

## **Ética, Justicia en la Contemporaneidad** *Ethics, Justice in Contemporary Times*

Yamile Gómez Delgado, Alexander Cerón Samboni

### *Abstract*

La tesis a defender en las líneas que siguen se puede sintetizar de la siguiente manera: la ética y la justicia desde Latinoamérica en la actualidad debe incorporar las perspectivas de género para su realización. Para ello, primero, se expone lo que se ha entendido por ética y justicia desde la antigüedad hasta la contemporaneidad; segundo, se argumenta como se debe entender la ética desde Latinoamérica en actualidad frente a las necesidades propias de nuestro contexto.

*Palabras claves:* ética, género, justicia, interculturalidad, filosofía.

The thesis to be defended in the following lines can be summarized as follows: Ethics from Latin America at present must incorporate gender perspectives for its realization. For this, first, I expose what has been understood by ethics from antiquity to contemporaneity; Secondly, I explain how ethics should be understood from Latin America nowadays vis-à-vis the needs of our context.

*Keywords:* ethics, gender, justice, interculturality, philosophy.

---

**Yamile Gómez Delgado** – Contadora pública, Universidad del Cauca. Gestora social en el Departamento del Cauca.

**Alexander Cerón Samboni** – Filósofo, y estudios de derecho, Universidad del Cauca, Colombia (2008); Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador (2011); Docente Universidad del Cauca, Colombia. Mail: alexceron@unicauca.edu.co. Entre sus artículos publicados están: “A propósito de la justicia en la perspectiva de John Rawls”(2008) como coautor del libro *Filosofía del derecho. Derecho y justicia* (2008), Universidad del Cauca, Colombia (2017); “La cultura de vocación intercultural en Raúl Fonet-Betancourt”, *Revista internacional de filosofía Iberoamericana y teoría social*, N. 60 (año 2013), *Utopía y Práxis Latinoamericana*, Universidad de Zulia, Venezuela; “Ética, género, y derecho desde Latinoamérica” en *Cuadernos de ética y filosofía política*, Revista de la Asociación Peruana de Ética y filosofía política, ASPEFIP, Año 6 N. 6, Noviembre del 2017, ISSN 2305-0837.

“La filosofía intercultural en la perspectiva de Raúl Fonet Betancourt”. Entre sus libros están: *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fonet Betancourt*, Nova Harmonía, Brasil (2011), donde Fonet-Betancourt hace la primera parte del libro y el prólogo Antonio Sidekum; *Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica*, editorial Universidad del Cauca (2018).

1. *La ética y la justicia desde los griegos a la contemporaneidad*

De entrada, se debe distinguir que ética y moral no es lo mismo, comenzando desde lo etimológico, la Moral viene del latín “Mores” que significa costumbre; mientras que ética, viene del griego “Ethos”, significando costumbre (Sánchez, 1969: 23)

La segunda aclaración es que mientras la moral se pregunta cómo debo comportarme en un momento determinado, o cómo se debe actuar frente a un determinado grupo de personas; la ética se pregunta por qué debo hacer determinada actuación, proporcionando una respuesta a la forma de si como estamos actuando está correcto, dando respuesta a la pregunta: ¿qué debemos hacer? Lo que la moral hace es cuestionado sobre lo que es correcto o incorrecto; mientras que La ética se pregunta si lo que estoy haciendo está correcto y por qué debemos actuar de esta manera, que debo hacer para actuar correctamente, en otras palabras, la ética es la moral reflexionada. En palabras de Adolfo Sánchez la ética es “la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad” (Sánchez, 1969: 24). Mientras que para Adela Cortina la ética es: “la teoría o ciencia del comportamiento moral de los seres humanos en sociedad” (Cortina, 1994: 23).

En una palabra, mientras la ética se preocupa de los actos conscientes, inteligentes, libre; para calificarlos como morales o inmorales; la moral señala lo que se debe y lo que no se debe hacer, entregando las normas, reglas, pautas de conducta (Sánchez, 1969: 24). Cabe advertir que la ética no es la moral, por ello, no puede reducirse a prescripciones, su misión es explicar su moral efectiva.

Según Adolfo Sánchez Vásquez: “La moral tiende a convertirse en moralidad en virtud de la exigencia de realización que está en lo normativo; mientras que la moralidad es la moral en acción, la moral práctica o practicada” (Sánchez, 1978: 64). No obstante, Sánchez, hace una definición de la moral: “La moral es un sistemas de normas, principios, y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima y no de modo mecánico, exterior o impersonal” (Sánchez, 1976: 81).

Desde los griegos, y para una definición eurocéntrica de la ética, especialmente, desde Sócrates la ética es de corte racionalista, ligada a la concepción del bien y es vista como una virtud. El bien tiene relación con lo justo y lo virtuoso; mientras que para Platón – cuyo verdadero nombre era Aristòcles – la ética está ligada a la filosofía política y a una concepción del bien como virtud. La virtud se adquiere a través del ejercicio y el hábito, es decir que para que un hombre se haga justo, es menester que practique la justicia. Para Aristóteles la ética está ligada a la felicidad como máxima concepción de bien, lo que más adelante se denominará eudemonismo (Sánchez, 1969: 24).

La tercera aclaración es que la definición que hago de la ética y de la justicia se inserta en una tendencia eurocéntrica donde la eudemonía se refiere al bien como felicidad y placer;

felicidad que es que es concebida por la filosofía griega como autonomía racional, independiente de vicisitudes externas. Esta idea de que la felicidad de los seres humanos solo puede ser real si viene acompañada de los seres más queridos se precisa en el examen Aristotélico de la amistad (Sánchez, 1969: 36).

Siguiendo a Aristóteles que la justicia tomaba cierto matiz de igualdad, donde había que darle a cada uno la medida de lo que justamente le corresponde, mientras que Platón sintetiza su respuesta al igualitarismo.

Para el Doctor Delfín Ignacio Grueso, Universidad del valle Colombia la justicia en Aristóteles: “Justicia es tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales”. La justicia en Aristóteles distingue entre justicia como virtud total que ver con la distribución de honores y riquezas y la justicia como aspecto de la virtud que corresponde con la corrección de las conmutaciones privadas (aspecto penal y civil de la justicia (Grueso, 2008:94-95). Para Platón el pilar fundamental de un Estado es la justicia: como un deber universal e indispensable es la justicia. La justicia debe encontrarse en un Estado bien constituido. Un Estado justo obra según la orden de la prudencia, valor y la templanza. Estas órdenes las encontramos en el alma del hombre corresponden al orden del Estado. Desde Platón se define la justicia como algo que no se detiene en las acciones exteriores del hombre, si no que moldea su interior.

Sócrates se dispone a hablar sobre las formas de gobierno, pero Adimanto la pide que explique mejor cómo será esa comunidad de mujeres e hijos. Todo debe ser común entre los sexos, hay igualdad de sexos, pero teniendo en cuenta la mayor debilidad física de las mujeres. Para Platón la mujer es por naturaleza débil y el hombre fuerte, por tanto inferior al hombre.

Mientras que en la Edad Media, la ética se define como teocéntrica; cuyo centro es Dios, lo sagrado, religioso o divino; en el Renacimiento la ética es antropocéntrica es decir donde el hombre y su razón es el epicentro y también: libertad, fraternidad e igualdad. Todo por cuanto en esta época se forman las naciones modernas mediante la centralización del poder en manos del Rey. Recordemos que surge el concepto de Estado<sup>1</sup> en esta época y es cuando

---

<sup>1</sup> Mientras para Rousseau el Estado es Como la asociación política libremente fundada por los partícipes del contrato social. Parte del estado de naturaleza donde los hombres son más optimistas, felices que en el de Hobbes; ya que los ciudadanos tienen en sus manos ciertos poderes y derechos. Rousseau sustentará las bases de un Estado de democracia directa es la que retiene la soberanía. Mientras que en Hobbes estado de naturaleza es problemático, donde subsiste la guerra total, anarquía, donde el hombre vive en total libertad, pero con miedo a la muerte violenta; en Locke los hombres en el estado de naturaleza permanecen en Relativa armonía entre los individuos, que viven en total libertad. Existe cierto orden natural en la sociedad previa a la creación del Estado. Magníficamente, obsérvese que en la perspectiva de Locke si el Estado preserva la propiedad ha cumplido su misión. Mientras que para Hegel el Estado se contrapone tanto al liberalismo como al absolutismo, pues el Estado es una totalidad orgánica, es decir, no una suma de personas, sino una especie de ser vivo en el que todo posee una cualidad; pues el individuo aislado no tiene sentido sin el Estado. Por su parte, para una definición de la concepción de Estado en la perspectiva de Rawls, acudimos a la figura del contrato social, el cual, tiene sus orígenes en las circunstancias de la justicia. A partir de *Justicia como Equidad* (1957, 1958),

coge fuerza el libro del *Príncipe* de Nicolás Maquiavelo (Sánchez, 1969: 23-39). El Medioevo es el periodo histórico de la civilización occidental comprendido entre el siglo v y el xv. Su comienzo se sitúa convencionalmente en el año 476 con la caída del imperio romano de occidente y su fin en 1492 con el descubrimiento de América. Por su parte lo justo en el medioevo estaba relegado a lo sagrado.

Para Adolfo Sánchez, la ética en la edad moderna es una ética antropocéntrica, es decir, “su fundamento en el hombre [...], la expresión más acabada de la ética moderna es la de Kant” (Sánchez, 1978: 263) (Kant 1724-1804).

La ética moderna se encuentra con conceptos como fraternidad, libertad, igualdad y tomando como fundamento a Immanuel Kant, la ética se puede definir en términos de los imperativos categóricos: “Obra de tal manera que la máxima de tu conducta pueda valer siempre como ley universal y procede de modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio” (Sánchez, 1969: 42).

En una palabra, la ética para Kant se puede resumir en los siguientes imperativos categóricos:

1. Obra sólo según una norma, que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley digna de ser seguida por los demás. 2. Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como medio. 3. Obra como si por medio de tus acciones fueras siempre un miembro legislador en un mundo en que todas las acciones tendrán consecuencias más allá de ti mismo. 4. Obra de tal forma que seas digno de ser feliz.

Ahora bien, Kant no nos dice qué contenidos son buenos o malos desde el punto de vista moral, ni qué metas-fines son los que debemos perseguir, sino que se limita a indicarnos el modo o forma de nuestras decisiones morales. Lo único que posee relevancia moral es la Intención de la Voluntad. Lo propuesto por Kant, nos lleva a pensar en una ética pública, la cual, es la relación del hombre con el Estado.

La ética pública es la disciplina que estudia y analiza el perfil, la formación y el comportamiento responsable y comprometido de las personas que se ocupan de los asuntos públicos, generando cuestionamientos de cómo debe proceder de un profesional como servidor público en el manejo de las cosas que son del Estado (Cerón, 2017: 82)

Como bien se sabe la transparencia es uno de los valores específicos de la ética de la función pública. La ética pública tiene que ver directamente con la integridad del servicio público, que a su vez, se hace posible gracias a la aplicación del valor de la transparencia; por eso la ética pública tiene relación con las diferentes profesiones: filosofía, la docencia, la

---

entabla su polémica contra el utilitarismo, tomando como referencia los problemas de la justicia social, y situándose en el terreno de las instituciones sociales, en cuyo seno se determinan las cargas y derechos provenientes de la cooperación social, a la vez que se producen los conflictos e intereses.

administración, el derecho, la arquitectura porque ese valor de la transparencia se debe vivir con el día a día del quehacer profesional.

Por su parte, la ética en la contemporaneidad desde la perspectiva de Rawls se define por los principios de Justicia, Libertad e igualdad. Si bien, justicia y equidad no es lo mismo para Rawls, la equidad es el fundamento de la justicia. Por eso, asumir esos conceptos como iguales es una impresión errónea. Lo correcto es entender los dos primeros como ideas fundamentales de justicia. Paralelamente, considera a la justicia como una virtud social y como la primera de las instituciones sociales: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría por muy atractiva, elocuente que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Cerón, 2008: 128).

Esta concepción rawlsiana de la justicia como una virtud es la convicción que abre y cierra la obra y, a su vez, es el detonante para que republicanos como Sandel emprendan su crítica. Según Rawls, la justicia es aquella virtud que modela las conductas humanas declaradas injustas al establecer un equilibrio entre pretensiones rivales y eliminando distinciones arbitrarias. La justicia aparece como árbitro de valores formulando restricciones en cuanto a la forma como se van a distribuir las cargas y beneficios entre las partes, lo que hace que se reconcilien los valores en conflicto. La justicia debe preexistir a estas asignaciones, del mismo modo que los principios morales tienen que preexistir a estas situaciones en que debemos actuar conforme a ellos (Cerón, 2017: 82). Todas las partes adoptan un compromiso firme que pueda razonablemente esperar que otros también lo adopten. Este es un pacto entre hombres auto interesados y no dispuestos a ceder gratuitamente ante la pretensiones de otros. Se trata de personas racionales y razonables, dispuestas a la cooperación social, libres, iguales y con un amplio sentido de justicia.

Entonces, pues, la crítica de Sandel a Rawls estriba en que para éste último la justicia es concebida como anterior a cualesquier concepción del bien o de lo bueno, dígame la propiedad, donde existe una preponderancia del ‘yo’ que es anterior a los fines, donde los individuos no detallan conveniencia alguna al asociarse, ni se basan en una concepción de justicia que parta de concepciones particulares de vida buena y egoísta, motivo del que se enzarza Sandel para hacer semejante crítica, de ahí que la ética para Rawls está ligada a la deontología (Cerón, 2017: 82).

Teniendo en cuenta que, si bien, Rawls recurre a la doctrina deontológica, también se diferencia de la propuesta kantiana; ya que hay un abismo que lo separa de aquel sujeto trascendental kantiano e incorpóreo, al tener como base las circunstancias sociales.

Así, al afirmar que Rawls, que deriva la concepción de la justicia independientemente de lo bueno, donde los individuos son concebidos como independientes de sus fines y contingencias particulares, es susceptible de críticas para ojos republicanos como los de Sandel, quien sostiene que el modelo de justicia propuesto en *Una Teoría de la Justicia* por

Rawls, acoge una postura metafísica que constituye una versión contemporánea del yo neuménico kantiano; ya que las partes contratantes en la *posición original* sostienen la primacía de la justicia entre todos los ideales políticos y morales; pues para estos seres rawlsianos, si bien, no prevalece un reino de los fines, pero si las circunstancias de la justicia. Circunstancias que pueden ser de dos clases en primera, están las circunstancias objetivas de escasez moderada; y segunda, existen las circunstancias subjetivas de la justicia. De lo anterior subyace que tanto para Kant como para Rawls, la ética pueda definirse como deontológica.

En esta perspectiva, y a diferencia de los contractualistas anteriores, Rawls se apoya en unas circunstancias de la justicia; de ahí se diferencie de Kant, aunque éste último hace emerger unos principios de justicia, una legislación dentro de la esfera de un sujeto abstracto: “el proyecto de Rawls se asemeja bastante al proyecto kantiano. Pero a pesar de sus afinidades deontológicas y su agencia, aproximadamente común Rawls se aparta radicalmente de la solución de Kant” (Rawls, 1993: 81).

En esencia, la ética desde el liberalismo que defiende un tipo de libertad como ausencia de interferencia; mientras que el republicanismo como ausencia de dominación. Claro que el republicanismo era consciente de que en el liberalismo, cada persona merece ser respetada adecuadamente, cualquiera que sea sus inclinaciones de bien.

Las primeras formulaciones de la concepción de justicia propuesta por Rawls, se hallan en *out-line of a Decision procedure for Ethics* (1951) (*Esbozo de un procedimiento de Decisión para la Ética*), ensayo donde el objetivo de Rawls es mostrar un procedimiento de decisión razonable que ayude a zanjar uno de los problemas más urgentes de la ética como es la resolución de los conflictos morales. En este momento la concepción de justicia se presenta como una especie de procedimiento (Rawls, 1984 : 1-17) .

Este procedimiento o método de decisión razonable para zanjar las situaciones conflictivas de intereses, Rawls lo encuentra en la figura de unos jueces competentes, los cuales, se caracterizan así: a) poseen un grado de inteligencia normal, dado que la intuición moral es propia de todos los hombres normales; b) conocen los hechos relevantes sobre el mundo y las consecuencias de las acciones más frecuentes; c) ser razonables, esto es, utilizan los criterios de la lógica inductiva, examinan los pros y los contras en cada caso en cuestión, poseen mente abierta y son consciente de sus prejuicios e inclinaciones; d) por último, poseen un conocimiento empático sobre los intereses humanos en conflicto (es decir, poseen experiencia personal y son imaginativos para lo que no conoce por su propia experiencia).

Es decir, estos jueces morales competentes son concedores de sus propias predilecciones emocionales, morales e intelectuales, pero están dispuestos a obviarlas cuando se trate de asumir decisiones en torno a determinaciones conflictivas que reclamen justicia. Todas ellas son características formales y Rawls evita expresamente caracterizarlos por la aceptación de ciertos principios de justicia, lo que sería circularidad viciosa; al contrario, el juez competente debe elegir intuitivamente. Para ello bastan las virtudes intelectuales y las

virtudes de la intuición moral, virtudes ambas que garantizan la imparcialidad de su juicio moral y su independencia de las ideologías Estado (Cerón, 2017: 83).

Hay que tener en cuenta en este momento dos cosas: primero, que para Rawls una explicación satisfactoria del ámbito de esos juicios no está basada en el análisis del significado en términos éticos, tampoco es una teoría sobre las causas de los juicios emanados de los jueces competentes; segundo que a estas alturas, Rawls no solo carece de los primeros principios de justicia, sino que se trata enteramente de un procedimiento formal. De ahí que presente un modelo procedimental tomado directamente de la práctica jurídica y judicial, muy detallada, aunque provisional.

Ahora bien, Rawls, una vez ha seleccionado la clase de los juicios emanados de los jueces competentes, nos muestra como descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de tales juicios para producir principios razonables y justificables. Como se puede ver estos juicios morales están enfocadas a la búsqueda de un procedimiento de decisión que sea comúnmente aceptado para la resolución de los conflictos morales, problema que considera como el más urgente para la ética y que requiere de una solución.

A partir de *Justice as fairness*, (*Justicia como Equidad* (1957, 1958) Rawls, entabla su polémica contra el utilitarismo, lo que hace que se sitúe, definitivamente en un problema de justicia y en el terreno de las instituciones sociales o “prácticas”, en cuyo seno se determinan las cargas y derechos provenientes de la cooperación social, a la vez que se producen los conflictos e intereses; dicha polémica estriba en que mientras el utilitarismo es una concepción según la cual no le importa para nada utilizar al otro como medio para alcanzar un bien particular, sacrificando el bienestar de uno pocos en beneficios de unos cuantos; la deontología de Rawls se basa en unos principios de Justicia, a saber, Libertad e igualdad (principio de diferencia), con el segundo principio se critica al utilitarismo, donde se permiten las desigualdades siempre y cuando redunden en beneficios de los menos aventajados de la sociedad.

Si bien, Taylor reconoce el aporte significativo de algunos autores en la contemporaneidad, manifiesta que existen limitaciones frente a sus posturas defendidas:

Recientemente fue elaborada y defendida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin Bruce Ackerman y otros. Existen varias formulaciones de la idea principal, pero tal vez la que trata con mayor claridad el punto que aquí nos interesa sea la que Dworkin expone../Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime a las identidades), si no también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria” (Taylor, 1993: 67-84)

Así las cosas, Taylor asume que sea como sea, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a las diferencias, por consiguiente, la

política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. La sociedad, supuestamente justa y ciega a las diferencias no solo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades), si no también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria, dado su estatuto de neutralidad que le es inherente.

Parafraseando a Tubino, comparto que desde este punto de vista el liberalismo 1 como el liberalismo 2 adolecen del mismo defecto en tanto que promueven políticas paternalistas de protección de derechos que:

No tienen en cuenta los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (establecido por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprometerse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos privados” (...), pero el Estado democrático de derecho no puede ser ciego ni neutral frente a las desigualdades sociales o a las diferencias culturales (Tubino, 2002: 69).

Sin embargo, el multiculturalismo tampoco es la solución frente a los retos de las actuales sociedades contemporáneas que exigen no solo el reconocimiento de las diferencias, si no repensar el conocimiento desde la alteridad, la filosofía de la liberación, cuyo centro de atención es un reposicionamiento del eurocentrismo, la cual, encuentra su fundamento en la interculturalidad (Cerón, 2017: 84).

## *2. La ética en Latinoamérica desde la interculturalidad*

El estudio de la interculturalidad es muy complejo y se puede analizar desde la ética, la política, y la filosofía. El término interculturalidad y su ‘inter’ significa *interacción*. El término *cultura* proviene del latín *colere*, que significa cultivar, labrar y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de cultura, cultivo, culto e *interculturalidad*.

Según Ricardo Salas en la década de los 80 hubo un florecimiento relevante de la ética, en la tradición europea destacó la “ética discursiva” y entre nosotros la “ética de la liberación”. Si se retoman las observaciones en el marco de una ética del diálogo intercultural, la ética discursiva tiene por una parte gran relevancia para una ética normativa, ya que como propuesta teórica asocia el vínculo entre la ciencia y la ética acerca de la derivación de normas, y plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental, que una crisis valórica de la modernidad (Salas, 2013:43).

Se puede evidenciar la interculturalidad desde la ética, política, psicología, pedagogía y la filosofía. Desde ésta última, reivindica la autoridad epistemológica e interpretativa de las diversas culturas, con el cual se sacude el fundamento del mundo en el orden dominante, donde la filosofía tenía uno y solo un lugar de nacimiento: Grecia. Desde la perspectiva política se sitúa en la búsqueda de sociedades que refunden sus estructuras e instituciones desde la idea de la convivencia participativa de todos.

Por tanto, en la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt tiene algunas características la interculturalidad vista desde la filosofía que comentamos a continuación:

Primero, no es una categoría abstracta ni un tema de moda, no habla sólo de diversidad, sino que se trata de un programa metódico y normativo que ve la necesidad de pluralizar los accesos a las realidades de nuestro mundo, con el objetivo de quitarle peso al orden dominante y buscar el equilibrio de las realidades del mundo.

Segundo, reivindica la autoridad epistémica e interpretativa de las diversas culturas.

Tercero, la interculturalidad alberga su carácter polifónico que pone en cuestión toda concepción de la verdad; por eso, ya no contiene lo universal ni lo particular, sino una pluralidad de universos en la que, a su vez, se posee una pluralidad de razones. Con todo, la interculturalidad no renuncia a la idea de universalidad, si no que se define como un movimiento de participación en procesos de universalización.

Cuarto, la interculturalidad es experiencia de nuestras culturas que van creciendo en condiciones contextuales y determinadas como procesos abiertos. De allí emerge una concepción histórica de la cultura, con lo que no solamente se queda en el pleno reconocimiento de las diferencias.

Quinto, la interculturalidad en América Latina no es una calidad lograda operante en nuestras prácticas culturales, es más bien una necesidad para una opción ética-imperativa. La filosofía de mejor calidad en América Latina depende hoy de la transformación de la filosofía desde las exigencias que nos plantea el diálogo intercultural.

Sexto, el proyecto de la interculturalidad critica la pretensión monocultural del filosofar en Latinoamérica, y concibe la posibilidad de la misma como construcción a posteriori; es decir, como resultado del diálogo entre culturas.

Séptimo, el proyecto de la interculturalidad es la construcción de un espacio común entre diversos culturales inicialmente separados, aunque allí surge una pregunta: ¿cómo llegar a la comprensión mutua entre diversos universos?

Octavo, la interculturalidad da un paso más allá del multiculturalismo y teorías políticas del reconocimiento en la contemporaneidad, por cuanto “la teoría del reconocimiento, tanto como la política del reconocimiento del otro que de ella se deriva, representa, pues, un avance indudable. Sin embargo, pensamos que no es suficiente para encontrar una respuesta verdaderamente humana ante el desafío de la convivencia con el otro extranjero” (Fonet-Betancourt, 2007b: 77). De esa manera la interculturalidad quiere contribuir a que occidente, reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico, recapacite y “recupere la sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos” (Fonet-Betancourt, 2001: 18- 78). De ahí que este proyecto de la interculturalidad se aleje por completo de toda definición abstracta de procedencia eurocéntrica.

Noveno, la interculturalidad no es mestizaje. Fonet-Betancourt propone una filosofía de la liberación a nivel planetario desde el diálogo de todas las culturas y no solamente un

diálogo con la cultura dominante. La interculturalidad aspira al diálogo intercultural; o sea, un diálogo entre tradiciones.

Décimo, la interculturalidad es un correctivo, un test de limpieza que representa un movimiento programático constructivo para reescribir el mapa de la filosofía desde esos lugares que dan verdad y sus voces propias (Fornet-Betancourt, 2001:16). La interculturalidad es experiencia de calidad de nuestras culturas, que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos (Cerón, 2011: 46). Aunque dicha historicidad de la cultura va más allá de las mismas tradiciones, pues cada cultura reconoce la pluralidad de tradiciones (Fornet-Betancourt, 2009: 73).

Once, la interculturalidad en América Latina es una de las mejores herramientas para superar y cuestionar la expansión de la llamada modernidad occidental, pues renuncia a operar con un sólo modelo teórico conceptual que sirva de paradigma interpretativo (Cerón, 2011: 46).

Doce, la interculturalidad por todo lo anteriormente expuesto es una opción ético imperativa.

Es ética la cuestión de la interculturalidad<sup>2</sup> porque logra dar un paso delante de lo propuesto por la filosofía de la liberación ha privilegiado el diálogo con rostro mestizo, criollo, europeo de América, pues no sale de tener en cuenta autores europeos como verdaderos interlocutores, lo cual impide una crítica al eurocentrismo; de allí que proponga el giro intercultural como paradigma complementario.

En otras palabras, la filosofía latinoamericana en general no logra sobreponerse del logos occidental y por ello es insuficiente como base del giro que requiere la filosofía en Latinoamérica ante la nueva constelación de saberes y culturas que determinan nuestra imagen del mundo, pues se queda corta como respuesta al desafío de la interculturalidad.

En esencia, la ética desde Latinoamérica se fundamenta en la interculturalidad, la cual, encuentra su fundamento en el diálogo intercultural, cuya base es la reciprocidad. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una

---

<sup>2</sup> Para Walsh la interculturalidad es: A) Una *práctica* en construcción, *una realidad que aún no existe*, pues se trata de un proceso a alcanzar por medio de las prácticas y acciones concretas (Walsh 2009b: 23). B). Trasciende el diálogo simétrico entre culturas, con el que se origina un espacio ideal donde todos los diálogos serían posible. C). La interculturalidad funcional, que sirve a los intereses dominantes, a una interculturalidad crítica que engendra su carácter decolonial partiendo del problema estructural-colonial-racial. La transformación de las estructuras, instituciones y relaciones (incluyendo de conocimiento), y la construcción de condiciones radicalmente distintas de estar, ser, pensar, conocer, sentir, mirar, leer y vivir, entre otros aspectos. D). Significa procesos de construcción de conocimientos 'otros', de una práctica política 'otra', de un poder social 'otro', y de una sociedad 'otra'; formas distintas de pensar y actuar en relación con y en contra de la modernidad-colonial, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh, 2009: 119).

vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir las dinámicas de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de desigualdades y de discriminación (Salas, 2013: 50).

La ética desde Latinoamérica, específicamente, desde la filosofía de la liberación, viene a subsanar parcialmente, ese vacío dejado por los multiculturalistas como Taylor, por ende, la solución ahora se encuentra desde la filosofía intercultural, especialmente desde la interculturalidad, y de modo interdisciplinario su incidencia en la filosofía del derecho, la educación, la arquitectura, el diseño, la filosofía política, la comunicación social, la psicología, la antropología por su relación con la cultura. No obstante, para que esa interculturalidad no sea parcialmente libradora debe incorporar las perspectivas de género para su realización.

Digo parcialmente porque el eurocentrismo se ve reflejado desde la política a la estética y se entronca con más claridad en el campo de la filosofía, pero también en la filosofía política y el derecho. Esta terca y muchas veces silenciosa pervivencia de la mentalidad colonial se puede comprobar de muchas maneras, aunque aquí solamente tomaré el concepto de derecho y el de justicia como idea central.

Basta, entonces, una breve consulta a la historia de lo que se ha dicho acerca de la justicia y el derecho, el cual, como veremos más adelante, se remite a los griegos. Obras desde el *Leviatán* hasta *Lecciones de Derecho Romano*, que reclaman explícitamente el carácter de historias universales en el campo del quehacer de esta disciplina y la filosofía política, son, sin embargo, testimonios fehacientes del predominio de criterios eurocéntricos, donde se excluye a otros filósofos del mundo que también aportaron al concepto de derecho y el de justicia pensado en el ámbito latinoamericano. Veamos cómo se expresa la justicia desde la antigüedad a la contemporaneidad y lo que se entiende por justicia en el marco del derecho.

Cabe advertir, por otra parte, el *género* entendido como una categoría que alude a las construcciones sociales y ha operado también como una herramienta fundamental para aproximarse críticamente al derecho. En el ámbito jurídico, esta categoría ha sido formulada por la academia feminista, generando muchas resistencias en nuestro medio. Una manifestación de ello es que en las facultades de las universidades latinoamericanas donde se imparte esta disciplina, no existen cursos obligatorios en los que se analice el género como un método de análisis jurídico.

No obstante, permítaseme de paso vislumbrar que existe en el plano jurídico la vertiente del feminismo jurídico y esta versión liberal propondría una reforma legal hacia la igualdad de oportunidades, con un especial énfasis en el trabajo; para lograr ello, una de las herramientas son las llamadas acciones afirmativas para compensar las históricas desigualdades entre varones y mujeres.

Existe el feminismo jurídico socialista, el cual, reconoce que el género es un factor central de la opresión a las mujeres, sosteniendo que es una pieza clave para mantener una división sexual del trabajo, en la cual las actividades de las mujeres quedan devaluadas, alimentando el sistema opresivo.

Así mismo, existe el feminismo jurídico cultural, cuyo representante más visible es Carol Gilligan, según la cual la moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y reconocimiento de las diferencias de necesidad (Fernández 2006: 360). La ética de los derechos es una manifestación de igual respeto, que equilibra los derechos de los otros. Dentro de este feminismo jurídico cultural se inscribe mi propuesta

Con el fin concluir lo anteriormente expuesto, queremos añadir todavía que la concepción de género constituye el nuevo punto de partida de la interculturalidad vista como política, y desde la interdisciplinariedad, en cuanto tiene su incidencia en el derecho, la educación y filosofía política en Latinoamérica. El género es entendido como un elemento constitutivo tanto de las relaciones sociales como de las relaciones significantes del poder y no es sinónimo de mujer, sexo, feminismo aunque tenga relaciones con la sexualidad (Ávila 2009: XV). El sexo es la palabra que generalmente se usa para hacer alusión a las diferencias biológicas relacionadas con la reproducción y otros rasgos físicos y fisiológicos entre los seres humanos. El feminismo implica la adhesión a una convicción política.

En esta perspectiva, la interculturalidad en Latinoamérica vista desde Walsh, Fernet-Betancourt, Diana de Vallescar, en comunión con la perspectiva de género, constituyen un aporte para repensar la ética, la justicia, por tanto, el derecho y la filosofía política en Latinoamérica y hacer una resistencia en contra de la violencia de género que se presenta en gran parte de Colombia y del contexto latinoamericano. Además, muestran su vigencia en materia de legislación indígena en Colombia, Venezuela y Bolivia. No obstante, la interculturalidad da un paso adelante con relación al pluralismo jurídico, el cual no logra sobrepasar al multiculturalismo.

La violencia de género que se expresa desde las mismas academias de derecho, específicamente, desde las mallas curriculares donde no están presentes las temáticas de género y donde se le exige a los estudiantes futuros abogados(as) que se aprenda de memoria la normatividad en materia de lo penal, civil, constitucional, procesal, pero no se le incita a reflexionar sobre el reciente reconocimiento de la mujer, el cual ha permitido que pueda asistir a las aulas de derecho sin ningún reparo, hacer uso del voto y participar activamente de la política.

En otras palabras, la mayoría de estudiantes de derecho desconocen en su teoría de Estado, filosofía política y de filosofía del derecho, bajo qué presupuesto del contrato social y del Estado la mujer viene siendo excluida y cuando: “Locke atacó el patriarcalismo [...], los maridos eran cabezas de familia, pero sus mujeres desempeñaban un papel activo e

independiente en numerosas áreas de producción” (Ávila 2009: 45). En una palabra, desconocen que el derecho ha sido creado desde el punto de vista masculino.

En su mayoría, los estudiantes de derecho desconocen que desde el surgimiento del pensamiento liberal clásico, y tal vez desde los tiempos de Platón, nuestra forma de pensar se ha estructurado dentro de una serie de dualismo racional/irracional, una mitad del dualismo es femenino y la otra masculina. Las mujeres están relacionadas con lo irracional.

En una palabra, desde las clases de filosofía política y de filosofía del derecho se nos muestra a Hegel, Rousseau y Marx como los grandes críticos del liberalismo individualista, cuando “Rousseau y Hegel excluyeron explícitamente a las mujeres de esta empresa, confinando a estos seres políticamente peligrosos a la oscuridad del mundo natural de la familia; Marx tampoco logró liberarse – ni él ni su filosofía – de supuestos patriarcales. En otras palabras, la crítica feminista total de la oposición liberal entre lo público y lo privado todavía espera a su filósofo/a. En efecto, la perspectiva de género es un instrumento poderoso para combatir las inequidades empezando desde las facultades de Derecho.

Para una teoría crítica del derecho, lo tenemos que ver no solo desde la norma, sino desde las prácticas sociales, lo que denomino una hermenéutica pragmática intercultural, como una especie de hermenéutica intercultural analógica (es decir, que abarque no solo a los criollos, mestizos, indígenas, sino a los silenciados por su condición de mujeres, hombres con sus diferentes tendencias), ya que el derecho no debe ser entendido como algo inmutable, eterno, sino dinámico, puesto que las culturas como bien lo sustentamos en la perspectiva latinoamericana de la mano de Raúl Fonet-Betancourt, Sara Sarlo, Clifford, entre otros, se considera como dinámicas contextualmente situadas en las prácticas sociales. Finalmente, es necesario incorporar a las herramientas de las que disponen los operadores jurídicos la comprensión de categorías como mujer, sexo y género que carecen de una significación unívoca.

Desde mi perspectiva, para que la ética y la justicia alcance su máximo imperativo desde interculturalidad debe quedar revestida así:

1. La interculturalidad acepta que es posible una episteme desde el sur, proponiendo pedagogías educativas para el intercambio de saberes y el abordaje transdisciplinar de los fenómenos culturales locales. Redefine los distintos modelos y plataformas jurídicas, pero sin quedar en la mera proclamación de lo normado. Estima conveniente soluciones frente a problemas de género y desigualdades sociales y la mala repartición de derechos y deberes, una suerte de justicia intercultural equitativa. Aquí entran esos otros excluidos que también tienen nombres propios: la mujer, la comunidad LGBT y los menos aventajados de la sociedad o los que no han sido favorecidos por la lotería natural: discapacitados, inválidos mentales, porque ellos también tienen y ostentan una historia de vida Estado (Cerón, 2017: 84).

La violencia de género que se expresa desde las mismas academias de derecho, específicamente, desde las mallas curriculares donde no están presentes las temáticas de género y donde se le exige a los estudiantes futuros abogados(as) que se aprenda de memoria la normatividad en materia de lo penal, civil, constitucional, procesal, pero no se le incita a reflexionar sobre el reciente reconocimiento de la mujer, el cual ha permitido que pueda asistir a las aulas de derecho sin ningún reparo, hacer uso del voto y participar activamente de la política.

En los siglos XVI, XVII, XVIII, con la hegemonía del pensamiento escolástico y la fe, la educación era pensada para los hombres de élite, tal vez por la fuerte influencia de Rousseau y el libro *El Emilio* donde la educación de las mujeres debe estar referida a los hombres, ya que sus juicios y pensamientos estaban mermados por sus pasiones. Vemos, entonces, que a pesar de los avances de las mujeres en los escenarios políticos, aún persisten como huellas de la cultura las creencias patriarcales. Se continúan produciendo y reproduciendo en Colombia, Venezuela, Perú, y en buena parte del contexto latinoamericano, donde hay una cultura discriminatoria que subsiste en el aparato público, partidos políticos, sindicatos y otros gremios sociales en los que se impone resistencia al acceso y participación de la mujer dentro de los espacios de poder. Basta con recordar que en Colombia solo el 1 de Diciembre de 1954, durante la presidencia del general Gustavo Rojas Pinilla, se le otorga a la mujer el derecho de ciudadanía, por tanto, el derecho de votar y ser elegida. Lo masculino manejaba en aquel entonces las esferas de la política.

2. Incidencias de las perspectivas de género en algunas especialidades del derecho en Colombia – Vemos, entonces, que a pesar de los avances de las mujeres en los escenarios políticos, aún persisten como huellas de la cultura las creencias patriarcales.

Primero, en materia de derecho laboral en Colombia, tomo como ejemplo la ley 100 de 1993, en los artículos 46 y 47 establecieron el derecho a la pensión de sobreviviente, y, en primer lugar, señaló la cónyuge, el compañero o compañera permanente.

La violencia basada en género es todo acto de agresión en el ámbito familiar, laboral o social. Este concepto fue retomado por el artículo 2 de la ley 1257 de 2008. Consecuencias de la guerra tenemos el desplazamiento forzado, situación que llevó a la corte a declarar en la sentencia T-025 del 2004 a “garantizar a las víctimas de ese crimen sus derechos fundamentales” (Rosario,2013: 45).

Señala la magistrada María del Rosario Gonzales, que el tribunal constitucional, identificó 10 factores de vulnerabilidad de la mujer como riesgos de género, en el marco de la confrontación armada en colombiana: *riesgo de violencia sexual*, esclavización para ejercer labores domésticas, reclutamiento forzado de sus hijas e hijos, persecución y asesinato, discriminación por ser mujer afro descendiente, condición política, despojo de sus tierras.

El factor de mayor vulnerabilidad es el primero y sobre el despojo de tierras se implementó en la ley 1448 del código del 2011 (art. 114), conocida como ley de víctimas ,

propone protección a la mujer creando un programa especial. En el 2011 fueron asesinadas en Colombia 1.444 mujeres; son de resaltar los casos conmovedores de Vivian Urrego, de Rosa Elvira Cely y para el año 2016, según medicina legal, 731 mujeres fueron asesinadas en Colombia y el caso más emblemático que le dio la vuelta al mundo fue el asesinato de la niña Yuliana Samboni, quien además de ser violada le quitaron la vida, aunque elevan a 58 años de prisión la condena contra Rafael Uribe Noguera, arquitecto a quien les tocó sacarlo escoltado y con tanquetas de seguridad de los juzgados donde impusieron la condena para llevarlo a una de las cárceles de mayor seguridad en Colombia. No obstante, pienso que debería sancionarse este tipo de delitos con mecanismos más ejemplares como lo hacen en España, Reino Unido entre otros con los castradores químicos.

A sí mismo, es necesario resaltar que según encuesta realizada en 29 Departamentos del país, con el apoyo de Oxfam y 14 organizaciones de mujeres y de derechos humanos, y luego de entrevistar a mujeres de 142 Municipios, entre el año 2010 y 2015, cada hora 16 mujeres fueron víctimas de violencia sexual en el país, en el marco del conflicto armado. En total fueron lo fueron 875.437 mujeres de 142 municipios de Colombia. En una palabra, la violencia más frecuente, según mencionada investigación, es la de al regulación de la vida social y afectiva (64.2%), seguida del acoso sexual (45.2%), y en tercer lugar, la violación (16.8%). En Colombia hay más de 20 mil víctimas de violencia sexual cometida en el marco del conflicto. Las capitales más afectadas, en orden de mayor a menor están: Medellín, Bogotá, Buenaventura, Cali, Riohacha, Cucuta y Sincelejo.

Para aterrizar la relación interculturalidad género, la investigación les permitió afirmar que las mujeres afrodescendientes (entre los 15 y 24 años, estratos uno) se encuentran más expuestas a ser víctimas de violencia sexual que las mujeres con otras características. De todos modos, los grupos ilegales son los mayores agresores de los diferentes tipos de violencia sexual.

Segundo, en materias obligatorias de la carrera de derecho tales como derecho Civil, Bienes, contratos no se comienza la mencionada cátedra diciendo que, si bien Napoleón es un aporte u marco de referencia obligada, en su época se dio un paso atrás con el Código Civil que no reconocía la capacidad de las mujeres.

Tercero, en términos de derecho de familia en Colombia, tenemos la porción conyugal en pareja del mismo sexo en Sentencia C-283/11. En mencionada sentencia define La porción conyugal está definida como aquella parte del patrimonio de una persona difunta que la ley asigna al cónyuge sobreviviente que carece de lo necesario para su congrua subsistencia, asignación que no es a título de heredero, pues su condición jurídica es diversa de la de éste, el patrimonio del sujeto a favor de quien se reconoce y que más que una prestación de carácter alimenticio basada en un criterio de necesidad, es una figura de naturaleza compensatoria, para afectar el patrimonio del causante a través de una asignación forzosa que le permite al supérstite contar con un patrimonio adecuado teniendo como referente el patrimonio del cónyuge fallecido. Es una especie de crédito a cargo de la sucesión. Son

características de la porción conyugal: (1) tiene como beneficiario al cónyuge sobreviviente, independientemente del sexo; ) no está sujeta a un monto determinado, toda vez que depende del patrimonio del cónyuge fallecido; (2) lo que se recibe por este concepto pasa a incorporar»; 3) no está atada a la inexistencia de patrimonio del sobreviviente; sólo se requiere que lo que éste pueda percibir por otros conceptos sea o resulte inferior a la porción conyugal para que nazca del derecho a percibirla

Tampoco se puede afirmar que se profirió una regulación incompleta o insuficiente, pues no existiendo la obligación por parte del legislador de regular una consecuencia jurídica en relación con los compañeros permanentes, quienes no eran reconocidos constitucionalmente como sujetos de una protección similar a la de los miembros de un contrato matrimonial; se trata, más bien, de una inconstitucionalidad sobreviviente en relación con lo normado en los artículos 5, 13 y 42 de la Carta, que obliga a esta Corporación a un pronunciamiento que elimine dicho tratamiento discriminatorio . Ha sido en razón de los cambios sociales, culturales y políticos que hicieron necesaria la inclusión en la Constitución de 1991 de un reconocimiento y protección expresa de las uniones maritales de hecho, que ha conllevado a que la Corte Constitucional reconozca para éstas una serie de efectos jurídicos que el legislador sólo confirió a las uniones surgidas del matrimonio. En una palabra, los requisitos de existencia de un contrato en materia de derecho de familia quedan de la siguiente manera: a) diferencia de sexos; b) consentimiento de los contrayentes; y c) presencia de la autoridad (juez o notario u oficial del registro civil, según las distintas legislaciones de los Estados). En cuanto a los requisitos de validez; ellos son: a) consentimiento libre y espontáneo de los contrayentes; b) capacidad de los futuros esposos; y - cumplimiento de las formalidades exigidas por la ley, tal como se expresa en la T574 del 2016.

Por otra parte, a la mujer en Colombia se le vienen reconociendo unos derechos en la historia en la legislación colombiana. Tenemos la ley 8 de 1922, donde se le otorgó capacidad jurídica a la mujer casada, mayor de edad, pues puede disponer de sus bienes y no requiere autorización marital ni licencia judicial, todo gracias a la influencia del gobierno de Enrique Olaya Herrera.

No obstante lo anterior, y para complementar lo que se ha propuesto por ética y justicia en la contemporaneidad la tesis a defender es que para redefinir la interculturalidad, la justicia, la ética debe desde las perspectivas de género se debe ir más allá de lo normado, tal como Raul Fornet-Betancourt, en el epílogo al libro *Interculturalidad, género y Derecho desde Latinoamérica* (2018) , quien sostiene:

Para mejorar la vida y la convivencia humana. Y este intento de la filosofía intercultural por promover una mejor convivencia humana la lleva a criticar las llamadas teorías del reconocimiento expuestas por la filosofía política actual. Las teorías del reconocimiento son, sin duda alguna, un gran avance y una aportación importante. Pero no son suficientes. Pues una verdadera convivencia humana en el sentido de

“convivialidad” requiere ir más allá del esfuerzo por nuevos contratos sociales que amplíen el marco jurídico y garanticen la igualdad y fomenten el reconocimiento formal del otro como existencia política o ciudadano. Esto es necesario, pero no es suficiente porque el desafío no solamente radica en equilibrar políticamente el mundo sino también en lograr un equilibrio en las formas de habitar los espacios y de ser sus tiempos entre las culturas de la humanidad. En suma, no basta con reconocer derechos formales, hay que restituir al otro su espacio y su tiempo (Cerón, 2016: 20).

### 3. *Consideraciones finales*

La concepción de ética y justicia en la contemporaneidad debe de incorporar la categoría de género. Por ética en la antigua Grecia se puede reducir a la eudemonía (bien como felicidad) y hedonista (el placer como motor de la felicidad); en la edad media la ética y la justicia es teocéntrica, es decir, el centro de todo es Dios; mientras que la época moderna la ética y la justicia es antropocéntrica donde encuentra su fundamento en el hombre y la razón. Finalmente, la ética en la contemporaneidad se puede resumir por unos principios de justicia (libertad e igualdad), y que en la actualidad encuentra su máxima expresión en la interculturalidad que ayuda a saldar los vacíos dejado por el multiculturalismo y el pluralismo jurídico, siempre y cuando incorpore a las perspectivas de género.

Teniendo en cuenta que en el caso Colombiano después de 1991 con la nueva constitución inserta en lo que se llama Estado social de derecho la dignidad humana es el pilar de donde se derivan otros derechos para los ciudadanos<sup>3</sup>. No obstante, como vimos los republicanos apoyan la idea de libertad como no dominación y chocan con la noción de libertad como no interferencia que defendían los liberales, identificada con la idea dominante de libertad cuestionó el multiculturalismo, pero tampoco lo solucionó, al contrario, con la interculturalidad además de incluir a mestizos, afros descendientes,

---

<sup>3</sup> En Colombia, la Corte Constitucional ha generado los contenidos del Estado Social de Derecho en la sentencia T-406 de 1992, caracterizándolo así:

A) Una dimensión cuantitativa, según el Estado debe garantizar los estándares mínimos de salario, alimentación, salud, habitación, educación, para todos los ciudadanos bajo el precepto de derechos y no de un simple acto de caridad.

B) Una dimensión cualitativa, donde la Corte considera que el Estado se manifiesta como institución por medio de mecanismos democráticos y participativos, de control político y del ejercicio del poder, además debe consagrar un catálogo de principios y derechos fundamentales que inspiren la interpretación y el funcionamiento de la organización política. La constitución de 1991, consagra como principio en su artículo 1º la dignidad humana, trabajo, solidaridad y el interés general, además del Estado social de derecho como principio de principios. Respecto al principio del trabajo, la doctrina constitucional ha enunciado un “tríptico”, de la llamada constitución económica, conformado por el principio del trabajo (art. 25 y 53 de la C.P.) y derechos de propiedad (art. 58 de la C.P.), y libertad económica y competencia (art. 333 de la C.P.).

también se incluye a la mujer, las diversas comunidades excluidas por su condición sexual; ya que se les quedó por fuera las perspectivas de género para pensar en un verdadero proyecto ético en Latinoamérica como una apuesta para alcanzar tan anhelada justicia intercultural para nuestro continente. Sin embargo, tenemos que ir más allá de lo normado para alcanzar un verdadero proyecto ético que impulse a pensar en una verdadera justicia en Latinoamérica.

A mitad de camino, se puede concluir que para una redefinición de la ética, la justicia desde la concepción de género tiene que empezar por los puntos más críticos del Derecho y la filosofía política. En el caso del derecho se debe iniciar esta tarea son las siguientes en las siguientes áreas del conocimiento: 1. El derecho constitucional; 2. El derecho de familia; 3 El derecho laboral; El derecho penal; Filosofía del derecho; La sociología Jurídica; 7 Ética. En las mencionadas áreas del conocimiento del derecho y diversas carreras se debe proponer como nuevo punto de partida la concepción de género , o por lo menos, trabajar transversalmente esta categoría. Además, en los contenidos temáticos de la educación, la filosofía, el derecho, la comunicación social, y demás áreas del conocimiento y las cátedras de ética, se debe incorporar los estudios de género, y de esa manera, se redefine en la práctica la justicia, la ética que es como el agua para el hombre todos los días. Aspiramos finalmente a proponer una justicia intercultural en y desde Latinoamérica.

Finalmente, es bueno destacar que la concepción de género en la imperiosa necesidad de incorporarla en las perspectivas de la ética y la justicia en la contemporaneidad, debe aclararse que no solo se debe entender por género la violencia en contra de la mujer, sino también desde los excluidos por su condición de discapacitados.

Llevando a un terreno pragmático la ética, tomamos como referente pacientes con epilepsia en Cauca, Colombia, llegando a la conclusión que los jueces decidieron resolviendo a favor de los pacientes con epilepsia, teniendo una población que supera los 5.500 pacientes con diagnóstico muy precario y solo 20 han podido llegar a Bogotá, Capital Colombiana para curarse de su patología con lo que se muestra el olvido del Estado y discriminación en materia de salud pública.

Pese a lo anterior, nuestra fundación *Fundaderecho a la Salud*, accionó jurídicamente a las entidades prestadoras de salud en Colombia, encontrándose que los jueces – entre los años 2007 al 2013 – tomaron como argumento el derecho a la salud en conexidad con la vida para proteger a mencionada población, nos trae a colación, entre los diversos postulados, lo dicho por la corte en sentencia T 706 del 2004, de manera reiterada ha venido sosteniendo que el derecho a la salud puede ser protegido mediante la acción de tutela cuando se encuentra en conexión directa con el derecho a la vida, la integridad de la persona y su dignidad.

Desde el año 2013 al 2018 los jueces fallaron a favor de los pacientes de epilepsia en Cauca como un derecho fundamental autónomo, amparados en la Constitución Política de

Colombia del año 1991, estipulando que mencionada constitución no garantiza solamente el derecho fundamental a la vida, entendiéndolo como la existencia biológica del ser humano, el constituyente quiso ir mucho más allá, y estableció que el derecho a la vida implica que el ser humano lleve una vida en condiciones dignas, que lo lleve a un buen desempeño en la sociedad.

En reiteradas ocasiones, esta Corporación ha expresado que la existencia del ser humano debe estar excluida de todo sufrimiento posible que atente contra su dignidad, es por eso que el juez constitucional protege el derecho a la vida aún cuando no suponga necesariamente la muerte de la persona. La jurisprudencia de la Corte ha sostenido que no es requisito indispensable la existencia de un riesgo extremo de la vida para proceder a su tutela, basta que la persona experimente un significativo estado de padecimiento y/o dolor para que sea factible la protección de sus derechos. Es claro que el padecimiento de un dolor significativo no permite gozar y desarrollarse plenamente como individuo en la sociedad.

Lo anterior me lleva a un cuestionamiento ético<sup>4</sup> y a lo que se conoce como ética médica. De entrada, hay que distinguir entre derecho médico, bioderecho y ética médica. Comencemos definiendo al derecho médico como conformado de todas las normas jurídicas que regulan la actividad entre médico y paciente, cuyas garantías son la protección de derechos fundamentales de ambas partes; mientras que la responsabilidad médica son las consecuencias que derivan de las malas praxis médicas, cuando se han generado daños en la salud de un paciente.

Por su parte, el bioderecho, parafraseando a Laura Victoria Puentes, enfatiza que los conflictos éticos y jurídicos surgidos desde la investigación biocientífica deben ser abordados desde los principios y las reglas (mientras los principios son abstracciones axiológicas que marca el camino y las pautas; las reglas representan el nivel procedimental, las condiciones de posibilidad de la aplicación de un principio (Puentes, 2014:165). La función de los principios del bioderecho es instalar a nivel legislativo y constitucional, un fundamento para la protección de la esfera de la privacidad de la persona y se preocupa sobre las nuevas tecnologías, avances científicos sobre la vida y “no puramente filosófica como si lo hace la

---

<sup>4</sup> De entrada, se debe distinguir que ética y moral no es lo mismo, comenzando desde lo etimológico, la Moral viene del latín “Mores” que significa costumbre; mientras que ética, viene del griego “Ethos”, significando costumbre (Sánchez, 1969: 23)

La segunda aclaración es que mientras la moral se pregunta cómo debo comportarme en un momento determinado, o cómo se debe actuar frente a un determinado grupo de personas; la ética se pregunta por qué debo hacer determinada actuación, proporcionando una respuesta a la forma de si como estamos actuando está correcto, dando respuesta a la pregunta: ¿qué debemos hacer?. Lo que la moral hace es cuestionado sobre lo que es correcto o incorrecto; mientras que la ética se pregunta si lo que estoy haciendo está correcto y por qué debemos actuar de esta manera, que debo hacer para actuar correctamente, en otras palabras, la ética es la moral reflexionada. En palabras de Adolfo Sánchez la ética es “la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad” (Sánchez, 1969. 24). Mientras que para Adela Cortina la ética es: «es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los seres humanos en sociedad (Cortina, 1994: 23).

bioética” (Obando, 2015: 47); de ahí su relación con el código de ética médica, específicamente con la ley 23 de 1981 en su artículo 4 “la asistencia médica se fundamentará en la libre elección del médico, por parte del paciente. En el trabajo institucional se respetará en lo posible este derecho”.

En esta perspectiva, la mayoría de jurídicos adscritos a las entidades de salud demandadas atentaron contra el código de ética; dado que en todos los casos jurídicos en Cauca llevados a cabo por el que escribe estas líneas, se notó con bastante frecuencia en casi 11 años que el argumento de los abogados de las entidades de salud demandadas se basó en que no tenían contrato con el galeno que cura la epilepsia y, por tanto, que declararan improcedente la acción interpuesta por el paciente toda vez que no tenían contrato con el hospital de Kennedy, Bogotá, con el cirujano de epilepsia Juan Vergara Palma, quien es el único con el la infraestructura y equipo médico de profesionales con la experiencia para curar a más de 7 personas en Cauca y en Colombia un número superior a Cauca.

Así mismo, se fue contra vía de la ley 23 de 1981 y su artículo 10, cuando “El médico dedicará a su paciente el tiempo necesario para hacer una evaluación adecuada de su salud e indicar los exámenes indispensables para precisar el diagnóstico y prescribir la terapéutica correspondiente”; pues la mayoría de neurólogos en Popayán nunca le advirtieron al paciente con epilepsia que existen unos exámenes más profundos en Bogotá en el Hospital de Kennedy con el galeno Juan Vergara Palma y de esa forma establecer un diagnóstico de calidad, si no es por nuestra fundación nunca se enteran que por lo general la mayoría de epilepsia dependiendo del caso puede ser curable con una cirugía cerebral.

Se incumplió artículo 20 de la ley 23 de 1981 cuando se dice que “El médico tratante garantizará al enfermo o a sus allegados inmediatos responsables, el derecho de elegir al cirujano o especialista de su confianza”. Por más que un neurólogo de Popayán, titulado y docente de una Universidad reconocida como es la Universidad del Cauca remitiera para cirugía donde el galeno Juan Vergara en Bogotá, las entidades demandadas su argumento en algunos casos es que no hay contrato con Hospital de Kennedy, Bogotá, para ser intervenido el paciente por el galeno Juan Vergara Palma.

En cuanto al código de ética se cumplió artículo 15 de la ley 23 de 1981 en cuanto el médico no expondrá a su paciente a riesgos injustificados: “Pedirá su consentimiento para aplicar los tratamientos médicos y quirúrgicos que considere indispensables y que puedan afectarlo física o síquicamente, salvo en los casos en que ello no fuere posible, y le explicará al paciente o a sus responsables de tales consecuencias anticipadamente”. El cirujano a todos los pacientes enviados por nuestra fundación antes de comenzar su cirugía de epilepsia hace firmar al paciente o al acompañante cuando es menor de edad el consentimiento informado y los ha pasado por junta médica conformada por 8 neurólogos adscritos al hospital de Kennedy, Bogotá.

La concepción de ética y justicia en la contemporaneidad debe incorporar la categoría de género para su adaptación a las necesidades propias de nuestras época; máxime que género

no solamente debe remitirnos a la violencia en contra de la mujer, o diversas comunidades por su condición, sino que la violencia de género también puede ser entendida que va dirigida por ser discapacitado, epiléptico, discapacidad mental, entre otras, o por tener una enfermedad terminal.

*Bibliografía / References*

Ávila, Ramiro, Salgado Judith, Valladares Lola (comps) (2009), *El género en el derecho: Ensayos críticos*. Quito: Ministerio de justicia y derechos humanos.

Cerón, (2008), “Apropósito de la justicia en la perspectiva de John Rawls”, en Aristides Obando (Ed) *Filosofía del Derecho: Derecho y Justicia*, Colombia, Universidad del Cauca.

(2011), *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raül Fornet Betancourt*, Nova Harmonía, Brasil.

(2017), *Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica*, Universidad del Cauca, Colombia.

(2017), “Ética, género, y derecho desde Latinoamérica”, *Cuadernos de Ética y Filosofía política*. Revista de la Asociación Peruana de Ética y filosofía política, ASPEFIP, Año 6 N. 6 Noviembre del 2017. ISSN 2305-0837.

Sentencia C-283/11.

Fernández, Marisol (2000), “Usando el género para criticar al Derecho”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. 59: 357-369.

Fornet-Betancourt, Raúl (2007b), *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala

(2001) *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Galindo José Gregorio, Sentencia No. T-406/92.

Grueso, Delfín (2008), *Introducción a la filosofía política*, Cali, Universidad del Valle.

Rawls, John (1993), *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica.

(1971), *Una Teoría De la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica,

(1999), “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, *Justicia Como Equidad*, traducción y compilado por Miguel Ángel Rodilla, México, Tecnos.

Ley 23 de 1981.

Obando, Aristides (2012), “La justicia material a la luz del paradigma constitucional” en *Derechos humanos y justicia en clave constitucional*, México, Universidad Autónoma de Morelos.

Obando, Santiago (2015), *Bioderecho, Derecho médico, Responsabilidad médica*, Sánchez, Popayán.

Puentes, Laura Victoria (2014), *Daño a la Salud: Doctrina y jurisprudencia en Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán.

Taylor Charles (1993), *El Multiculturalismo y La Política Del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tubino Fidel, (2002), “Entre el multiculturalismo y la: más allá de la discriminación positiva”, en Norma Fuller, Ed, *Interculturalidad y política : desafíos y posibilidades*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, IEP.

Sentencia T 706 del 2004.

Sentencia T-406 de 1992.

Sandel, Michael (2000), *El Liberalismo y Los Límites De La Justicia*, Ed Gedisa, Barcelona.

Salas, Ricardo (2013), “Ética, reconocimiento y discurso intercultural”, *Utopía y Práxis Latinoamericana*, Venezuela.

Sánchez Adolfo (1969), *Ética*. Editorial Grijalbo, México.

Sentencia T574 del 2016.

Walsh, Catherine (2009b), *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

2009<sup>a</sup>, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, *Tukari. Espacio de comunicación intercultural*.