

## Justicia y derechos humanos: posibilidades de una reflexión desde los planteamientos rawlsianos

Paulina Morales Aguilera

Universidad Santo Tomás, Chile / [paulina.morales@santotomas.cl](mailto:paulina.morales@santotomas.cl)

**Abstract:** This article provides a reflection on human rights based on John Rawls' thought and his approaches on justice. Indeed, talking about human rights unfailingly involves a notion of justice. And speaking about justice inevitably takes us back to Rawls, who in 1971 shook philosophical environment with his famous *Theory of justice*. It attempts to rescue contributions for a reading of human rights, especially in relation to the principles of justice as fairness, in this way it configures a subject of rights under the consideration of human beings' morality.

**Key words:** justice, human rights, justice as equity, subject of rights.

**Resumen:** El presente artículo brinda una reflexión sobre los derechos humanos a la luz del pensamiento de John Rawls y sus planteamientos en torno a la justicia. En efecto, hablar de derechos humanos es hacer referencia indiscutiblemente a una noción de justicia que les subyace. Y hablar de justicia nos remite, indefectiblemente, a Rawls, quien en 1971 estremece el ambiente filosófico con su ya famosa *Teoría de la justicia*. De ella se intenta rescatar aportes para una lectura de los derechos humanos, especialmente en relación con los principios de una justicia como equidad y con las posibilidades de configurar un sujeto de derechos al amparo de la consideración de la personalidad moral del ser humano.

**Palabras clave:** justicia, derechos humanos, justicia como equidad, sujeto de derechos.

## Cuestiones preliminares

Desde la óptica de los derechos humanos, un primer acercamiento a la perspectiva de la justicia de Rawls se refiere a un punto inicial de carácter general, pero a la vez abarcador de esta relación. Uno de los aspectos novedosos y fuertes del planteamiento rawlsiano, y que motivan a su lectura, es que revalida la presencia, en el debate filosófico y público, de temáticas como la de una sociedad justa, alejado de un cariz utópico o como parte de un discurso de buenas intenciones. Un segundo punto de encuentro aparece de manera espontánea: las grandes desigualdades (sociales, económicas, políticas, culturales, etcétera), tanto a nivel mundial como al interior de los países son una realidad que no se puede desconocer. Como tercer elemento, vemos que Rawls se opone a la legitimación de injusticias y desigualdades que puedan tener origen en diferencias genéticas o de orden histórico, partiendo de la consideración de que ninguna persona merece ser pobre o miserable dado alguno de estos factores. Por el contrario, sostendrá, las desigualdades tendrían que ser factibles de justificarse sólo en un contexto racional y público.

Ya estos tres aspectos brevemente mencionados llevan a pensar que, dada la relevancia de sus planteamientos y lo que significa para la vida en sociedad, la de Rawls es una voz interesante de ser oída al momento de abordar la reflexión sobre derechos humanos.

En efecto, en los inicios de la *Teoría de la justicia*,<sup>1</sup> el autor hace un planteamiento consistente, al afirmar que:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 1978: 19-20).

Luego, como reafirmando su declaración, agrega que “estas proposiciones parecen expresar nuestra convicción intuitiva de la primacía de la justicia” (Rawls, 1978: 20). Este párrafo parece sintetizar de manera evidente elementos vitales para la reflexión sobre derechos

---

<sup>1</sup> Obra aparecida en 1971.

humanos, tales como: la inviolabilidad de la persona humana, la primacía de la libertad por sobre cualquier beneficio ulterior, lo inaceptable del sacrificio de ciertos grupos por el beneficio de una mayoría, y el carácter intransable de los derechos de las personas, los cuales son ya previamente asegurados por la justicia, en fin.

Desde esta misma perspectiva, ya en los inicios de *Liberalismo político*,<sup>2</sup> Rawls retoma su reflexión y sitúa la interrogante acerca de una concepción de justicia que posibilite la cooperación entre los ciudadanos, entendidos éstos como libres e iguales, pese a sus diferencias en materia religiosa, filosófica y moral. De hecho, el autor reconoce que “las luchas más enconadas, según el liberalismo político, se libran confesadamente por las cosas más elevadas: por la religión, por concepciones filosóficas del mundo y por diferentes doctrinas morales acerca del bien. Debería sorprendernos que, aun profundamente enfrentados de esta manera, ciudadanos libres e iguales consigan cooperar justamente entre sí” (Rawls, 1996: 33).

El tema (¿o problema?) de la justicia será, entonces, un ámbito de reflexión permanente para la filosofía y para los derechos humanos en particular. Y más allá de ello, ciertamente, una preocupación de cualquier sociedad democrática actual.

Retomando estas ideas iniciales, las líneas que siguen pretenden situar una reflexión sobre la justicia y los derechos humanos que intentará responder a la pregunta sobre las posibilidades de una lectura como la que aquí se propone, esto es, de los derechos humanos a la luz de los planteamientos del autor en torno a la justicia. En segundo término, asumir dicha interrogante inicial supone develar también la configuración de justicia que desarrolla el autor en cuestión, con miras al análisis respecto de sus posibilidades y limitaciones para llevar adelante la tarea propuesta.

Junto con ello, aunque las preguntas guías de este texto han sido ya presentadas en un determinado orden, parece producirse un problema de precedencia para responder a ellas. Para hacerse cargo de la primera interrogante, debemos previamente encarar la segunda cuestión; a saber, acerca de la noción de justicia que presenta Rawls, para luego analizar sus

---

<sup>2</sup> Obra aparecida en 1996.

posibilidades de erigirse como una conceptualización que pueda ser compartida en el contexto de una sociedad democrática liberal como fundamento para una lectura de los derechos humanos.

### **¿Cuál es la noción de justicia de John Rawls?**

Primero será preciso entender la emergencia del planteamiento rawlsiano en torno a la justicia en relación con sus antecedentes. En efecto, la mirada del autor parte por un cuestionamiento a la visión utilitarista de la sociedad. ¿Por qué su crítica? Porque, aceptando que en la vida cotidiana los seres humanos tienden a maximizar el fruto de sus acciones y decisiones en función del cálculo de intereses, lo bueno o lo justo termina siendo identificado con la utilidad o bienestar del mayor número, en función de los deseos o necesidades individuales. Si se adopta el principio de utilidad en la justificación de las conductas, en el límite podría llegarse incluso al sacrificio de ciertos grupos de individuos si ello permitiese maximizar el bien global o lo que se entienda por tal en un momento dado. Lo que es justo acaba siendo homologado con aquello que es eficaz para lograr ese bienestar o utilidad general; una eficacia y eficiencia que no admiten calificación moral. Su éxito es un éxito técnico, neutral, instrumental en relación con la vida y las personas.

Frente a las limitaciones del utilitarismo para fundamentar y sostener una convivencia social y política que articule libertad e igualdad, así como a la necesidad de refundar la noción de contrato social heredada, el trabajo de Rawls intenta responder interrogantes acerca de cómo conciliar conceptos como pluralidad, autonomía y cooperación social, o cómo organizar la convivencia social cuando entre los ciudadanos hay una gran diversidad de convicciones morales y/o religiosas.

Intentando un esbozo de respuesta, lo primero que aparece es la distinción que establece el autor entre dos ámbitos: el ámbito del bien y el de la justicia. Como liberal que es, afirmará la prioridad de lo justo sobre lo bueno, diciendo que “este es un problema de justicia política; no un problema acerca del más alto bien” (Rawls, 1978: 20).

Un segundo elemento que se destaca es la redefinición del contrato social mediante la proposición de ciertos principios de justicia que, para validarse, tienen que ponerse más allá de lo empírico o de un contexto cultural determinado. Tales principios tendrían un valor *a priori* y establecen la idea de la justicia como equidad (imparcialidad) en cuanto base de una sociedad bien ordenada. La tesis de Rawls es que la sociedad se fundamenta en un acuerdo original entre personas libres y racionales,

motivadas en promover sus propios intereses pero de tal modo que, dada una situación de igualdad inicial —la denominada “posición original”<sup>3</sup>— elegirán ciertos principios, siendo esta elección un punto fundamental de su teoría, pues en ella lo central es el respeto a las reglas del procedimiento democrático.

El énfasis en la dimensión democrática de su propuesta es clara desde los inicios, pues, desde su óptica, “de los puntos de vista tradicionales, es esta concepción la que mejor se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática” (Rawls, 1978: 10).

*Los principios de una teoría de la justicia y las generaciones de derechos*

Como se anunciaba, Rawls quiere partir de ciertos principios de justicia con un valor *a priori*, como base de un nuevo contrato social moderno. Se trata de establecer un conjunto de axiomas que sirvan para enjuiciar el orden social y sus instituciones más relevantes (Constitución, orden político, orden económico). No obstante, al hablar de una teoría de la justicia, el autor no está diciendo que con ella pretenda responder al conjunto de problemas de justicia o desigualdades que puede haber en tal o cual sociedad. No es, por cierto, una teoría omnicomprensiva. De hecho, cuando Rawls habla de la justicia y de sus rasgos fundamentales en función de una sociedad bien ordenada, se está refiriendo siempre a la justicia en el ámbito de lo público, esto es, a la justicia política.

A partir de allí, y continuando en el intento por hacer una lectura de los derechos humanos, a la luz de la teoría de la justicia, los principios de la teoría rawlsiana aparecen como los primeros elementos provechosos para responder a ello. En efecto, es posible crear una analogía entre estos principios y lo que se conoce como generaciones de derechos humanos, cuyo desglose es el siguiente:

- Primera generación: derechos humanos civiles y políticos, que apuntan a cautelar la vida y la libertad de las personas en sociedad, como también las garantías mínimas para su expresión política. Comprende derechos tales como: la vida, la asociación, la libertad de expresión, el voto, la postulación a cargos de elección popular, entre otros.

---

<sup>3</sup> Este concepto será retomado hacia el final del texto.

- Segunda generación: derechos humanos sociales, económicos y culturales, orientados a considerar ciertas condiciones de vida acordes con la dignidad humana que trascienden el plano político, para situarse como requisitos indispensables hacia el goce y ejercicio de los derechos de primera generación. Entre ellos están: no discriminar por razones de sexo, edad o pertenencia étnica, trabajo, remuneración justa, educación, etcétera.
- Tercera generación de derechos humanos: denominados derechos colectivos. A diferencia de los dos grupos anteriores, éstos no tienen como titulares a personas individuales, sino que responden a garantías colectivas respecto de ciertas condiciones que permitan la concreción de la primera y segunda generación de derechos. Entre ellos están: el derecho a la paz, al desarrollo, al progreso, a un medio ambiente limpio.

Ahora bien, respecto del primer principio de la teoría de la justicia, éste plantea lo siguiente: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 1978: 82).

El segundo principio señala textualmente que:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que:

- a) Se espere razonablemente que sean ventajosas para todos (principio de diferencia).
- b) Se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 1978: 82).

La formulación de la primera parte del segundo principio, en relación con la expectativa razonable de ventajas para todos, es asimilable a un principio de la diferencia, partiendo de las desigualdades que el autor reconoce existen en la sociedad.

A este reconocimiento que podría espantar a quienes ven la igualdad como un principio intransable, por parecer que deja abierta la puerta a la legitimación de las desigualdades sociales —intención que no parece tener el autor, quien parte de una constatación de la realidad—, se une el planteamiento desplegado desde el ámbito de los derechos humanos, en torno a la redefinición de una concepción formal de igualdad que proponía sólo la igualdad ante la ley, al poner en relación la igualdad con otros principios como los de no discriminación, y evidenciar que ciertas diferencias entre los seres humanos no justifican un tratamiento desigual, pese a que otras diferencias sí resultan relevantes y se traducen en un trato distinto.

Ahora bien, como se señaló anteriormente, podría establecerse una analogía entre los principios expuestos y las generaciones de derechos humanos, de forma que:

- a) El primer principio de la teoría de la justicia sería asimilable con la primera generación de derechos humanos, que apunta —como se dijo— hacia la consideración de prerrogativas civiles y políticas.
- b) El segundo principio de la teoría de la justicia sería asimilable —en su enunciado inicial, especialmente— con la segunda generación de derechos humanos, denominados económicos, sociales y culturales, lo cual se vería reforzado con la consideración contenida en el segundo principio (llamado de la diferencia), en el sentido de reconocer que ciertos grupos específicos (étnicos, mujeres, niños, niñas, etc.) se ubican en condiciones de mayor desigualdad respecto de las posibilidades de ejercer y/o gozar, finalmente, de sus derechos humanos.

En este caso, entonces, se reconoce que el principio rawlsiano de considerar las desigualdades sociales y económicas como la segunda generación de derechos humanos pone el acento en dos ámbitos:

- Primero, en el ineludible reconocimiento de las diferencias existentes entre los seres humanos, que han dado pie a tratamientos desiguales en materia de distribución de justicia y de ejercicio de derechos.
- Segundo, en la necesaria reflexión de aquellas situaciones de desigualdad como impedimentos para el ejercicio pleno de los derechos de primera generación, como también —debiéramos decir— para la real vigencia del primer principio de la teoría de la justicia.

Luego, en términos concretos, ¿dónde se produce el nudo problemático para una vinculación armoniosa entre ambos principios y su expresión a través del goce y ejercicio de derechos por parte de las personas? Una primera respuesta puede apuntar al hecho de que los derechos civiles de los ciudadanos, entendidos como libertades y derechos políticos, pueden recibir una forma jurídica precisa, es decir, son derechos formales, por ejemplo en el derecho constitucional. Una consecuencia importante es verlos como derechos “opcionales”, en el sentido de que si hay una trasgresión es posible introducir una queja contra una persona determinada, una institución (por ejemplo, una escuela que practica la segregación racial) o contra el Estado mismo.

¿Qué sucede en el caso de los derechos económicos, sociales y culturales o de segunda generación? Parece ser que un derecho social no es fácilmente traducible en el derecho positivo ni oponible a cualquiera. En ocasiones se les visualiza como derechos de tipo crediticio, en el sentido de que vinculan una demanda ciudadana con un Estado que debe responder por ellos, y ojalá garantizarlos, cuestión que suscita no pocos obstáculos, entre ellos:

1) La dificultad que representa consensuar una definición de un derecho social determinado, en el aspecto de buscar una correspondencia entre dicha definición y su contenido. Un buen ejemplo de esto se encuentra en el caso del derecho a la salud: ¿es el derecho a gozar de todos los medios médicos existentes?, ¿es el derecho a una salud perfecta?, etcétera.

2) La evidencia de que resulta prácticamente imposible satisfacer totalmente todos los derechos sociales en todo tiempo y lugar. Ello, aún tomando en cuenta la responsabilidad de los Estados de intentar hacerlo, por lo menos, pero también observando la emergencia de sucesos que impiden su concreción: fenómenos naturales, guerras, etcétera.

3) A partir de lo anterior, las dificultades reales que se visualizan para hacer realidad la vivencia de los derechos humanos, ya sea de primera o segunda generación, en términos generales, como también la imposibilidad de abordar satisfactoriamente a los segundos para garantizar así los primeros, inherentes a la condición de ciudadanos y ciudadanas de las personas.

¿Cómo entender, entonces, el principio de la diferencia en relación con la concreción del primer principio, especialmente cuando se espera que la conformación de las desigualdades sociales y económicas sea ventajosa para todos? Más aún, ¿“razonablemente” ventajosas? ¿Es posible esperar una expresión “razonable” de la justicia partiendo de un contexto en que priman las desigualdades y cuyo resultado generalmente no demuestra ventajas compartidas?

Queda claro que no es la intención de Rawls negar el carácter profundamente injusto de la actual distribución de las riquezas. Sin embargo, plantea sus prioridades. El autor sostendrá la existencia de un tercer principio, llamado de orden lexicográfico, el cual determina el orden de prioridad en que deben ser entendidos tales principios. Así, señala que.



Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Este ordenamiento significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos solamente cuando entren en conflicto con otras libertades básicas. [...] Finalmente, en relación con el segundo principio, la distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrán de ser consistentes, tanto con las libertades básicas como con la igualdad de oportunidades (Rawls, 1978: 83-84).

Si se mantuviese la analogía antes propuesta en torno a las generaciones de derechos y los principios de la justicia, tendríamos que decir que los derechos humanos de primera generación —esto es, aquellos que se refieren a las libertades civiles y políticas básicas— tienen cierta preeminencia o preponderancia sobre los de segunda generación —derechos económicos, sociales y culturales—. Sin embargo, sostener aquello más parece un despropósito y no representa el sentido con que se han ido incorporando las generaciones de derechos a aquel primer grupo que enunció los derechos civiles y políticos. Más aún, sostener la prioridad de la libertad sobre otros derechos supone una concepción vacía de ésta, sobre todo cuando se le enfrenta a situaciones de miseria en las cuales la libertad a ultranza no parece encontrar su sentido cabal.

Entendiendo las declaraciones de derechos humanos como un intento por defender y propiciar la realización humana, tanto en el plano individual como social, los derechos humanos se plantean como un todo indivisible. Por ello se habla de “generaciones” y no de “categorías” de derechos, término —este último— que daría pie a una jerarquización de los derechos humanos. Por el contrario, los tres grupos de derechos tienen el mismo objetivo, aunque difieran en lo que respecta a su forma de exigibilidad y a su efectividad práctica. Un ejemplo de ello es lo señalado en el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* (1966), en donde se estipula que: “Toda persona cuyos derechos o libertades reconocidos en el presente Pacto hayan sido violados podrá interponer un recurso efectivo, aun cuando tal violación hubiera sido cometida por personas que actuaban en ejercicio de sus funciones oficiales”.

Respecto de las prerrogativas de segunda generación, ciertamente los derechos sociales aparecen como una extensión de los derechos individuales básicos (primera generación). Así, por ejemplo, el derecho a la vida no puede entenderse sólo en el sentido del mantenimiento de nuestra existencia puramente biológica, sino que incluye también tener un

nivel de vida propio de la dignidad humana. De allí que pueda plantearse, por ejemplo, que la pobreza es un atentado a los derechos humanos. De hecho, el *Pacto de derechos económicos, sociales y culturales* (1966),<sup>4</sup> declara, en su preámbulo, que “con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del terror y de la miseria, a menos que se creen las condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos”.

Ahora bien, hasta aquí se ha hecho referencia a los planteamientos que Rawls aborda principalmente en *Teoría de la justicia*. Sin embargo, la reflexión se enriquece a partir de un conjunto de nuevas ideas que verán la luz en 1999, a través de la publicación de *El derecho de gentes*,<sup>5</sup> obra en la cual el autor dedicará expresamente algunas páginas al tema de los derechos humanos.

Lo allí abordado permite retomar la reflexión hasta aquí propuesta, para complementarla con nuevos elementos. Ello, teniendo en cuenta, primeramente, ciertos énfasis claros. Entre ellos, el propósito de la obra, que contextualiza las ideas ahí contenidas: “*El derecho de gentes* aspira a presentar cómo es posible una sociedad mundial de pueblos liberales y decentes” (Rawls, 2001: 16). Acto seguido, reconocerá que dicha tarea puede ser vista como imposible debido a que “los elementos utópicos pueden constituir un serio defecto en la cultura política de una sociedad” (Rawls, 2001: 16). No obstante, su respuesta será reafirmar la presencia de la idea de una utopía realista. ¿Por qué esta persistencia? A ello responderá con dos aseveraciones respecto de las motivaciones que guían la obra en cuestión, las que, de paso, comenzarán a iluminar la reflexión sobre derechos humanos que orienta este texto. A saber:

- a) Primero, “que los grandes males de la historia humana —guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de libertad de

---

<sup>4</sup> Conocido como Pacto de San José de Costa Rica.

<sup>5</sup> Con este concepto el autor hará referencia a “una concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho internacional y su práctica” (Rawls, 2001: 13), dado que con esto “se alude a lo que las leyes de todos los pueblos tienen en común” (Rawls, 2001: 13). Desde la perspectiva etimológica, dicho término encuentra dos fuentes: primero, en la noción de *jus gentium*; luego, en la de *jus gentium intra* (Rawls, 2001).

conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa— se derivan de la injusticia política y de sus crueldades y atrocidades” (Rawls, 2001: 16).

b) Segundo, y en relación con el punto precedente, que “una vez que las peores formas de injusticia política sean eliminadas mediante políticas sociales justas o al menos decentes y se establezcan instituciones básicas justas o al menos decentes, los grandes males finalmente desaparecerán” (Rawls, 2001: 16).

Ambos puntos se refieren a ciertas obligaciones o deberes que es preciso asumir como parte del despliegue de sociedades liberales razonables<sup>6</sup> y de sociedades jerárquicas decentes,<sup>7</sup> como el autor las denomina.<sup>8</sup> Y este énfasis no es casual. Con claridad expresará Rawls que “En el derecho de gentes [...] los derechos humanos constituyen una clase especial de derechos urgentes como la libertad con respecto a la esclavitud y la servidumbre, la libertad de conciencia y la protección de los grupos étnicos frente al genocidio y la masacre. La violación de estos derechos es condenada por los pueblos liberales razonables y por los pueblos jerárquicos decentes” (Rawls, 2001: 93).

A partir de esto, se debe entender la definición que realiza el autor de una función específica de los derechos humanos en el contexto del derecho de gentes, la cual apunta a que éstos “restringen las justificaciones para librar la guerra y regulan su conducción, y establecen límites a la autonomía interna del régimen” (Rawls, 2001: 93).

En virtud de esto, resulta posible establecer una vinculación aún más específica entre derechos humanos y los planteamientos rawlsianos, en la

---

<sup>6</sup> Entendidas como regímenes constitucionales liberales.

<sup>7</sup> El concepto “decente” será entendido, siguiendo a Rawls, como aquel que describe a las sociedades “no liberales cuyas instituciones básicas cumplen ciertas condiciones específicas de equidad y justicia política (incluido el derecho de los ciudadanos a tener un papel sustancial, a través de grupos y asociaciones, en la adopción de decisiones políticas) y conducen a sus ciudadanos a cumplir un derecho razonablemente justo de la sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001: 13).

<sup>8</sup> Cabe destacar que a estos dos tipos de sociedades el autor sumará otros tres, a saber: los Estados proscritos, los Estados lastrados por condiciones desfavorables y los absolutismos benignos (p. 14). No obstante, respecto de estos tres últimos, no sitúa las mismas demandas y tareas que respecto de las dos referidas en el texto.

perspectiva de volver a visualizar la relación entre estos últimos con la idea de generaciones de derechos. Ello, ahora, a partir de la consideración de la llamada tercera generación de derechos humanos, que se refiere a prerrogativas que ya no tienen como titulares a individuos particulares, sino que defienden un conjunto de condiciones que afectan a la humanidad en su conjunto, lo cual se conoce como derechos colectivos. Entre ellos se encuentran el derecho al desarrollo, el derecho al progreso y el derecho a la paz.

Ciertamente la delimitación de una función restrictiva para los derechos humanos en virtud de problemáticas como la guerra o la limitación de la autonomía interna de los gobiernos, sitúa la reflexión en el plano de las demandas compartidas que deben ser garantizadas como condición indispensable para la concreción de los derechos humanos, más allá de esfuerzos sólo de sociedades razonables o jerárquicas decentes. En este sentido, entonces, los derechos humanos se sitúan como depositarios de tres funciones específicas, dado que:

- a) “Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad” (Rawls, 2001: 94).
- b) “Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas” (Rawls, 2001: 94).
- c) “Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos” (Rawls, 2001: 94).

En esta dirección apunta, por ejemplo, la *Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz* (1984), en donde se “proclama solemnemente que los pueblos de nuestro planeta tienen el derecho sagrado a la paz”; junto con señalar que para garantizar dicha prerrogativa, “se requiere que la política de los Estados esté orientada hacia la eliminación de la amenaza de la guerra, especialmente de la guerra nuclear”.

En una perspectiva similar emerge, en 1986, la *Declaración sobre el derecho al desarrollo*, que aborda disposiciones en torno “al desarrollo integral del ser humano y al progreso y desarrollo económicos y sociales de todos los pueblos, incluidos los instrumentos relativos a la descolonización, la prevención de discriminaciones, el respeto y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales, el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales y el ulterior fomento de relaciones de amistad y cooperación entre los Estados”. Lo anterior, a partir de la preocupación “por la existencia de graves obstáculos, constituidos, entre

otras cosas, por la denegación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, obstáculos que se oponen al desarrollo y a la completa realización del ser humano y de los pueblos”.

*Emergencia de un sujeto de derechos en sentido rawlsiano*

Ahora bien, ¿cómo se configura el sujeto de derechos humanos al alero de los planteamientos de Rawls? Ciertamente, éste adquiere una caracterización particular, cuyos rasgos distintivos son:

- La autonomía: La obra de Rawls refleja su carácter moderno en la visión de un sujeto que —en la senda kantiana— da sentido a su vida desde sí, negándole espacio a un algo externo que le otorgue dicho sentido. De esta forma, “actuar autónomamente es actuar desde unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales libres e iguales, y que tenemos que comprender de este modo” (Rawls, 1978: 570). Aunado a ello, se debe considerar la expresión de dicha autonomía como ligada a la noción de objetividad, en el sentido de que dichos principios son aquellos “que deseáramos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adecuado” (Rawls, 1978: 570-571).<sup>9</sup>
- La libertad e igualdad: Ambas inherentes a la persona humana. En efecto, esta apuesta del autor por la libertad y racionalidad del ser humano constituye el elemento central de su concepción particular de la “personalidad moral”, la cual subyace a la noción de justicia como equidad. Decir que los seres humanos son libres supone asumir dicha condición en tres sentidos específicos. Primero, en cuanto moralmente están facultados para abrazar una determinada noción del bien, lo cual, desde el punto de vista político, se plantea como una opción y no como una tarea ineludible; más aún, dada esta capacidad moral “para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se ve afectada por los cambios que

---

<sup>9</sup> Nuevamente se observa aquí la impronta kantiana, especialmente en relación con la pregunta que el autor invita a plantearse: “¿Qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal?”. A dicha interrogante responderá con el planteamiento del clásico “imperativo categórico”, que reza: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 1980: 48).

temporalmente se sucedan en su determinación de esa concepción” (Rawls, 1996: 60). Segundo, en tanto se conciben a sí mismos como facultados para plantear ciertas exigencias en virtud de sus determinadas concepciones del bien, tales exigencias deberán responder, eso sí, a un criterio de validez en el sentido de que dichas concepciones “entren en el espectro permitido por la concepción política pública de la persona” (Rawls, 1996: 63).

Desde esta perspectiva, “siempre que las concepciones del bien y las doctrinas morales sostenidas por los ciudadanos sean compatibles con la concepción pública de la justicia, esos deberes y obligaciones serán autoidentificatorios desde un punto de vista político” (Rawls, 1996: 63). Y tercero, la libertad propia de los seres humanos se expresa también en su capacidad de hacerse responsables de los objetivos que persiguen, especialmente en relación con las exigencias que plantean, cuyo peso “no viene dado por la fuerza y la intensidad psicológicas de sus deseos y preferencias” (Rawls, 1996: 64), sino que parte de la consideración de los ciudadanos como “capaces de restringir sus exigencias en asuntos de justicia a los tipos de cosas que los principios de justicia permiten” (Rawls, 1996: 64). En este sentido se entiende la visualización de los seres humanos como moralmente iguales, en tanto tienen la facultad de entender la concepción pública de la justicia y de colaborar con ella.

Esto último puede ser visto, además, a través de la noción de reciprocidad, desde la perspectiva de que “las formas políticas demandadas por el principio de libertad igual son la encarnación institucional de la decisión colectiva de dar expresión al recíproco reconocimiento de los hombres como personas racionales libres e iguales” (Wolf, 1981: 108).

– Su carácter moral: Unido a lo anterior, el autor plantea una comprensión moral de los seres humanos como personas libres e iguales, condiciones que las dotan de dos poderes morales específicos, a saber:

i. Que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien expresado en un proyecto racional de vida. Esto sería la *dimensión racional* del ser humano.

El hecho de poder concebir y proseguir una concepción de la vida buena aparece también como un rasgo típicamente moderno. Es la capacidad crítica y reflexiva de evaluar los elementos de su propia vida, los valores, lo que tiene o no sentido. Por ello, no es sólo elegir, sino también

proseguir su propia concepción del bien o de la vida buena. Esto significa que los valores y visiones del mundo no pueden ser impuestos desde afuera.

ii. Que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos hasta un cierto grado mínimo. Esto correspondería a la *dimensión razonable* del ser humano.

Rawls no dice aquí que los ciudadanos tienen el sentido de la justicia como equidad, sino la capacidad general de distinguir entre lo justo y lo injusto (es decir, de poseer un sentido cualquiera, por ejemplo, una concepción utilitarista o neoliberal al respecto). Para el autor, este sentido de la justicia es suficiente para construir una argumentación, un razonamiento que va a llevar hasta los principios de la justicia como equidad.

Esta capacidad mínima de un sentido de la justicia es la que llevará a la consideración de derechos iguales para todos, en el sentido de “una igualdad radical del hombre” (Martínez, 1985: 30). Como se reconoce, “Todos nos hacemos preguntas sobre la justicia, constantemente estamos valorando de una manera intuitiva. Tenemos una percepción de lo justo, seguramente más bien percepción de la injusticia, que nos hiere y moviliza” (Martínez, 1985: 30).

Los dos poderes morales no son una descripción ideal del hombre, sino la descripción de los individuos, probablemente los más “educados” de las democracias modernas. También puede ser vista como una descripción hipotética, que puede ser discutida o contrastada.

La afirmación del valor de la igualdad vuelve a quedar de manifiesto cuando el autor agrega que “la capacidad de personalidad moral es una condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. No se requiere más que el mínimo esencial. Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria es cuestión que voy a dejar de lado. Doy por supuesto que la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayor parte de la humanidad, y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico. Lo esencial es que la personalidad moral baste para convertir al individuo en un sujeto de derechos” (Rawls, 1978: 558). Ello, aún reconociendo que “sería un grave error suponer que siempre se satisface la condición suficiente. Aunque la capacidad sea necesaria, sería una imprudencia, en la práctica, reducir la

justicia a esa base. El riesgo para las instituciones justas sería demasiado grande” (Rawls, 1978: 558).

En este mismo sentido, posteriormente Rawls agregará que la capacidad de personalidad moral no es imprescindible, pues, “cuando alguien carece de la potencialidad requerida, ya sea por nacimiento o por accidente, esto se considera como un defecto o como una privación” (Rawls, 1978: 559), y deberá ser siempre abordado como parte de los casos particulares o excepciones, ya que “no hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Solamente los individuos dispersos no gozan de esta capacidad, o de su realización en un grado mínimo, y la imposibilidad de realizarla es la consecuencia de circunstancias sociales injustas o deterioradas, o de contingencias fortuitas” (Rawls, 1978: 559).

Esta noción de igualdad que garantiza una justicia semejante, como también el rechazo a una limitación de la libertad por aplicación del principio de la diferencia, parece pretender cautelar justamente esa mínima e irrenunciable libertad inherente a cualquier ser humano en tanto dotado de un carácter moral, y no justificar desigualdades a su amparo. No obstante, la mayor o menor posesión de un sentido de justicia significará, consecuentemente, también mayores o menores libertades, pero siempre dentro de un marco de libertades mínimas para todos. Como bien reconoce Rawls, “una mayor capacidad de un sentido de la justicia, como la que se revela, por ejemplo, en una mayor disposición y facilidad en la aplicación de los principios de la justicia y en el acopio de argumentos en casos particulares, es una facultad natural, como cualquier otra habilidad”, y frente a ella:

Los beneficios especiales que una persona recibe por su ejercicio han de regirse por el principio de la diferencia. Así, si alguien posee, en grado preeminente, las virtudes judiciales de imparcialidad e integridad que son necesarias en determinadas situaciones, puede, verdaderamente, obtener cualesquiera beneficios inherentes al desempeño de esa función. Pero la aplicación del principio de libertad igual no se ve afectado por esas diferencias. Se cree, a veces, que los derechos y las libertades fundamentales deberían variar según la capacidad, pero la justicia como imparcialidad lo niega: siempre que se alcance el mínimo de personalidad moral, una persona tiene derecho a todas las garantías de la justicia” (Rawls, 1978: 559).

## **Corolario**

Ciertamente, como se anunciaba en las líneas iniciales, resulta un ejercicio del todo provechoso el acercamiento a los planteamientos de un autor contemporáneo como Rawls. Más aún, el intento por encontrar en ellos



nuevas perspectivas de reflexión en torno a temáticas relevantes para la vida en sociedad, como lo constituyen los derechos humanos, parece abrir nuevos caminos para continuar profundizando en un pensamiento y una voz ineludible si de hablar de justicia se trata.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo antes expuesto, y ya para finalizar este texto, surge una pregunta en torno a la posibilidad de rescatar la noción de diversidad, que ha sido recogida por los derechos humanos a través de su desarrollo histórico, frente a la consideración de una “posición original”,<sup>10</sup> cuyo objetivo es “eliminar aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia” (Rawls, 1978: 31); cuestión que ha sido también denominada como “un tipo de situación límite de carácter hipotético” (Martínez, 1985: 193). A tal concepto se unirá el de “velo de la ignorancia”,<sup>11</sup> que apunta a cubrir todo conocimiento previo y particular de los sujetos, tanto respecto de sí mismos como de los demás, en la posición antes referida. A este último concepto se le ha denominado también “recurso literario destinado a dar origen a una pretensión lógica” (Wolf, 1981: 112). ¿Cuál es esa pretensión?, “sencillamente, la de que, en nuestro razonamiento acerca de las cuestiones morales y sociales, podemos optar por poner en práctica la misma abstracción de las

---

<sup>10</sup> La “posición original”, en palabras de Rawls, “es el *status quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales” (Rawls, 1978: 35). De esta forma, el acuerdo en la posición original intenta reproducir las condiciones ideales de imparcialidad en la argumentación. En efecto, inicialmente “todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia” (Rawls, 1978: 37).

<sup>11</sup> A partir de la noción de “posición original”, Rawls sostiene la necesidad de un velo de ignorancia en tanto garantía de elección libre y racional de ciertas alternativas que se plantean a los seres humanos en la posición inicial. “Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida” (Rawls, 1978: 163).

particularidades que hemos aprendido a utilizar en nuestro razonamiento matemático, por ejemplo” (Wolf, 1981: 112).

No obstante, cabe preguntarse cómo es posible perseguir racionalmente intereses propios ignorando quién se es y las circunstancias que a uno lo constituyen. Más aún, ¿cómo articular una convivencia con otros, respecto de los cuales se desconocen aspectos también constitutivos? ¿Cómo se despliega, entonces, la diversidad humana, cuando el velo de la ignorancia parece acabar por cubrir demasiado? Como salvedad, Rawls planteará que los sujetos están en conocimiento de que poseen planes de vida propios, y de que “su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. Se da por sentado, sin embargo, que conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana” (Rawls, 1978: 164).<sup>12</sup> Pero, ¿es esto suficiente para responder a la interrogante sobre cómo organizar una sociedad que encierra en sí misma la diversidad como un elemento del cual no puede deshacerse (y que por el contrario, la enriquece)? En efecto, bajo el velo de la ignorancia desaparece también la pertenencia, por ejemplo, a un género determinado. El autor es claro en no justificar discriminaciones de ninguna especie; parece ser que, en el contexto rawlsiano, cuando entre los menos favorecidos haya mujeres —por ejemplificar, según el principio de la diferencia— hay que considerar sus perspectivas, pero no porque sean mujeres, sino porque pertenecen a los menos favorecidos. ¿Quedarían en debate, por ejemplo, las denominadas acciones de discriminación positiva<sup>13</sup> a favor de las mujeres?; teniendo en cuenta que ellas harían partir en una situación inicial ventajosa a las mujeres respecto de los hombres, con el fin de cautelar su acceso a beneficios que quizá sin estas medidas no alcanzarían.

Rawls responderá a través del planteamiento de un principio rector de la distribución de los bienes primarios, que señala lo siguiente: “Todos los

---

<sup>12</sup> En torno a la noción de “velo de la ignorancia”, surgen cuestionamientos acerca de la factibilidad epistemológica para su concreción, a partir de la información de que se dispone en la posición original. Sobre el particular, véase Robert Wolf (1981).

<sup>13</sup> Posteriormente llamadas simplemente acciones positivas a favor de las mujeres, en el plano electoral.

bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo— han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 1978: 341).

Por el momento, puede servir esto como respuesta satisfactoria. No obstante, cabe preguntarse si lo será en todo orden de situaciones similares. Un buen ejemplo de ello es el caso de una legislación que beneficie a las mujeres trabajadoras en lo que respecta a sus derechos maternales. Una iniciativa de este tipo sería indudablemente aplaudida por un sector de la población (en general, las propias afectadas), pero puede no serlo para los empleadores. Tal vez ni siquiera sea necesario imaginar una situación ficticia. La realidad nos muestra que las mujeres siguen siendo objeto de discriminación en el ámbito laboral, cuando se trata de cumplir con lo que establece la legislación vigente. Una situación tan cotidiana como ésta nos hace poner en cuestión el valor o la factibilidad del velo de la ignorancia. ¿Hasta qué punto podemos utilizar como criterio, y de manera exitosa, el considerar solamente lo favorecido o desfavorecido que se encuentre un determinado grupo en una sociedad, al momento de la distribución, olvidando sus particularidades que lo constituyen como grupo humano concreto en un tiempo y en un espacio dados?

Rawls intentará un camino de solución partiendo del reconocimiento de que:

Parece imposible evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos desfavorecido. Una posibilidad es la de escoger una posición social particular, digamos la de los trabajadores no calificados, y entonces contar como menos favorecidos a todos aquellos que tengan aproximadamente el ingreso y la riqueza de quienes están en esta posición, o incluso menos. Otro criterio sería en términos del ingreso y la riqueza relativos, sin hacer referencia a las posiciones sociales. [...] Parecería que cualquiera de estos criterios comprende a los menos favorecidos por las diversas contingencias, proporcionando una base para determinar a qué nivel podría colocarse un mínimo social razonable a partir del cual, junto con otras medidas, la sociedad pudiera proceder a satisfacer el principio de la diferencia. En alguna medida, cualquier procedimiento es necesariamente *ad hoc*. Aún así, tenemos derecho a alegar, en algún punto, consideraciones prácticas, ya que la capacidad de los argumentos filosóficos, o de otro tipo, para trazar discriminaciones más definidas se agotará tarde o temprano. Supongo que las personas que se encuentran en la posición original comprenden estas cuestiones y que, en consecuencia, juzgarán el principio de la diferencia en comparación con las otras alternativas (Rawls, 1978: 120-121).

Acto seguido, como queriendo dejar en claro los alcances de su teoría, agregará que:

La justicia como imparcialidad juzga entonces al sistema social, en la medida de lo posible, desde la posición de la igualdad en la ciudadanía y de los diversos niveles de ingreso y riqueza. Sin embargo, a veces puede ser necesario tomar en cuenta otras posiciones. Sí, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características naturales fijas, estas desigualdades determinarán posiciones relevantes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas en el sexo son de este tipo, así como aquellas que dependen de la raza y la cultura. Así, pues, si por ejemplo los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de la diferencia (en su interpretación general) sólo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista. Consideraciones análogas se aplican para la justificación del sistema de castas, o de las desigualdades étnicas y raciales” (Rawls, 1978: 121).

Frente a lo cual el autor terminará reconociendo que “estas desigualdades rara vez producen ventajas, si es que lo hacen alguna vez para los menos favorecidos, y por tanto, en una sociedad justa, normalmente será suficiente con el menor número de posiciones relevantes” (Rawls, 1978: 121).

Frente a ello, podríamos pensar que el autor nos haría volver a su planteamiento en torno a la igualdad, a partir de la capacidad de personalidad moral que es posible reconocer en la mayoría de los seres humanos, y que los configura como sujetos de derechos. Cuestión complicada e imposible de responder en estas pocas líneas. No obstante, queda allí pendiente como parte de una reflexión sobre derechos humanos, especialmente si se aspira, luego, al tránsito de dicha reflexión hacia la vida concreta de las personas. La evolución de los derechos humanos y el desarrollo de sus generaciones a través del tiempo, traslucen la presencia de este debate. En efecto, a partir de las primeras declaraciones de derechos humanos, se pudo establecer un perfil del sujeto de derechos poco abarcador, y que respondía a los siguientes rasgos: hombre, adulto, heterosexual, occidental y dueño de un patrimonio.

Las posteriores formulaciones de derechos fueron recogiendo la diversidad humana, a fin de dar cuenta de ella, manteniendo la aspiración de igualdad más allá de las diferencias reales de los sujetos.

Finalmente, la reflexión hasta aquí expuesta no puede dejar de reconocer dos nuevos aportes de los planteamientos rawlsianos, en

función de ciertas aspiraciones que constituyen rasgos característicos de los derechos humanos. En primer lugar, la noción de universalidad, dado que si bien reconocen prerrogativas propias de cada individuo por el hecho de pertenecer a la especie humana, también ponen énfasis en la idea de que “al ser respetados por los regímenes liberales y jerárquicos deben ser considerados como derechos humanos universales en el siguiente sentido: son intrínsecos al derecho de gentes y tiene un efecto político y moral aunque no se cumplan en cada lugar. En otras palabras, su fuerza política y moral se extiende a todas las sociedades y obliga a todos los pueblos, incluidos los Estados criminales o proscritos” (Rawls, 2001: 95).<sup>14</sup>

En segundo lugar, en relación con lo que desde el ámbito de los derechos humanos se denomina una cultura de éstos, es posible observar en Rawls una preocupación en torno a la necesidad de legitimación de las instituciones que garanticen condiciones de justicia permanentes por parte de sus ciudadanos, las que puedan inclusive trascender a éstos. En efecto, apostará porque:

Si crecemos dentro del marco de unas instituciones sociales y políticas razonables y justas, sostendremos tales instituciones al hacernos mayores, y ellas prevalecerán. En este contexto, decir que la naturaleza humana es buena equivale a decir que los ciudadanos que crecen bajo instituciones razonables y justas, las cuales satisfacen alguna de las razonables concepciones políticas liberales de la justicia, sostendrán dichas instituciones y actuarán de tal manera que su mundo social perdure (Rawls, 2001: 17).

En este sentido se entienden sus planteamientos en torno al carácter utópico —pero realista, a su juicio— de su propuesta política, a partir del reconocimiento de que:

La filosofía política es utópica de manera realista cuando despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica. Nuestra esperanza en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que la naturaleza del mundo social permite a las democracias constitucionales razonablemente justas existir como miembros de la sociedad de los pueblos. En un mundo como éste, los pueblos liberales y decentes alcanzarían la paz y la justicia dentro y fuera de sus territorios (Rawls, 2001: 15).

---

<sup>14</sup> Como bien lo reconoce el autor respecto de este tipo de Estados, éstos pueden ser condenados y sancionados e, incluso, intervenidos.

## **Bibliografía**

- Kant, Immanuel (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Martínez García, Jesús Ignacio (1985), *La teoría de la Justicia de John Rawls*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rawls, John (1978), *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1996), *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- Rawls, John (2001), *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, España: Paidós.
- Wolff, Robert (1981), *Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

## **Recursos electrónicos**

- Naciones Unidas (1966), *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*.  
Disponible en: <<http://www.un.org>>
- Naciones Unidas (1966), *Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales*.  
Disponible en: <<http://www.un.org>>
- Naciones Unidas (1984), *Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz*.  
Disponible en: <<http://www.un.org>>
- Naciones Unidas (1986), *Declaración sobre el Derecho al Desarrollo*.  
Disponible en: <<http://www.un.org>>

**Paulina Morales Aguilera.** Trabajadora Social de la Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM). Magíster en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política de la Universidad de Chile. Actualmente docente de la Universidad Santo Tomás, a cargo de las cátedras de Epistemología y de Ética, junto con supervisión de tesis a alumnos/as de pregrado. Líneas de investigación: democracia, derechos humanos, ciudadanía y género. Publicaciones: “Ética del discurso y derechos humanos: un esbozo de fundamentación”, en revista *Perspectivas*, núm. 14 (2004); “Familias en movimiento”, en *Sistematización de la experiencia de los centros familiares de la Fundación de la Familia durante el periodo 2000-2005*

(*gobierno del presidente Ricardo Lagos*) (2006); “Hacia una cultura de la responsabilidad”, en revista *Mensaje*, núm. 565 (2007).

Envío a dictamen: 25 de abril de 2008.

Reenvío: 20 de agosto de 2008.

Aprobación: 08 de octubre de 2008.