

MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA, LÍMITES Y RETORNO A LA COMUNIDAD

Miguel P. León Padilla*

RESUMEN. El presente artículo aborda el problema de la desigualdad social como una estructura persistente que limita el acceso equitativo a recursos, oportunidades y reconocimiento, erosionando la autonomía y la dignidad de amplios sectores de la población. Frente a las limitaciones de las teorías clásicas y contemporáneas de la justicia –en particular el utilitarismo, el liberalismo igualitario y el enfoque de las capacidades–, se adopta un enfoque crítico que combina el análisis normativo con una consideración estructural y relacional de la desigualdad. Aquí se propone una reinterpretación de la justicia distributiva en clave comunitarista, incorporando la solidaridad y la fraternidad como principios constitutivos de la vida social, más allá de su consideración como meros complementos éticos. La aportación principal radica en la articulación de una concepción relacional de la justicia que integra igualdad, dignidad y capacidades en un marco de interdependencia y corresponsabilidad colectiva, orientado no solo a la redistribución de recursos, sino a la transformación de las condiciones estructurales que generan desigualdad. Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de una ética de la justicia capaz de operar simultáneamente en los niveles normativo, estructural y relacional.

PALABRAS CLAVE. Desigualdad social; justicia distributiva; dignidad humana; solidaridad; ética.

* Profesor de Antropología social y cultural, en la Universidad católica de Valencia San Vicente mártir, España. ORCID: 0000-0002-6470-1127 Correo electrónico: mleonpadilla@gmail.com

BEYOND DISTRIBUTIVE JUSTICE, LIMITS AND A RETURN TO THE COMMUNITY

ABSTRACT. This article addresses the problem of social inequality as a persistent structure that limits equitable access to resources, opportunities, and recognition, eroding the autonomy and dignity of large segments of the population. In contrast to the limitations of classical and contemporary theories of justice –particularly utilitarianism, egalitarian liberalism, and the capabilities approach– a critical approach is adopted that combines normative analysis with a structural and relational consideration of inequality. A communitarian reinterpretation of distributive justice is proposed, incorporating solidarity and fraternity as constitutive principles of social life, rather than merely as ethical complements. The main contribution lies in articulating a relational conception of justice that integrates equality, dignity, and capabilities within a framework of interdependence and collective co-responsibility, oriented not only toward the redistribution of resources but also toward transforming the structural conditions that generate inequality. From this perspective, the need for an ethics of justice capable of operating simultaneously at the normative, structural, and relational levels is argued.

KEY WORDS. Social inequality; distributive justice; human dignity; solidarity; ethics.

I. INTRODUCCIÓN

La injusticia social puede entenderse como el conjunto de condiciones estructurales que generan y reproducen desigualdades injustificadas en el acceso a recursos, oportunidades y reconocimiento, afectando de manera sistemática a determinados grupos y limitando el desarrollo pleno de las personas. En este sentido, las desigualdades sociales manifiestan la gran contradicción del progreso y la civilización humana. Su eliminación constituye

uno de los principales retos para la ética contemporánea, especialmente cuando la comprensión actual de la justicia trasciende, con creces, la interpretación clásica que venía a reducirla a criterios de mera equidad en la distribución de recursos.

En la actualidad reviste un carácter estructural, global e interdependiente, que la distingue de etapas históricas anteriores. Bauman (2003) advierte sobre la fragilidad de los vínculos sociales en la modernidad contemporánea. Pues no se trata únicamente de diferencias en la distribución de recursos, sino de dinámicas persistentes vinculadas a la concentración de capital, la financiarización de la economía y la capacidad de determinados actores para influir en las instituciones. En este contexto, la desigualdad no constituye sólo una notoria anomalía, sino un rasgo sistémico cuyo análisis exige integrar dimensiones normativas, estructurales y relacionales. De ahí la necesidad de adoptar una revisión crítica actualizada sobre la desigualdad, capaz de identificar no solo sus manifestaciones visibles, sino también los mecanismos estructurales que la sostienen. La reflexión filosófica sobre la injusticia y su correlato –las consecuencias de la desigualdad– ha suscitado un amplio revisionismo crítico, del cual surge todo un conjunto de argumentos éticos sustentadores de su rechazo intelectual y dinamizadores de acciones de movilización social en contra de sus inicuas manifestaciones y efectos.

En este marco, la justicia social ha de ubicarse como horizonte, normativo y práctico, para propiciar la remoción y transformación de los elementos estructurales que caracterizan la injusticia. En la actualidad, en ella se integran los valores humanitarios y los derechos fundamentales, lo que demanda una ampliación del enfoque ético tradicional. Así pues, la ética que cuestiona la desigualdad y aboga por la justicia distributiva debe orientarse hacia una perspectiva más comunitarista; esto es, una perspectiva que incorpore de manera explícita la fraternidad y la solidaridad como principios constitutivos. Por otro lado, resulta ineludible tomar en consideración la ética de la vulnerabilidad, centrada en la protección de los sujetos más expuestos, ya que el proceso de búsqueda de la justicia social no puede reducirse a una suma de respuestas individuales, sino que ha de concebirse como un proceso colectivo, articulado y, a la vez, críticamente orientado a la transformación de las estructuras que producen asimetría social.

En coherencia con lo expuesto, el presente trabajo parte, en primer lugar, de una delimitación conceptual de la injusticia social, para, a continuación,

poner de relieve la necesidad de adoptar una perspectiva crítica capaz de desvelar los mecanismos estructurales que sostienen la desigualdad. Sobre esta base, se formula la tesis central: la ética que cuestiona esta anomía y fundamenta la justicia distributiva requiere ser reformulada en clave comunitarista. Por comunitarismo se entiende aquí no una negación de la autonomía individual, sino su inscripción en un marco de interdependencia que incorpora la fraternidad y la solidaridad como principios constitutivos de la vida social. Complementado por la ética de la vulnerabilidad que aporta una comprensión imprescindible de la fragilidad humana; por lo que el proceso de búsqueda de la justicia social ha de concebirse, fundamentalmente, como un proceso colectivo orientado a la transformación de las estructuras que producen desajustes sociales. Desde esta perspectiva, no nos limitaremos a formular una crítica del utilitarismo, sino que extendemos el análisis a los límites de las teorías contemporáneas de la justicia, incluidas las propuestas de Rawls y el enfoque de las capacidades de Sen y Nussbaum, en la medida en que, pese a sus aportaciones, no logran incorporar plenamente la dimensión relacional y comunitaria de la justicia.

Nuestro recorrido sobre el asunto se estructura en torno a tres grandes ejes: la urgente necesidad de encontrar respuestas a la desigualdad articuladas desde una reinterpretación contemporánea de la justicia distributiva; la adición de nuevas perspectivas a la ética política, más conformes a la dignidad humana; y la aplicación de la solidaridad y la fraternidad como principios rectores de un nuevo orden.

2. IGUALDAD, VULNERABILIDAD Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

El debate sobre la justicia distributiva, suscitado por teorías como el utilitarismo, el igualitarismo de la suerte y la perspectiva rawlsiana, ha destacado la contradicción intrínseca que representa la desigualdad en aquellas sociedades democráticas que proclaman la igualdad de los ciudadanos y su compromiso con los derechos humanos. Son varios los pensadores que señalan la exigencia de que toda sociedad que pretenda ser justa ha de priorizar a los menos favorecidos (independientemente de si ello se debe al azar o a la estructura del sistema), así como establecer reglas que aseguren una

igualdad efectiva de oportunidades reales entre sus miembros. En esta línea, Anderson (1999) propone entender la igualdad en términos relacionales, como ausencia de dominación y subordinación social. Sólo de este modo podrán sortearse las limitaciones predeterminadas por un sistema heredado del pasado y sustentado por la herencia patrimonial o el azar social.

Los teóricos de la ética de la vulnerabilidad y la dignidad humana han puesto el énfasis, de manera persuasiva, en que la desigualdad erosiona la autonomía y la capacidad de elección de los individuos, atentando contra el valor intrínseco de la persona. Consideran que la privación, tanto material como social, constituye la principal limitación para el desarrollo pleno de todo ser humano y, por ende, una severa cortapisa estructural que genera marginalidad y exclusión social.

En un mundo cada vez más interconectado, la cooperación y la responsabilidad compartida, tanto a nivel nacional como internacional, se erigen como condiciones indispensables para posibilitar el logro de la justicia global, reducir la pobreza y fortalecer la cohesión social. Por lo que, la instauración efectiva de la igualdad se perfila no solo como un imperativo moral, sino también como el fundamento para la construcción de democracias reales, asentadas en un auténtico desarrollo humanizador, sostenible y esencialmente comunitario. En este sentido, conviene subrayar que la efectividad de los principios de justicia distributiva no depende únicamente de su solidez normativa, sino también de su traducción en arreglos institucionales concretos. La evidencia comparada muestra que altos niveles de desigualdad tienden a correlacionarse con una menor movilidad social, una segmentación persistente en el acceso a bienes públicos esenciales (como la educación o la salud) y una progresiva deslegitimación de las instituciones democráticas. De ahí que resulte imprescindible no solo diseñar marcos redistributivos adecuados, sino también evaluar de manera continua su impacto real, prestando particular atención a los mecanismos mediante los cuales las desigualdades se reproducen intergeneracionalmente y se consolidan en estructuras difíciles de revertir.

3. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA, FUNDAMENTO DEL RECHAZO ÉTICO

En los antecedentes de la reflexión intelectual sobre el rechazo de la desigualdad social, la argumentación ético-filosófica exportada por Occidente,

se basaba en el concepto de justicia distributiva, receptado de la consideración medieval de los postulados aristotélicos.

Aristóteles (2001), propuso que la aplicación de la justicia requería de una distribución proporcional de bienes y de honores conforme al mérito y la necesidad de cada ciudadano Y depositaba en el gobernante la tarea de asegurar que cada uno recibiese aquello que le correspondía conforme a su particular contribución a la sociedad. Este marco teórico, que ha regido secularmente de manera ininterrumpida la organización sociopolítica, viene siendo cuestionado desde hace décadas, no sólo por su dependencia del contexto histórico en el que se formuló sino por haber servido para justificar las desigualdades estructurales (Sen, 2009). De ello se infiere la necesidad de desarrollar un revisionismo profundo que principie por el análisis del concepto mismo de justicia. Rawls (1997), abandonando ese esquema, propone actualizar la comprensión de la justicia; entendiendo que no se ha de limitar y medir solo por la eficiencia o el bienestar agregado, sino por la mejora efectiva y la protección de quienes se encuentran en mayor desventaja. Y propone, a modo de brújula ética, dos principios rectores de los sistemas sociales y de la distribución de beneficios y cargas. El primero es el principio de igualdad en el ejercicio de las libertades básicas; el segundo es el principio de diferencia, que admite sólo aquellas desigualdades sociales y económicas que benefician a los miembros menos favorecidos de la sociedad.

A este criterio de tolerancia de la desigualdad Sen (2009, p. 87) introduce la teoría de las capacidades como una alternativa a las perspectivas que toleran la desigualdad, poniendo el énfasis en la libertad efectiva de las personas para ser y hacer aquello que tienen razones para considerar valioso. Interpretando la justicia como garante de que todo ser humano alcance opciones reales para poder desarrollar sus capacidades y ponerlas en ejercicio. Al tiempo que destaca la trascendencia que comporta el ejercicio de las libertades sustantivas para que los individuos puedan conducir sus vidas con sentido, afrontando los condicionamientos que impone la distribución material de recursos y oportunidades. Así entendida, la conquista del bienestar y la justicia social ha de evaluarse más en función de las capacidades reales de las que disponen los individuos para ser y hacer aquello que consideren valioso, que por los recursos materiales o el nivel de ingresos de

que dispongan.¹ Puesto que sería falaz medir el grado de desarrollo de una sociedad sólo por estándares de accesibilidad a los bienes materiales. Y dado que no todas las personas son iguales se requeriría de una diversificación de recursos tan amplia, para poder alcanzar a satisfacer los funcionamientos individuales atendiendo a las condiciones físicas, sociales y ambientales de cada cual, que sería imposible de lograr.

De manera complementaria, Nussbaum (2007) señala cuales han de interpretarse como capacidades básicas esenciales para el logro de una vida digna.² Advirtiendo que constituye un deber del Estado asegurar, no sólo el acceso igualitario de la ciudadanía a todos los recursos disponibles sino garantizar el pleno desarrollo de sus potencialidades y la realización efectiva de los derechos civiles.

Baste este breve apunte para concluir que una revisión analítico-crítica de la concepción aristotélica de la justicia pone de manifiesto tanto su insuficiencia como el desajuste de su interpretación clásica frente a las exigencias del contexto contemporáneo. El marco normativo articulado en torno al mérito y la proporcionalidad, lejos de resultar neutral, ha operado como uno de los fundamentos teóricos de las diversas formas de inequidad persistente. En este sentido, una reinterpretación adecuada de la justicia distributiva, actualizada y ampliada, debe aglutinar principios de equidad, proporcionalidad y promoción de las capacidades humanas, orientando la praxis política hacia la realización efectiva de la equidad como exigencia

¹ Conviene reparar en que distingue, la autora entre “funcionamientos”, los estados de ser y hacer efectivos de una persona (como estar bien alimentado, participar en la comunidad o aprender), y “capacidades”, que son las oportunidades o libertades reales para alcanzar distintos funcionamientos relevantes para la vida buena.

² Esto lo recoge en *Fronteras de la Justicia* (2006) donde describe el núcleo mínimo que toda persona debe alcanzar para que se vea respetada la dignidad humana y que los Estados han de garantizar. En el que se incluye vivir una vida de duración normal. Gozar de buena salud física, alimentación, vivienda y cuidado sanitario adecuado. Integridad corporal. Poder usar los sentidos y la mente, disfrutar del aprendizaje y la educación, participar en la vida cultural y expresar ideas libremente. Desarrollar vínculos afectivos y experimentar emociones saludables. Ser capaz de reflexionar sobre el propio bien y planificar la propia vida. Vivir con y para otros, no ser discriminado. Relacionarse con la naturaleza y sus seres. Disfrutar de actividades recreativas. Participar en el propio entorno, vida política y disfrute de derechos materiales. Estas capacidades integran lo que entiende como el umbral básico para una vida humana digna en cualquier sociedad.

radical de la dignidad humana. Superar las limitaciones de las categorizaciones clásicas implica, por tanto, trascender su carácter abstracto mediante su concreción en medidas tanto individuales como estructurales, traducidas en políticas inclusivas y sostenibles.

3.1. La problemática de la maximización de la felicidad agregada frente a la distribución desigual

El utilitarismo, al fundamentar la justicia en la maximización del bienestar agregado presenta, entre otras, una limitación central: su indiferencia respecto a la distribución. La suma total de utilidad puede coexistir con desigualdades profundas. Como advierte Temkin (1993), la desigualdad puede ser moralmente problemática incluso cuando se incrementa el bienestar agregado, legitimando situaciones en las que el bienestar de algunos se obtiene a costa de otros. Esta lógica revela no solo un problema normativo sino una concepción atomizada de lo social que invisibiliza las estructuras de poder y dependencia que conforman la desigualdad.

Por lo que Nussbaum señala que conviene tener en cuenta las capacidades de los sujetos, ya que el ejercicio adecuado de la justicia encuentra su fundamento en la consideración de la calidad de vida y la libertad efectiva de los individuos y ha de trascender los meros indicadores agregados. Afirmando que “una sociedad es justa si permite que todos sus miembros desarrollen y ejerzan sus capacidades básicas de manera significativa” (Nussbaum, 2007, p. 75), y rechazando cualquier pretensión de sacrificar la equidad individual en pro del incremento marginal. Por lo que, para instaurarla, habría de hacerse un balance previo entre la persecución de la eficiencia pretendida y el posible logro de la protección de los más vulnerables.

El utilitarismo, calculado en la suma agregada de felicidad, ha sido cuestionado por Rawls en base al criterio de delimitación de la desigualdad –siendo tolerable sólo cuando beneficia a los menos favorecidos–. Para él, “una sociedad justa no puede basarse únicamente en el bienestar total; debe garantizar que los menos aventajados también mejoren su situación” (Rawls, 1997, p. 72). Este replanteamiento subraya la tensión subyacente a la visión utilitarista clásica frente a la ética distributiva, que se rige por la equidad y el respeto de los derechos de quienes se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad.

La noción de maximización de la felicidad agregada antepone la cantidad total de bienestar a la equidad en su distribución y la calidad de esta. Tras lo que subyace una concepción instrumental del ser humano, considerando a los individuos como merecedores de aprecio y valoración en función de su contribución al bien colectivo. Sin embargo, lamentablemente la historia muestra sobrados ejemplos sobre como este enfoque ha sustentado y justificado aberrantes desigualdades estructurales, generando sistemas socioeconómicos de carácter opresivo, regidos por criterios de exclusión so pretexto de aumentar el nivel de felicidad general. La justicia no puede limitarse a un cálculo cuantitativo, que obvia cualitativamente el respeto de los derechos sociales, la autonomía y la igualdad de los individuos; ni puede prescindir de la consideración de su estado de menesterosidad y vulnerabilidad.

Es apremiante la necesidad de entender el bienestar no sólo desde agregados cuantitativos sino en categorías de accesibilidad equitativa a todos los recursos y oportunidades disponibles, así como al disfrute de las condiciones básicas de una vida digna; y no restringirse abstractamente a la acumulación de bienestar o felicidad total.

Queda de manifiesto que el utilitarismo clásico, para resultar ajustado a la realidad, debería priorizar aquellos tipos de felicidad más significativos, evitando restringirse a incrementos marginales de bienestar superficial. En lo que la ética de las capacidades, aplicada en el desarrollo de las políticas gubernamentales, vendría a enfocar más adecuadamente el asunto al ampliar las oportunidades reales y de desarrollo personal de la ciudadanía, así como la promoción de modelos solidarios y corresponsables que vinieran a garantizar el logro de la cohesión social (Comte-Sponville, 2001).

Lo medular de la cuestión estriba en el logro del equilibrio entre la suma del bienestar colectivo y el respeto igualitario a los derechos de todos los miembros de la sociedad. Y en pro de este objetivo, incorporar criterios distributivos que garanticen la protección y promoción de los menos favorecidos realizada en base a una conveniente combinación de eficiencia y justicia social (Sen, 2009; Nussbaum, 2007).

En los contextos sociales actuales, predeterminados por inercias gestoras globalizadas y perfilados por la creciente concentración de riqueza en manos de unos pocos, además del preocupante aumento de la brecha social en el acceso y ejercicio de los derechos fundamentales...; los ejes de revisión

—que hemos esbozado— permitirían preservar el noble objetivo utilitarista de maximización del bienestar colectivo sin comprometer la equidad de los seres humanos y los pueblos. Puesto que, como postulan algunos pensadores esta teorización, debidamente implementada (desde una revisión crítica e integradora de las diferentes perspectivas que suplan sus déficits), ofrece un marco válido para inspirar el diseño políticas eficaces y ejercicios políticos éticos que combatan los desequilibrios de la inequidad y promuevan las transformaciones sociales pertinentes para la instauración de una justicia real y efectiva. En este tenor, enfoques teóricos complementarios, tales como el kantianismo (que rechaza el consecuencialismo y pone el foco de atención en las reglas, los deberes y la autonomía personal, analizando lo correcto o incorrecto que define una acción o medida) o la medición de bienestar en términos de “funcionamientos y capacidades” (que se centra en lo que las personas pueden realmente ser y hacer, priorizando el conjunto de capacidades humanas básicas y no otorga un peso determinante a las preferencias subjetivas), entre otros, pueden ofrecer perspectivas idóneas para detectar claves de reversión del *status quo*.

3.2. Entre la suerte y la estructura: límites de la responsabilidad individual en la génesis de la desigualdad

El origen de la desigualdad suele explicarse por la suerte o por las decisiones individuales, pero esta dicotomía resulta insuficiente en contextos donde las elecciones están condicionadas estructuralmente. Hay que examinar esos límites y proponer un enfoque centrado en las condiciones sociales y las capacidades.

El igualitarismo de la suerte distingue entre desigualdades derivadas de elecciones individuales y aquellas atribuibles a circunstancias ajenas al control del sujeto. Sin embargo, esta distinción resulta problemática en contextos donde las decisiones están profundamente condicionadas por estructuras sociales. La dificultad para delimitar la responsabilidad individual evidencia la necesidad de desplazar el análisis hacia aquellas condiciones colectivas que configuran las trayectorias vitales.

En el debate sobre qué es lo que debe igualarse exactamente, si los recursos como sugiere Dworkin, o el acceso a la oportunidad de bienestar como

propone Arneson, Sen (2009, p. 87,) advierte, como recordábamos antes, que la justicia ha de evaluarse en términos de capacidades efectivas para desarrollar la vida conforme a lo que cada individuo valore. Eso implica asumir que la corrección de las desigualdades arbitrarias reclama el establecimiento de condiciones equitativas en el acceso a los recursos sociales comunes.

No obstante, la aplicación práctica de las propuestas del igualitarismo de la suerte presenta notables dificultades, metodológicas y éticas, particularmente ante la complejidad de las sociedades actuales. Porque la delimitación de las desigualdades atribuibles a la fortuna o aquellas derivadas de las elecciones libres de los individuos se presenta harto complicada. Las decisiones individuales se ven profundamente condicionadas por contextos sociales, trayectorias biográficas y estructuras institucionales. De ahí que la atribución de responsabilidad en exclusiva a las elecciones del sujeto, y por ende la admisión de las desigualdades basada en ellas, es más que cuestionable en términos razonables. La igualdad política y social ha de ser relacional antes que meramente distributiva; y para ser auténtica requiere del empeño de no discriminación y de la creación de estructuras de reconocimiento objetivo de todos los miembros de la colectividad.

En propiedad la justicia igualitaria no puede centrarse sólo en la neutralización de la suerte bruta ni en la atribución de cargas a la responsabilidad individual, ignorando las dimensiones relacionales, educativas y comunitarias que configuran la agencia y la dignidad de las personas. En esta línea, Taylor (1994) subraya que el reconocimiento no es una cuestión secundaria, sino una necesidad humana fundamental, cuya negación produce formas específicas de injusticia. Y para resultar operativo requiere de la inserción de principios tales como el reconocimiento recíproco, la equidad relacional y la solidaridad entre los miembros de la sociedad, etc. Elementos definitorios del *ethos* democrático. Y por lo tanto, se hace necesario abandonar el paradigma netamente distributivo y manifestarse decididamente cuestionador ante cualquier institucionalización de la desigualdad ‘pretendidamente’ justificada. En pro de reforzar –en la teorización y ejecución– los criterios de bien común, cooperación y desarrollo integral en la adopción de medidas políticas concretas de compensación, que nivelen la disparidad de partida u origen.

Procurar la promoción, de manera operativa, de las capacidades de los sujetos favorecerá dinámicas de equilibrio y cohesión social. Todo ello

presupone un amplio programa de cambios estructurales y culturales promotores de una redistribución justa de bienes y oportunidades más equilibrada (Comte-Sponville, 2001; Cohen, 1989; Dworkin, 1981; 2000; Nussbaum, 2007; Sen, 2009). Pues en aquellas sociedades en que rige un exacerbado liberalismo económico, se instaura la arbitrariedad de la suerte, sustentándose intolerables desigualdades intergeneracionales (que coartan las oportunidades de desarrollo equitativo de todos sus miembros) que han ser combatidas en todos sus frentes.

3.3. Necesidad de un reenfoque del principio de diferencia

La teoría de Rawls, a través del principio de diferencia, muestra límites al centrarse en la redistribución material y sostener un enfoque formal que no sopesa adecuadamente las dimensiones relacionales y estructurales de la desigualdad. En contextos sociales complejos, esta perspectiva resulta insuficiente para captar cómo las posiciones de desventaja se configuran también a través de dinámicas institucionales, culturales y de reconocimiento que exceden la mera asignación de recursos.

Una concepción más ajustada de la justicia social debe, por tanto, atender a la naturaleza específica de los bienes sociales y aplicar criterios distributivos diferenciados según el tipo de recurso en cada caso, para asegurar beneficios reales a los menos favorecidos (Walzer, 1983). Esto implica no solo redistribuir bienes materiales, sino también garantizar el acceso efectivo a oportunidades, capacidades y condiciones de dignidad que hagan posible el desarrollo integral de las personas, con independencia de su *estatus*.

Desde esta perspectiva, el principio de diferencia requiere ser reinterpretado en clave más sustantiva, incorporando dimensiones como el reconocimiento, la participación y la equidad relacional. Este desplazamiento analítico conduce a considerar aquellas situaciones en las que la desigualdad se vincula a condiciones de fragilidad, dependencia y exposición al daño, abriendo paso a una reflexión centrada en la interdependencia humana.

4. LA ÉTICA DE LA VULNERABILIDAD

Las teorías normativas de la justicia analizadas –desde el utilitarismo hasta el enfoque de las capacidades– adquieren pleno sentido únicamente cuando se las confronta con las condiciones concretas en las que operan. En contextos de alta desigualdad estructural, caracterizados por mercados laborales precarios, sistemas fiscales regresivos o instituciones débiles, los principios abstractos de equidad o libertad efectiva encuentran serias limitaciones para su implementación. De ahí que cualquier propuesta ética orientada a la justicia social deba incorporar un análisis contextualizado de las estructuras económicas y políticas en las que pretende incidir, evitando convertirse en una formulación desconectada de las condiciones reales de posibilidad.

No hablamos de abstracciones estadísticas, sino de realidades tangibles en múltiples contextos urbanos y sociales. Por ejemplo, en numerosas ciudades es posible encontrar barrios populares que conviven físicamente –separados apenas por muros– con urbanizaciones de lujo habitadas por élites económicas, evidenciando una fractura espacial en términos materiales y simbólicos. Estas configuraciones muestran cómo la desigualdad se inscribe en el territorio, condicionando el acceso a servicios, seguridad, educación y oportunidades vitales, y consolidando dinámicas de exclusión difíciles de revertir.

La noción de vulnerabilidad pone de relieve tanto la interdependencia constitutiva de la existencia humana como la exposición diferencial a condiciones de precariedad. Por lo que no puede entenderse como un mero dato sociológico, o fenómeno socialmente producido cuya distribución desigual compromete las condiciones efectivas de ejercicio de la autonomía, sino antropológico característico de la especie. En esta línea, Fineman (2008) la concibe como una condición universal, aunque distribuida de forma desigual por las estructuras sociales. Así, las estructuras que intensifican la precariedad no solo limitan oportunidades, sino que erosionan de manera sistemática la capacidad de los sujetos para autodeterminarse. De este modo, la desigualdad estructural aparece no solo como un problema distributivo, sino como una vulneración normativa que exige ser evaluada a la luz de principios que reconozcan el valor intrínseco de toda persona.

En las estructuras económicas, que generan desigualdades sociales profundas, lamentable iniquidad que no se reduce a crear disparidades en

la distribución, sino que excluye cuanto no ajusta a criterios de productividad económica, menospreciando las necesidades y el valor humano. Pues al instaurar ‘la cultura del descarte’, se prioriza el beneficio antes que las necesidades humanas, y viene a ser el mercado quien define qué vidas “cuentan”, excluyendo a quienes no son productivos. Planteamiento en el que subyace una visión utilitarista que desprecia la peculiar cualidad de lo humano, el sujeto deja de ser fin en sí para pasar a ser considerado un medio intercambiable.

La dignidad no se sostiene únicamente con la defensa teórica de la autonomía, sino con el ejercicio activo de la solidaridad frente a la precariedad. Ignorar la vulnerabilidad de la especie repercute, inevitablemente, deshumanización de la política y la economía, al reducirse ambas a una lógica instrumental que ignora su deber primero: servir al desarrollo auténtico.

Es Butler (2006) quien plantea la ética de la vulnerabilidad. Desde su perspectiva, el carácter vulnerable de la existencia es lo que nos define. El hallarnos a la intemperie, permanentemente expuestos a la precariedad, debería abrir la subjetividad humana a propender a una creciente conciencia de interdependencia social y solidaridad humanitaria con el otro. Con lo que ello comporta de apertura a la convivencia, de asunción de la responsabilidad mutua y reconocimiento de la vulnerabilidad común. Reconocer la vulnerabilidad trasciende la consideración de la fragilidad física como característica de los individuos, para llevarnos a reparar en que nuestras vidas requieren, para su sustento, de condiciones infraestructurales (alimento, casa, seguridad) y de la interacción con los demás, lo cual nos afecta de manera desigual. Esta concienciación debe movilizarlos, suscitar resistencia, para combatir las estructuras sociales que precarizan la vida humana e inducirnos a ejercitar una ética de protección del débil, mediante una agencia política comprometida en favor de los menesterosos. Consecuentemente esta filósofa propone, como imperativo moral, el ejercicio de resistencia y rechazo de las inercias estructurales deshumanizadas (que afectan de forma desigual a los pueblos o a las personas) e implementan la vulnerabilidad de modo inequitativo. Avivar la conciencia de la fragilidad característica de la especie habría de conducir a crear políticas de atención y cuidado de aquellas vidas más expuestas.

4.1. *Desafíos de la autonomía en la desigualdad*

La desigualdad actúa como un límite estructural a la autonomía, restringiendo la capacidad real de los individuos para tomar decisiones significativas. Ya que, en ausencia de condiciones materiales básicas, la libertad se reduce a una forma abstracta, desvinculada de su ejercicio efectivo. No todos los individuos disponen de las mismas condiciones para poder desarrollar una deliberación responsable y desarrollar su autodeterminación. Tal es la consecuencia de la acumulación de capital heredado a través del sucederse de las generaciones, uno de los elementos sustentadores de las estructuras que perpetúan el condicionamiento de las oportunidades –o la falta de ellas–, asentado sobre el prejuicio de que el éxito es un logro puramente individual (Piketty 2020). Generando el desnivel, de partida, que imposibilita a los menos favorecidos el poder erigirse en artífices de su propio destino y justifica la disparidad de oportunidades.

“La justicia social requiere garantizar que todos tengan las condiciones materiales y sociales mínimas para vivir una vida digna y ejercer sus capacidades” (Nussbaum, 2007, p. 75), y si la inequidad estructural impide la posibilidad real del ejercicio de adopción de elecciones libres y auténticas, se está dañando preocupantemente la autonomía en amplios sectores poblacionales, imposibilitando subliminalmente la toma de decisiones significativas. En lo cual conviene tener en cuenta la matización que aporta el politólogo Berlin al diferenciar entre libertad negativa y positiva. El sostiene que la ausencia de coacción (libertad negativa), puede darse en sociedades desiguales, pero la capacidad real de actuar conforme a la propia voluntad (libertad positiva), se ve gravemente afectada en sociedades en las que los individuos se encuentran en desventaja o estado de desigualdad material y estructural. Porque que “ser realmente libre implica poder actuar según la propia voluntad, lo que requiere recursos, educación y oportunidades” (Berlin, 1969, p. 122).

Es incuestionable que la capacidad de actuar conforme a la propia voluntad se ve notablemente restringida en los sistemas socioeconómicos que se asientan en la desigualdad. El notable desfase en el disfrute de los recursos y oportunidades, logrados por el avance social y el desarrollo, no se estima cuando se defiende exclusivamente la libertad negativa. El avance en la de-

fensa de la libertad plena no puede obviar que, este valor democrático, se constituye en una entelequia cuando se imposibilita la capacidad de obrar a voluntad o se ve mermada la independencia y autogobierno de los sujetos, impidiéndose la transformación de la voluntad en acción efectiva. Sólo despertando la conciencia crítica en la ciudadanía se pondrán las bases para promover una redistribución equitativa que asegure un auténtico ejercicio de la libertad.

4.2. La desigualdad extrema es una afrenta moral

El fenómeno sociopolítico de la desigualdad supone, en esencia, una afrenta ética que contraría las bases más elementales de la justicia y la dignidad humana. El simple hecho de la existencia de una distancia tan pronunciada entre la opulencia y la miseria representa un auténtico desafío para la sensibilidad humanitaria de cualquier sociedad.

El caso de México resulta paradigmático para comprender la intensidad de estas dinámicas. Según datos recientes, el 1 % de la población más rica concentra en torno al 27 % del ingreso nacional y entre el 37 % y el 40 % de la riqueza total del país. Por otro lado, el 10 % más rico posee más del 70 % de la riqueza nacional, mientras que los sectores más pobres apenas pueden acceder a una fracción mínima de los recursos disponibles. Sirvan estas cifras para reparar en que la desigualdad más allá de la cuestión distributiva constituye una estructura profundamente arraigada en el sistema económico y social.

El problema radica en que, cuando esta situación alcanza niveles extremos, pone de manifiesto el fracaso ético y estructural de las sociedades: se tolera una acumulación desproporcionada de recursos en una élite privilegiada mientras no se garantizan las necesidades básicas de la mayoría. En este sentido, Ronald Dworkin (2003) sostiene que los gobiernos democráticos legítimos tienen la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto. Cuando este principio se vulnera –por ejemplo, a través de una distribución desigual de libertades y oportunidades– no solo se debilita la legitimidad democrática, sino que se generan dinámicas estructurales de discriminación. La concentración de riqueza impacta en la acaparación de poder, distorsionando gravemente los procesos democráticos y viniendo

a insertar las perniciosas dinámicas de la injusticia en el funcionamiento de los estados, creándose un círculo vicioso que tiende a acabar legitimando la privación de oportunidades a algunos de sus miembros.

Tal es el caso del sistema capitalista en el que el aumento de la brecha entre ricos y pobres aumenta a través de la herencia. El rendimiento de la riqueza acumulada crece más rápido que la economía en su conjunto permitiéndoles acumular más (Piketty 2014). Reintroduciéndose a partir de ahí patrones de desigualdad que son, per se, injustos por no estar basados en el mérito o la contribución social sino en el nacimiento y la herencia patrimonial. Desde esta perspectiva, un alto promedio de bienestar puede resultar engañoso al coexistir con graves injusticias si ciertos grupos sociales quedan sistemáticamente excluidos de capacidades básicas, como ocurre con minorías discriminadas, personas con discapacidad o habitantes de regiones marginadas.

Toda sociedad que tolere la desigualdad extrema compromete –desde sus mismas estructuras– su propia legitimidad al descuidar su razón de ser: organizar la convivencia civil protegiendo el valor, inalienable e incondicional, que caracteriza al ser humano y su dignidad. Para hacer realidad este propósito, señala Nussbaum (2007), es imprescindible partir del convencimiento de que “una sociedad justa debe asegurar que todos sus miembros puedan desarrollar sus capacidades básicas y vivir una vida digna” (p. 75). Pues si se limita el acceso a los recursos a determinados grupos, se está inoculando el germen de la injusticia al dificultarse el desarrollo de sus capacidades personales para desarrollar plenamente su autonomía y potencialidades.

El logro de la justicia debería evaluarse por el conjunto de funcionamientos y oportunidades disponibles para cada individuo (educarse, participar políticamente, disfrutar de buena salud), y no por indicadores agregados de ingreso o satisfacción media; ya que “la privación de capacidades efectivas es, en sí misma, una injusticia, independientemente del promedio de bienestar en la sociedad” (Sen, 2009, p. 87). Toda privación sustantiva de capacidades es de suyo injusta, con independencia de que el resto de la sociedad presente buenos promedios de crecimiento económico.

4.3 La obstaculización del verdadero desarrollo

La desigualdad obstaculiza el desarrollo al consolidar ventajas heredadas y limitar la movilidad social, afectando tanto la eficiencia económica como la cohesión social. Como señala Young (1990), la injusticia no se limita a la distribución de recursos, sino que se manifiesta en estructuras sociales que generan formas sistemáticas de opresión y dominación. Este fenómeno evidencia la necesidad de intervenir sobre los factores que reproducen dichas desigualdades. Cualquier intento de explicar la desigualdad como consecuencia del mérito, talento o esfuerzo individual, entra en contradicción con la realidad de las ventajas heredadas o la distribución dispar de recursos por efecto de estatus o clase social, como clave condicionante de la trayectoria vital y social de los individuos. Cuando el lugar de nacimiento o la lotería genética condicionan de manera decisiva la posición social y las oportunidades de desarrollo, se consolidan desigualdades de origen sobre las que los individuos no tienen responsabilidad, lo que vulnera el principio de igualdad en la distribución de oportunidades (Blanco, 2021).

Ahora bien, una cuestión decisiva que emerge de este análisis es por qué estas dinámicas de desigualdad tienden a reproducirse con tanta persistencia. La problemática reside en la existencia de desigualdades, sino en los mecanismos estructurales que las estabilizan y las hacen resistentes al cambio. En el contexto del orden económico global contemporáneo, caracterizado por la centralidad del capital financiero, la liberalización de los mercados y la asimetría en las relaciones de poder, la desigualdad se ve reforzada por la convergencia de intereses económicos y políticos que favorecen su reproducción. La capacidad de determinados grupos para influir en las instituciones, orientar las políticas públicas y moldear los marcos normativos limita el alcance de las reformas redistributivas y debilita los mecanismos de corrección. En este sentido, la desigualdad no es solo un resultado indeseado, sino también un efecto funcional de determinadas configuraciones del sistema, lo que explica su notable estabilidad histórica. Este diagnóstico obliga a desplazar el foco desde la mera denuncia moral hacia el análisis de las estructuras que condicionan las posibilidades reales de transformación.

La reproducción de privilegios heredados y la consolidación de oligarquías de carácter económico o político se manifiesta como un potente

dificultador del rendimiento económico a largo plazo que compromete la credibilidad institucional, no sólo por desaprovechar talento o imposibilitar la movilidad en la escala social sino por alentar el resentimiento y el conflicto como ralentizadores del progreso colectivo (Stiglitz, 2012). La pervivencia en las sociedades contemporáneas de sutiles formas de aristocracia viene propiciando, de forma encubierta en las dinámicas sociales, segmentación social y exclusión sistemática de muchos ciudadanos, lo cual va debilitando progresivamente, el ejercicio pleno de una ciudadanía activa, consciente y crítica.

Los estudios empíricos desarrollados por Wilkinson y Pickett (2010), demostraron con datos que, en sociedades muy desiguales, incluso las clases medias-altas sufren más ansiedad que sus equivalentes en sociedades igualitarias (como los países nórdicos o Japón); debido a la ‘ansiedad por el estatus’ o la preocupación constante por dónde encajar en la jerarquía social. La desigualdad incide negativamente en casi todas las variables relevantes del bienestar social (la esperanza de vida, los niveles educativos, la salud mental, la integración y confianza interpersonal, el aumentando la fragmentación social, etc.) se transforma en malestar psicológico y, finalmente, en radicalización política generando contextos propicios para el auge de discursos extremistas y populistas.

La superación de este rotundo obstáculo al desarrollo demanda un cambio de paradigma organizativo de la sociedad democrática, que, como subraya el liberalismo igualitario, ha de cifrar su empeño en garantizar que todo ciudadano goce de idénticas oportunidades para el desempeño de todas sus potencialidades.

Ahora bien, una cuestión decisiva que emerge de este análisis es por qué estas dinámicas de desigualdad tienden a reproducirse con tanta persistencia. La dificultad reside en los mecanismos estructurales que las estabilizan y las hacen resistentes al cambio. En el contexto del orden económico global contemporáneo, caracterizado por la asimetría en las relaciones de poder, la desigualdad se ve reforzada por la convergencia de intereses económicos y políticos que favorecen su reproducción. En particular, la concentración de recursos y capacidades de influencia en determinados grupos sociales permite orientar las reglas del juego institucional en beneficio propio, consolidando ventajas acumulativas y limitando el alcance de las reformas redistributivas. Este fenómeno puede interpretarse como la expresión de

intereses estructurados –vinculados a posiciones diferenciadas en la organización económica– que, sin necesidad de coordinación explícita, tienden a reproducir configuraciones sociales desiguales. De donde se concluye que estás son un efecto funcional de determinadas configuraciones del sistema, lo que explica su notable estabilidad histórica. Este diagnóstico obliga a desplazar el foco desde la mera denuncia moral hacia el análisis de las estructuras que condicionan las posibilidades reales de transformación.

5. LA SOLIDARIDAD Y LA FRATERNIDAD, EJES DEL CAMBIO

Frente a estos mecanismos estructurales de reproducción de la desigualdad, la solidaridad y la fraternidad pueden entenderse como principios normativos orientados a la transformación de las estructuras. Lejos de constituir meros complementos éticos, ambas remiten a una concepción de la vida social basada en la interdependencia, el reconocimiento recíproco y la corresponsabilidad colectiva, elementos necesarios para sostener cualquier proyecto de justicia que aspire a ser efectivo.

La solidaridad constituye un principio estructural de reconocimiento y corresponsabilidad frente a la desigualdad, orientado a la transformación de las condiciones que generan exclusión. Por su parte, la incorporación de la fraternidad en la reflexión introduce la conciencia ética, previa a la formalización jurídica de los derechos. Es el *sustrato* necesario para que los derechos funcionen. La ley (o formalización jurídica) es insuficiente si no existe una conciencia ética previa de que el otro es un igual. Sin ese reconocimiento mutuo, los derechos son letra muerta. A diferencia de la libertad (que protege al individuo frente al Estado) o la igualdad (que exige un trato equitativo del mismo), la fraternidad regula las relaciones horizontales, reconocerse parte de una humanidad común y compartida, lo cual fortalece los vínculos de los que se desprenden el respeto y la cooperación. Su consagración normativa en el artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos la instituye como un deber universal, el mandato de que todos los seres humanos se comporten ‘fraternalmente los unos con los otros’. Lo que Bartomeu (2018) explicita, más allá de la conciencia de indivisibilidad del género humano, como un rechazo explícito a cualquier forma de privilegio basada en el azar o la herencia genética y social.

Autores como Domènech (2019) la han reivindicado como antídoto contra las tendencias disgregadoras del individualismo exacerbado y como condición básica para el establecimiento de la justicia democrática. La fraternidad demanda una disposición colectiva y activa por combatir la exclusión y la dominación (Puyol, 2017). No basta con la existencia de leyes justas; es imperativo que la sociedad elimine las barreras materiales y sociales que impiden la participación plena de ciertos colectivos en la vida civil.

No obstante, esta concepción cívica se enfrenta a constantes compromisos en la práctica política. La sociedad tiene que permanecer alerta ante cualquier riesgo de parcialidad para garantizar la universalidad de derechos. El auténtico desafío cívico radica en extender el trato fraterno a los ‘ajenos’ –aquellos con quienes se discrepa o que tienen procedencias diversas–, dado que esta apertura conlleva un sacrificio personal que a menudo choca con tendencias egoístas naturales. En este sentido, la fraternidad, en el espacio público, se concreta en ética de la interdependencia que ofrece el estímulo que convierte una diversidad en comunidad política lograda y unida por un destino compartido (Guzmán *et al.*, 2010).

Los efectos de la ausencia de esta disposición fraterna, en la configuración de la convivencia, repercuten en disgregación social, implementación del riesgo de fragmentación y erosión de la vida democrática, puesto que se imposibilitaría la estabilidad social necesaria en el contexto de una feroz competencia entre sus miembros o en la indiferencia de unos respecto de otros (Martínez, 2018).

Desde la perspectiva de la solidaridad y la fraternidad, trascender la desigualdad exige adoptar una ética de la interdependencia que se fundamenta en el reconocimiento de la vulnerabilidad como la condición humana radical que cimienta el vínculo social (Camps, 2018). Visión que reclama la adopción ineludible de políticas estructurales que avancen hacia la dignificación material y simbólica de los sectores más desfavorecidos, lo cual requiere, a su vez, suscitar una conciencia ciudadana activa en los deberes de cuidado, reciprocidad y cooperación.

La responsabilidad ética frente a la desigualdad se consolida cuando la sociedad sustituye la lógica del privilegio y la competencia por una conciencia de interdependencia y co-dignidad, promoviendo así una cultura cívica comprometida con la erradicación de toda forma de discriminación y opresión estructural.

5.1. Comunidad y deber moral de asistencia mutua

La comunidad se define normativamente como el espacio social humanizado en el que las necesidades individuales y grupales se ven atendidas mediante relaciones simétricas de apoyo, el reparto equitativo de recursos y la búsqueda conjunta de soluciones orientadas al desarrollo pleno de todos sus integrantes. Desde la ética del cuidado, Gilligan (1982) subraya la centralidad de las relaciones de dependencia y responsabilidad mutua en la vida moral. Y Putnam (2000), muestra que esta dinámica perfila el capital social como un conjunto de activos relacionales, tales como la confianza recíproca y las normas de cooperación intersubjetiva. Este capital, cuando se complementa con intervenciones institucionales robustas, viene a ser el factor clave que favorece y potencia los procesos de inclusión social.

Se ve lograda cuando la organización de la vida colectiva se asienta sobre la noción de comunidad, propiciando la red de vínculos sociales que generan identidad compartida o el sentido de pertenencia y corresponsabilidad que la articulan. De este modo constituye el espacio idóneo y plural que estructura la cooperación deliberativa, en la que se negocian identidades y prioridades, y se combina la provisión de bienes públicos. Esta dimensión comunitaria viene a resaltar la necesidad del apoyo recíproco para cimentar la sociedad de manera más justa y cohesionada (Etzioni, 1997), generando un marco que se concreta en cuidado colectivo.

El deber moral de asistencia mutua surge de la constatación de la interdependencia estructural que configuran la vida humana. Y permite identificar los contextos de desigualdad y carencia ante los que la comunidad no puede dejar de actuar como impulso centrípeto frente a las tendencias disgregadoras y excluyentes. Esta dinámica comunitaria fortalece el tejido social y promueve el empoderamiento colectivo (Honneth, 1997). El tejido social es una red de relaciones de reconocimiento recíproco que se consolida cuando los grupos perciben que sus capacidades y cualidades son valiosas para la comunidad, generando una “autoestima colectiva”. De modo que, si un colectivo se ve estigmatizado o invisibilizado, el tejido se quiebra; si se ve reconocido, adquiere la agencia necesaria para transformar su realidad.

En línea con lo anterior, Ander-Egg (2010) sostiene que la intervención externa que ignora las potencias latentes de la comunidad genera depen-

dencia. En ella la igualdad de oportunidades requiere de la movilización del sujeto comunitario para no desaprovechar oportunidades. La igualdad real requiere participación, pues sin la activación pragmática de los propios recursos, cualquier mejora resulta insostenible en el tiempo.

Por consiguiente, en todo procedimiento de prestación de ayuda debe priorizarse la cooperación entre iguales y la participación de las comunidades beneficiarias. Esto implica evitar el modelo paternalista o tecnocrático de desarrollo exógeno, así como cualquier intento de asistencialismo o injerencia externa que ignore las capacidades internas. Solo es admisible un ejercicio de subsidiariedad³ que dinamice a las organizaciones civiles para la auto coestión comunitaria, fomentando la capacidad del grupo para identificar sus problemas y organizarse convenientemente para resolverlos. El deber de asistencia mutua debe promover una ética de la fraternidad basada en el reconocimiento igualitario y la corresponsabilidad ciudadana.

5.2. El bien común y la cohesión social, antidotos contra la desigualdad

La perspectiva comunitarista, que se centra en la consecución del bien común y la cohesión social, aporta un marco normativo que contrarresta las tendencias fragmentadoras y desigualitarias del individualismo liberal y la inhumanidad de la economía del libre mercado. Con este propósito, la persecución del bien común debería orientar la provisión de los servicios públicos esenciales y el fomento de virtudes cívicas como contrapeso al egoísmo y la concentración de ventajas individuales.

Ha de ser el logro del bien común lo que induzca a la búsqueda deliberada de las condiciones que permitan a todos los miembros de la comunidad desarrollar sus capacidades, satisfacer sus necesidades y participar de manera equitativa en la vida social y política (Etzioni, 1997). No basta con el reconocimiento de derechos formales (libertad negativa), sino que se requieren condiciones materiales (salud, educación, participación) para

³ La DSI considera esta como un principio de orden social básico que protege la libertad, la responsabilidad y la participación de los cuerpos sociales intermedios, para evitar tanto la concentración excesiva de poder como la desatención de las necesidades sociales, promoviendo una articulación equilibrada entre iniciativa social y acción pública al servicio del bien común.

ejercerlos (libertad positiva). La “arquitectura social” debe crear espacios de deliberación y políticas redistributivas como requisito *sine qua non* del establecimiento del bien común, superando su interpretación clásica utilitarista (el mayor bien para el mayor número) para garantizar la protección particular de los sectores más vulnerables de la colectividad.

La pérdida de sentido cívico compartido es una de las patologías más comunes en las democracias modernas. Sandel (2012) sostiene que, en ausencia de una sólida noción de vida buena compartida, la sociedad se disgrega en átomos egoístas, lo cual impide sostener un proyecto de justicia social. Por ello, aboga por la centralidad de la cohesión social para impulsar la acción colectiva, la inclusión y la construcción deliberada de políticas públicas orientadas al fortalecimiento del lazo comunitario. Se ponen en evidencia así los déficits de aquellos modelos sociales que anteponen el individualismo competitivo y la neutralidad moral.

El comunitarismo está persuadido de que la pretensión de edificar una vida social auténticamente justa requiere –tanto en el respeto como en la reciprocidad– del reconocimiento activo de los vínculos colectivos, de la práctica de la solidaridad, el ejercicio de responsabilidades compartidas y el desarrollo de identidades colectivas arraigadas (Dussel, 1998).

Sin embargo, el liberalismo igualitario y la teoría de los derechos han advertido que el recurso a la comunidad puede tratar de disimular la coerción cultural o incluso justificar las desigualdades locales, comprometiendo el ejercicio de la autonomía individual y los derechos universales (Kymlicka, 1996). De modo que, si la cohesión comunitaria dificulta o impide que los individuos puedan disentir de sus líderes, la comunidad se torna coercitiva. Por su parte, Fraser (2000) advierte que cuando se idealiza la función que cumple la comunidad sin proveer recursos estatales, se transfiere implícitamente la responsabilidad del bienestar del ámbito público a la esfera doméstica, vigorizando la división sexual del trabajo y consolidando la desigualdad de género, con el riesgo de que la retórica comunitaria devenga en sobrecargar el trabajo de cuidados femenino.

Toda intervención social rigurosa ha de procurar el conveniente equilibrio entre el fomento del tejido social (como proponen Etzioni y Sandel) y la garantía de la autonomía individual y la equidad de género (como señalan Kymlicka y Fraser).

5.3. *La interdependencia global*

El comunitarismo global y el cosmopolitismo convergen al subrayar que la riqueza y el poder acumulados en el mundo desarrollado son el resultado de procesos históricos de abuso, expoliación y explotación, junto a una estructuración comercial abusiva y desigual, y a estructuras institucionales que consolidan la dependencia de los países del Sur global (Organización de las Naciones Unidas, 2024).

La interconexión y la común dependencia entre naciones en todos los ámbitos representa un importante desafío moral. Cuando los flujos económicos, tecnológicos, culturales y medioambientales sobrepasan las fronteras, las obligaciones morales, políticas y económicas trascienden el marco del Estado-nación (Pogge, 2008; Ramírez, 2008). La globalización evidencia la injusticia de sistemas de producción y distribución que favorecen a los países que detentan mayor poder político y económico, consolidando los ciclos de pobreza y exclusión. Dinámicas sobre las cuáles la DSI, desde Pio XI viene advertido pontífice tras pontífice, que cuando la globalización no se orienta por criterios de justicia, solidaridad y bien común, implementa exponencialmente las desigualdades humanas.

Esta ineludible interdependencia global reclama de los gobiernos un ejercicio de responsabilidad compartida que asuma las consecuencias de sus decisiones y acciones sobre otros países y poblaciones, cuyo alcance no se limite a los aspectos meramente económicos. Pues, tanto la inacción como la priorización de intereses nacionales estrechos se concretan en complicidad con la pobreza y la desigualdad, contrarias a los valores de dignidad, justicia y equidad universales (Sen, 2009). Por este motivo, los países privilegiados, en recta conciencia, deberían implementar políticas que consoliden un desarrollo más equitativo y atento al respeto de la igualdad y justicia planetaria.

En este plano, el principal reto radica en la promoción de un cambio cultural y estructural que concrete las responsabilidades éticas internacionales en acciones de enmienda efectiva, impulsando un futuro en el que se interconecte la salud del planeta y el bienestar de las personas. Lo cual requiere asumir un concepto de justicia menos antropocéntrico, que incluya la protección del planeta, los derechos de las futuras generaciones y equilibre los derechos humanos con los derechos ecológicos. Para ello, es

imprescindible el firme compromiso político que impulse reformas estructurales humanizadoras en los sistemas de comercio, inversión y ayuda, que vayan más allá de los discursos y gestos simbólicos, buscando la instauración de un nuevo orden global más igualitario y justo.

El concepto de justicia global (Pogge, 2008) se asienta en el reconocimiento de que el orden actual es injusto y requiere una distribución más equitativa de los recursos y oportunidades para mitigar la pobreza y sus efectos. Por ello, se impone la necesidad inexcusable de transformar las reglas que rigen el comercio global, revisar los sistemas fiscales, desarrollar transferencias tecnológicas oportunas y agilizar los mecanismos internacionales de ayuda y cooperación entre naciones, a fin de revertir el círculo vicioso de la desigualdad global y sus perniciosos efectos.

6. CONSIDERACIONES: HACIA UNA ÉTICA RELACIONAL DE LA JUSTICIA

A la luz del recorrido teórico desarrollado, resulta difícil sostener que alguno de los marcos normativos clásicos –utilitarismo, igualitarismo de la suerte, liberalismo igualitario o enfoque de las capacidades– sea suficiente, por sí solo, para ofrecer respuesta satisfactoria a la complejidad de la desigualdad contemporánea. Cada uno de ellos aporta herramientas analíticas valiosas, pero igualmente muestra límites al enfrentarse a fenómenos que no son únicamente distributivos, sino también relacionales y estructurales. Por ello, la postura que aquí se adopta no pretende elegir entre teorías, sino avanzar hacia una integración crítica de sus aportaciones más fecundas sin menosprecio de las iluminadoras aportaciones de la DSI. Desde esta perspectiva, la igualdad no puede seguir entendiéndose únicamente como distribución de recursos ni como compensación de desventajas. Ambas aproximaciones, aunque necesarias, resultan insuficientes si no se atiende a las condiciones sociales que hacen posible –o impiden– el ejercicio efectivo de la libertad. En este artículo se defiende una concepción de la igualdad vinculada a capacidades reales, entendidas en contextos concretos atravesados por relaciones de poder, reconocimiento y exclusión.

Circunstancia en la que la noción de dignidad adquiere un papel central, como límite normativo frente a cualquier forma de instrumentalización de las personas. No obstante, pierde fuerza si no se traduce en condiciones materiales y sociales que permitan su logro efectivo. Por lo que mejor habrá

de entenderse como un criterio orientativo de la organización concreta de la vida social. Y otorgar a la solidaridad y a la fraternidad un papel más estructural del que habitualmente se les reconoce. En diálogo con Axel Honneth, se asume que el reconocimiento recíproco es una condición básica para la edificación y sustentación de toda sociedad justa; ha de concretarse en formas institucionales de solidaridad que transformen efectivamente las relaciones sociales y pase a convertirse en un principio organizador de la vida colectiva.

La propuesta que aquí se defiende articula el enfoque de las capacidades –en la línea de Sen y Nussbaum– con la teoría del reconocimiento, incorporando una orientación comunitarista. Desde este marco, la igualdad se entiende en términos de capacidades reales, la dignidad actúa como límite normativo y la solidaridad y la fraternidad se conciben como principios que impulsan la vida social y política.

En diálogo con Levinas, Dussel y Sandel, esta perspectiva subraya el carácter relacional de la ética y muestra que integrar estas tradiciones permite una comprensión más completa de la justicia, superando la separación entre lo distributivo y lo comunitario.

Puesto que ni el desarrollo legislativo ni el crecimiento económico bastan para afrontar la desigualdad si no se abordan sus raíces estructurales. Por ello, se propone avanzar hacia una ética de la equidad y la responsabilidad compartida, abierta además a una concepción de la justicia que trascienda el Estado-nación y responda a la interdependencia global.

En consecuencia, cualquier intervención eficaz frente a la desigualdad debe partir de una comprensión integrada de sus causas estructurales, sus manifestaciones materiales y sus efectos en las relaciones sociales. Solo desde esta perspectiva será posible no solo mitigar la desigualdad, sino transformar las condiciones que la sostienen.

A partir de este enfoque, se abren dos líneas principales de investigación: por un lado, analizar cómo una ética comunitarista puede traducirse en instituciones y políticas concretas capaces de reducir la desigualdad; por otro, desarrollar enfoques interdisciplinarios que conecten la filosofía con la economía y las ciencias sociales para evaluar su aplicación real. Como vía futura, resulta especialmente útil estudiar casos comparados que permitan observar el impacto de estas propuestas tanto en la distribución de recursos como en las relaciones sociales.

FUENTES CONSULTADAS

- ANDER-EGG, E. (2010). *Trabajo social comunitario: Teoría y práctica*. Paidós.
- ANDERSON, E. (1999). ¿Cuál es el sentido de la igualdad? En *Ética*. Vol. 109. Núm. 2. pp. 287-337.
- ARISTÓTELES. (2001). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- ARNESON, R. (1989). Equality and Equal Opportunity for Welfare. En *Philosophical Studies*. Vol. 56. Núm. 1. pp. 77-93.
- BAUMAN, Z. (2003). *La sociedad individualizada*. Siglo XXI.
- BENTHAM, J. (2005). *Introducción a los principios de la moral y la legislación*. Alianza.
- BERLIN, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- BERTOMEU, M. (2018). Familia humana y fraternidad (política) en la Declaración Universal de Derechos de 1948. En *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento. 7. pp. 17-27. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/334111>
- BLANCO, F. (2021). *El paradigma de justicia democrática: Una concepción estructural de las injusticias globales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós Ibérica.
- Camps, V. (2018). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- COHEN, G. (2000). If you're an Egalitarian, how come you're so Rich. En *The Journal of ethics*. Vol. 4. Núm. 1. pp. 1-26.
- COHEN, G. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. En *Ethics*. Vol. 99. Núm. 4. pp. 906-944. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/293126>
- COMTE-SPONVILLE, A. y JACOMET, P. (1996). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Paidós Ibérica.
- DOMÈNECH, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización*. Trotta.
- DWORKIN, R. (2003). *Virtud soberana: Teoría y práctica de la igualdad*. Paidós Ibérica.

- ETZIONI, A. (1997). *La nueva comunidad*. Paidós Ibérica.
- FINEMAN, M. (2008). The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. En *Yale Journal of Law & Feminism*. Vol. 20. Núm. 1. pp. 1-23.
- FRASER, N. (2000). *Justicia interruptus: Reflexiones críticas sobre la condición "postsocialista"*. Alfons el Magnànim.
- GILLIGAN, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- GUZMÁN, F., TOBOSO, M. y ROMAÑACH, J. (2010). Fundamentos éticos para la promoción de la autonomía: hacia una ética de la interdependencia. Alternativas. En *Cuadernos de Trabajo Social*. Núm. 17. pp. 45-61.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: La gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- KANT, I. (1993). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cátedra.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós Ibérica.
- LEVINAS, E. (2000). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- MARTÍNEZ, L. (2018). *Ciudadanía democrática y cohesión social*. FCE.
- MILL, J. (2001). *Utilitarianism*. Hackett Publishing.
- NUSSBAUM, M. (2007). *Fronteras de la justicia: Discapacidad, nacionalidad, pertenencia a especie*. Katz.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD). (2024). *Human Development Report 2024*.
- PIKETTY, T. (2020). *Capital e ideología*. Deusto.
- PIKETTY, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. FCE.
- POGGE, T. (2008a). ¿Qué es la justicia global? En *Revista de Economía Institucional*. Vol. 10. Núm. 19. pp. 99-114.
- POGGE, T. (2008b). *World Poverty and Human Rights*. Polity Press.
- PUTNAM, R. (2000). *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American community*. Simon & Schuster.
- PUYOL, C. (2017). *Virtudes republicanas y participación ciudadana*. Alianza.
- RAMÍREZ, J. (2008). *Globalización y ética internacional*. Editorial Universidad de Salamanca.
- RAWLS, J. (1997). *Una teoría de la justicia*. FCE.

- SANDEL, M. (2012). *What Money can't buy: the Moral Limits of Markets*. Farrar, Straus and Giroux.
- SEN, A. (2009). *The idea of Justice*. Harvard University Press.
- STIGLITZ, J. (2012). *The Price of Inequality*. W. W. Norton & Company.
- TAYLOR, C. (1994). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. pp. 25-73. Princeton University Press.
- TEMKIN, L. (1993). *Desigualdad*. Oxford University Press.
- YOUNG, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice*. Basic Books.
- WILKINSON, R. y PICKETT, K. (2010). *Desigualdad: un análisis de la (in) felicidad colectiva*. Turner.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2025

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2026

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v23i61.1298>