostrar que, si las razones que justifican la obligatoriedad del pago de una deuda están ausentes, un estado tiene derecho a repudiar su deuda. Finalmente, analizo la aplicación de la dimensión moral de las deudas en las políticas públicas.

## 2. Deudas soberanas: definición y enfoques posibles

Una deuda es un tipo de vínculo entre dos partes, en el cual una de las partes tiene un compromiso, ya sea legal o moral (o ambas), hacia la otra parte. Este compromiso puede ser generado entre las partes, o preexistente a ellas. Por ejemplo, si una persona le salva la vida a otra, existe una especie de “deuda de gratitud” desde aquella que fue salvada hacia el salvador. O, también, un empleado le puede “deber” obediencia a su empresa. El sentido de deuda que nos interesa aquí, sin embargo, es aquél que involu-

cra estrictamente compromisos económicos, más que interacciones morales como las mencionadas. En este caso, el compromiso consiste en prestar una suma de dinero de una de las partes hacia la otra, por un período determinado de tiempo, a ser pagado en cierto momento. Los intereses, que representan un porcentaje de la suma del dinero, deben habitualmente ser pagados como contraprestación del préstamo. Estos intereses pueden ser pagados en forma fraccional, o al momento de la finalización del período del préstamo. Una deuda *soberana* es, específicamente, una deuda de un estado. Esta puede contraerse con otro estado, con actores privados (por ejemplo, tenedores de bonos) u organizaciones financieras internacionales, como el FMI o el Banco Mundial. En todos los casos, la deuda involucrada es por un período determinado de tiempo, e involucra el pago de intereses.

El interés *filosófico* que tiene el concepto de “deuda soberana” queda claro, en una primera aproximación, al comparar el abordaje filosófico del concepto con el abordaje económico, histórico y jurídico. Veamos cada uno de ellos.

El *enfoque económico* se centra, principalmente, en el análisis de las consecuencias de una deuda estatal determinada para una sociedad, su impacto en variables económicas relevantes, y su posible sustentabilidad. Las consecuencias posibles de una deuda pueden ser, por ejemplo, las expectativas inflacionarias que genera (si hay pagos en el futuro próximo, habrá faltante de divisas y, por lo tanto, la divisa cotizará al alza, lo cual generaría una mayor presión inflacionaria), o su influencia en la tasa de interés local. Por otra parte, puede analizarse la deuda desde el punto de vista del nivel de pobreza que genera, o la manera en la que afecta los salarios domésticos (a mayor presupuesto para deuda, menor presupuesto para salarios). Finalmente, el enfoque económico puede interesarse por analizar la capacidad de repago de deuda del estado a lo largo del tiempo. Es decir, la solvencia fiscal de un estado para afrontar o no su deuda. Discusiones sobre sustentabilidad se dan por ejemplo en Guzman, (2018), o Basualdo, (2017).

El *abordaje histórico*, por otra parte, más que las consecuencias o el impacto de la deuda actual en una sociedad, intenta explicar

el origen de las deudas ya existentes en el pasado. Para una deuda determinada, rastrearía quiénes en el pasado se comprometieron a ella, bajo qué circunstancias, qué tipo de compromisos adquirieron y cómo fue evolucionando el compromiso financiero a lo largo del año. En Gerchunoff (2008), por ejemplo, se explica el rol que tuvo la crisis económica argentina de 1890 en la generación de deudas, y la evolución histórica de la deuda. Por otra parte, en Amaral, (1984) se explican las causas, origen e impacto de la deuda contraída por la provincia de Buenos Aires en 1824, y otorgado por la compañía Baring Brothers & Co.

El *abordaje jurídico*, finalmente, analiza la jurisprudencia o las doctrinas existentes con respecto a las deudas, tanto en el derecho privado como en el derecho comercial. Textos claves aquí son Howse (2007), King, (2006), Buchheit, (2006), y Lineau, (2014). El enfoque legalista es, más que nada, un enfoque positivista: omite la discusión moral acerca de la legitimidad moral de una deuda, y se centra en las normas ya existentes.

Ahora bien, el *abordaje filosófico*, a diferencia del económico, jurídico, histórico, analiza principalmente las cuestiones morales subyacentes a las deudas. En este sentido, la pregunta principal en la que se centra no es “¿qué consecuencias tiene una deuda soberana en la economía local?”, o “¿cómo se originó una deuda?”, o “¿qué dice la ley acerca de la validez de las deudas?” (que es lo que preguntarían los enfoques económicos, históricos y jurídicos, respectivamente), sino más bien “¿qué razones morales existen para justificar la validez de una deuda?” Una forma simple de entender esta pregunta es la siguiente: cuando alguien es deudor, puede llegar a cuestionar la validez de la deuda misma. Es decir, podría preguntar por qué tiene la obligación moral de pagar la deuda que le atribuyen. La respuesta a esa pregunta es, precisamente, la que intenta desarrollar el enfoque filosófico. En este caso, la respuesta no sería “tiene obligación de pagar la deuda porque la contrajo hace muchos meses”, o “tiene la obligación de pagar la deuda porque las leyes así lo exigen” (esto es lo que responderían el enfoque histórico y legal respectivamente); sino más bien “tiene la obligación de pagar las deudas porque existe una obligación moral de honrar las promesas, que se justifica

por las razones  $x$  o  $y$ ”, por mencionar alguna de las respuestas posibles.

La pregunta filosófica por la validez de una deuda es, en algún sentido, parecida a la pregunta filosófica por la obligación política, que es, básicamente, “¿por qué tenemos la obligación de obedecer las leyes?” Se podría responder que esta obligación existe porque nos conviene (si no obedecemos las leyes, nos sanciona el estado), o por cuestiones de estabilidad política (si no obedecemos las leyes, la sociedad entraría en estado de naturaleza). Sin embargo, ninguna de estas respuestas sería una respuesta propiamente filosófica, ya que apelarían a argumentos meramente empíricos o fácticos para justificar la obediencia a las leyes. El único compromiso filosófico que adoptaría una respuesta de este tipo sería una defensa indirecta de la tesis (o metatesis) según la cual es moralmente obligatorio hacer aquello que es conveniente para uno mismo; que, en este caso, sería obedecer las leyes para escapar de la inconveniencia de la sanción. Podríamos decir, quizás, que esta tesis apelaría a razones egoístas para fundamentar las leyes. Pero, más allá de este compromiso moral más bien mínimo, no existe ningún otro compromiso adicional.

La respuesta filosófica a la pregunta por la obediencia política apelaría, en cambio, a las *razones morales* por las cuales un gobierno tiene derecho a exigir de los ciudadanos que hagan tal o cual cosa. Estas razones pueden estar basadas, por ejemplo, en el consentimiento, o el beneficio. Con respecto al consentimiento, puede generar obligaciones de obedecer si los ciudadanos generaron una promesa, a través de un acto de voluntad (ya sea efectivo, tácito o hipotético), a que ciertos oficiales públicos generen leyes o normas que obliguen a estos mismos ciudadanos.

La idea de que el consentimiento subyace a la autoridad estatal estuvo bien representada por Hobbes, Locke o Rousseau. Para estos autores, el desafío será demostrar que el estado se explica en términos voluntaristas; y el proyecto de demostrar que estos actos voluntaristas existieron es el proyecto que subyace a la teoría del contrato social. Hay varias formas posibles de demostrar que ese acto de voluntariedad existió. Una de ellas, es simplemente notar el hecho de que hubo un momento histórico

en el cual los ciudadanos explícitamente consintieron en ser gobernados por una autoridad determinada. Otra vía posible para mostrar que hubo voluntariedad por parte de los ciudadanos es mostrar que hay consentimiento tácito. La idea aquí es que, mediante el disfrute silencioso de los bienes del estado, estamos consintiendo a su autoridad. Nosotros, los ciudadanos, gozamos de la protección y bienes del estado (educación, infraestructura, servicios) sin que hayamos manifestado explícitamente nuestro acuerdo. Se deduce de esto, que damos nuestro consentimiento a la autoridad del estado. Una tercera vía sería demostrar que existe consentimiento a la autoridad del estado, porque eso es lo que *hubiésemos*, hipotéticamente, elegido en el estado de naturaleza. Dado un escenario (puramente ficcional o imaginario) en el cual las personas compiten unas con otras, estas personas elegirían ser gobernadas por un estado. En otras palabras, la autoridad del estado se basa en el hecho de que suponemos que las personas preferirían ser regidas por algún estado en lugar de ninguno. Versiones de este argumento se encuentran en los tres autores mencionados<sup>1</sup>.

La obligatoriedad de una deuda soberana puede justificarse, análogamente al caso de la obediencia política, apelando a diferentes razones morales. Estas razones nos mostrarían que los estados son responsables bajo ciertas condiciones de los compromisos financieros adquiridos por sus gobiernos anteriores y, también, nos mostrarían que bajo ciertas condiciones ciertas deudas *no son* moralmente obligatorias. Siguiendo al iusnaturalismo (y en oposición al positivismo), podemos sostener que el plano jurídico y el moral van por caminos diferentes. Por una parte, existen principios morales, que son válidos independientemente de que se plasmen o no en las normas de una sociedad. Por otra parte, existen las normas o leyes de una sociedad, que pueden ajustarse, o no, a los principios morales. Así, según la perspectiva iusnaturalista, la validez moral de una deuda es independiente del hecho de que el derecho vigente exija a los estados y a los ciudadanos el cumplimiento de sus obligaciones financie-

1 Para una explicación más detallada de estas posturas, ver Wolff (2022)

ras. Es muy factible que el derecho exija que se paguen deudas que no son moralmente obligatorias o, a la inversa, que no exija que se paguen deudas que deberían pagarse (caso más inusual, pero conceptualmente posible)<sup>2</sup>.

### **3. Razones morales para la validez de deudas: consecuencialismo y deontologismo**

En esta sección, me voy a concentrar en dos razones morales posibles para justificar la obligatoriedad del pago de deuda: la consecuencialista y la deontologista.

#### **3.1. Razón consecuencialista**

De acuerdo con el consecuencialismo (ver por ejemplo Mill (1998); Bentham (1961) la moralidad de las acciones depende de las consecuencias de las mismas. Más específicamente, una acción es correcta cuando, en comparación con una acción alternativa, produce el mayor bien posible (en donde “mayor bien posible” puede entenderse como el mayor bien, al mayor número de personas). Hay muchas posibles definiciones de “bien” en este contexto. Una posible definición equipara la noción de “bien” con la noción de “placer”, y otra posible definición equipara la noción de “bien” con la noción de “felicidad”. Así, una acción será moralmente correcta cuando genere la mayor cantidad de *placer* al mayor número posible de personas; o bien cuando genere la mayor *felicidad* al mayor número posible de personas. Supongamos que como resultado de una acción determinada mueren cinco personas y que, como resultado de una acción alternativa, mueren sólo tres. En ese caso, la acción correcta va a ser, claramente, la segunda, ya que es la acción que más placer/felicidad genera (o, a la inversa, que menos dolor genera).

El principio consecuencialista puede aplicarse también a políticas públicas. Dados ciertos cursos de acción posibles que pue-

2 Para más detalles del debate teórico entre iusnaturalismo y positivismo, ver Nino (2003).

de llegar a tomar un gobierno, el curso de acción correcto, diría el consecuencialista, será aquel que beneficie lo máximo posible a la mayor cantidad posible de ciudadanos. Si un gobierno tiene que elegir entre distribuir planes sociales para un número amplio de personas, o para aquellos que son de su partido político únicamente, lo que debe hacer, sin dudas, es lo primero.

En el caso de las deudas soberanas, se suele apelar a razones consecuencialistas para justificar su obligatoriedad, de la siguiente manera: en primer lugar, se reconoce que la comunidad internacional le atribuye una deuda X a un estado Y. En segundo lugar, esa deuda se declara moralmente válida, por el hecho de que no pagarla (es decir, entrar en default) implicaría peores consecuencias que aceptarla como válida y pagarla.<sup>3</sup> De esta manera, no se cuestiona el origen de la deuda, o la validez de su atribución, sino que simplemente se analizan las implicancias que tiene el default. El argumento consecuencialista tiene diferentes variantes. Una variante sostendría que el no-pago de la deuda traería aparejada una suba en la tasa de interés en el futuro, por el hecho de que los prestamistas verían riesgoso prestarles a países que han decidido no cumplir con sus compromisos financieros. Esa suba de interés (que refleja el riesgo adicional que generaría la decisión de incumplir con la deuda) pondría al estado en una situación aún más vulnerable, ya que tendría que pagar más por las deudas en las que incurriera en el futuro. Esto, a su vez, generaría mayor pobreza en el país. Es decir, las consecuencias del no-pago de la deuda serían peores que las consecuencias del pago. Otra versión consecuencialista sería aún más radical, y sostendría que el no-pago de la deuda llevaría a que el estado que incumple sus compromisos no recibiría más

3 Se podría argumentar aquí que las teorías de obediencia al estado que se basan en la conveniencia o la estabilidad política también se basan en cálculos empíricos para llegar a conclusiones morales y que, por lo tanto, al igual que las teorías consecuencialistas, deberían ser consideradas teorías filosóficas. Sin embargo, es bueno notar que las teorías que se basan en la conveniencia no generan deberes hacia los demás en base a cálculos empíricos. En contraste, el consecuencialismo defiende una teoría de deberes hacia los demás más sustantiva, y se basa en cálculos empíricos para encontrar la forma de realizar o llevar a cabo esos deberes.

préstamos, porque sería visto como poco confiable. En ambos casos, el argumento se complementa con la afirmación de que no pagar una deuda somete al estado a cierto tipo de daños, como sanciones comerciales (que pueden incluir embargos de activos en el exterior), juicios en tribunales internacionales o pérdida de reputación.

Consideremos el siguiente ejemplo. En repetidas ocasiones, se ha defendido la propuesta de no pagar la deuda soberana argentina, con el argumento de que es demasiado abultada, o de que su origen es de dudosa legitimidad Gaona (2001, 2007). A esta propuesta, en muchas ocasiones, se le ha respondido con argumentos consecuencialistas. Es decir, se ha sostenido que la obligación moral de pagar la deuda argentina se basa en el hecho de que, de no pagarse, las consecuencias para el país serían aún peores que las que se sigan de simplemente pagarla: el “riesgo país” (la tasa de interés adicional que debe pagar un país riesgoso para endeudarse) subiría, y la pobreza aumentaría. Hay quienes han sostenido, también, que el no-pago de una deuda, o parte de ella, implicaría que el país nunca más recibiría préstamos desde el exterior.

Ahora bien, se pueden llegar a conclusiones opuestas apelando también a razones consecuencialistas. Se podría sostener que, dado que pagar una deuda implicaría también consecuencias negativas para la población, como por ejemplo mayor pobreza o inflación, la acción correcta es el no-pago de la deuda. Pagar, por lo tanto, sería aún peor que no pagar. Sin embargo, el hecho de que se pueda llegar a conclusiones opuestas aplicando el mismo principio moral no implica que el principio consecuencialista no sea válido, sino simplemente que las obligaciones que tenemos van a depender, también, de qué escenarios del mundo real se produzcan como resultado de nuestras acciones. Es necesario calcular las consecuencias de cada opción posible y, luego, podremos saber cuál es el curso de acción correcto. Es interesante notar que para el consecuencialismo es irrelevante si la deuda que se le atribuye a un estado realmente existe o no. Tampoco es relevante el origen de una deuda (es decir, si es legítima, quién la generó, con qué fines, etc.). El único punto relevante es

la consecuencia de pagar la deuda. La obligación o no de hacerlo va a depender de las consecuencias que tenga el posible *default*.

### 3.2. Razón deontológica

La obligatoriedad moral de las deudas soberanas puede basarse también en razones deontológicas. De acuerdo con la ética deontológica (Kant, 1998), la moralidad de una acción depende de si esta acción es en sí misma correcta o incorrecta, y la incorrección va a depender de si la acción se ajusta o no a ciertos criterios o principios morales, más que de la consecuencia de la misma. Por ejemplo, de acuerdo con la ética deontológica, romper una promesa es moralmente incorrecto, no tanto por las consecuencias que se derivan de la ruptura de la promesa (que, de hecho, en algunos casos podrían incluso ser beneficiosas para las partes involucradas en la promesa), sino por el hecho de que, de acuerdo con criterios morales previamente válidos, romper una promesa es inherentemente incorrecto. Los criterios morales válidos pueden ser principios morales, normas o derechos. Si una persona le pide un préstamo a otra, le promete devolvérselo, y luego desaparece y usa el dinero en otra cosa (por ejemplo, va al casino, o le compra un regalo a la hija), está actuando incorrectamente, más allá de que las consecuencias del incumplimiento de la deuda sean beneficiosas (por ejemplo, podría imaginarse que la hija necesita el dinero para una operación de urgencia). Lo que hace a la acción incorrecta es, de acuerdo con el enfoque deontológico, el hecho de que se está incumpliendo el principio moral según el cual las promesas hay que honrarlas.

Argumentos similares pueden usarse para justificar la validez moral de las deudas soberanas. Las deudas soberanas involucran, principalmente, cuatro partes: el prestamista, el estado, el oficial público que actúa en nombre del estado, y la población que vive bajo la jurisdicción de ese estado. El oficial público no se endeuda a título personal, sino que se endeuda *en nombre* del estado y, por lo tanto, carga al estado con una responsabilidad financiera. Dado que la población de un estado debe hacerse cargo, colectivamente, de los compromisos adquiridos por el

estado, la promesa de pagar una deuda soberana carga, indirectamente, a la población con una responsabilidad colectiva: la responsabilidad de pagar la deuda, a través de impuestos, que los oficiales públicos contrajeron en su nombre. Dado que los estados, a diferencia de los gobiernos, perduran a lo largo del tiempo (es decir, el estado es siempre el mismo, pero los gobiernos se van alternando), las responsabilidades generadas por el estado también perduran a lo largo del tiempo. Por lo tanto, la población que viva bajo la jurisdicción de un estado, va a ser responsable de pagar las deudas contraídas por oficiales públicos en el pasado. En otras palabras, la responsabilidad se hereda a través de las generaciones.

Las corporaciones, en el derecho privado, tienen una estructura legal análoga (Dimitriu, 2017). Cuando el gerente de una corporación se endeuda en nombre de la empresa que representa, vincula legalmente a la empresa a devolver ese préstamo. Es decir, la deuda no la contrae a título personal. Ahora bien, las corporaciones existen legalmente a lo largo del tiempo. Por lo tanto, las deudas contraídas por el gerente también vinculan a la corporación cuando el gerente ya no esté en sus funciones. Los accionistas o propietarios de la corporación, por otra parte, van a ser responsables colectivamente de devolver este préstamo, tanto en el momento en el que la deuda se contrajo como en el futuro.

Este esquema, que involucra a cuatro partes (prestamista, el estado, el oficial público que actúa en nombre del estado y la población que vive bajo la jurisdicción ese estado) tiene *dos niveles* relevantes. *En primer lugar*, existe una promesa por parte del estado (formulada a través de sus representantes) de honrar el préstamo en el futuro. De hecho, cuando un estado contrae un préstamo, ofrece plazos y términos específicos para su devolución. Si estos plazos y términos específicos no existiesen, el préstamo ni siquiera ocurriría. Esta promesa vincula moral (y también legalmente) al estado. No sólo porque desde el punto de vista moral las promesas deben honrarse, sino también porque el derecho internacional exige a los estados que cumplan

los compromisos adquiridos<sup>4</sup>. *En segundo lugar*, existe una suerte de contrato social entre la población de un estado y sus oficiales públicos (Hobbes, 2007; Locke, 1990), según el cual la población voluntariamente autoriza a los oficiales públicos a tomar decisiones en su nombre (acerca de cuestiones públicas, como por ejemplo seguridad o cuestiones impositivas), y los oficiales, en contrapartida, se comprometen con la población a tomar decisiones que los protejan, y que cumplan con ciertas condiciones mínimas. Si los oficiales públicos están autorizados, las decisiones que tomen van a ser vinculantes (es decir, obligatorias) para la población.

Autores como Anna Stilz (2011), y John Parrish (2009) han explicado en forma clara y coherente la generación de obligaciones a través del contrato social. Según Stilz (2009), lo que hace que la población esté obligada por sus gobiernos es que ellos están autorizados a interpretar y defender los derechos de todos. Las personas tienen derechos básicos, y los gobiernos están en una mejor situación para interpretarlos y defenderlos que las personas, que se basan por lo general en juicios parciales o limitados, y el entendimiento que tienen de ellos por lo general no es unánime. Las personas por lo tanto necesitan el juicio de un árbitro que pueda proveer una interpretación unitaria de nuestros derechos. Al adherir a una autoridad central, obtienen una interpretación unificada de los derechos básicos. De manera que, siempre y cuando las políticas de los oficiales autorizados sean compatibles con la defensa de los derechos de los ciudadanos, y siempre y cuando los oficiales autorizados tengan en cuenta los intereses de todos los ciudadanos por igual, los ciudadanos van a estar moralmente vinculados.

Las razones que justifican la obligatoriedad de una deuda soberana desde un enfoque deontológico son, por lo tanto, dobles. Por un lado, el estado se compromete a honrar sus compromisos, y quebrar una promesa es incorrecto. Por otra parte, la población de un estado debe hacerse responsable de los compromisos ad-

4 El derecho internacional, por lo tanto, también se basa, al menos parcialmente, en criterios deontológicos.

quiridos por sus representantes, dado que, en primer lugar, los autorizó a tomar decisiones en su nombre.

#### **4. Justificación moral para el no-pago de la deuda soberana**

Entender las razones por las cuales las deudas soberanas son moralmente obligatorias nos sirve para entender también las razones por cuales algunas deudas *no son* moralmente válidas. En los casos en los que las condiciones mencionadas en la sección anterior (la razón consecuencialista y la deontológica) no se cumplen, no parecen haber razones suficientes para defender la obligatoriedad moral de la deuda, y los gobiernos podrán, por consiguiente, repudiar la deuda que heredan (es decir, tendrán derecho a entrar en *default*).

Desde el punto de vista de la razón consecuencialista, en los casos en los que el pago de deuda genera mayores daños que el no-pago, el estado tendrá derecho al *default*. Esto quiere decir que tendrá la obligación moral de no pagar dicha deuda, dado que los costos de no pagar que tendrá que afrontar serán menores a los costos que tendrá pagar. Por ejemplo, si el pago de una deuda empujara a gran parte de la población al límite de la pobreza y, por otro lado, no es mucho lo que se perdería en compensación (quizás algo de reputación que de por sí estaba dañada de antemano), el gobierno que herede la deuda podría decidir no pagarla. Desde ya que eso expondría al consecuencialista a la objeción de que se estaría incumpliendo compromisos, lo cual es inherentemente inmoral. Pero, desde el punto de vista consecuencialista los compromisos pueden romperse, si de eso se derivan mayores beneficios que daños. Existen mecanismos en el derecho internacional que disuelven las obligaciones contractuales contraídas por dos partes. Por ejemplo, de acuerdo con la cláusula común como *force majeure* (o “acts of God”, en inglés), las partes contratantes están liberadas de sus obligaciones contractuales cuando un evento extraordinario, fuera del control de las partes, obstaculiza el cumplimiento del contrato. Ejemplos de eventos extraordinarios pueden ser guerras, huelgas o desastres naturales.

Sin embargo, la noción de *force majeure* no se utiliza en el contexto de las deudas soberanas, precisamente porque el derecho internacional no considera que las necesidades fiscales domésticas de los países deudores sean razones de fuerza mayor que inhabiliten al cumplimiento del contrato. De hecho, de acuerdo con el derecho internacional, la norma prioritaria es la norma de *pacta sunt servanda*, de acuerdo con la cual los compromisos internacionales siempre deben cumplirse.

Por otra parte, se deduce del punto de vista deontológico que cuando no se satisfacen las condiciones bajo las cuales las deudas son obligatorias, el gobierno que hereda la deuda tendrá derecho a repudiarla<sup>5</sup>.

Esto puede suceder bajo dos escenarios posibles (que corresponden con los niveles mencionados en la sección anterior): 1) no existe una promesa real entre el estado y el prestamista, y 2) el gobierno rompe el contrato social con la población de su estado al actuar sin autorización (por ejemplo, se roba los fondos prestados, o los usa para violar masivamente los derechos humanos). Dado que, de acuerdo con el punto de vista deontológico, las promesas deben cumplirse, pero no hay promesa alguna de parte de la población cuando el oficial público actúa por iniciativa propia y por fuera del contrato social al endeudarse con fines corruptos, no se puede cargar a la población con una deuda generada para esos fines. La idea de que los ciudadanos no deben hacerse cargo de los usos no autorizados del dinero prestado está expresada en la doctrina jurídica conocida como *doctrina de las deudas odiosas*. Según esta doctrina, elaborada por primera vez por Sack, (1927), si un poder despótico incurre en una deuda no por las necesidades o los intereses del Estado sino para otorgar mayor fuerza a su régimen despótico, para reprimir a la población que se le enfrenta, etc., esta deuda es odiosa para la población de todo el Estado.

5 Se podría argumentar aquí que cuando se hace efectiva la entrega de dinero, incluso cuando el acuerdo es inválido, un sector de la población se está enriqueciendo injustamente, y que ese sector tiene la obligación moral de devolver el préstamo. Este argumento es correcto, pero confirma lo que se sostenía anteriormente: acuerdos de este tipo no vinculan al estado como estado, ni a las generaciones futuras.

Esta deuda no es una obligación para la nación; es una deuda del régimen, una deuda personal del poder que la ha tomado, por lo tanto, ésta cae con la caída del poder que la tomó. La razón por la que no se puede considerar que estas deudas odiosas graven el territorio del Estado es que dichas deudas no cumplen con una de las condiciones que determinan la legalidad de las deudas del Estado, que dice: las deudas del Estado deben ser tomadas y los fondos deben ser empleados para satisfacer las necesidades y los intereses del Estado.<sup>6</sup>

## 5. Moralidad de las deudas soberanas y políticas públicas

La dimensión moral de las deudas juega un rol importante en las políticas públicas, tanto domésticas como internacionales. El hecho de que existan fuertes razones para cuestionar la legitimidad de ciertas deudas debería forzar a los gobiernos a adoptar cambios en el sistema institucional. Por ejemplo, los gobiernos deberían hacer más esfuerzo que el que hacen actualmente para determinar las consecuencias de los pagos de sus deudas, y deberían también evaluar si este pago se justifica desde el punto de vista económico. En muchos casos, se asume casi de manera automática que la moralidad de las deudas no está en disputa. Por otra parte, se pueden reforzar los mecanismos de autorización y control a los gobiernos que piden dinero prestado, justamente para evitar abusos de autoridad, y para que acreedores futuros tengan argumentos más convincentes para exigir el pago de deudas a los gobiernos que heredan la deuda. Desde el punto de vista internacional, la dimensión moral exige que se implementen reformas en varios niveles. Por una parte, que se exija a los prestamistas que verifiquen, antes de prestar, si el gobierno al que prestan cuenta con la debida autorización, y si va a usar los fondos con fines para los cuales está autorizado (es decir, que ejerzan *due diligence*). Un mecanismo análogo ya existe a nivel doméstico: antes de prestarle dinero a un ciudadano, los bancos

6 Ramos, L. (2006)

deben hacer *due diligence*, y asegurarse de que los clientes van a utilizar el dinero para los fines que declaran, y que son solventes. Se podría objetar que una medida de este tipo a nivel internacional generaría incentivos que, a la larga, serían contrarios a los intereses de los países pobres que buscan endeudarse, porque los prestamistas dudarían mucho antes de prestar, lo cual llevaría a un aumento de la tasa de interés generalizada. Sin embargo, si el mecanismo análogo generalizado no llevó a un aumento de las tasas de interés, no queda en claro por qué sucedería a nivel global.

Por otra parte, pueden implementarse reglas que excluyan a las prácticas predatorias (como las que usan por ejemplo los “fondos buitres” o *vulture funds*), que habitualmente toman provecho cuestionable de situaciones de vulnerabilidad extrema de países deudores. Las implicancias institucionales de la dimensión moral son varias, y exceden el propósito de este capítulo.

## 6. Conclusión

El concepto de “deuda soberana” puede analizarse desde diferentes enfoques. El enfoque propiamente filosófico indaga en la posible justificación moral de las deudas soberanas. Existen diferentes tipos de razones (por ejemplo, las consecuencialistas y las deontológicas) por las cuales existe la obligación de pagar una deuda. Si ninguna de estas razones está presente un estado, sostengo, tiene derecho a repudiar su deuda. Que un estado tenga derecho a repudiar su deuda significa, en términos concretos, que no existe obligación moral para este estado de devolver el préstamo que se le atribuye ni, por lo tanto, los intereses asociados a él. La razón, simplemente, es que la deuda no sería una deuda *del estado*, sino una deuda privada, contraída *en nombre* del estado, y utilizada para fines privados para los cuales los oficiales no estaban autorizados. Es posible que en el caso de algunas deudas espúreas haya un sector de la población que se enriquezca injustificadamente. Pero, tal como he intentado demostrar en el capítulo, el beneficio parcial de una parte de la población no

es condición suficiente para que el estado en su totalidad esté vinculado a la deuda.

Finalmente, las razones que generan obligaciones de pagar una deuda también influyen, o deberían influir, en las políticas públicas. Las políticas públicas deberían estar diseñadas de forma tal que sea difícil, si no imposible, para los estados contraer deudas de dudosa legitimidad.

## Bibliografía

- Amaral, S. (1984). El empréstito de Londres de 1824. *Desarrollo Económico*, 559-588.
- Barry, C., & Tomitova, L. (2007). Fairness in sovereign debt. *Ethics & international affairs*, 21, 41-79.
- Basualdo, E. (2020). *Endeudar y fugar: Un análisis de la historia económica argentina, desde Martínez de Hoz hasta Macri*. Siglo XXI Editores.
- Bentham, J. (1781). *An introduction to the principles of morals and legislation*. McMaster University Archive for the History of Economic Thought.
- Buchheit, L. C., Gulati, G. M., & Thompson, R. B. (2006). The dilemma of odious debts. *Duke LJ*, 56, 1201.
- Dimitriu, C. (2017). Agency law and odious debts. *Ethics & Global Politics*, 10(1), 77-97.
- Focarelli, C. (2015). Juan Pablo Bohoslavsky and Jernej Letnar Črnič (eds.), Making Sovereign Financing and Human Rights Work, Oxford and Portland, Hart Publishing, 2014, pp. 390. *The Italian Yearbook of International Law Online*, 24(1), 587-591.
- Gerchunoff, P., Rocchi, F., & Rossi, G. (2008). *Desorden y progreso: las crisis económicas argentinas, 1870-1905*. Edhasa.
- Guzman, M. (2016). Reestructuración de deuda soberana en una arquitectura financiera-legal con huecos. *Rev. Jur. UPR*, 85, 611.
- Guzman, M. (2018). The Elements of Sovereign Debt Sustainability Analysis.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán* (traducción de Antonio Escotado). *Losada*.
- Howse, R. (2007). *The concept of odious debt in public international law* (No. 185). United Nations Conference on Trade and Development.
- Kant, I. (1998). Fundamentación de la metafísica de las costumbres (M. García Morente, Trad.). *Editorial Porrúa*.
- King, J. A. (2006). Odious debt: the terms of the debate. *NCJ Int'l L. & Com. Reg.*, 32, 605.

- Lienau, O. (2014). *Rethinking sovereign debt*. Harvard University Press.
- Locke, J. (1990). Segundo tratado sobre el gobierno civil [1690]. *Madrid: Alianza*.
- Mill, J. S. (1998). Utilitarianism, ed. Roger Crisp. *Oxford: Oxford University Press*, 5, 3-4.
- Ndikumana, L., & Boyce, J. K. (2011). *Africa's odious debts: how foreign loans and capital flight bled a continent*. Zed Books Ltd.
- Nino, C. S. (2003). Introducción al análisis del derecho. *Ariel*.
- Olmos Gaona, A. (2001). La deuda externa argentina. *Antecedentes históricos, Buenos Aires: Movimiento Argentino Contra la Deuda Externa*.
- Olmos, A. (2007). *La deuda externa*. El Cid Editor.
- Parrish, J. M. (2009). Collective responsibility and the state. *IT*, 1, 119.
- Ramos, L. (2006). *Los crímenes de la deuda: deuda legítima* (Vol. 3). Icaria Editorial.
- Sack, A. N. (1927). *Les effets des transformations des états sur leurs dettes publiques et autres obligations financières. Traité juridique et financier* (Vol. 7). Recueil Sirey.
- Stiglitz, Joseph. Sovereign Creditors Must Not Rewrite the Rules During the Pandemic, with Robert Howse and Ann-Marie Slaughter, Project Syndicate, July 9, 2020 <https://www.project-syndicate.org/>
- Stilz, A. (2011). Collective responsibility and the state. *Journal of Political Philosophy*, 19(2), 190-208.
- Wolff, J. (2022). Introduction to political philosophy. [s.l.], Oxford Univ Press.

# Los derechos de las generaciones futuras frente al cambio climático

María Florencia Saulino<sup>1</sup>

## 1. Introducción: El impacto del cambio climático en las generaciones futuras

Desde el comienzo de la era industrial, los seres humanos hemos agregado a la atmósfera gases que contribuyen al efecto invernadero, lo cual potenció el efecto invernadero natural<sup>2</sup> y llevó a un incremento de la temperatura media global. De acuerdo con el Panel Intergubernamental de Expertos en cambio Climático (2014) cada una de las tres últimas décadas fue sucesivamente más cálida que cualquier decenio anterior desde 1850. Ese incremento de la temperatura generó un aumento en las sequías y lluvias torrenciales. Es también parcialmente responsable de la pérdida de hielo en el ártico y la Antártida, de la disminución en la cobertura de nieve, y del retroceso de los glaciares, con el consiguiente aumento del nivel del mar. También contribuyó a incrementar la ocurrencia de eventos extremos, como olas de calor, tormentas tropicales, huracanes, ciclones, e incendios forestales.

- 1 Quiero agradecer especialmente los comentarios de Martín Farrell, Joaquín Millón Quintana y Julio Montero a las primeras versiones de este artículo. También a quienes oficiaron de referis por sus comentarios y sugerencias; y a Nadia Dziewczapolski por su cuidadoso trabajo de corrección del texto.
- 2 La atmósfera terrestre absorbe una parte de la radiación infrarroja de la superficie de la tierra y la remiten hacia abajo, en lo que se conoce como “efecto invernadero natural”. Este efecto ocurre por la acción de algunos gases que están naturalmente presentes en la atmósfera como el vapor del agua, el dióxido de carbono y el metano. El efecto invernadero natural mantiene la temperatura de la superficie terrestre y permite que la vida como la conocemos sea posible.

Si bien ya percibimos los efectos del cambio climático, sus mayores impactos serán soportados por las generaciones futuras. Los daños ocasionados por las emisiones de gases de efecto invernadero persistirán y se incrementarán a medida que estos contaminantes se acumulen en la atmósfera. Cuanto mayor sea el calentamiento, mayor será el porcentaje de la población que experimentará escasez de agua, inundaciones, inseguridad alimentaria y daños en la salud. Para el año 2100, en ciertos escenarios, se prevé que la combinación de altas temperaturas y humedad en algunas zonas comprometan las actividades humanas normales, como producir alimentos o trabajar al aire libre (IPCC, 2014). De esa forma, las acciones de la generación presente (“GP”) están creando una carga para las generaciones futuras (“GF”), al imponerles un daño que va a persistir a lo largo del tiempo.

Para limitar los riesgos del cambio climático, la generación actual debería reducir de forma sustancial y sostenida las emisiones de gases de efecto invernadero. Sin embargo, esa reducción plantea fuertes desafíos tecnológicos, económicos y sociales, ya que implica cambios a gran escala en los sistemas energéticos y en el uso del suelo. En ese contexto, cabe preguntarse si las personas futuras (“PF”) tienen (o deberían tener) derechos que deban ser tenidos en cuenta por la comunidad internacional a la hora de adoptar medidas para mitigar el cambio climático. Apoyar la lucha contra el cambio climático en los derechos de las *PF*, sin dudas obligaría a los gobiernos a dar mayor entidad a los impactos futuros de sus decisiones climáticas y permitiría lograr un mejor balance entre los intereses de la *GP* y los de las *GF*.

Este trabajo analiza los desafíos que plantea el reconocimiento de derechos a las *PF*. Para ello, la sección 2 presenta un marco posible para explorar nuestras obligaciones para con las *GF*. Después de descartar la aplicación del análisis costo-beneficio al análisis de cuestiones intergeneracionales, se presentará el principio de ahorro justo de Rawls y la adaptación propuesta por Edith Brown Weiss como una forma posible de conceptualizar nuestras obligaciones para con las *GF*. Las siguientes secciones analizarán los problemas que genera el reconocimiento de derechos a las *PF*. La sección 3 aborda el problema de la no-existencia:

¿pueden tener derechos personas que aún no existen? La sección 4 se referirá al problema de la no-identidad: ¿pueden nuestras acciones causar un daño a las personas futuras si, de no ser por esas mismas acciones, esas personas no hubieran existido? En respuesta a estos problemas, la sección 5 propone considerar a los derechos de las generaciones futuras como derechos colectivos. Se argumentará que entender a los derechos de las *GF* como derechos colectivos da una mejor respuesta a estas objeciones y captura mejor la forma en la que normalmente pensamos nuestras obligaciones para con las *GF*. Finalmente, la sección 6 presentará las conclusiones.

## 2. ¿Qué le debemos a las generaciones futuras?

### 2.1. Decisiones de política climática y el problema de la tasa de descuento

Si bien hace décadas existe consenso científico sobre la responsabilidad de las actividades humanas en los cambios registrados en el clima, la respuesta de los gobiernos ha sido insuficiente. Esto puede explicarse por la distribución de costos y beneficios entre la *GP* y las *GF*. A diferencia de lo que ocurre con fenómenos como el adelgazamiento de la capa de ozono, los costos de adoptar una política de mitigación más agresiva son soportados por la *GP*, mientras que la mayor parte de los beneficios de esas acciones van a ser recibidos por las *GF*.

Al momento de tomar decisiones de política ambiental, muchos países utilizan el análisis costo-beneficio como una forma racional de decidir entre distintas políticas públicas. El análisis costo-beneficio compara los beneficios de cada política pública (vidas salvadas, enfermedades evitadas, biodiversidad conservada, etc.) con los costos de llevarla adelante. Para que esa comparación sea posible, normalmente los beneficios que ocurren en el futuro se descuentan para llevarlos a valor presente (Revesz & Livermore, 2008). Es decir, con base en la tasa de descuento que se utiliza en los mercados financieros, se estima cuánto dinero deberíamos depositar hoy para tener un beneficio determinado en el futuro. De esta forma, se busca reflejar las preferencias de los consumidores

cuando toman decisiones en el mercado: en la práctica uno siempre prefiere un peso hoy a un peso dentro de un año.

Sin embargo, si bien el descuento a valor presente puede ser útil para decisiones que tendrán beneficios en las próximas décadas, arroja resultados contraintuitivos cuando se aplica a beneficios que ocurrirán en 100 o 200 años, como en el caso del cambio climático. Por ejemplo, la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos estima que el valor de una vida salvada en el presente es de 6 millones de dólares.<sup>3</sup> Si esa misma vida fuera salvada dentro de 50 años, su valor disminuiría a 50.0000 dólares, mientras que si fuese salvada dentro de 100 años valdría apenas 435 dólares. Dado que los costos actuales de adoptar políticas para mitigar el cambio climático son muy elevados y los beneficios a valor presente son muy pequeños, la mejor política parecería ser entonces no hacer nada. Esta ha sido la excusa de algunos gobiernos para no adoptar medidas de mitigación (Revesz & Livermore, 2008).

Sin embargo, la decisión sobre cuántos recursos debemos dejarles a las *GF* no es una cuestión de preferencias temporales, sino que es una discusión sobre cómo asignar recursos entre personas que viven en momentos diferentes. Debe pensarse como una decisión moral, gobernada por nociones de justicia y equidad, y no como una decisión económica. Para entender este punto Revesz y Livermore (2008) proponen pensar en un mundo en el que existen solo dos personas. La primera vivirá entre los años 1-50 y la segunda vivirá en los años 51-100. Supongamos que tenemos que distribuir entre las dos personas 100 unidades de recursos y que no existe ninguna actividad económica que permita multiplicarlos. Si consideramos por igual a los dos habitantes, cada

3 Este valor no se refiere al valor de la vida de una persona en particular, sino que es lo que se conoce como “valor de la vida estadística”. Revesz y Livermore (2008) explican que la idea detrás del concepto de “vida estadística” es que cada reducción individual del riesgo, por minúscula que sea, cuando se aplica a una población grande resulta en un número de vidas salvadas. Las reducciones individuales del riesgo de una regulación determinada se multiplican por la población afectada para calcular el valor estimado de “vidas estadísticas salvadas”.

uno recibirá 50 unidades de recursos. Pero si utilizamos una tasa de descuento para tener en cuenta las preferencias temporales, el segundo habitante recibirá muchísimos menos recursos que el primero. Ese arreglo parece a todas luces injusto. En efecto, si los dos habitantes estuvieran localizados en dos islas separadas y ambos vivieran del año 1-50, nunca pensaríamos en darle más recursos a uno que al otro basado en algún criterio arbitrario (como por ejemplo qué isla está más al norte). Ciertas razones de justicia nos llevarían a preferir una distribución equitativa de los recursos disponibles. No hay razón para que nuestra intuición sea diferente en el contexto intergeneracional.

## **2.2. John Rawls y el principio de ahorro justo**

John Rawls (1990) propone pensar el problema de la distribución de recursos entre las generaciones utilizando un dispositivo desarrollado por él mismo para otro contexto: el “velo de la ignorancia”. Supongamos que uno no sabe a qué generación pertenece, a qué etapa de la civilización ha llegado su sociedad, si es agrícola o industrializada, o si es pobre o relativamente rica. Supongamos además que quienes participan del experimento saben que son contemporáneos, pero no saben a qué generación pertenecerán.

En esta situación, Rawls sostiene que los participantes tienen que establecer un “Principio de Ahorro Justo”, que es una regla que establece un porcentaje adecuado de ahorro para cada nivel de riqueza de la sociedad. Ese principio debe ser tal que resulte deseable que todas las generaciones anteriores lo sigan. Por tanto, el principio correcto sería aquel que los miembros de cualquier generación (y de todas las generaciones) adoptarían como el que su generación tendría que seguir y como el que les gustaría que las generaciones futuras (o pasadas) siguieran, sin importar cuán adelante (o atrás) en el tiempo se encuentren (Rawls, 1993). Los niveles de ahorro determinados con base en ese principio se aplicarían hasta que la sociedad hubiera establecido instituciones justas y se alcancen las libertades básicas. Una vez que eso suceda, la sociedad ya no necesitaría seguir acumulando recursos y cumpliría su obligación de justicia para con sus descendientes,

manteniendo las instituciones y conservando su base material, es decir, dejándoles al menos lo que ellos recibieron de la generación anterior (Rawls, 1990).

Para alcanzar el principio de ahorro justo los participantes deberían preguntarse cuánto están dispuestos a ahorrar por razones de justicia, dado que las generaciones anteriores habrán ahorrado también siguiendo los mismos criterios. Rawls (1990) sostiene que, si se siguen estos pasos, el resultado será una decisión idealmente democrática que se ajuste a las demandas de cada generación; y cada generación, excepto la primera, se beneficiará de obtener una cantidad de ahorro razonable. Si bien la concepción de Rawls parece centrada en el ahorro fiscal, lo cierto es que la “base material para el mantenimiento de instituciones justas” también debería incluir al capital natural, ya que los bienes y servicios ambientales resultan necesarios para poder establecer y mantener dichas instituciones (MacClellan, 2013). En efecto, cualquiera sea nuestra concepción de lo bueno o nuestro proyecto de vida, necesitaremos aire respirable, agua potable, la capacidad de producir alimentos, y un planeta que sea habitable.

Edith Brown Weiss (1989) aplica la teoría de Rawls al contexto ambiental. Propone pensar a la comunidad humana como una asociación entre todas las generaciones, cuyo propósito principal es proteger el bienestar de cada generación. Para ello, resulta necesario mantener (i) el sistema de soporte vital del planeta; (ii) los procesos ecológicos, las condiciones ambientales, los recursos culturales importantes para la supervivencia y bienestar de la especie humana; y (iii) un ambiente humano saludable. Para Weiss, detrás del velo de la ignorancia, cada generación querrá heredar el planeta en condiciones al menos tan buenas como las que recibieron las generaciones anteriores.<sup>4</sup>

4 Si bien la representación efectiva de las generaciones futuras puede resultar problemática, es posible entender que están “virtualmente” representadas en la posición inicial, ya que nadie sabe a qué generación pertenece y, por tanto, el mismo principio será elegido independientemente de la generación a la que pertenecen los participantes (Rawls, 1990, p. 256). Para un análisis de los problemas que traería pensar en que todas las generaciones estén presentes en la posición original puede verse MacClellan (2013).

Es posible preguntarse, sin embargo, si los efectos negativos del cambio climático en los bienes y servicios ambientales no podrían ser compensados por las mejoras en otros bienes y servicios. ¿Sería permisible aumentar las emisiones de gases de efecto invernadero, si a cambio se mejora la expectativa de vida, la producción de alimentos o se alcanza un mayor desarrollo tecnológico? Esta pregunta se enmarca en la discusión entre concepciones débiles y fuertes del desarrollo sostenible. Quienes proponen una concepción débil, sostienen que lo que le debemos a las *GF* es solo un stock de capital productivo total. Es decir, no importaría si la *GP* usa todos los recursos no-renovables o contamina, siempre que compense a las *GF* con otras formas de capital (como tecnología, maquinaria, hospitales, escuelas, etc.). Esta concepción asume que los recursos naturales pueden sustituirse o bien que los mecanismos de retroalimentación desencadenados por el aumento de precio del recurso y el progreso técnico permitirán superar cualquier restricción. Por el contrario, quienes proponen una sustentabilidad fuerte resisten la sustitución y abogan por preservar un stock crítico de capital natural, de forma tal de asegurar el mayor rango posible de opciones para las *PF*. La sustentabilidad fuerte no busca mantener intacta la naturaleza sino mantener intactas sus funciones. Bajo esta concepción, el capital natural puede ser utilizado siempre que no se afecte su capacidad de regenerarse y debe compensarse a las *GF* por el uso de recursos no renovables, a través de la inversión en otros recursos que sean funcionalmente equivalentes (Brennan & Lo, 2022; Neumayer, 2013)

### **3. ¿Pueden tener derechos las personas futuras? El problema de la no-existencia**

Si partimos de la obligación de entregar el planeta en condiciones no peores (o incluso mejores) que las que recibimos de la generación anterior, la siguiente pregunta que se plantea es si las *PF* pueden tener un derecho a los recursos necesarios para su subsistencia y desarrollo. ¿Es posible hablar de derechos de

personas que aún no existen y que no estamos seguros de que existirán? Para identificar los problemas que presenta el reconocimiento de derechos legales a las *PF*, conviene comenzar por analizar la forma en la que entendemos los derechos subjetivos. En la teoría jurídica, este tema se aborda frecuentemente sobre la base de la disputa entre dos teorías: la “teoría de la voluntad” y la “teoría del interés”.

La teoría de la voluntad define al titular del derecho como aquella persona que se encuentra en una posición que le permite controlar el deber de otro, en el sentido de poder elegir entre exigir o no exigir el derecho (Hart, 1984). Si adoptáramos esta definición de derecho subjetivo, no resultaría posible pensar que las *PF* tienen un derecho a que las personas presentes (“*PP*”) les leguen los recursos necesarios para su subsistencia y desarrollo. En efecto, en la mayoría de los casos las *PF* no estarán en una posición que les permita controlar el deber de las *PP* ya que para el momento en que comience su existencia, esos deberes ya se habrán cumplido o incumplido y las *PP* no existirán para responder por dicho incumplimiento.<sup>5</sup>

No obstante, estos problemas no surgen si adoptamos la definición de derecho subjetivo propuesta por la teoría del interés. Dentro de esa teoría, “*X* tiene un derecho si y solo si (...) cuando todo lo demás se mantiene constante, un aspecto del bienestar de *X* (su interés) es una razón suficiente para imponer un deber a otra(s) persona(s)” (Raz, 1986, p. 166). Entonces, bajo esta definición, *PF<sub>1</sub>* tendría un derecho a recibir los bienes necesarios para su subsistencia y desarrollo si el interés de *PF<sub>1</sub>* en recibir dichos bienes constituyera una razón suficiente para justificar que otras personas estuviesen obligadas a mantener, respetar o crear para *PF<sub>1</sub>* esos bienes. Probablemente todas las *PF* tendrán un interés en recibir los bienes necesarios para su subsistencia y desarrollo; y resulta claro que las acciones y políticas públicas de la *GP* pueden afectarlas.

5 Una posible solución es sostener que es suficiente que otra persona, actuando en representación de las *PF* tenga el poder para decidir sobre el deber de las *PP*. Para un análisis de esta alternativa y los problemas que presenta puede verse la discusión sobre derechos del niño en MacCormick (1982, p. 156 y ss).

Si bien la definición propuesta por la teoría del interés nos sirve para conceptualizar los derechos de las *PF*, cabe preguntarse si pueden tener derechos personas que aún no existen. Algunos autores han rechazado esta posibilidad (De George, 1981; Macklin, 1981). Así, por ejemplo, Beckerman (2006) sostiene que, dado que las *PF* no existen, no pueden *tener* nada, lo que incluye a los derechos subjetivos. Para Beckerman, el hecho de que las *PF* tengan intereses en el futuro no significa que puedan tener intereses antes de haber nacido que sirvan de fundamento a derechos en el presente. Sus derechos existirán recién cuando esas personas existan.

Sin embargo, el hecho de que las *PF* no *tengan* derechos en el presente no quiere decir que no los tendrán en el futuro. En efecto, podemos suponer que las *PF* tendrán intereses en el futuro que servirán de fundamento a sus derechos y que nuestras acciones presentes pueden afectar dichos intereses hasta el punto de constituir violaciones a sus derechos (DeGrazia, 2009; Elliot, 1989; Feinberg, 1974; Meyer, 2020). Supongamos que un industrial entierra residuos peligrosos en un recipiente capaz de contenerlos por los próximos 30 años, luego de lo cual inevitablemente contaminará la napa de agua del pueblo. Cuando se materialice el daño, le cabrá la pena correspondiente por la muerte o lesiones de las personas que se vean afectadas; y los damnificados podrán solicitar la indemnización por el daño sufrido. Al momento de endilgarle responsabilidad por sus actos, no existirá ninguna diferencia relevante entre Juana de 40 años y María de 20 años. Diríamos, sin lugar a duda, que los derechos de ambas fueron violados por la acción del industrial, sin importar si esta acción ocurrió antes de que María fuera concebida. En este caso, si bien la manifestación de la violación del derecho se hizo evidente luego de 30 años, la acción que causó la violación ocurrió al momento en que se enterraron los residuos y es reprochable desde el momento en que se ejecutó.

En resumen, podemos asumir que las *PF* tendrán derechos en el futuro, que estarán determinados por los intereses que tengan; y que nuestras acciones y políticas públicas pueden afectar esos intereses hasta el punto de constituir violaciones a sus derechos.

El simple hecho de su no-existencia no parece ser motivo suficiente para sostener que no podemos violar sus derechos futuros con nuestras acciones presentes (Meyer, 2020).

#### **4. ¿Podemos dañar a las personas futuras? El problema de la no-identidad**

El siguiente interrogante que se plantea es si realmente podemos dañar a las *PF* con nuestras políticas públicas cuando son esas mismas políticas las que determinarán su identidad. En efecto, cuando tenemos que elegir un curso de acción para reducir las emisiones de gases del efecto invernadero nos enfrentamos al siguiente problema: las políticas públicas que adoptemos no sólo determinarán distintos escenarios climáticos, sino también quiénes y cuántas serán las personas que se verán afectadas por dichas políticas en el futuro (Parfit, 1986).

Supongamos que tenemos que decidir entre dos políticas públicas. En la primera, dejamos de utilizar inmediatamente combustibles fósiles, con su consecuente impacto en el precio de la electricidad y el transporte (*P1*). En la segunda opción, invertimos en tecnología para capturar el dióxido de carbono, pero continuamos usando combustibles fósiles como hasta ahora (*P2*). Ambas políticas tienen escala suficiente para repercutir en la vida cotidiana de la gran mayoría de los habitantes del planeta y la elección entre una y otra probablemente influya en cuánto vive cada individuo, qué parejas se forman, cuántos hijos tienen, cuándo nacerán, etc. Es decir que elegir una u otra política no solo modifica el escenario climático, sino que también altera sustancialmente la composición de las próximas generaciones: quiénes van a existir, y cuántas personas compondrán esa generación depende en parte de la política que adoptemos.

Si alguien criticara a la *P2* por afectar las condiciones de vida de las *PF*, sería posible responderle que, de no haberse llevado a cabo esa política, las *PF* dañadas no hubieran existido. ¿Podemos decir que *P2* viola los derechos de las *PF*? Según el argu-

mento de la no-identidad, las personas futuras no pueden ser dañadas por las acciones u omisiones que ocurrieron antes de su nacimiento, si no hubieran nacido de no ser por esas mismas acciones u omisiones (Parfit, 1986). Los eventos que ocurren antes de su concepción no pueden dañar a la persona si una vez nacida esa persona lleva adelante una vida que vale la pena. Sin embargo, en ausencia de daño a las *PF*, resultaría difícil justificar normas que limiten las libertades o recursos de la *GP* (Herstein, 2009).

Este problema se relaciona directamente con la forma en la que entendemos comúnmente el daño. Usualmente, cuando pensamos que algo es malo es porque le genera un daño a alguien (Meyer, 2020; Parfit, 1986). Y para que algo le genere un daño a alguien, esa persona tiene que estar peor de lo que estaba o de lo que hubiera estado si eso no hubiera ocurrido. Esta definición usual de daño genera problemas cuando tratamos de aplicarla al análisis del impacto del cambio climático en las *GF*. Por un lado, al momento en el que se adopta la decisión, la persona no existe y por tanto no tienen ningún estado de bienestar que nos sirva para comparar su situación después de que la política fue adoptada (Meyer, 2020). Por otro, si optamos por comparar su bienestar en el momento en el que tiene impacto la política pública nos encontramos con otra dificultad: si la política no se hubiera adoptado es probable que la persona en cuestión nunca hubiera existido y, por tanto, resulta imposible comparar su bienestar bajo esa política con otras políticas alternativas.

Una opción para evitar ese problema es utilizar una definición alternativa de daño que no requiera este tipo de comparaciones. Si concebimos al daño como una cuestión de umbral, podemos afirmar que una acción daña a una persona si, como consecuencia de la acción, la persona cae por debajo de un umbral definido de bienestar (Meyer, 2020). De esta forma, el daño no depende de una comparación entre el estado de la persona en distintos escenarios. Las *PF* pueden ser dañadas por nuestras decisiones, aún si su existencia e identidad dependen justamente de dichas decisiones. Por supuesto, este umbral debe enten-

derse como una condición necesaria y no como una condición suficiente del daño, pero resulta útil para evitar el problema de la no-identidad. Bajo esta definición, entonces, las *PF* son dañadas por las decisiones de la *GP*, si dichas decisiones causan que las *PF* caigan por debajo de cierto umbral de bienestar. De esta forma, bajo la definición propuesta por la teoría del interés, es posible sostener que las *PF* tienen interés en un umbral de bienestar que sirve de base a los deberes de la *GP* de no crear condiciones bajo las que las *PF* caigan por debajo de ese umbral (Herstein, 2009).

La alternativa anterior –pensada para solucionar el problema de la no-identidad en el contexto de decisiones reproductivas– resulta problemática cuando tratamos de aplicarla a la adopción de políticas públicas. En primer lugar, al utilizar la noción de umbral, el daño se convierte en una cuestión de todo o nada. Supongamos que tenemos que optar entre dos políticas públicas. La primera requiere un pequeño sacrificio de la generación actual con grandes beneficios para las *GF*. La segunda no requiere ningún sacrificio y disminuye en un 50% el bienestar de la *GF*, pero sin hacerla caer por debajo del umbral. Si entendemos al daño solo como una cuestión de todo o nada, no tendríamos ninguna razón para adoptar la primera política, aun cuando ese pequeño sacrificio mejore considerablemente la situación de las *GF* (Brännmark, 2016).

En segundo lugar, la distancia causal entre nuestras acciones y el daño que generan hace que nuestras políticas públicas no sean el único determinante del daño, sino que también las propias acciones de las *PF* afectarán la distribución del daño hacia adentro de su generación (Brännmark, 2016; Woods, 2016). Supongamos que adoptamos una política pública que implica la tropicalización del clima, con la consecuente expansión del área de alcance de los vectores de enfermedades infecciosas como la fiebre amarilla. Uno podría pensar que esta política llevará a que más gente contraiga estas enfermedades en el futuro. Sin embargo, nuestras acciones no serán el único determinante de ese daño. Cuántas *PF* se verán afectadas y quiénes serán dependerá de las políticas distributivas adoptadas por sus contemporáneos,

las que constituirán causas más próximas del daño a las *PF* que nuestra política climática.

Es más sencillo entender este problema si lo pensamos en términos de los efectos en la *GP* de las decisiones de las generaciones pasadas. Brännmark (2016) propone el siguiente ejemplo: supongamos que los gobiernos de Europa hubieran logrado evitar la primera guerra mundial, que ese solo hecho nos hubiese evitado los horrores del Siglo XX, y que en consecuencia nuestro nivel de desarrollo fuese tan alto que todas las personas presentes estuviesen por encima del umbral de subsistencia. Nosotros no vivimos en ese mundo, pero sí en uno en donde existen suficientes recursos para que todas las personas superen ese umbral. Cuando nos enfrentamos con las personas presentes que mueren de malnutrición o no tienen acceso al agua potable, no culpamos a la generación de 1914 por no haber evitado la guerra. Más allá de la valoración que les cabe a sus acciones, la responsabilidad por la distribución actual de recursos le corresponde a nuestra generación. Trasladado a la discusión sobre política climática, si bien es claro que nuestras acciones influirán en los recursos que recibirán las *GF*, cómo distribuirán esos recursos y la situación en que se encontrará la *PF*<sub>1</sub> es responsabilidad de la generación a la que pertenece. Nuestra responsabilidad parece entonces estar limitada a los recursos y condiciones ambientales que les legamos y no a la situación particular en que se encuentra cada uno de los individuos que componen la generación.

## **5. Los derechos de las generaciones futuras como derechos colectivos**

Como vimos en la sección anterior, la posibilidad de atribuir derechos a las *PF* resulta problemática e implica modificar y adaptar la forma en la que normalmente pensamos el daño. Es posible definir el daño como una cuestión de umbral, pero como señalamos en la sección anterior, esta opción no está exenta de problemas cuando la utilizamos para analizar las políticas de mitigación del cambio climático. Sin embargo, existe otra alter-

nativa que nos permite sortear esas dificultades: pensar en los derechos de las *GF* como derechos colectivos.<sup>6</sup> Esta alternativa no solo evita el problema de la no-identidad, sino que además tiene la ventaja de capturar mejor la forma en la que usualmente pensamos en las consecuencias de nuestras decisiones climáticas.

En efecto, cuando hablamos de los impactos de los distintos escenarios de emisiones, no estamos pensando en cómo esas políticas afectarán a la  $PF_1$  o a la  $PF_2$ , porque no conocemos (ni podemos conocer) su identidad, sus preferencias, los recursos tecnológicos con los que contarán, o las políticas distributivas de su generación; sino que nos referimos a los impactos en los habitantes de tal o cual región del planeta; o, más generalmente, a quienes habiten el planeta en el año 2100, 2200, etc.<sup>7</sup> Por supuesto, cuando decimos que la *GP* generará un daño a una *GF* ese daño se materializará en al menos una parte de las *PF* que componen esa generación. Pero, dado que no podemos influir en las políticas distributivas de la *GF*, entendemos nuestra responsabilidad como limitada a otorgarle los recursos y condiciones necesarias para su subsistencia y desarrollo en términos colectivos.

Se podría objetar que existen importantes diferencias entre las minorías y pueblos indígenas que tradicionalmente han sido el sujeto de los derechos de grupo y las *GF*. Como bien señala Herstein (2009), las generaciones constituyen grupos casi sin contenido y que aportan poco (o ningún) valor a la vida de los individuos que las componen. El grupo en sí mismo no tiene intereses que sean diferentes de los de sus miembros o una entidad

6 En este sentido puede verse Brännmark (2016); Weiss (1989, 1990, 1992). En la misma línea Page (1999) sugiere considerar como titulares de derecho a las comunidades como un todo, sin embargo, esto tiene el problema de que no podemos estar seguro de si dichas comunidades seguirán existiendo como tales en el futuro. Al mismo tiempo, como reconoce Page, una comunidad podría existir solo como consecuencia de nuestras políticas públicas, creando un nuevo problema de no-identidad.

7 A diferencia de lo que ocurre con  $PF_1$  o  $PF_2$ , la probabilidad de que una generación entera nunca llegue a existir es tan baja que podemos no tomarla en cuenta a la hora de evaluar las consecuencias de nuestras acciones (Kramer, 2001).

tal que justifique otorgarle un estatuto moral propio, no reducible al de sus componentes. Sin embargo, no es necesario limitar los derechos colectivos a aquellos destinados a la protección de minorías. En efecto, Jones (2008), propone pensar los derechos de grupo como derechos que tienen en conjunto un grupo de individuos. Se trata de un derecho colectivo porque los individuos que componen el grupo son titulares en conjunto de un derecho que ninguno posee en forma separada. Así entendido, el derecho colectivo no es una mera suma de los derechos individuales de los miembros del grupo, porque el interés de ninguno de ellos es suficiente para fundar el deber correlativo. Sin embargo, lo que motiva el reconocimiento del derecho es el interés de cada uno de los individuos que componen el grupo y cuyo bienestar está en juego. Por tanto, bajo esta definición, no es necesario demostrar que el grupo como tal tenga intereses o una legitimación que exceda a la de sus miembros.

Trasladado al contexto climático, es posible afirmar entonces que las *GF* tienen un derecho colectivo a recibir el planeta en condiciones no inferiores a las que recibió la *GP*. El interés y bienestar de sus miembros en conjunto es suficiente como para fundar un deber de la *GP* de proveer dichos recursos. Podemos asumir que existirá una razonable continuidad en el interés de los miembros de las *GF* en recibir dichos bienes, aun cuando cambie la identidad o el número de miembros que la componen y, por lo tanto, se evita el problema de la no identidad que analizamos en la sección anterior. Asimismo, si pensamos en nuestras obligaciones en esos términos, es decir, que entendemos a cada *GF* como titular del derecho colectivo a recibir el planeta en ciertas condiciones, podemos mantener la definición usual de daño. En efecto, si la *GF* es la titular del derecho, resulta posible comparar la situación en la que se encontrará cada *GF* como consecuencia de las diferentes políticas públicas que tenemos a nuestra disposición (Brännmark, 2016).

Cabe destacar que el reconocimiento de derechos colectivos como el que proponemos no es ajeno a nuestro actual sistema internacional de protección de los derechos humanos. Más allá de los derechos de los pueblos indígenas, distintos tratados

reconocieron expresamente el derecho colectivo a disponer de los recursos naturales existentes en su territorio. Asimismo, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció el derecho de los pueblos al desarrollo y, desde un punto de vista teórico, se propuso el reconocimiento del derecho a la paz, al patrimonio común de la humanidad y el derecho a la comunicación (Vasak, 1984). Los titulares de esos derechos son los Estados o los pueblos, siendo el sujeto pasivo la comunidad internacional como un todo.

Por supuesto, el reconocimiento de derechos colectivos no está exento de problemas. Waldron (2002) señala que es suficiente con observar el intrincado cuerpo normativo que hemos desarrollado para regir la vida de las personas jurídicas, para darnos una idea de las dificultades que presenta este tipo de derechos.<sup>8</sup> Sin embargo, las desventajas que usualmente llevan a criticar los derechos colectivos también están presentes en los derechos individuales a la subsistencia y al desarrollo de las *PF*. Los problemas de agencia y representación en el ejercicio de estos derechos son similares. Ya sea que se los considere derechos individuales o colectivos siempre será necesario que se designe un representante, quien actuará con base en lo que considere que es el mejor interés de las *PF* o *GF*, sin un vínculo directo con ellas y sin un mecanismo que permita que se lo controle. Así, en ambos casos, correremos el riesgo de que exista un ejercicio del derecho erróneo o desvinculado de los intereses del representado. Dado que nos resulta imposible conocer la identidad, intereses y recursos con los que contará cada *PF* o las políticas públicas que adoptará su generación, considerarlos derechos individuales no le aportará un mayor nivel de protección a las *PF* del que recibirían si la *GF* como un todo fuera la titular del derecho.

8 Por mi parte, he argumentado en contra de la clasificación del derecho al ambiente sano como derecho colectivo por los problemas de agencia y representación que generaría su ejercicio; y por el impacto que dicha clasificación tiene en el nivel de protección ambiental que garantiza el derecho.

## 6. Conclusiones

El reconocimiento de derechos a las *PF* nos obliga a pensar el problema del cambio climático desde otra perspectiva. Los derechos tienen una fuerza normativa particular. Cuando invocamos un derecho enfatizamos la existencia de un interés lo suficientemente importante como para generar obligaciones en los demás. Si las *GF* (o sus miembros) tienen los mismos derechos que las *PP*, será posible exigir políticas de mitigación más agresivas para hacerlos efectivos.

Las principales objeciones al reconocimiento de derechos a las *PF* se basan en los problemas de la no-existencia y la no-identidad. Como hemos demostrado a lo largo del capítulo, nuestras decisiones de políticas públicas pueden afectar con suficiente intensidad los intereses de las *PF* como para constituir violaciones a sus derechos. Sin embargo, la distancia causal entre nuestras acciones y el daño que generan hace que nuestras decisiones no sean el único determinante del daño que sufre una *PF* particular. Por tanto, entender al daño como una cuestión de umbral no nos sirve, por sí solo, para dar respuesta al problema de la no-identidad, ya que la afectación de cada *PF* dependerá en gran medida de las políticas distributivas adoptadas por sus contemporáneos.

Como se argumentó en la sección 5, entender a los derechos de las *GF* como derechos colectivos da una mejor respuesta al problema de la no-identidad y captura mejor la forma en la que normalmente pensamos nuestras obligaciones para con las *GF*. En efecto, si los derechos de las generaciones futuras son derechos colectivos, nuestra responsabilidad se limita a otorgarles los recursos y condiciones necesarias para la subsistencia y desarrollo de la generación como un todo, sin importar la política distributiva que adoptará y sin modificar nuestra definición usual de daño.

## Bibliografía

- Beckerman, W. (2006). The impossibility of a theory of intergenerational justice. En J. C. Tremmel (Ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Brännmark, J. (2016). Future generations as rightholders. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19(6), 680-698.
- Brennan, A, & Lo, Norva Y.S. (2022). Environmental Ethics. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- De George, R. (1981). The Environment, Rights, and Future Generations. En E. Partridge (Ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics* (pp. 157-166). New York: Prometheus Books.
- DeGrazia, D. (2009). Just(ice) in Time for Future Generations: A Response to Hockett and Herstein. *The George Washington Law Review*, 77, 1216-1236.
- Elliot, R. (1989). The Rights of Future People. *Journal of Applied Philosophy*, 6(2), 159-169.
- Feinberg, J. (1974). The rights of animals and unborn generations. En W. Blackstone (Ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Hart, H. L. A. (1984). Are There Any Natural Rights? En J. Waldron (Ed.), *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Herstein, O. J. (2009). The Identity and (Legal) Rights of Future Generations. *The George Washington Law Review*, 77, 1173-1215.
- IPCC. (2014). Cambio Climático 2014. Impactos, Adaptación y Vulnerabilidad. Disponible en: [www.ipcc.ch](http://www.ipcc.ch).
- Jones, P. (2008). Group Rights. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Kramer, M. H. (2001). Getting Rights Right. En M. H. Kramer (Ed.), *Rights, Wrongs and Responsibilities*: Palgrave Macmillan.
- MacClellan, J. (2013). How (Not) to Defend a Rawlsian Approach to Intergenerational Ethics. *Ethics and the Environment*, 18(1), 67-85.

- MacCormick, N. (1982). *Legal Rights and Social Democracy. Essays in Legal and Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Macklin, R. (1981). Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights? En E. Partridge (Ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics* (pp. 151-156). New York: Prometheus Books.
- Meyer, L. (2020). Intergenerational Justice. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 ed.).
- Neumayer, E. (2013). *Weak versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, Fourth Edition: Edward Elgar Publishing.
- Page, E. (1999). Intergenerational Justice and Climate Change. *Political Studies*, 47(1), 53-66.
- Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1990). *A Theory of Justice*. Stanford: Stanford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of freedom*. New York: Oxford University Press.
- Revesz, R. L., & Livermore, M. A. (2008). *Retaking Rationality: How Cost-Benefit Analysis Can Better Protect the Environment and Our Health*. Oxford: Oxford University Press.
- Vasak, K. (1984). Pour une troisième génération des droits de l'homme. En C. Swinarski (Ed.), *Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge*. Ginebra-La Haya: Martinus Nijhoff Publishers.
- Waldron, J. (1993). *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. New York: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2002). Taking Group Rights Carefully. En G. Huscroft & P. Rishworth (Eds.), *Litigating Rights. Perspectives from Domestic and International Law*. Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Weiss, E. B. (1989). In *Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*. Tokyo, Japan: The United Nations University.
- Weiss, E. B. (1990). Our Rights and Obligations to Future Generations for the Environment. *American Journal of International Law*, 84, 198-207.

Weiss, E. B. (1992). In Fairness to Future Generations and Sustainable Development. *American University International Law Review*, 8(1), 19-26.

Woods, K. (2016). The rights of (future) humans qua humans. *Journal of Human rights*, 15(2), 291-306.

# Cambio climático y compromisos políticos

Francisco García Gibson

## 1. Introducción

Cuando un partido político quiere promover medidas contra el cambio climático muchas veces necesita negociar con otras fuerzas políticas y hacer concesiones. A falta de una palabra más adecuada en español, podemos llamar “compromiso” (*compromise*) al acuerdo en el cual cada parte se compromete a hacer una concesión si la otra parte hace una concesión a cambio. Ambas partes ceden algo, ambas partes obtienen algo. Muchas veces los partidos que buscan mitigar el cambio climático hacen concesiones que no son demasiado trascendentes, pero en algunos casos las concesiones pueden llegar a infringir derechos básicos como el derecho a la democracia, al asilo o a la libertad de religión. En este trabajo sostendré que justificar esas concesiones es muy difícil, pero no imposible en todos los casos.

Veamos algunos ejemplos. En las elecciones de 2019 el Partido Verde de Austria impulsaba un plan para que el país llegue a la neutralidad de carbono en 2040. El Partido del Pueblo, un partido de derecha, accedió a apoyar el plan pero los Verdes debieron conceder a cambio su apoyo a una ley que prohíba el velo islámico en las escuelas y normas que hagan más fácil detener a las personas que buscan asilo. Otro ejemplo es el del Partido Verde de Nueva Zelanda. En 2018 se estaba tratando en el Parlamento la llamada *Waka Jumping Bill* propuesta por el partido Laborista, una ley que automáticamente expule del Parlamento a todo parlamentario que abandone su partido. Muchos consideran que la ley limita la libertad de expresión y el derecho a la democracia.

Sin embargo, en 2018 el Partido Verde dio a regañadientes su apoyo decisivo para que se apruebe la ley, afirmando que esto era necesario para seguir perteneciendo a la coalición de gobierno y para que se aprueben leyes importantes para la agenda climática. En particular, la ley llamada *Crown Minerals Amendment Bill* de 2018, que prohíbe que se instalen nuevas plataformas marinas para extraer gas o petróleo.

En cierto nivel de la discusión, las concesiones parecen claramente justificadas. Frente a un peligro tan serio como el cambio climático, cualquiera de las concesiones de los ejemplos que cité son menos serias. A menos que la temperatura media mundial no ascienda más de 1,5°C (comparado con la temperatura media preindustrial), que es el objetivo del Acuerdo de París, pueden morir cientos de millones de personas en el mediano plazo, una verdadera catástrofe (Bressler, 2021; Carleton et al., 2019; Parncutt, 2019). Morir prematuramente de hambre, sed o enfermedades debido al cambio climático es peor que tener prohibido usar tu atuendo religioso en la escuela, peor que que tus representantes no puedan abandonar el partido sin perder su banca parlamentaria, e incluso peor que tener mayor riesgo de ser detenido en el país donde solicitas asilo. Además, la escala importa. Las concesiones de los ejemplos restringen los derechos básicos de un número reducido de personas, en comparación con los cientos de millones que pueden morir por el cambio climático y que pueden padecer otras privaciones serias de derechos básicos (acceso limitado a agua y comida, destrucción de hábitat, enfermedades no mortales pero muy dañinas) (Alston, 2019).

Pero el problema es bastante más complejo. Ningún partido político hoy existente tiene la capacidad de tomar por sí solo medidas que puedan evitar que la temperatura ascienda más de 1,5°C, sin la colaboración de otros partidos (entre otras razones porque las medidas climáticas pueden ser muy costosas en el corto plazo, por lo cual un partido que actúe unilateralmente se expone a perder las próximas elecciones). Además, la mayoría de las medidas preventivas que un municipio, provincia o país puede tomar no pueden por sí solas evitar que la temperatura media mundial ascienda a esos niveles. Cuando un partido hace una

concesión para lograr que otra fuerza política apoye una medida, pero la medida no hará una diferencia suficiente para prevenir la catástrofe climática, la concesión se vuelve difícil de justificar, especialmente cuando infringe derechos básicos. La sección 2 evalúa si los partidos tienen razones de peso para tomar medidas climáticas a pesar de que esas medidas no puedan por sí solas evitar que la temperatura ascienda más de 1,5°C. La sección 3 evalúa si los partidos tienen razones de peso para tomar medidas climáticas porque esas medidas previenen daños climáticos muy significativos, aunque no eviten que la temperatura ascienda más de 1,5°C. La sección 4 luego evalúa si—en los casos en que las concesiones están efectivamente justificadas—los partidos deben cumplir con lo prometido o si pueden estar justificados en incumplir una vez que la otra parte haya cumplido con su concesión.

## **2. Razones para tomar medidas ineficaces**

Muchas de las decisiones políticas dirigidas a frenar el cambio climático son incapaces por sí solas de evitar que la temperatura ascienda más de 1,5°C. Por ejemplo, la decisión de Nueva Zelanda de no inaugurar nuevas plataformas marinas para extraer gas y petróleo probablemente evite un aumento de la temperatura media mundial de menos de una milésima de grado. Sólo la suma de un gran número de decisiones semejantes puede lograr el objetivo de París. Ahora bien, si una decisión por sí sola reduce sólo mínimamente el problema, entonces cabe preguntarse si el Partido Verde tiene alguna razón para promover esa decisión. Especialmente cuando el Partido debe hacer a cambio concesiones que infringen derechos básicos y que por lo tanto harán una diferencia muy grande (para peor) para ciertas personas.

Una manera de responder a este problema es tratándolo como una versión del “problema de la ineficacia”. Este problema aparece siempre que al actuar de cierta manera las personas generan colectivamente un beneficio (o evitan un daño, o generan un daño), pero ninguno de los actos individuales hace por sí

solo ninguna diferencia (Nefsky, 2017). Un caso muy estudiado es el de las elecciones con millones de votantes, donde un voto tiene una probabilidad tan baja de decidir el resultado que pareciera que no existe ninguna razón para ir a votar, o para votar por uno u otro partido, incluso cuando uno de los dos partidos haría una gestión mucho mejor y evitaría mucho daño. Dentro del problema del cambio climático el problema de la ineficacia surge en las decisiones individuales que generan emisiones de gases invernadero, como por ejemplo volar en avión, usar auto en lugar de transporte público, etc. Según cierta postura, estas decisiones individualmente no hacen absolutamente *ninguna* diferencia respecto a la temperatura media mundial (Kingston & Sinnott-Armstrong, 2018; Sinnott-Armstrong, 2005).

El caso del Partido Verde no es exactamente un caso de ineficacia (porque las decisiones políticas pueden hacer *alguna* diferencia respecto a la temperatura), pero es útil preguntarse si el Partido Verde tendría una razón para promover la agenda climática incluso si no hiciera ninguna diferencia. Hay al menos dos vías para afirmar que el Partido Verde tiene tal razón.

Una vía afirma que toda acción política tiene consecuencias altamente inciertas y siempre existe la posibilidad de que la acción haga una gran diferencia (Lane, 2018). La idea es que las decisiones políticas pueden influir sobre otros agentes y desencadenar cambios significativos en las normas y los comportamientos. Por ejemplo, aunque el compromiso del Partido Verde no cambie en absoluto por sí solo la tendencia del cambio climático, podría sorprender a otros países mostrándoles que es posible frenar la explotación creciente de hidrocarburos, iniciando así una cascada mundial de prohibición de nuevas explotaciones (Schwerhoff, 2016). La otra vía consiste en afirmar que, aunque prohibir nuevas explotaciones de hidrocarburos en un país no hace una diferencia para el cambio climático, es precisamente *el tipo* de acción que puede causar que el cambio climático no sea catastrófico. Es el tipo de acción que “ayuda” o “hace una contribución no superflua”, junto con las demás, a evitar esa catástrofe. Ese mero hecho constituye una razón para realizarla (Nefsky, 2017).

El problema principal con ambas vías es que generan a lo sumo una razón débil para realizar la acción en cuestión. El hecho de que una acción política pueda tener consecuencias impredecibles gracias a su influencia en otras personas no otorga una razón fuerte para realizarla. En efecto, esas consecuencias impredecibles bien podrían ser *contrarias* al fin buscado. Si es cierto que el compromiso del Partido Verde tiene consecuencias realmente impredecibles, un resultado posible podría ser por ejemplo que provoque una reacción conservadora internacional que dificulte todavía más limitar las emisiones. Esto constituye una razón en contra del compromiso que contrarresta en cierta medida la razón que la idea de impredecibilidad provee a favor. Consideremos ahora la idea de que una razón para actuar es que ayuda a evitar la catástrofe, aunque no haga una diferencia. Es cierto que el compromiso del Partido Verde es el tipo de acción que, si suficiente gente la realiza, podría evitar que el cambio climático sea catastrófico. Más allá de algunos problemas teóricos de esta postura (Fanciullo, 2020), quienes la defienden admiten que las razones que genera son a lo sumo débiles (McPherson, 2021; Nefsky, 2017). Por lo tanto, difícilmente superen a las razones en contra del compromiso, ya que son razones fuertes, fundadas en derechos básicos.

### 3. Proporcionalidad

Algunos compromisos políticos pueden hacer una diferencia significativa respecto a la temperatura media mundial. Por ejemplo, pensemos en la Inflation Reduction Act que aprobó el Congreso de EEUU. en 2022 y que se espera que haga una diferencia sustancial para evitar el aumento de la temperatura media mundial. Para aprobarla quizás hubiese estado justificado hacer al menos algunas concesiones que infrinjan derechos básicos. Consideremos dos objeciones contra esta idea.

En primer lugar, incluso en los casos en que un compromiso puede hacer una gran diferencia, importa cuán alta es la probabilidad. Las concesiones tienen muchas veces una probabilidad

alta de infringir derechos básicos, mientras que las probabilidades de hacer una diferencia significativa para el clima mediante esas concesiones son usualmente más bajas. En efecto, queda muy poco tiempo. Según el informe de 2018 del Panel Intergubernamental del Cambio Climático, para 2030 deben reducirse las emisiones a un 45% del nivel en que estaban en 2010 para evitar superar los 1,5°C (Intergovernmental Panel on Climate Change, 2018). Actualmente los niveles de emisiones siguen *creciendo* cada año. La tarea de abandonar los combustibles fósiles requiere una transformación de la matriz productiva y de consumo sin precedentes. Además, existe siempre el riesgo de que surja un nuevo movimiento reaccionario a la transición, como por ejemplo un nuevo gobierno de Donald Trump, que impida llegar a tiempo a 2030.

Aunque las medidas tengan probabilidad baja de hacer una diferencia climática significativa, las concesiones pueden estar justificadas de todos modos. Incluso países como Austria pueden evitar mucho daño climático. Austria contribuye 0,17% a las emisiones globales de gases invernadero. Eso puede parecer poco, pero eliminar esas emisiones evitaría alrededor de 1,7 millones de muertes por altas temperaturas entre la actualidad y el año 2100 (Bressler, 2021).

En segundo lugar, podría objetarse que infringir derechos como medio para prevenir ciertos daños climáticos es inaceptable porque los derechos básicos operan como triunfos o restricciones absolutas a la acción. Nunca es aceptable infringir un derecho básico para evitar ciertos malos resultados. Una primera respuesta a esta objeción es que los casos de compromiso político que considero en este trabajo son casos donde hay derechos básicos a ambos lados de la balanza. De un lado están los derechos que el compromiso infringe, pero del otro lado están los derechos básicos de las potenciales víctimas del cambio climático. Como hay derechos a ambos lados de la balanza, hacer las concesiones (o, para el caso, omitir hacerlas) no es necesariamente incorrecto.

Esta primera respuesta tiene un problema importante. Muchas teorías morales plausibles sostienen que infringir activa-

mente un derecho básico es moralmente más grave que meramente abstenerse de evitar que se infrinja un derecho básico. Matar es peor que dejar que otra persona mate. En el caso del cambio climático las concesiones que hacen los Partidos Verdes en los ejemplos mencionados constituyen una infracción activa de derechos básicos. En cambio, si los partidos meramente se abstuvieran de hacer el compromiso no estarían infringiendo activamente los derechos básicos de las víctimas del cambio climático sino meramente no evitando que se los infrinja. La respuesta a este problema es que al no tomar medidas para reducir las emisiones de carbono, el partido político está infringiendo los derechos de las víctimas del cambio climático. Las personas que ocupan cargos públicos son responsables de las externalidades negativas de las acciones de las personas del país que gobiernan. Si esas acciones matan personas, las personas en cargos públicos son responsables. Son responsables en el sentido de que debe considerárselas infractoras del derecho en cuestión. Por lo tanto, haga o no el compromiso, el partido infringe derechos básicos.

#### **4. ¿Incumplir compromisos?**

Una cosa son las razones para sellar un compromiso y otra cosa son las razones para cumplirlo. En algunos casos puede transcurrir un lapso de tiempo entre que le toque a un partido cumplir con sus concesiones y que le toque al otro partido cumplir con las suyas. Si un partido ya cumplió con las concesiones vinculadas al clima, cabe preguntarse si en algunos casos el otro partido no tiene razones suficientes para incumplir su parte del acuerdo—la parte que infringe derechos básicos. (Por ejemplo, dos años después de haber apoyado la ley que prohíbe que los representantes abandonen su partido, en 2020 el Partido Verde de Nueva Zelanda votó a favor de derogar esa ley (Cooke, 2020)).

La respuesta depende puramente de razones pragmáticas y no de razones morales. Comencemos con las morales. En algunos casos quizás existan razones morales para cumplir compromisos moralmente cuestionables. Cuando tengo un desacuerdo

razonable con otra persona, el deber de respeto por la persona que desacuerda conmigo quizás me dé razones para llegar a un compromiso con ella en el cual cada persona ceda aproximadamente lo mismo (Beerbohm, 2018) y también razones para honrar el compromiso (Wendt, 2016, p. 214). Pero en los casos en que los compromisos infringen derechos básicos no existe ninguna obligación moral de cumplirlos. Supongamos que una jueza acuerda en secreto con un criminal que ella lo absolverá si él a cambio comete otros delitos (asaltos armados) cuyo botín debe dar a la jueza. Si lo que sucede primero en el tiempo es que la jueza cumple su parte y absuelve al criminal, éste no tiene después ninguna obligación de cometer los delitos (asimismo, si el criminal delinque primero, la jueza no tiene ninguna obligación de absolverlo después). Los asaltos armados violan los derechos básicos de las víctimas, así que no puede existir una obligación de cumplir la promesa de asaltar. De manera semejante, los compromisos políticos que involucran concesiones que infringen derechos básicos no generan una obligación moral de cumplirlos. (De hecho, existe una obligación moral de *no* cumplir con el compromiso).

Sin embargo, a menudo los partidos con agenda climática tienen razones pragmáticas de distinto tipo para cumplir con su parte del compromiso. Un tipo de razones pragmáticas está vinculada a la continuidad de las medidas climáticas deseadas. Por ejemplo, el Partido Verde de Austria está en minoría parlamentaria. Por lo tanto, probablemente esté forzado a cumplir su parte del acuerdo si quiere asegurarse de que el Partido del Pueblo (en alianza con alguna otra fuerza) no revierta pronto las medidas de reducción de emisiones de carbono que concedió. También existen frecuentemente razones vinculadas a la preservación del poder político a mediano o largo plazo. Si los Verdes de Austria incumplen su parte del compromiso probablemente se disuelva la coalición de gobierno con el Partido del Pueblo. Eso sería un revés importante para los objetivos climáticos. Además, incluso si el incumplimiento no llevase a que se disuelva la coalición, el Partido Verde podría perder credibilidad y volvérselo más difícil llegar a acuerdos beneficiosos con otras fuerzas en el futuro.

## 5. Conclusión

Las medidas para mitigar el cambio climático no siempre son políticamente gratuitas. Los partidos que las impulsan a veces se ven forzados a buscar apoyo de otras fuerzas, que piden a cambio apoyo para medidas que infringen derechos básicos. Ninguna medida que requiere este tipo de concesiones es por sí sola suficiente para evitar que la temperatura ascienda más de 1,5°C. Sin embargo, las concesiones pueden estar justificadas si la medida evita suficientes daños climáticos, que incluyen la muerte de cientos de millones de personas. Además, no es moralmente obligatorio cumplir con un compromiso que exige infringir derechos básicos. Por lo tanto, los partidos pueden incumplir con su parte del compromiso si ello es pragmáticamente viable sin poner en riesgo los objetivos climáticos.

## Bibliografía

- Alston, P. (2019). Climate change and poverty: Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights. *United Nations Human Rights Council*, 25.
- Berbohm, E. (2018). The Problem of Clean Hands: Negotiated Compromise in Lawmaking. In J. Knight (Ed.), *Nomos LIX: Compromise* (pp. 1–52). New York University Press.
- Bressler, R. D. (2021). The mortality cost of carbon. *Nature Communications*, 12(1), 4467.
- Carleton, T., Delgado, M., Greenstone, M., Houser, T., Hsiang, S., Hultgren, A., Jina, A., Kopp, R. E., McCusker, K., Nath, I., Rising, J., Rode, A., Seo, H. K., Simcock, J., Viaene, A., Yuan, J., & Zhang, A. T. (2019). *Valuing the Global Mortality Consequences of Climate Change Accounting for Adaptation Costs and Benefits*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3224365>
- Cooke, H. (2020, July 29). Dead rat spat back up: Green Party vote to repeal waka jumping law with National, infuriating Winston Peters. *Stuff*. <https://www.stuff.co.nz/national/politics/300069404/dead-rat-spat-back-up-green-party-vote-to-repeal-waka-jumping-law-with-national-infuriating-winston-peters>
- Fanciullo, J. (2020). What is the point of helping? *Philosophical Studies*, 177(6), 1487–1500.
- Intergovernmental Panel on Climate Change. (2018). Global warming of 1.5 C. *IPCC Special Report, 1*. <https://www.cooperacionsuiza.pe/wp-content/uploads/2018/03/3.reporte-especial-calentamiento-global-a-1.5c.pdf>
- Kingston, E., & Sinnott-Armstrong, W. (2018). What's Wrong with Joyguzzling? *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 21(1), 169–186.
- Lane, M. (2018). Uncertainty, Action and Politics: The Problem of Negligibility. *Nature, Action and the Future*.

- McPherson, T. (2021). The Puzzle of Inefficacy. In *Philosophy and Climate Change* (pp. 222–251). Oxford University Press.
- Nefsky, J. (2017). How you can help, without making a difference. *Philosophical Studies*, 174(11), 2743–2767.
- Parncutt, R. (2019). The Human Cost of Anthropogenic Global Warming: Semi-Quantitative Prediction and the 1,000-Tonne Rule. *Frontiers in Psychology*, 10, 2323.
- Schwerhoff, G. (2016). The economics of leadership in climate change mitigation. *Climate Policy*, 16(2), 196–214.
- Sinnott-Armstrong, W. (2005). It's not my fault: global warming and individual obligations. *Perspectives on Climate Change*. JAI Press, Greenwich.
- Wendt, F. (2016). *Compromise, Peace and Public Justification: Political Morality Beyond Justice*. Springer.



# El equilibrio reflexivo. Un método para justificar el conocimiento moral a partir de la práctica

Martín Oliveira

## 1. Introducción

Es plausible sostener que hoy en día el discurso moral<sup>1</sup> se encuentra en retroceso, al menos en la arena pública. Los procesos de secularización social y de reconocimiento de derechos civiles y políticos como estándares básicos entre los *corpus* legales que han acompañado el despliegue de las democracias modernas, han hecho retroceder al discurso moral al interior de los cultos religiosos, los grupos pequeños, las familias, cuando no a la esfera estrictamente personal. En el discurso público, como consecuencia de ello, apelar a valores morales es visto muchas veces con sospecha. La idea cada vez más difundida de que los valores morales no son universales sino relativos a grupos situados geográfica y temporalmente, sin perjuicio de la posición filosófica que tengamos sobre ella, se complementa con la variedad y multiplicidad de códigos morales que podemos encontrar en las distintas culturas del globo. Dentro de la mayoría de las religiones más influyentes hoy, se encuentran distintas interpretaciones más o menos ortodoxas de sus dogmas, en ocasiones notablemente diferentes y muchas veces incompatibles. Incluso distintos grupos seculares defienden reclamos humanitarios, ecológicos y sociales a partir de valores morales tan básicos como divergentes. Frente al hecho de esta manifiesta diversidad de normas morales se

1 De aquí en adelante entenderemos al discurso moral, de acuerdo con la definición del C. S. Nino, como “la práctica de dar argumentos en favor o en contra de ciertos principios y soluciones morales (...)” (Nino 1989, p. 145)

presenta el problema no menos acuciante de justificar nuestra creencia en las normas básicas de la moralidad. Al ser interrogados por las razones que justifican nuestra creencia en las normas morales que de hecho sostenemos, solemos apelar a distintos libros de doctrinas religiosas o recurrimos a complejas teorías filosófico-metafísicas cuando no nos quedamos directamente en silencio y optamos por evitar la pregunta.

El abandono del discurso moral es especialmente problemático cuando debemos tomar decisiones colectivas en casos de silencio o indeterminación de nuestras normas positivas. Cuando el derecho positivo calla o es insuficiente frente a las nuevas demandas de la compleja dinámica social, aún así debemos tomar determinaciones cuyas consecuencias son indudablemente colectivas. Al menos en la antigüedad clásica, la civilización griega de Platón o Aristóteles por ejemplo, o en grupos pequeños y culturalmente uniformes, se esperaba que, frente a las situaciones de toma de decisiones colectivas, la moralidad compartida sirviera de guía práctica. Sin embargo, la situación en las democracias contemporáneas hace difícil que la moralidad pueda servir a ese fin<sup>2</sup>. En efecto, frente al difícil problema de defender una justificación trascendente de corte religioso o filosófico de nuestras creencias morales, y tomando en cuenta el desacuerdo moral difícilmente reconciliable, optamos por prescindir de apelar a una moralidad compartida y por recurrir, en cambio, a métodos procedimentales de toma de decisiones.

El caso más paradigmático de dicho método es, creo, la regla de la mayoría utilizada en la mayoría de los órdenes democráticos actuales.<sup>3</sup> Aunque esta alternativa es sin duda atractiva y probablemente sea un componente fundamental para la convivencia pacífica, también tiene sus inconvenientes. En parti-

2 Por ejemplo John Rawls en *Liberalismo político* desarrolla un persuasivo argumento que pone al pluralismo en el centro de la escena democrática. En un sentido divergente, el filósofo escocés Alasdair MacIntyre señala los problemas del pluralismo para las democracias contemporáneas. Cfr. Rawls 2005 y MacIntyre 2001.

3 Como la que defiende por ejemplo el filósofo neozelandés Jeremy Waldron. Cfr. Waldron 1999.

cular, un procedimiento de decisión que le otorga el poder de tomar decisiones colectivas a las mayorías circunstanciales sin atender a los reclamos o posiciones de las minorías, describe a nuestro mundo social de manera poco satisfactoria. En esta imagen, cierto grupo, el mayoritario, somete a su voluntad al otro, el minoritario, al menos hasta que los roles se inviertan. Allí no parece haber un vínculo moral común entre dichos grupos, más allá de la resignación pragmática en que todo sería aún peor si no se respetara el método procedimental de toma de decisiones.

Contra ese panorama, intentaré demostrar en este texto que la filosofía práctica nos ofrece al menos una herramienta fundamental para defender el recurso al conocimiento moral como una guía práctica en situaciones de toma de decisiones. En particular, argumentaré que el método denominado “equilibrio reflexivo” es apropiado para justificar el conocimiento moral que guíe nuestras decisiones tanto personales como colectivas en los contextos plurales y democráticos en los que vivimos. La idea principal de este método es que tener conocimiento moral es tener un método para determinar el curso de acción moralmente correcto en situaciones conflictivas.<sup>4</sup> Para hacer eso dividiré este texto en los siguientes apartados. La próxima sección estará dedicada a combatir la duda escéptica frente al conocimiento moral, y a reconstruir una imagen clásica de la forma en la que concebimos su justificación. Intentaré probar, sin embargo, que esa imagen no es adecuada para los contextos plurales y democráticos en los que vivimos. En la tercera sección del texto reconstruiré el método del “equilibrio reflexivo” y mostraré su utilidad a la hora de justificar el conocimiento moral tanto en un plano personal como en uno intersubjetivo que tenga en cuenta los contextos plurales y democráticos. Finalmente, en el último apartado responderé a una breve pero poderosa objeción y remarcaré la principal ventaja de esta propuesta metodológica.

4 Cfr. Rawls 1951, p. 177.

## **2. El escepticismo y la imagen clásica del conocimiento moral en contextos plurales**

El del conocimiento moral es indudablemente uno de los problemas clásicos de la filosofía.<sup>5</sup> Podemos definirlo como el problema de determinar las condiciones necesarias y suficientes bajo las cuales un individuo sabe o conoce una determinada proposición moral como por ejemplo “lastimar a otros es incorrecto”.

Su abordaje puede limitarse, por cierto, a la de una cuestión enteramente teórica. Sin embargo, en este texto me interesa entenderlo, en cambio, como una cuestión eminentemente práctica en tanto se trata de justificar el conocimiento moral al que apelamos para guiar nuestras decisiones. Éstas pueden ser estrictamente personales y no tener mayores consecuencias para terceros. Por ejemplo, cuando uno decide qué carrera profesional seguir o el tipo de vida que desea llevar adelante. En ese caso, es probable que, aunque esas decisiones tengan alguna clase de justificación, incluso moral, en la medida en la que no afectan sustantivamente a terceros ni requieren su cooperación, ésta sea enteramente personal. Distinto es el caso cuando tomamos decisiones relativas a nuestro grupo familiar, amigos, compañeros de trabajo, o conciudadanos. Allí hay por lo menos dos factores que, creo, debemos tener en cuenta. Por un lado, debemos poder justificar las razones que invocamos para tomar decisiones que afectan a terceros. Pero por otro lado también debemos tener en cuenta el factor práctico de que, si la decisión tomada requiere ser compartida en lugar de meramente seguida por terceros, es fundamental que esas razones morales que invocamos también

5 Incluso para quien adopta una posición escéptica respecto al conocimiento moral y por eso niega que podamos conocer proposiciones morales, por ejemplo, lo que sostiene la posición conocida como no-cognitivismismo en moral, igualmente subsiste un problema fundamental. En la medida en la que en el curso de nuestra vida ordinaria utilizamos lenguaje moral, términos como “correcto”, “incorrecto”, “bueno”, “malo”, “deseable”, “indeseable”, etcétera, resta el problema de explicar qué es lo que hacemos con dicho uso del lenguaje si no se trata de describir o expresar cierto campo de conocimiento que creemos tener.

sean aceptadas por las demás personas, a los efectos de respetar la autonomía moral de ellas.

Ahora bien, como mencioné en la introducción, la diversidad de normas morales aceptadas por las personas, así como las enormes dificultades en justificar frente a los demás nuestras creencias en esas normas pueden suscitar grandes dudas respecto a la mismísima posibilidad de que exista algo así como el conocimiento moral y que este conocimiento tenga alguna extensión intersubjetiva. Más aún, en contextos plurales como el nuestro, deberíamos reconocer que es enormemente implausible que todas las personas lleguen a aceptar la misma justificación trascendente religiosa o filosófica de un conjunto de normas morales. Esto supone trabajar bajo lo que el filósofo norteamericano John Rawls denominó el “hecho del pluralismo razonable”<sup>6</sup> y que a grandes rasgos afirma que en un contexto de democracia y libertad las personas desarrollan doctrinas distintas y muchas veces incompatibles para justificar de manera religiosa o filosófica sus creencias morales. Si aceptamos el hecho del pluralismo razonable, bien podemos vernos tentados a concluir que no existe el conocimiento moral o que, si existe, este es estrictamente personal y no tiene ninguna incidencia en la toma de decisiones colectivas. En los próximos párrafos intentaré rebatir ambas afirmaciones.

En primer lugar y para despejar la posibilidad de que el hecho del pluralismo nos haga dudar de la mismísima posibilidad del conocimiento moral, quizás convenga reparar en algunas situaciones de la vida ordinaria. Específicamente, creo que es plausible sostener que, en buena parte de las situaciones potencialmente conflictivas de nuestra vida ordinaria, todos tenemos alguna idea básica respecto a cuál es el curso de acción correcto a seguir. En efecto, la mayoría de nosotros estamos convencidos de conocer ciertos deberes morales generales como por ejemplo que es, salvo en situaciones realmente excepcionales, incorrecto dañar a terceros o que debemos ayudar a otras personas en la medida en la que sea posible sin incurrir en grandes costos personales. Pero no sólo creemos conocer ciertas pautas morales generales, sino

6 Cfr. Rawls 2005.

que muchas veces también creemos conocer cuál es el curso de acción correcto en situaciones muy concretas. Por ejemplo, a la hora de ocupar un asiento en el transporte público, muchos solemos aceptar como correcta la idea de que quien llega primero a un asiento tiene derecho a sentarse en él, salvo que haya una persona que necesite con manifiesta urgencia sentarse allí por algún malestar físico o situación semejante.

Si ambos casos, el del conocimiento moral general, y el del conocimiento moral en situaciones concretas, reflejan nuestra experiencia ordinaria, entonces podemos afirmar con alguna seguridad que creemos tener alguna clase de conocimiento moral. Esta imagen todavía provisoria del conocimiento moral tiene sin embargo algunos problemas. En particular, no queda claro el modo en el que justificamos las creencias morales que tenemos. Tampoco es posible explicar con claridad de qué modo se vinculan y relacionan las diversas creencias morales entre sí. Esto se vuelve especialmente acuciante cuando, ante un conflicto moral inédito, debemos evaluar cuál es el curso de acción correcto.<sup>7</sup> Frente a ambos interrogantes se suele responder con una doctrina filosófica o religiosa. Por un lado, existe por ejemplo una familia de teorías filosóficas que derivan la justificación de la moral de su captación por una capacidad específicamente humana, como la de la razón. Alternativamente, se podría justificar el conocimiento moral que aplicamos en la vida ordinaria a partir de una doctrina religiosa, como fruto de un mandato divino establecido en el texto canónico de la religión a la que adhiramos. Pero cada una de esas fuentes de justificación de nuestras creencias morales apela justamente al tipo de razones filosóficas o religiosas que, si aceptamos el hecho del pluralismo razonable, no podemos esperar que todos los demás ciudadanos compartan. De este modo, aunque en nuestra vida ordinaria encontremos que disponemos de conoci-

7 Esta es una analogía con la famosa crítica de Rawls a la posición conocida como el “intuicionismo”. Al postular la existencia de una multiplicidad de principios morales sin especificar una regla de ponderación, esta teoría filosófica no puede resolver el “problema de la prioridad” a la hora de aplicar esos principios a situaciones concretas. Cfr. Rawls 1971, pps. 34-45.

miento moral y lo utilizamos como guía práctica, no podemos tener esperanzas de que éstas sean compartidas en la toma de decisiones colectivas. Si aceptamos que tenemos conocimiento moral, al menos a nivel personal, y no estamos dispuestos a aceptar que éste sea ocioso a nivel colectivo, debemos encontrar otra forma de justificarlo no desde una doctrina trascendente, sino tal vez desde la práctica. Esa es la potencia del método que defiendo en la siguiente sección.

### **3. La justificación del conocimiento moral por medio del método del “equilibrio reflexivo”**

La aplicación del método de justificación para el conocimiento moral que defiendo en este texto se debe, nuevamente, a Rawls. Si bien las contribuciones más celebradas del filósofo norteamericano se deben a las tesis sustantivas que desarrolló en su obra principal *A Theory of Justice*, en particular sus conocidos principios de justicia y el argumento de la “posición original”, no por eso debería pasarnos desapercibido esta otra área de la filosofía moral donde Rawls fue enormemente influyente. Como intentaré mostrar, en el aporte metodológico-epistemológico de su obra es fundamental la idea de que es posible y significativo realizar filosofía moral normativa sin depender de tesis filosóficas controvertidas. Este método no sólo obtendría su plausibilidad por las premisas internas que lo componen, sino porque parece claro que en filosofía moral no tenemos ningún método siquiera parecido al método experimental de las ciencias duras sobre el cual fundamentar nuestro conocimiento. En ese sentido, muchos defensores del equilibrio reflexivo llegaron incluso a afirmar que “las alternativas aparentes [al equilibrio reflexivo] son ilusorias” (Scanlon 2003, p. 149)<sup>8</sup>.

La tesis principal del método del equilibrio reflexivo puede resumirse en que una creencia moral está justificada cuando esta

8 Pero también lo sostienen tantos otros. Cfr. DePaul 1998, Floyd 2015, McPherson 2015.

explica mejor un conjunto de otras creencias morales que cualquier otra creencia moral alternativa. Si reformulamos esta tesis como una relación entre principios normativos generales e intuiciones morales particulares, llegamos a una afirmación como la siguiente:

**Tesis del equilibrio reflexivo:** la creencia en un principio normativo  $p$  está justificada cuando dicho principio  $p$  explica mejor un conjunto de intuiciones morales  $i$  mejor cualquier otro principio alternativo  $q$ .

Sin embargo, se podría objetar que la idea de que un principio está justificado cuando es el que mejor explica un conjunto de intuiciones no nos ofrece pista alguna en relación al nombre de este método. Es decir, no deja en claro por qué se trata de un supuesto equilibrio ni por qué ese equilibrio sería reflexivo. Se trata, en rigor, de un equilibrio reflexivo porque ningún conjunto de creencias se sustrae a la posibilidad de su revisión, descarte o modificación. Esto se aplica tanto a los principios como a las creencias particulares. Así, podríamos descartar un principio  $p1$  que explique un conjunto de intuiciones por otro principio  $p2$  que explique mejor el mismo u otro conjunto de intuiciones. Por otro lado, también podríamos descartar algunas intuiciones morales que no son explicadas por un principio normativo putativo  $p$  e incluso incorporar otras intuiciones morales nuevas a nuestro sistema de creencias de acuerdo a lo requerido por dicho principio. En la medida que la revisión de creencias se da entre ambos extremos de nuestro repertorio de creencias —de los principios a las intuiciones y de las intuiciones a los principios—, se trata de un equilibrio entre unos y otras. Asimismo, puesto que la revisión de creencias se produce bidireccionalmente, tanto desde principios hacia las intuiciones como desde las intuiciones hacia los principios, dicho equilibrio puede ser calificado como reflexivo. Como es posible observar, el único criterio epistemológico sobre el que se funda el método es el de la coherencia entre los distintos conjuntos de creencias morales, las intuiciones particulares y los principios.

Se puede afirmar que el método del equilibrio reflexivo funciona, de mínima<sup>9</sup>, en tres pasos. En el primero, uno debe identificar un conjunto de creencias respecto a algún campo del conocimiento. En principio, estas creencias pueden ser juicios particulares con cierto grado de certeza o verosimilitud respecto del campo al que se aplicarían, aunque en ciertos casos también se admiten entre las intuiciones iniciales principios de carácter general. En el segundo paso uno debe intentar postular un principio o conjunto de principios teóricos que sistematicen o expliquen las creencias iniciales identificadas en la etapa anterior. Como consecuencia de esto, las creencias iniciales serían conclusiones o aplicaciones de los principios seleccionados. De acuerdo al modo en el que lo explica Scanlon a la hora de determinar principios de justicia, este principio o conjunto de principios tendría que ser tal que “si uno estuviera tratando de aplicarlos antes que de decidir cuál es el caso en lo que hace a la justicia, uno se hubiera visto conducido al mismo conjunto de juicios [iniciales]” (Scanlon 2003, pps. 140-141). En la tercera etapa del método se procede a revisar reflexivamente el conjunto de creencias iniciales y los principios que, tentativamente, las explican. Dado que es posible que entre unos y otros haya conflictos, estos se revisan, eliminan y modifican hasta lograr un “estado de equilibrio” o coherencia entre ambos conjuntos de creencias.

Creo que es posible evidenciar la potencia de este método a partir de un breve ejemplo práctico con la cuestión de la distribución de medicamentos con una alta eficacia preventiva de una nueva forma de gripe. Supongamos, además, que esta gripe es especialmente contagiosa en personas con afecciones respiratorias previas. Sin embargo, personas que no padecieron afecciones respiratorias previas tienen apenas una bajísima chance de contraer la enfermedad. La disponibilidad y distribución de este medicamento es lenta, de manera que no se puede garantizar en el corto plazo el acceso masivo y universal al mismo. Aún así el contexto es acuciante y resulta preciso tomar una decisión respecto a la po-

9 Como por ejemplo lo sostienen Scanlon 2003, pps. 140-141 y Cath 2016, pps. 214-215.

lítica de distribución del medicamento. Si reflexionamos acerca de lo que creemos correcto hacer en una situación así, podemos llegar a concluir aceptaríamos las siguientes normas morales: C1 “todos los ciudadanos deben poder acceder a un medicamento”, y C2: “en casos de escasez se debe privilegiar a los ciudadanos que presenten cuadros clínicos riesgosos”. Pero también es plausible sostener que por, razones de afecto, afinidad y cercanía, podríamos llegar a creer en la norma moral C3 “mis amigos, mis parientes y yo deberíamos recibir primero el medicamento”. Es decir, a la hora de explorar lo que pensamos correcto respecto a un caso concreto podemos encontrar que afirmamos una multiplicidad de creencias, algunas de ellas no tan claramente compatibles con las demás. El segundo paso a la hora de poner en práctica el método del equilibrio reflexivo consiste en formular algún principio o conjunto de principios que expliquen mejor ese conjunto de creencias que tenemos. Por ejemplo, podríamos pensar un principio como P1 “las personas que a las que yo aprecio mucho y yo mismo deberíamos recibir el medicamento”. Este principio probablemente explique con éxito la creencia C3. Sin embargo, no explica de manera adecuada las creencias C1 y C2, en la medida en la que parece claro que este principio privilegia indebidamente nuestra propia persona, familiares y amigos y no trata como iguales a todos los ciudadanos. En virtud de ello, podríamos postular un segundo principio como el siguiente P2 “deben distribuirse los medicamentos de modo tal que se minimice la posibilidad de que cada ciudadano sufra gripe”. Este segundo principio es plenamente compatible con el primer conjunto de creencias. Como es posible observar, la aplicación de ese principio trata a todos los ciudadanos como iguales. Por un lado, distribuir los medicamentos a los ciudadanos con afecciones respiratorias previas minimiza su posibilidad de contagio. Por el otro, no parece imperativo distribuir el medicamento entre los ciudadanos sin afecciones respiratorias previas porque su posibilidad de contagio ya era muy baja. Ambos grupos son tratados como iguales no obstante la desigual distribución del medicamento.

Ahora bien, si nos resulta plausible y por eso aceptamos este segundo principio P2 debemos revisar nuestras creencias iniciales

a partir de él. Esto nos llevará a afirmar nuestras creencias C1 y C2, pero a abandonar la creencia C3 por ser manifiestamente contraria al principio.<sup>10</sup> De acuerdo a la tesis del método del “equilibrio reflexivo”, entonces, estamos justificados en creer en el principio moral P2 que afirma “deben distribuirse los medicamentos de modo tal que se minimice la posibilidad de que cada ciudadano sufra gripe”. Sin embargo y de acuerdo a la descripción que hicimos del método previamente, su aplicación no termina aquí. En efecto, el principio P2 podría incluso recomendar la posibilidad de que incorporar nuevas normas morales a nuestro sistema de creencias a partir de ciertas cuestiones fácticas. Supongamos que la administración del medicamento es muy compleja y sólo puede ser realizada por medio de personal sanitario calificado. En el lamentable caso de que el personal sanitario no esté disponible para dicha tarea por haberse contagiado de gripe, no se logrará el objetivo de distribuir el medicamento entre las personas que lo necesiten y, consecuentemente, tampoco el de minimizar la posibilidad de contagio de las personas. Por ende, si aceptamos el principio P2, éste podría motivarnos a incorporar en nuestro sistema de creencias una norma moral que refleje esta preocupación, por ejemplo, C4 “el personal sanitario debe recibir el medicamento”. Con la revisión de nuestras creencias morales a partir del principio P2 y la incorporación de la norma C4 a nuestro sistema de creencias, podremos afirmar no sólo que tenemos una justificación para nuestra creencia en ese principio, sino también que hemos logrado, finalmente, un estado de equilibrio reflexivo en nuestras creencias morales acerca de la distribución del medicamento contra la gripe.

Con todo, la aplicación hasta ahora descrita del método tiene por objeto nuestras creencias o convicciones morales per-

10 Como se ha señalado oportunamente, el criterio descripto tiende a ser cuantitativo. Es decir, el criterio que hace al mejor principio parece depender de la cantidad de creencias que explica. La dimensión cualitativa, en cambio, puede llegar a encontrarse en dos sentidos. Por un lado, en el rechazo a abandonar ciertas creencias que consideramos muy importantes y, por el otro, en el rechazo a aceptar otras creencias que se derivan de los principios que recomienda la aplicación del método del equilibrio reflexivo. Esta dimensión cualitativa del método ha sido menos estudiada que la cuantitativa, y todavía merece mayores desarrollos.

sonales. Es decir, es una que podemos llevar a cabo cada uno de nosotros en la soledad de nuestro hogar, por ejemplo. Indudablemente es un ejercicio provechoso cuando deseamos aclarar nuestro pensamiento o determinar cuál es nuestra posición sobre algún problema moral particular. Sin embargo, el método todavía puede extenderse más tanto respecto al tipo de creencias y consideraciones que tiene en cuenta como a los individuos que involucra. Esto último resulta fundamental para que el “equilibrio reflexivo” pueda guiar la deliberación y la toma democrática de decisiones en la medida que supone la incorporación de un elemento intersubjetivo.

Si revisamos los tres pasos descritos hasta ahora, al poner en ejercicio el método habremos sistematizado nuestros juicios relativos a un cierto campo de conocimiento, paradigmáticamente el moral, y habremos llegado a un estado que Rawls denomina “equilibrio reflexivo estrecho” (*narrow reflective equilibrium*). En el cuarto paso del método se contrastan y someten a crítica los principios y juicios considerados relevantes a partir de las mejores teorías de trasfondo, para intentar obtener refinamientos posteriores de los principios seleccionados, lo cual da lugar al “equilibrio reflexivo amplio” (*wide reflective equilibrium*) (Daniels 1979, pps. 266-267, Scanlon 2003, p. 150, Cath 2016, p. 218). Finalmente, en el quinto y último paso se incorpora el elemento intersubjetivo al método. Si todos los miembros de la sociedad coinciden en un equilibrio reflexivo amplio sobre el mismo conjunto de principios, podemos afirmar que se ha logrado no sólo un equilibrio reflexivo “general”, sino también “completo”. La razón de ello es que las personas logran un acuerdo sobre conjunto de principios a partir de razones compartidas (Rawls 2001, pps. 30-31, Floyd 2015, p. 4).

Como vemos, es en el quinto paso de la aplicación del método que éste adquiere una verdadera dimensión intersubjetiva. En la medida en la que es necesario que las demás personas puedan compartir con nosotros las razones que motivan cualquier decisión colectiva, será muy conveniente utilizar el método del equilibrio reflexivo para determinar el conjunto de principios que todas las personas aceptamos. Para llevar esto a cabo no se-

ría necesario más que el que cada persona reflexione, quizás en principio de manera individual, sobre una situación moralmente conflictiva. Esto llevará a cada persona a un estado de equilibrio reflexivo estrecho o amplio, según la extensión del proceso reflexivo. Posteriormente, la aplicación del método llama a comparar los resultados obtenidos por los distintos individuos y a evaluar las coincidencias y las disidencias. Al realizar públicamente el ejercicio reflexivo de modificar las intuiciones y los principios que aceptamos, de acuerdo al balance de los distintos estados de equilibrio reflexivo de las demás personas, deberíamos poder llegar a un conjunto de intuiciones morales compartido por todos los individuos y al principio o conjunto de principios que mejor lo explique. En el conjunto de creencias morales que resulta del estado de equilibrio reflexivo general y completo, podemos encontrar el conocimiento moral común que guíe nuestra toma de decisiones colectivas. Ese conjunto de creencias será especialmente relevante para tomar decisiones colectivas por dos motivos. En primer lugar, porque prescinde de toda justificación trascendente. Más bien, se justifica en algunas de las creencias que ya tenemos. Por otro lado, dado que es producto de un equilibrio reflexivo general y completo, es compartido y aceptable por todos los individuos.

#### **4. A modo de conclusión: verdad o creencias compartidas**

Cualquier lector podría señalarme que el método del “equilibrio reflexivo” prescinde del concepto de verdad para justificar el conocimiento moral. Esto es indudablemente cierto, pero no por eso constituye una objeción en su contra. Más bien, me gustaría resaltar que es la verdad como criterio del conocimiento moral lo que habitualmente lleva a la necesidad de su justificación trascendente y a los desacuerdos irreconciliables que se siguen de ello.

En contextos prácticos donde se hace imperativo tomar decisiones colectivas es probable que el dejar de lado la búsqueda de la verdad y privilegiar, en cambio, la adopción de cursos de

acción a partir de lo que todos los afectados comparten<sup>11</sup>, sea un camino mucho más fructífero para la armonía social y la convivencia pacífica. En ello también reside la especial utilidad del método del “equilibrio reflexivo”. Como hemos visto, su aplicación parte de lo que todos poseemos, ciertas creencias morales, y es una herramienta para justificar el conocimiento moral que todos podemos tener en común y que guía nuestra vida práctica concreta.

11 Ésta es una concepción alternativa a la tradicional idea de que ofrecer una justificación consiste en dar razones verdaderas. Cfr. Rawls 1971, pps. 577-587 y Raz 1982, respectivamente.

## Bibliografía

- Cath, Y. (2016) Reflective Equilibrium en Cappelen, H., Szabó Gendler, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press.
- Daniels, N. (1979) Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *The Journal of Philosophy*, 76, N° 5, 256-282.
- DePaul, M. (1987) Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics. *Mind*, 96, 463-81.
- Floyd, J. (2015) Rawls´s Methodological Blueprint. *European Journal of Political Theory*, 16(3), 1-15.
- MacIntyre, A. (2001) *Tras la virtud*, Crítica.
- McPherson, T. (2015) The Methodological Irrelevance of Reflective Equilibrium en Daly, C. *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*. Palgrave MacMillan.
- Nino, C.S. (1989) *El Constructivismo ético*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1951) Outline of a Decision Procedure for Ethics. *The Philosophical Review*, 60(2).
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Raz, J. (1982) The Claims of Reflective Equilibrium. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 25(3), 307-330.
- Scanlon, T. (2003) Rawls on Justification en Freeman, S. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1999) *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.



# Hacia una concepción política de justicia transicional. Justicia testimonial y justicia transicional epistémica

Romina Rekers

## 1. Introducción

Las *transiciones* frecuentemente vehiculizan el progreso moral. El progreso moral normalmente involucra costos—cambiar nuestros planes de vida, cambiar visiones o prácticas que forman parte de nuestra identidad— y el riesgo de una distribución injusta de estos costos. Estos costos podrían funcionar como un obstáculo para el progreso moral. En este contexto, *la justicia transicional* ofrece herramientas para afrontar este desafío.

Las concepciones de justicia transicional (JT) emergidas durante el siglo XX la caracterizan como 1) un tipo de justicia postconflicto fuertemente vinculada a 2) enfoques interaccionales de justicia correctiva y reconciliación. Estas características están emparentadas con el contexto histórico en el que la JT emergió: transiciones postguerra, postdictaduras, etc. Sin embargo, las transiciones contemporáneas y futuras demandan que la JT también esté equipada para guiar 1) la superación de injusticias estructurales—con o sin raíces históricas—, y 2) transformaciones que no se dirigen a superar un conflicto sino a evitar un daño futuro o mejorar la calidad de vida. La transición impulsada por el movimiento *#MeToo* ejemplifica el primer desafío. La transición hacia una economía neutral en carbono ejemplifica el segundo desafío. El objetivo de este capítulo es ofrecer una aproximación a una concepción de JT equipada para el desafío que introducen este tipo de transiciones.

Las *transiciones estructurales*, como la impulsada por el *#MeToo*, comparten más elementos con las transiciones históricas

que, por ejemplo, la transición climática. Por eso constituyen un caso de estudio que permite aprovechar la capacidad heurística de las transiciones históricas. Por esta razón, y con el objetivo de identificar el rol distintivo de la JT, me focalizaré en la transición epistémica iniciada por el movimiento #MeToo.

El movimiento #MeToo y sus ramificaciones impulsan una transición dirigida a superar la violencia sexual sistemática que sufren las mujeres (Wexler, Robbennolt y Murphy 2019). Aunque la autonomía sexual se encuentra protegida por la mayoría de las legislaciones locales y tratados de derechos humanos, las mujeres todavía son vulnerables a la violencia sexual debido al *déficit de credibilidad* que las afecta. Este déficit es un obstáculo para la denuncia, investigación y condena de delitos contra la autonomía sexual. También socava el efecto disuasivo del castigo penal y la condena social contribuyendo a la impunidad de los perpetradores. Asimismo, compromete la robustez de las libertades básicas asociadas a la autonomía sexual y reproductiva (Rekers 2022).

Tal déficit de credibilidad ha sido conceptualizado por la filósofa Miranda Fricker (2007) como un tipo de *injusticia epistémica*. La injusticia epistémica consiste en un mal que afecta a las personas en su capacidad de conocedoras (2007, p.1). Esta puede adoptar dos modalidades: *injusticia testimonial* e *injusticia hermenéutica*. Aquí me focalizaré en la injusticia testimonial como objeto de la transición emprendida por el movimiento #MeToo. La injusticia testimonial en este ámbito es denunciada en consignas políticas, campañas virtuales, acusaciones públicas y escraches, y ha dado lugar a la creación de grupos de mujeres que reciben y acompañan testimonios, acusaciones públicas y escraches.

La relación entre JT e injusticia epistémica ha sido parcialmente explorada. En esta intersección, se destaca el trabajo de Cecilia Macón (2016) sobre injusticia testimonial y violencia sexual durante la transición democrática en Argentina. Recientemente, Wexler, Robbennolt y Murphy (2019) emplearon el marco de la justicia transicional para documentar los orígenes restaurativos del #MeToo. En este trabajo, destacaron el papel del reconocimiento, la asunción de responsabilidades, la reparación del

daño, la no repetición y la reintegración en el contexto del acoso y la agresión sexual.

En este capítulo, el caso de la transición iniciada por el #MeToo es empleado para mostrar la necesidad de *una concepción política de JT*. Cuando la JT es caracterizada sin identificar adecuadamente el tipo de problema moral en relación al cual juega un papel relevante, su alcance práctico se ve limitado al contexto histórico en el que emergió. En este capítulo, sostendré que la JT resulta mejor caracterizada como una práctica destinada a adjudicar conflictos que emergen durante las transiciones entre *expectativas sobre el tratamiento del pasado*.

El capítulo se organiza de la siguiente manera. En la sección 1 argumento que la injusticia testimonial es un tipo de *injusticia estructural* que constituye a las mujeres en posiciones de vulnerabilidad frente a la violencia sexual. Distingo la vulnerabilidad, por un lado, de los actos de interferencia a la autonomía sexual, por otro lado. Esta distinción será relevante para entender por qué las interferencias a la autonomía sexual pasadas y su impunidad ocupan un lugar relevante en una transición estructural. En la sección 2 muestro las limitaciones de las concepciones de JT apoyadas en la casuística de las transiciones históricas. Aquí considero la que creo es la mejor estrategia desarrollada hasta el momento para conceptualizar la JT, a saber, la identificación de las *circunstancias de la justicia transicional* de Colleen Murphy (2017). No obstante, argumento que la concepción de Murphy introduce barreras definicionales históricas que dificultan identificar el tipo específico de trabajo moral de la JT. En la sección 3 presento las bases para el desarrollo de una concepción política de JT identificando el conflicto que define su rol y alcance. Argumento que la JT resulta mejor caracterizada como una práctica de adjudicación de *conflicto de expectativas sobre el tratamiento del pasado*. En la sección 4 pongo a prueba esta concepción aplicándola al caso de la transición epistémica iniciada por el movimiento #MeToo. Para ello me propongo diferenciar el rol de la *justicia testimonial* del rol de la *justicia transicional epistémica*.

## 2. Transiciones estructurales

Mujeres, y otras identidades, víctimas de violencia sexual comenzaron a denunciar la injusticia testimonial que limita el acceso a la justicia a través de campañas como el #MeToo y #YoSiTeCreo. Estas campañas pusieron de relieve el déficit de credibilidad que afecta a las mujeres en la opinión pública, los medios de comunicación y el sistema judicial. Dadas las características de la violencia sexual, la injusticia testimonial juega un rol central en estos casos facilitando la impunidad de los perpetradores e impidiendo el acceso a la justicia de las víctimas.

La injusticia testimonial es un caso de injusticia epistémica (Fricker 2007, p.1). Esta se instancia en la asignación de un nivel de credibilidad inferior a la que el oyente le asignaría al hablante si su identidad fuera otra (Fricker 2007, p.3). En este sentido, la injusticia testimonial presupone la existencia de un prejuicio que opera en la construcción del juicio epistémico a cargo del oyente. Por ello, afecta a todos quienes son alcanzados por el prejuicio, aunque afecte más gravemente a quienes, por ejemplo, como víctimas o como acusadas, sufren transacciones epistémicas injustas y sus consecuencias. Los prejuicios se incorporan típicamente al juicio epistémico del oyente como un imaginario social que se evidencia, por ejemplo, cuando ante dos testimonios se asignan diferentes grados de credibilidad en función de la identidad de género del hablante. En este contexto, iniciativas y movimientos solidarios como el #MeToo emergen ofreciendo entornos cognitivos simétricos en los que la justicia testimonial es posible (Giladi 2018).

La injusticia testimonial opera gracias a la existencia de *prejuicios* que influyen en los juicios epistémicos de los oyentes. Estos prejuicios se desarrollan y ganan eficacia gracias a prácticas impersonales profundas. La injusticia testimonial consiste en un tipo de desviación del umbral de justicia generado por estructuras y procesos sociales reproducidos por instituciones, discursos y prácticas que condicionan nuestras interacciones (Young 2006, p. 91). Puede considerarse, por lo tanto, un tipo de *injusticia estructural*, es decir, un tipo de injusticia inintencionada, generali-

zada o impersonal que resulta de procesos sociales estructurales de los que muchos participan (Lu 2017, p. 99).

La *justicia correctiva estructural* se presenta como la respuesta adecuada a este tipo de injusticias desde que se caracterizan por constituir posiciones sociales de vulnerabilidad y privilegio (Lu 2017, pp. 35-36). La justicia correctiva estructural se diferencia en dos aspectos relevantes de la justicia correctiva interaccional, enfoque predominante en las transiciones históricas. En primer lugar, la justicia correctiva estructural opera a través de mecanismos distintos a los de la justicia correctiva interaccional, tales como el castigo (Lu 2017, pp. 35-36). Y, en segundo lugar, amplía el espectro de agentes susceptibles de responsabilidad moral. Así, todos quienes participan en la práctica estructural deben realizar esfuerzos para corregirla (Lu 2017, pp. 35-36).

Por otro lado, la vulnerabilidad de quienes sufren injusticia estructural hace posible, e incluso más probable, que sufran interacciones injustas o vivan en condiciones objetables (Lu 2017, p. 36). Es por ello que las interferencias a la autonomía sexual y los obstáculos al acceso a la justicia posibilitados por la injusticia testimonial deben ser tratado como injusticias *interaccionales de base estructural*.<sup>1</sup> Esto explica por qué las injusticias interaccionales pasadas de base estructural tienen mayor protagonismo durante las transiciones estructurales. En este contexto, no obstante, la justicia interaccional en forma de justicia retributiva o compensatoria puede operar como un mecanismo de reconocimiento de la injusticia estructural. Estos tipos de justicia interaccional también contribuyen a la reconciliación institucional, necesaria como respuesta a diferentes tipos de alienación asociado a las injusticias estructurales y a las injusticias interaccionales de base estructural pasadas (Lu 2017, p. 182).

La transición que estamos analizando aquí se dirige a superar un tipo de injusticia estructural y sus manifestaciones interaccionales: la injusticia testimonial. El estado de cosas al que se

1 Aquí entiendo interferencia como la eliminación o reemplazo de una opción. La interferencia contrasta con otras tres formas de intervención: la oferta de una recompensa, un nudge y la persuasión. Petit 2015b, 43.

busca arribar a través de la transición es la justicia testimonial. Resta responder cómo se distribuirán los costos de la transición y cómo se tratarán las injusticias pasadas. Distinguir estas dos preguntas nos permitirá delimitar el rol y alcance de la JT. Esta distinción genera espacio para la identificación de un conjunto de problemas prácticos que deben ser considerados con relativa independencia. En la próxima sección me centraré en identificar por qué las concepciones paradigmáticas de JT necesitan independizarse de las respuestas que las transiciones históricas ofrecieron a aquellas preguntas.

### 3. Concepciones históricas de justicia transicional

De acuerdo con una concepción paradigmática de JT, esta puede ser conceptualizada como el proceso de lidiar con las injusticias (*wrongs*) en medio de un intento de transición de un período prolongado de conflicto y/o represión a la democracia (Murphy 2018, p. 822). Esta concepción caracteriza el punto de partida de muchas transiciones históricas y contemporáneas que se dirigen a la superación de un orden injusto impuesto por una estructura básica injusta e ilegítima a través de la que se cometen violaciones de derechos humanos (Murphy 2018, p. 44). Estas características determinan que tales transiciones tengan como objetivo la superación de *injusticias estructuradas*, es decir, un tipo de injusticia interaccional perpetrada por o a través del estado o de grupos sociales altamente organizados (Lu 2017, p. 23). En este contexto el conflicto social es probable porque la imposición y normalización de la injusticia estructurada se logra mediante la coacción y el castigo de los disidentes. Por el contrario, en las *transiciones estructurales* el punto de partida de la transición se caracteriza por un orden injusto impuesto por prácticas impersonales. En este escenario, el *conflicto social y político* es improbable dado que su imposición y normalización opera a través de prácticas impersonales. A diferencia de los casos de injusticia estructurada, en el ámbito de las injusticias estructurales es la transición misma la que introduce el conflicto social.

Si creemos que la JT puede ofrecer un servicio a las transiciones estructurales, entonces, resulta necesario revisar su conceptualización como un tipo de justicia postconflicto. La concepción política de JT que introduciré en la próxima sección es independiente del tipo de injusticia que se quiere superar y del ideal de justicia que se quiere alcanzar a través de una transición. De acuerdo con la concepción alternativa defendida aquí, el rol de la JT debería definirse en relación al problema moral específico que introduce la transición. Esta estrategia elimina las barreras definicionales introducidas a través de la casuística de las transiciones históricas.

Las barreras definicionales históricas limitan el rendimiento de muchas concepciones de JT. Estas barreras se vinculan al tipo de injusticia a superar (violencia institucional o colectiva contra la población) y a los ideales involucrados (paz, democracia, derechos humanos). Sin embargo, desentendernos del rol histórico de la JT introduce el riesgo de reducir la JT a un conjunto de las restricciones normativas aplicables a las reformas institucionales ordinarias. ¿En qué consisten estas restricciones? Cuando nos preguntamos si una reforma está justificada, el hecho de que introduzca un esquema distributivo que nos acerca al ideal de justicia no nos proporciona una respuesta (Rawls 1999, p. 88). Antes de ofrecer una respuesta, debemos considerar si la reforma en cuestión es compatible con virtudes institucionales como la publicidad, la estabilidad y el estado de derecho (Waldrón 2005, p.107).

Diferenciar el rol de la JT del rol de las virtudes institucionales aplicables a cambios institucional ordinarios puede lograrse identificando las condiciones que hacen necesaria y posible la JT. En esta dirección, Murphy (2017) argumenta que la JT es un valor dependiente de un problema y para caracterizarlo identifica las *circunstancias de la justicia transicional* (Murphy 2017, pp. 38-82). Las circunstancias de la justicia, siguiendo a Hume (1998, p. 186; 1978 p. 494-495), funcionan como un dispositivo para identificar la necesidad y posibilidad de principios o prácticas políticas. Las circunstancias de la justicia en la teoría rawlsiana, por ejemplo, refieren a las condiciones que hacen los principios

de justicia necesarios y posibles (Rawls 1999, pp. 109-110). Este dispositivo es adoptado en la teoría de la democracia de Waldron como circunstancias de la política (Waldron 1999, pp. 188-208) y en la concepción de derecho de Dworkin como circunstancias de integridad (Waldron 1999, p. 189).

Para Murphy, las circunstancias que hacen a la JT necesaria y posible son 1) desigualdad estructural generalizada, 2) injusticias políticas y colectivas generalizadas, (3) grave incertidumbre existencial e 4) incertidumbre fundamental sobre la autoridad (Murphy 2017, p. 41). La caracterización de estas circunstancias está informada por las injusticias, riesgos e ideales que protagonizaron los debates sobre transiciones postconflicto. Por razones de espacio me remitiré a otro trabajo para sostener que las circunstancias de la justicia transicional identificadas por Murphy deben revisarse para dar cuenta del rol de la JT en transiciones estructurales como la analizada aquí (Rekers 2022).

Por consiguiente, avanzar hacia una concepción de JT equipada para nuevas transiciones requiere 1) evitar el reduccionismo de la JT a un tipo de justicia posconflicto, 2) abarcar transiciones que involucran diferentes tipos de injusticias, riesgos e ideales, y 3) diferenciar el rol de la JT del rol de las virtudes institucionales para reformas ordinarias. En la siguiente sección trataré de avanzar en esta dirección.

#### **4. Hacia una concepción política de justicia transicional**

En esta sección argumento a favor de una concepción política de JT. Para ello sigo la estrategia de quienes desarrollaron concepciones políticas de derechos humanos (Rawls 1999; Beitz 2011). Una concepción política caracterizará la JT como una práctica discursiva emergente bajo particulares condiciones. Aquí, parto de sostener que JT resulta mejor caracterizada por el rol que desempeña en el dominio político cuando ciertas condiciones — circunstancias de la justicia transicional— respaldan demandas válidas de participantes competentes que emergen en diferentes tipos de transiciones, incluyendo las transiciones estructurales.

El desarrollo de una concepción política de JT es parte de una agenda de investigación que excede este trabajo.<sup>2</sup> Esta se dirige a identificar el rol de la JT evitando las barreras definicionales asociadas con las particularidades de las transiciones históricas que originaron e instanciaron la práctica. Al mismo tiempo, valora el papel heurístico de la historia (Ypi 2012) considerando que las fuentes de controversias políticas y filosóficas durante las transiciones históricas pueden ayudarnos a identificar el rol distintivo de la JT.

Un primer paso consistirá en identificar las circunstancias que hicieron y hacen necesaria la JT en sociedades transicionales. Algo que caracteriza a las transiciones es que generalmente involucran la frustración de expectativas. Una expectativa es una predicción sobre el futuro con características adicionales. Primero, juegan un papel importante en la planificación de la vida de las personas y en la ejecución de sus proyectos, y si no se cumplen, les perjudica al hacerles imposible, difícil o costoso continuar con sus planes. En segundo lugar, el cumplimiento o incumplimiento de las expectativas está, en principio, bajo control humano. En tercer lugar, son epistémicamente válidas, en el sentido mínimo de que las personas que las tienen también tienen buenas razones para creer que se cumplirán. Estas características determinan que las expectativas y las acciones que las frustran deban ser moralmente consideradas durante las transiciones (Meyer y Sanklecha 2011, 2014, Meyer y Truccone-Borgogno 2022).

En una transición emergen reclamos fundados en diferentes tipos de expectativas. La clasificación que propongo a continuación se focaliza en el *contenido* de las expectativas. Sin embargo, todas se refieren a hechos o estados de cosas que uno espera tengan lugar en el futuro. En primer lugar, podemos considerar las *expectativas en el status quo*. Estas consisten en la predicción de que determinados estados de cosas o prácticas se mantendrán inalteradas en el futuro. La legitimidad de estas expectativas de-

2 Esta agenda se enmarca en el proyecto “A Political Conception of Transitional Justice”, Fondo Austríaco para la Ciencia (FWF), Romina Rekers (investigadora principal).

pende de las características del status quo. La expectativa de que siga vigente para casos futuros la doctrina que considera que no cuenta como violación la obtención de sexo a través de violencia no física, tal como ocurría antes de los 90s en algunos estados de Estados Unidos, cuenta como una expectativa ilegítima. En consecuencia, su frustración no tiene relevancia moral.

Vale hacer un paréntesis para aclarar que cuando el *status quo* legal es objeto de una expectativa su validez epistémica resulta limitada. Esto porque la mayoría de los sistemas legales cuentan con reglas para crear, alterar o eliminar derechos legales (Hart 1961) que relativizan la fuerza de las expectativas formadas en este ámbito.

En segundo lugar, podemos considerar las *expectativas adaptativas*. Estas tienen por objeto un estado de cosas que no se verificó en el pasado y no se verifica en el presente pero que existen razones para creer y actuar en función de que tendrá lugar en el futuro. Este tipo de expectativa se genera, por ejemplo, cuando un gobierno establece que los medios de transportes deben descarbonizarse antes de determinado año para alcanzar la neutralidad de carbono. Si durante la transición, el gobierno da marcha atrás y acepta los autos híbridos, entonces, la frustración de las expectativas de quienes compraron autos eléctricos deberían ser compensadas.

Finalmente, las *expectativas sobre el tratamiento del pasado* consisten en una predicción sobre cómo nuestros comportamientos pasados serán tratados en el presente y futuro. En las transiciones históricas este tipo de expectativas fueron objeto de discusión en el debate sobre la retroactividad de la ley y el estado de derecho. Los perpetradores de crímenes contra la humanidad argumentaban que no debían asociarse a sus comportamientos consecuencias legales que no estaban en vigor al momento de la consumación de aquellos. En las transiciones contemporáneas, los países desarrollados apelan a un argumento similar de acuerdo con el cual no deberían sufrir una desventaja impuesta retroactivamente. En el ámbito de la transición climática, por ejemplo, algunos países emplean este tipo de argumento para que las emisiones históricas no se descuenten

ten en la distribución del presupuesto de carbono remanente (Steininger et al, p. 340).

En la transición del *#MeToo*, las expectativas sobre el tratamiento del pasado se vinculan al *reconocimiento* de las injusticias interaccionales pasadas facilitadas e impunes gracias a la injusticia testimonial. Además, el reconocimiento de la violencia sexual pasada también resulta relevante para la *reconciliación* de las víctimas con el nuevo orden institucional. Este tipo de reconciliación se dirige a eliminar la *alienación estructural* derivada de la falta de respuesta adecuada a las injusticias interaccionales pasadas (Lu 2017, p.190). Al mismo tiempo, los perpetradores, incluso quienes no tienen expectativas en el *status quo* y apoyan la transición, tienen la expectativa de que las interacciones dañosas pasadas sean tratadas durante la transición de acuerdo con las leyes y la moralidad vigentes al momento de su comisión. Si un caso de abuso sexual prescribió porque la injusticia testimonial obstaculizó su investigación y juzgamiento, los perpetradores esperan que el caso no sea ni investigado ni juzgado aun cuando, al mismo tiempo, pueden apoyar reformas radicales que evitarán que está situación se repita en el futuro.

Algunas expectativas sobre el tratamiento del pasado, como la expectativa de que los casos de violencia sexual prescriptos no serán investigados y juzgados durante la transición, tienen *validez autoritativa* además de validez epistémica. Esta se verifica cuando la expectativa sobre el tratamiento del pasado se encuentra protegida, por ejemplo, por el estado de derecho y sus principios legalmente reconocidos (Raz 1977, 2019). Cuando las expectativas sobre el tratamiento del pasado tienen validez autoritativa derivada del estado de derecho pueden convertirse en un obstáculo duro para la factibilidad de la transición. Aunque la ley cuenta como una restricción suave a la factibilidad de una transformación (Gilbert & Lawford-Smith 2012), las inmunidades ganadas en el pasado y protegidas por el estado de derecho se presentan como un obstáculo de mayor intensidad.

Durante las transiciones, los distintos tipos de expectativas descriptos arriba entran en conflicto entre sí. La tesis que define de este capítulo es que la circunstancia que hace necesaria la JT

es 1) el conflicto de expectativas sobre el tratamiento del pasado en el contexto de 2) una transición o sociedad transicional. En el caso que estamos analizando aquí, la primera circunstancia puede ser especificada como el conflicto entre 1) las expectativas de los perpetradores de que las interacciones dañinas pasadas (violencia sexual) basadas en la injusticia estructural (injusticia testimonial) serán tratadas de acuerdo a las reglas del orden anterior y 2) las expectativas de las víctimas de que estos casos sean tratados bajo nuevas reglas que permitan el reconocimiento de la injusticia y la reconciliación institucional a través de su investigación, juzgamiento y condena.

¿Por qué ambas expectativas deben ser consideradas en el diseño de una transición justa? Empezaré por considerar el aspecto menos controvertido de una posible respuesta. Las expectativas de las víctimas deberían ser consideradas si se quiere evitar que las víctimas de violencia sexual pasada sufran alienación, incluso viviendo en un nuevo orden justo con justicia testimonial. Más controvertida puede resultar la respuesta sobre las expectativas de los perpetradores sobre el tratamiento del pasado. Estas deben considerarse porque las inmunidades ganadas se fundan en un valor, el estado de derecho, que debe ser garantizado para la legitimidad y robustez del nuevo orden. Que ambos tipos de expectativas tengan peso moral para el diseño de una transición justa, no implica que pesen igual o que no puedan resultar frustradas, pero ambas deberían ser consideradas.<sup>3</sup>

Al identificar el conflicto de expectativas sobre el tratamiento del pasado como circunstancia que hace necesaria la JT, ahora es posible visualizar que las transiciones estructurales comparten con las transiciones históricas la misma fuente de conflicto. Esto abona que las transiciones estructurales, como la del #MeToo, ofrecen un terreno propicio para avanzar en la construcción de una concepción política de JT que se independice de la casuística de las transiciones históricas sin desaprovechar su poten-

3 Algunos criterios de prioridad entre expectativas para el ámbito de la transición climática han sido sugeridos en Meyer & Truccone-Borgogno (2022).

cial heurístico. En la próxima sección pondré a prueba la tesis aquí sostenida diferenciando la justicia testimonial de la justicia transicional epistémica. El objetivo de este ejercicio es mostrar la independencia y particular rol de la JT frente a los ideales de justicia que son vehiculizados a través de las transiciones.

## 5. Justicia transicional epistémica

En la transición del *#MeToo* se puede distinguir dos problemas prácticos. Uno requiere identificar lo que la justicia testimonial demanda y el otro exige una respuesta sobre cómo debe ser adjudicado el conflicto de expectativas sobre el tratamiento de la violencia sexual pasada. A continuación, ensayaré respuestas a ambos problemas pero con un limitado objetivo, mostrar que el rol de la justicia transicional puede independizarse de los ideales de justicia que persigue, en este caso, de la justicia testimonial.

La *justicia testimonial* requiere que los prejuicios que operan sobre los juicios de credibilidad de los oyentes pierdan eficacia. Fricker (2007) argumenta que esto se logra a través del desarrollo de una sensibilidad testimonial en los oyentes capaz de contrarrestar la influencia de los estereotipos en la construcción de sus juicios de credibilidad. Esta sensibilidad se inculca y entrena socialmente a través de innumerables experiencias de intercambio testimonial, individual y colectivo.

La justicia correctiva estructural ofrece un marco para rectificar la injusticia testimonial. ¿Puede la virtud de la sensibilidad testimonial funcionar como un mecanismo de justicia correctiva estructural? A favor de una respuesta afirmativa, siguiendo a Pettit (2015), podemos considerar que la relación entre la virtud del buen oyente y la justicia testimonial es ontológica y constitutiva. Las virtudes normalmente cumplen una función práctica y epistémica en relación con la producción de bienes (Pettit 2016). Sin embargo, cuando se trata de un bien robusto, como asumo aquí es el caso de la justicia testimonial, la virtud del buen oyente lo constituye garantizando juicios de credibilidad sensibles y vigilados en un conjunto de mundos alternativos. De este modo, la

virtud del buen oyente puede funcionar como un mecanismo de justicia correctiva estructural. Otras estrategias, pueden dirigirse a corregir los resultados transaccionales de la injusticia testimonial. Estas podrían adoptar la forma de las virtudes compensatorias propuestas por Anderson (2012).

Por otro lado, para que el nuevo orden social garantice que todas y todos sus miembros operen como agentes no alienados resulta necesario el reconocimiento de las injusticias interaccionales pasadas con base estructural y la reconciliación estructural (Lu 2017, p.190). Ello requiere la implementación de mecanismos de reconocimiento y reconciliación, como la investigación, juzgamiento y condena de los casos pasados de violencia sexual impunes. Estas estrategias introducen el conflicto de expectativas sobre el tratamiento del pasado entre víctimas y perpetradores caracterizado en la sección anterior. La tarea de adjudicar este conflicto es diferente e independiente de la tarea de corregir la injusticia testimonial y define el rol específico de la *justicia transicional epistémica*.

En este capítulo he argumentado que 1) el conflicto de expectativas sobre el tratamiento del pasado 2) en el contexto de una transición o sociedad transicional hace necesaria la JT. Estas circunstancias definen el rol distintivo de la JT. El siguiente paso consistirá en identificar los principios de la JT para la adjudicación de este conflicto. Mientras tanto, podemos considerar los juicios de la verdad en causas de abuso sexual prescriptas como una forma de adjudicar el conflicto entre expectativas del pasado que honre el estado de derecho y garantice la reconciliación de las víctimas de violencia sexual con el nuevo orden institucional.<sup>4</sup>

4 Actualmente pueden encontrarse algunos ejemplos de esta estrategia en este ámbito: <http://diarioconurbano.com.ar/principal/inedito-juez-de-lomas-resolvio-que-se-haga-un-juicio-por-la-verdad-por-la-violacion-de-una-nina/>

## Bibliografía

- Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social epistemology*, 26(2), 163-173.
- Beitz, C. (2011). *The idea of human rights*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Gilabert, P. y Lawford-Smith, H. (2012). Political Feasibility. A Conceptual Exploration. *Political Studies* 60(4), 809–825.
- Giladi, P. 2018. Epistemic Injustice: A Role for Recognition?. *Philosophy and Social Criticism* 44(2): 141–158.
- Hart, H. L. A., (1961). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press. Third edition, 2012.
- Hume, D. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. 2nd ed. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press.
- Lu, C. (2017). *Justice and Reconciliation in World Politics*. Cambridge University Press.
- Macón, C. (2016). *Sexual Violence in the Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*. Lexington Books.
- Meyer, L. H. & Sanklecha, P. (2011). Individual Expectations and Climate Change. *Analyse & Kritik: Zeitschrift fuer Sozialtheorie* 32(2), 449-471.
- Meyer, L. H. & Sanklecha, P. (2014). How Legitimate Expectations Matter in Climate Justice. *Politics, Philosophy & Economics* 13 (4), 369-393.
- Meyer, L. H., & Truccone-Borgogno, S. (2022). Legitimate Expectations: Assessing Policies of Transformation to a Low-Carbon Society. *Environmental Values*.
- Murphy, C. (2017). *The conceptual foundations of transitional justice*. Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2015a). *The Robust Demands of the Good*. Oxford: Oxford University Press.

- Pettit, P. (2015b). The republican law of peoples: A restatement. In *Domination and Global Political Justice*: 49-82.
- Pettit, P. (2016). Freedom and Other Robustly Demanding Goods. In *Philip Pettit: Five Themes from his Work*. Springer International Publishing Switzerland.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice. Revised ed.* Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, J. (1977). The Rule of Law and its Virtue in Raz, Joseph (1979). *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press 1979.
- Raz, J. (2019). The Law's own virtue. *Oxford Journal of Legal Studies*, 39(1), 1-15.
- Rekers, R. (2022). Epistemic Transitional Justice. The Recognition of Testimonial Injustice in the Context of Reproductive Rights. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 25(1), 65-79.
- Steininger, K. W., et al. (2020). Sectoral carbon budgets as an evaluation framework for the built environment. *Buildings and Cities*, vol. 1, no 1.
- Waldron, J. (1999). *Law and disagreement*. Oxford University Press.
- Waldron, J. (2005). Nozick and Locke: filling the space of rights. *Social Philosophy and Policy*, 22(1), 81-110.
- Wexler, L., Robbenolt, Jennifer, & Murphy, Colleen (2019). # MeToo, Time's up, and Theories of Justice. *University of Illinois Law Review*, 2019: 45-111.
- Young, I. M. (2006). Taking the Basic Structure Seriously. *Perspectives on Politics*, 4 (1), 91-97.
- Ypi, L. (2012). *Global justice and avant-garde political agency*. Oxford University Press.

## Acerca de las y los autores

**Nahuel Maisley** es profesor de derecho internacional en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y global associate professor of law en la New York University (NYU). Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. Gioja de la Facultad de Derecho de la UBA. Es abogado (UBA), magíster en derecho internacional (NYU) y doctor en derecho (UBA). Sus temas de investigación suelen combinar discusiones de filosofía del derecho y teoría política con cuestiones relativas al derecho internacional.

**Laura F. Belli** es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Concluyó los estudios de Maestría en Salud Pública (Facultad de Medicina de la UBA). Es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (SADAF / CONICET) y miembro del Grupo de Epistemología Feminista (GEF). Es Jefa de Trabajos Prácticos en las materias Ética y Filosofía Feminista de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y docente en diferentes cursos en universidades nacionales e internacionales. Forma parte del grupo “Gender in Science, Technology, and Innovation” (YALE - UNAM). Su investigación se centra en el análisis de los aportes de la autonomía relacional al campo de la bioética.

**Danila Suárez Tomé** es Doctora y Profesora en Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Posee diplomas de posgrado en Género y Derecho (UBA) y en Filosofía de las Ciencias Cognitivas (UAH Chile). Es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (SADAF/CONICET). Es Jefa de Trabajos Prácticos

en las materias Gnoseología y Filosofía Feminista de la carrera de Filosofía (FFyL-UBA). Dicta seminarios sobre epistemología feminista y epistemología del género en distintas universidades de la Argentina y América Latina. Es integrante del Proyecto de Unidad Ejecutora (IIF-SADAF-CONICET) “Inteligencia artificial, estudios científicos de la mente humana, tecnología y ética”. Es integrante del grupo investigador responsable del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (ANPCyT-FONCyT) “Proyecciones contemporáneas de la fenomenología de la intercorporalidad: desarrollo infantil, sexualidad y poder. Desafíos para el siglo XXI”. Es directora del Grupo de Investigación en Epistemología Feminista (SADAF). Es autora de los libros *Introducción a la teoría feminista* (Nido de vacas, 2022), *Simone de Beauvoir* (Galerna, 2022) y *Filosofía de la Amistad* (Taurus, 2023). Su investigación se centra en la confluencia de la fenomenología y la epistemología para el estudio de las relaciones entre género y conocimiento desde una perspectiva feminista.

**Eduarda Calado Barbosa** es becaria postdoctoral de la FAPESP en el CLE-UNICAMP, antes ha sido becaria postdoctoral del CONICET, en el IIF/SADAF/CONICET. Es licenciada y tiene una maestría en filosofía por la UFPB. Es doctora en filosofía por la UFMG, con PDSE en Stanford University. Sus temas de investigación incluyen la pragmática de la referencia, la filosofía del lenguaje feminista, el discurso de odio y el contradiscurso.

**Nicolás Lo Guercio** es profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (IIF-SADAF). Es licenciado en filosofía (UBA) y doctor en Filosofía (UBA). Su investigación se centra en la filosofía del lenguaje, la semántica formal y la pragmática.

**Vladimir Chorny** es profesor de teoría general del derecho en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador de la Red en

Defensa de los Derechos Digitales y del Grupo de Epistemologías Feministas (GEF) de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Es abogado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Doctor en Derecho por la UBA. Sus temas de investigación reflexionan sobre los cruces de las epistemologías feministas, particularmente la injusticia epistémica, con la democracia, el derecho, las tecnologías y la desigualdad.

**Cristian Dimitriu** es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es profesor adjunto interino de “Teoría General del Derecho” Cátedra Rosenkrantz en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Licenciado en Filosofía (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Toronto, Canadá. Ha sido Lecturer en la Universidad de Kansas, Estados Unidos, y becario posdoctoral del CONICET y del Centro de Estudios Avanzados *Iustitia Amplificata*, Alemania (vinculado a la Universidad de Frankfurt y Universidad Libre de Berlín). Se especializa en Filosofía Política, Justicia Global y Filosofía del Derecho. Su investigación doctoral y posdoctoral se ha centrado principalmente en la ética de las deudas soberanas. Sus trabajos han sido publicados en *Jurisprudence, Ethics and Global Politics, Ethical Perspectives, Dianoia, Areté, Isonomía, Ideas y Valores y Daimon, entre otras*.

**María Florencia Saulino** es Global Clinical Professor of Law en New York University (NYU) y Profesora de Derecho en la Universidad de San Andrés, Argentina. Es Doctora en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y posee un LL.M. de NYU Law, donde realizó una investigación posdoctoral en el Center on Environmental and Land Use Law. Dirige el Centro de Derecho Público de la Universidad de San Andrés. Sus áreas de especialización son el derecho ambiental, el federalismo y el derecho constitucional comparado. Ha trabajado como consultora de investigación para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas (CEPAL), el Banco Mundial y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Anteriormente, fue asistente del Presidente de la Corte Suprema

de Justicia de Argentina, Ricardo Lorenzetti, y Decana de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Andrés (2017-2020).

**Francisco García Gibson** es investigador adjunto en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEO-CONICET). Es doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, donde también es docente. Investiga cuestiones morales sobre el cambio climático, particularmente las protestas climáticas, el lobby corporativo climático y la mitigación en países del Sur Global.

**Martín Oliveira** es profesor adjunto de Teoría General del Derecho (FDER-UBA), de teoría política (FSOC-UBA), de filosofía y de derechos fundamentales (UdeSA) y jefe de trabajos prácticos en Ética (FFyLL-UBA). Es profesor de filosofía, bachiller en ciencias jurídicas y doctor en filosofía (UBA). Sus temas de investigación se concentran en las cuestiones metodológicas de la filosofía práctica, así como las teorías normativas de la ética, la filosofía política y el derecho.

**Romina Rekers** es investigadora postdoctoral en la Universidad de Graz (Austria) donde lidera el proyecto “A Political Conception of Transitional Justice” financiado por el Fondo Austríaco para la Ciencia. También conduce los proyectos “Climate-Health Adaptation Strategies in South America” y “Women’s Participation in Climate-Sensitive Infectious Diseases Policy in South America” financiados por el Oxford-Johns Hopkins Global Infectious Disease Ethics Collaborative. Es abogada, magister en derecho y argumentación y doctora en derecho sociales (UNC). Su investigación ha contado con el apoyo de becas del Consejo Argentino para Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) y la Academia de Ciencias de Austria (ÖAW).





---

En un contexto en el que el valor del conocimiento suele medirse crecientemente por su rentabilidad inmediata, *Filosofía para la práctica* reúne una serie de trabajos que muestran cómo la reflexión filosófica puede intervenir de manera sustantiva en problemas sociales, políticos e institucionales contemporáneos. Lejos de concebir a la filosofía como un ejercicio abstracto o desligado del mundo, los ensayos que componen este volumen exhiben su capacidad para aclarar dilemas normativos, identificar injusticias persistentes y aportar herramientas conceptuales relevantes para la deliberación pública y el diseño de políticas públicas.

El libro reúne nueve ensayos de filosofía práctica producidos en el ámbito de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), una institución con más de medio siglo de trayectoria en la reflexión rigurosa y plural. Mediante el uso de herramientas analíticas sofisticadas, sus autoras y autores abordan cuestiones tan diversas como las desigualdades de género, el discurso de odio, la democracia, la deuda soberana, el cambio climático, la justicia intergeneracional y los métodos de justificación moral. En conjunto, el volumen ofrece una muestra del trabajo filosófico profesional y riguroso desarrollado en SADAF, y del tipo de contribuciones que este trabajo puede hacer a múltiples aspectos del debate público en nuestras sociedades.