



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Revista de Bioética y Derecho

Perspectivas Bioéticas

www.bioeticayderecho.ub.edu - ISSN 1886-5887

DOSSIER ALIMENTACIÓN, ÉTICA Y DERECHO

¿Alimentarnos libremente o por igual? Solidaridad e identidad

Feed us freely or equally? Solidarity and identity

Alimentar-nos lliurement o per igual? Solidaritat i identitat

CRISTIAN MOYANO FERNÁNDEZ *

OBSERVATORI DE BIOÈTICA I DRET DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

La Revista de Bioética y Derecho se creó en 2004 a iniciativa del Observatorio de Bioética y Derecho (OBD), con el soporte del Máster en Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona: www.bioeticayderecho.ub.edu/master. En 2016 la revista Perspectivas Bioéticas del Programa de Bioética de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) se ha incorporado a la Revista de Bioética y Derecho.

Esta es una revista electrónica de acceso abierto, lo que significa que todo el contenido es de libre acceso sin coste alguno para el usuario o su institución. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir o enlazar los textos completos de los artículos en esta revista sin pedir permiso previo del editor o del autor, siempre que no medie lucro en dichas operaciones y siempre que se citen las fuentes. Esto está de acuerdo con la definición BOAI de acceso abierto.

* Cristian Moyano Fernández. Investigador en Formación en Filosofía Moral, Departamento de Filosofía, Universitat Autònoma de Barcelona, España. E-mail: cristian.moyano@uab.cat.

Resumen

Nuestra autonomía alimentaria se ve fragmentada por la presión social de la industria cárnica, a la par que las desigualdades sociales acrecentadas. Las teorías de la justicia distributivas y contrafácticas parecen insuficientes para extender nuestros deberes éticos y políticos más allá de nuestras acotadas identidades colectivas. Sin embargo, como se tratará de mostrar, ni fomentar sólo este tipo de justicia ni comprender la solidaridad y la identidad como antinomias excluyentes son ideas que nos permiten encarar adecuadamente problemas globales como la malnutrición. Superar estos anclajes conceptuales pueden llevarnos a plantear un modelo alimentario más sostenible que el actual. Y se sugiere que una de las acciones más acertadas para paliar esta situación, es practicar una solidaridad invisible.

Palabras clave: autonomía alimentaria; identidad; responsabilidad *ex-ante*; reconocimiento; universalidad; solidaridad invisible.

Abstract

Our food autonomy is fragmented by the social pressure of meat industry, along with increased social inequalities. Distributive and counterfactual theories of justice seem insufficient to extend our ethical and political duties beyond our limited collective identities. However, as it will try to show, neither promote this kind of justice nor understand solidarity and identity as excluding antinomies are ideas that allow us to adequately address global problems such as malnutrition. Overcoming these conceptual anchors can lead us to propose a more sustainable food model than the current one. And it is suggested that one of the most successful actions to improve this situation is practicing an invisible solidarity.

Keywords: food autonomy; identity; *ex-ante* responsibility; recognition; universality; invisible solidarity.

Resum

La nostra autonomia alimentària es veu fragmentada per la pressió social de la indústria de la carn, i les desigualtats socials acrescudes. Les teories de la justícia distributives i contrafàcticas semblen insuficients per estendre els nostres deures ètics i polítics més enllà de les nostres fitades identitats col·lectives. No obstant això, com es tractarà de mostrar, ni fomentar només aquest tipus de justícia ni comprendre la solidaritat i la identitat com antinòmies excloents són idees que ens permeten encarar adequadament problemes globals com la malnutrició. Superar aquests ancoratges conceptuals poden portar-nos a plantejar un model alimentari més sostenible que l'actual. I se suggereix que una de les accions més encertades per pal·liar aquesta situació, és practicar una solidaritat invisible.

Paraules clau: autonomia alimentària; identitat; responsabilitat *ex-ante*; reconeixement; universalitat; solidaritat invisible.

1. Introducción

«Resulta muy llamativo cómo, en el debate sobre los recursos alimentarios en un mundo donde millones de personas padecen hambre y desnutrición, no se mencionan —como una variable trascendental para la posible solución del problema— los hábitos de consumo de las poblaciones más ricas del planeta. Es como si la dieta cárnica fuese un tabú político imposible de abordar: como si en la práctica aceptáramos la famosa —y terrible— frase que el presidente de EE.UU., George Bush, pronunció al pie del avión que le iba a llevar a la “cumbre” ambiental de Río de Janeiro en 1992, según el cual “nuestro modo de vida no puede ser objeto de negociaciones”».¹

La alimentación es un derecho humano básico, reconocido en el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y, entre otros instrumentos del derecho internacional, en el artículo 11 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). Sin embargo, cerca de un 20% de los infantes menores de 5 años malvive sin tener suficientes alimentos para comer y sin acceso a agua potable.² Ahora bien, la desnutrición no impacta igual en toda la población, sino que suele sacudir sobre todo a los considerados países tercermundistas. Es más, un 80% de los niños hambrientos en el mundo viven en países con excedentes alimentarios, la mayoría en forma de piensos para animales que, a su vez, sólo serán monopolizados y consumidos por los países económicamente más desarrollados. Paradójicamente, una de las mayores epidemias que sacuden los países ricos son la obesidad y las enfermedades cardiovasculares. Según análisis actuales de la OMS, el 20% de la población total mundial padece sobrepeso u obesidad, prácticamente la misma cantidad de gente desnutrida.³

La industria cárnica es un fenómeno que provoca diversas injusticias debido, por una parte, a su insostenibilidad fáctica y científica a escala global; y, por otra, a la dominación de una serie de paradigmas políticos, económicos y socioculturales. Es menester pensarla como un elemento que opera vulnerando nuestra autonomía y condicionando la salud pública.

En el presente artículo, primeramente, expongo por qué el modelo alimentario occidental, cimentado sobre una industria cárnica, es insostenible. En segundo lugar, explico en qué modo

¹ Riechmann, J.; *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, Catarata, 2000.

² Véase el informe bienal de la OMS sobre los «Resultados de la Segunda Conferencia Internacional sobre Nutrición», mayo 2017.

³ Véase la «Declaración de Roma sobre la Nutrición», publicado por la FAO y la OMS durante la Segunda Conferencia Internacional sobre Nutrición de noviembre de 2014.

han de armonizarse los derechos y los deberes respecto a garantizar una alimentación básica para todos. Propongo que la aproximación más razonable a esta igualdad de necesidad es asumir un tipo de responsabilidad específica, expresada bajo el concepto de “solidaridad invisible”.⁴ Luego exploro el modo en que el significado cultural de los alimentos forjan determinados roles e identidades poniendo en entredicho nuestra capacidad de agencia individual, tomando nota de la usual sumisión de la autonomía a una agencia colectiva. Este es un matiz inadvertido por la mayoría de los modelos contractualistas y contrafácticos, insensibles a muchas de las relaciones de dominación estructurales. El esfuerzo por aumentar las libertades no siempre deriva en un mayor bienestar general o en una aproximación a la igualdad.

La tesis que aquí se defiende consiste en postular que nuestra autonomía alimentaria, que tanto afecta a nuestra propia salud, se ve fragmentada por la presión social indirecta de la industria cárnica, a la par que las desigualdades sociales acrecentadas. Y se sugiere que una de las acciones más acertadas para paliar esta situación, es practicar una solidaridad invisible.

2. La insostenibilidad del modelo alimentario occidental

La FAO define la seguridad alimentaria como la «posibilidad para toda la población de tener acceso en cualquier momento a los alimentos necesarios para llevar una vida sana y activa». ⁵ Sin embargo, es posible discernir entre dos conceptos diferentes del mismo término, en función de a qué países se aplique. Mientras que en las zonas más empobrecidas del planeta la seguridad alimentaria se relaciona directamente con la falta de acceso a alimentos básicos debido a la pobreza, en aquellas económicamente más desarrolladas, donde no se padecen apenas problemas de desnutrición, la seguridad alimentaria tiene que ver sobre todo con la calidad de los alimentos que se consumen y el estilo de dieta mantenida.

En 2017, la población mundial ha superado los 7500 millones de habitantes. De éstos, más de 700 millones padecen desnutrición, sin contar quienes carecen de acceso a agua potable, y más de 1600 millones tienen sobrepeso. Estos datos reflejan que un tercio de la población se encuentra

⁴ Esta denominación surge de reunir distintas ideas preocupadas por la justicia (inspiradas en Ch. Taylor, I. Young o M. Nussbaum). La mayoría de éstas coinciden en no dirigirse a individuos concretos sino más bien a modos de vida, a los significados sociales que no podemos ver pero que dotan de valores a las conductas asociadas a ciertos bienes y alimentos, de ahí que se hayan recogido bajo el adjetivo de “invisible”.

⁵ Riechmann, J.; *Cuidar la T(t)ierra: políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 191.

malnutrida, por exceso o déficit. Y más aún, sabemos que el problema no es la escasez de recursos, sino su mala distribución. Desde el año 2000, donde aproximadamente había la misma cantidad de personas sobrealimentadas que desnutridas (unos 1200 millones en cada bando⁶) se ha producido casi la misma disminución de déficit alimentario que el aumento de excesivo consumo. El modelo de consumo de los países occidentales (especialmente de Estados Unidos y Europa) se está extendiendo y globalizando. Cada vez son más los países orientales que tratan de incorporar mayores cantidades de carnes a sus dietas, dejando relegados a un segundo plano las verduras, los cereales y las legumbres. En Taiwán, por ejemplo, su rápido desarrollo económico entre 1960 y 1990 significó una disminución del consumo de arroz a la mitad, mientras el consumo de carne se multiplicó por cuatro.⁷ En apenas los últimos siete años, en Corea se han multiplicado por seis las importaciones de carne producida en España.⁸ A escala global, la producción cárnica mundial se ha cuadruplicado en los últimos 50 años.⁹

Cuando comemos carne de animales criados con productos agrícolas (como soja o maíz) que podríamos consumir directamente, perdemos entre el 70 y el 95% de la energía bioquímica de las plantas.¹⁰ Cada vez que se sube un escalón en la cadena trófica, se pierden aproximadamente las nueve décimas partes de la biomasa. Para obtener un kilo de proteína de origen animal, se emplean entre tres y veinte kilos de proteína de origen vegetal (según las especies y los métodos utilizados) que podrían consumir directamente los seres humanos.

El desgaste proteico y energético que requiere el consumo de carne, trae consigo también un desgaste de recursos más allá del nivel biomolecular. Afecta en el entorno de diversas maneras: empezando por exigir un mayor consumo de agua, un desgaste de la fertilidad de la tierra o una creciente deforestación de los bosques. Por lo que respecta al agua, en la ganadería intensiva, con una alimentación a base de maíz de regadío (que más adelante servirá como pienso para una gran parte del ganado), hacen falta entre 8000 y 20000 litros de agua para producir 1 kg de carne.

⁶ Gary Gardner, G. & Brian Halweil, «Nutrir adecuadamente a los desnutridos y a los sobrealimentados», en Brown, L. R.; *La situación del mundo 2000*, Barcelona, Icaria, 2000, p. 112.

⁷ Campbell, T. C. & Campbell, T. M.; *El estudio de China*, Málaga, Sirio, 2012.

⁸ Para estos datos se ha consultado la siguiente página web: <http://www.interempresas.net/Industria-Carnica/Articulos/132711-Asia-el-rey-de-los-nuevos-mercados-para-la-exportacion-carnica.html>.

⁹ Véase el artículo <http://www.igualdadanimal.org/noticias/7692/el-consumo-de-carne-es-una-causa-principal-del-calentamiento-global>. Puede consultarse en detalle tal crecimiento en las estadísticas del recurso digital FAOSTAT.

¹⁰ Riechmann, J.; *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, Catarata, 2000.

Mientras que para producir por ejemplo 1 kg de trigo basta con 400 litros.¹¹ En cuanto a la desertización, es un requisito que la ganadería también exige mucha más superficie que la simple agricultura: hacen falta de 20 a 30 veces más superficie para producir la misma cantidad de proteínas en carne de buey que en forma de soja u otras legumbres. Y si una persona que tenga una alimentación europea media necesita alrededor de 4000 m² de terreno para los animales con los que alimentarse, a otra persona con una alimentación vegetariana le bastaría con 500 m² de terreno para los cultivos.

Además del excesivo desgaste de recursos que supone este cambio cualitativo de las dietas cada vez más generalizado, se está acrecentando la brecha de las desigualdades sociales. En muchos campos de los países en vías de desarrollo económico, el acceso a la tierra para cultivar cereales con los que alimentarse las familias autóctonas queda vetado por razones económicas y políticas. Los agricultores de esas tierras trabajan y producen para exportar sus productos a cambio de una remuneración que pocas veces les saca de la pobreza. Un 80% de los niños hambrientos en el mundo viven en países con excedentes alimentarios, la mayoría en forma de piensos para animales que, a su vez, sólo serán consumidos por los más ricos. Hoy en día, casi un 40% del cereal mundial se destina a la alimentación de ganado.¹²

Finalmente, si bien la tasa de desnutrición va cayendo lentamente, no lo hace la malnutrición debido al aumento de sobrepeso y enfermedades asociadas a una dieta con varios excesos. Tampoco disminuyen las desigualdades sociales. Es en los mismos países donde precisamente se sufre hambruna que se están explotando tierras fértiles para producir y comercializar vastas cantidades de grano que irá destinado al ganado consumido por los países que padecen obesidades y enfermedades cardiovasculares. Además, a la par que el crecimiento económico, crecen las preferencias por consumir alimentos cárnicos, dando cuenta del fenómeno de globalización insostenible.

Es imperante preocuparse por ofrecer una alternativa que cambie esta tendencia, tanto en los países ricos como en aquellos en vías de desarrollo económico. Dar carta blanca a que todos

¹¹ Consúltese el trabajo de la FAO y WWC titulado «Towards a water and food secure future», publicado en 2015. Asimismo, véase el informe de World Watch Institute a cargo de Michael Renner titulado «Peak meat production strains land and water resources», publicado en agosto de 2014.

¹² Riechmann, J.; *Cuidar la T(t)ierra: políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 213. También véase el artículo de Jeremy Rifkin: «Ante una auténtica crisis alimentaria global», *El País*, 10 de junio de 2002, p. 14.

tengan la libertad de alimentarse como deseen no parece lo más razonable. Las políticas liberales no conectan necesariamente con el anhelo de igualdad. Plantear una justicia distributiva deviene insuficiente si no va acompañada de otras medidas: no basta con realizar una repartición equitativa o brindar la posibilidad para que cada uno acceda a unos alimentos, dado que según qué cantidad de producto se distribuya o se facilite su consumo se vuelve insostenible. Hay unos límites de crecimiento.¹³ Ni las personas ni la Tierra resistirían una universalización del modelo de consumo del “sueño americano”, por lo que cuanto hay que universalizar son estilos de vida incluyentes, que presten a las personas una digna identidad social.¹⁴

3. Entre deberes, derechos y responsabilidades

¿Pueden preescribirse unos deberes para con quienes no gozan del derecho a una alimentación básica que les permita llevar una vida digna? Si la respuesta es negativa, asumir que tenemos derecho a estar bien alimentados es difícil de sostener, dado que uno no se administra a sí mismo un derecho por propia voluntad: también se necesita de un reconocimiento externo.¹⁵ De ofrecerse una respuesta positiva a fin de preservar tal derecho ideal, surge la pregunta de quién ha de verse obligado, o al menos coaccionado, a poner en marcha esa concesión. Aquí puede haber varias contestaciones. Clasificándolas en tres grandes grupos, estarían las que son partidarias de responsabilizar primordialmente al Estado (o a cualquier organismo y corporación supraindividual de gran poder económico y político)¹⁶, las que hacen responsables a cada individuo en particular, y aquellas para quien es un deber que han de asumir ambas entidades,

¹³ Cortina, A.; *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 143-156.

¹⁴ Cortina, A.; *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002, p. 231.

¹⁵ Aunque para tener un derecho no es suficiente con disponer de reconocimiento externo, éste sí es necesario puesto que da un apoyo político, entre otros. Véase Honneth, A.; *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997. Por su parte, la libertad de elección puede ejercerse con independencia de este reconocimiento, si bien su amparo político dependerá de si tal elección se realiza sobre las oportunidades que contienen los derechos o no.

¹⁶ Buchanan, A.; *Justice, Legitimacy and self-determination: moral foundations for international law*, Oxford, Oxford University Press, 1994. Véase también Pogge, T.; *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005.

tanto colectivas como individuales.¹⁷ Aquí se abrazará la tercera consideración de la responsabilidad, la que entiende que todos deberíamos asumir cierto deber para con quienes carecen de derechos básicos, a la vez que somos capaces de depositar un grano de arena crucial para una mayor justicia social.

Aquí es importante diferenciar entre quien malgasta el ejercicio de un derecho debido a su libre conducta y quien directamente carece del mismo. Es complicado discernir quién ha corrido riesgos de forma plenamente autónoma, a pesar de que tenía muchas otras alternativas con las que podía gozar de una buena vida, y quién se ha embarcado en un proyecto arriesgado porque apenas tenía opción.¹⁸

Los modelos contrafácticos, especialmente aquellos sustentados sobre una concepción antropológica kantiana,¹⁹ suelen ser ligeramente insensibles a los contextos en los que uno desarrolla sus preferencias así como a la psicología personal de cada uno. Llevan a cabo una abstracción de las desigualdades. Presuponen que toda la especie humana alberga un núcleo racional idéntico y, por ende, universalizable, por lo que en una posición original todos estaríamos de acuerdo en las mismas máximas.²⁰ Por otra parte, los modelos sensibles a la diversidad social y personal que pretenden calcular tanto la carga de responsabilidad que tiene el propio individuo en su toma de decisiones como la influencia de su contexto,²¹ también hallan dificultades: las variables y las interdependencias, y su evolución con el transcurso del tiempo, son incalculables.

¹⁷ A pesar de los distintos filósofos que han compartido esta tercera intuición, aquí se hará especialmente al pensamiento de Iris M. Young. Para más detalle, véase Young, I. M.; *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Ediciones Morata, 2011.

¹⁸ Véase el comentario de Christopher Bliss «El estilo de vida y el estándar de vida», en Nussbaum, M. C. & Sen, A.; *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 534-557.

¹⁹ Este sería el caso del contractualismo de John Rawls, uno de los más eminentes ejemplos de filósofos que usa el método contrafáctico para argumentar sus ideas ético-políticas.

²⁰ Rawls, J.; *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

²¹ Véase la idea de responsabilidad que mantienen Richard Arneson, Gerald Cohen o John Roemer, en Puyol, A.; *El Discurso de la igualdad*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 203-218.

4. Deber solidario hacia lo invisible

¿Cuál es el procedimiento práctico para responsabilizarnos por la justicia?²² La respuesta ofrecida aquí es la *solidaridad invisible*. Ésta, dicho brevemente, se sensibiliza con las capacidades colectivas que impregnan nuestras preferencias alimentarias en clave identitaria y que desequilibran socialmente el acceso a una alimentación básica. Tal reconocimiento permite arrojar mayor claridad a cuán autónomos somos de aquello que decidimos comer, a la vez que estimula a tomar parte verdaderamente activa y autónoma de tales decisiones para así responsabilizarnos.

Hay una aceptación casi generalizada de que hemos de hacer algo por los más necesitados y que los deberes positivos no son ajenos a la justicia.²³ Cuando dicho deber pertenece al Estado o a otra figura de poder similar al estatal, se le suele llamar en términos de *deber político*; mientras que cuando es una responsabilidad individual, que debería asumir cada uno, se acostumbra a decir que se trata de un *deber ético*. Ambos parece que apelarían a garantizar una mayor justicia, con la diferencia de que el segundo además asume una motivación moral: la actitud ética parece que apacigua la conciencia. Por parte de la política está muy claro que ha de procurarse públicamente, estatal y colectivamente; ahora bien, por parte de la ética, en tanto que incide en la esfera privada y moral de cada uno, no parece tan evidente que haya de poder exigirse nada. A lo sumo, se estipulan recomendaciones antes que obligaciones para actuar éticamente. Las acciones asociadas a este segundo tipo de deber sucumben, así, al libre albedrío de cada uno. Y, de hecho, hay una larga tradición de pensamiento que parece afirmar que la acción solidaria que cada individuo puede evocar necesariamente ha de nacer de la propia motivación, y de no ser así, si se produce, coacción, el concepto de solidaridad pierde su definición.²⁴

Con todo, especialmente en la actualidad, también hay filósofos que piensan que la solidaridad puede preescribirse políticamente no sólo como una exigencia estatal, sino como una responsabilidad individual. Desde este planteamiento, ética y política parecen entrelazarse con mayor estrechez, y, al menos, se entiende que todos, en nuestro quehacer privado y rutina

²² En la formulación de esta pregunta se hace nuevamente alusión a I. M. Young, en tanto que sus ideas resultan atractivas y fructíferas para la tesis del presente estudio.

²³ Pogge, T.; *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 169-176.

²⁴ Desde la ética cristiana se ha asociado la solidaridad con una actitud o virtud cuyo desarrollo dependía de la intencionalidad de la persona, de la bondad (o maldad) de su alma.

individual, ya manifestamos un papel político.²⁵ Esta segunda aproximación filosófica al concepto de solidaridad, en la que se entiende como un principio político y no sólo ético, es la que se defiende aquí dado que conecta mejor con la idea de solidaridad invisible. Ésta se construye sobre la siguiente hipótesis: reconocer los colectivos a los que pertenecemos y con los que forjamos diversas identidades culturales, así como los efectos globales que causan sus adopciones, facilita someter tales identidades a una crítica que valore si son sostenibles frente a la coexistencia con otras identidades más universales, más biológicas que culturales. Ello implica una visión interdependiente y conectada, no ya de los bienes y recursos que dotamos de un determinado valor, sino de las identidades mismas que perseveramos simultáneamente en nuestro día a día.

El tipo de solidaridad que aquí se reclama no está dirigida hacia individuos o sociedades concretos, sino que es una acción dirigida a todos, autores y receptores, pero de forma indirecta. Se encarga de garantizar la adición de aquellos hábitos e identidades que merecen y pueden ser disfrutados entre todos los seres humanos por igual. Y es invisible porque: 1) asume una responsabilidad preventiva *ex-ante* al preocuparse más por consolidar un futuro más justo que en hacer justicia reparando injusticias o daños pasados; 2) su fuente motivacional no se basa en dar a conocer sus actos altruistas²⁶ ni responde exclusivamente a la tranquilidad de conciencia que brinda la ética, sino que ha de ser fomentada políticamente; y 3) procura encarar los roles de significado invisibles, las redes de imaginarios sociales que tejen unas identidades culturalmente deseables (o preferibles adaptativamente) a los que nuestros hábitos tienden.

5. ¿Alimentos deseados culturalmente o necesitados biológicamente?

Como se ha mencionado con anterioridad, los modelos contrafácticos y contractualistas a menudo fallan al hacer abstracción de las desigualdades sociales y se muestran insensibles a las relaciones de dominación o reconocimiento imperantes. Esto les lleva a pasar por alto un análisis de los contenidos culturales de muchas de nuestras decisiones, así como de los significados y valores de que disponen, convencionalmente, diversos objetos, recursos o alimentos.

²⁵ Habermas ha cambiado su idea de solidaridad desde que en 1984 publicase *Justicia y solidaridad. Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg*. En ese texto, la solidaridad es un concepto prepolítico, mientras que ahora, a raíz de la crisis europea, se refiere a la solidaridad como un concepto político.

²⁶ En esto encuentra similitudes con el altruismo efectivo de Singer. Véase Singer, P; *Vivir éticamente. Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*, Barcelona, Paidós, 2007.

Charles Taylor introduce el concepto de comunidades de significación²⁷ para dar cuenta de este fenómeno, especialmente en lo concerniente al sentido de nuestro *ethos*. Uno es quien es y se expresa del modo en que lo hace en virtud de una mediación comunitaria. Este planteamiento puede encontrar similitudes con el análisis que hace Herbert Marcuse de la separación entre necesidades verdaderas y falsas. Las verdaderas serían aquellas que permiten mantener la vida en el nivel requerido por una sociedad determinada, como la necesidad de alimentación o vivienda, y las falsas aquellas impuestas por fuerzas sociales a los individuos, causando una represión.²⁸ El ejercicio de la justicia debería consistir en desestructurar aquellas necesidades falsas a la par que se refuerza y se procura asegurar a todos por igual aquellas verdaderas.

¿Qué entendemos por necesidades y hasta qué punto conecta la dimensión biológica con la cultural? Al estimar un alimento como necesario para nuestro crecimiento y salud, no basta con tener en cuenta sólo su afectación nutricional en nuestro organismo (analizando las ventajas de minerales, vitaminas, nutrientes, etc.), sino que tampoco hay que olvidar el significado cultural que representa y cómo este incide nuestra dimensión psicológica y nuestro consecuente estado de salud. No debe confundirse el origen del valor de un determinado alimento con el efecto que tiene su consumo en nuestro bienestar. Ambas esferas, lo biológico y lo cultural, con frecuencia se hallan indisolublemente entrelazadas en la salud. Por tanto, es cuestionable inferir que un alimento no necesario biológicamente para nuestro organismo pero usualmente consumido por hábitos culturales no influirá en nuestra salud si dejamos de consumirlo, dado que hay factores emotivos y cognitivos en juego que bien pueden condicionar.

Por ejemplo, Thorstein Veblen habla del «afán de emulación» y de la «aspiración a la igualdad» como motores motivacionales del consumo cotidiano.²⁹ El consumidor busca un grupo de referencia al que le gustaría parecerse. Así, la satisfacción con el propio consumo suele ser relativa a lo que otros consumen tal vez por nuestro sentido de justicia de vernos iguales. Pero éste es uno de los mecanismos que hay que procurar desactivar a fin de lograr un consumo autónomo y responsable. Resulta paradójico: es un procedimiento de la justicia que se vuelve críticamente contra una reacción natural de la justicia misma.

Estos autores, señalando la ambigüedad de las necesidades y los deseos humanos y la mezcla inevitable de los significados biológico y cultural de unas y otros, resaltan el carácter

²⁷ Taylor, Ch.; *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 175-197.

²⁸ Marcuse, H.; *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1987, pp. 35-38.

²⁹ Veblen, Th.; *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza, 2004.

manipulable de cuanto consumimos. Además, como son los individuos mismos quienes deben distinguir entre unas y otros desde una situación de alienación, la respuesta puede no ser muy lúcida.

Parecería que estas reflexiones van encaminadas a contraponer tales ambigüedades a la dilucidación del auténtico modo humano de estar en el mundo, como si existiera un modelo originario no condicionado por los haces de significación culturales que impregnan los alimentos. Pero en el fondo, tal modelo no existe, sino que prevalece la heterogeneidad y pluralidad por un lado, y la tendencia globalizadora de un estilo de consumo occidental sometido a una intersección del valor cultural con el bienestar biológico, por otro. Aunque es complicado averiguar cuáles son los alimentos puramente necesarios para nuestra salud, al menos los consumidores pueden tomar conciencia de sus motivaciones personales, de las creencias sociales y de los mitos de su sociedad, a fin de abrir su capacidad de agencia y que sepan qué incidencias tienen las decisiones de consumo en su propia vida y en la de los demás seres humanos. Más que descubrir un modelo de alimentarse auténtico, se trata de consumir de acuerdo con una identidad moral conscientemente querida.³⁰

6. Libertad e igualdad alimentaria: dos condiciones delimitantes

Es razonable discrepar con las críticas mencionadas que parecen sugerir una ausencia completa de soberanía (en nuestro caso, alimentaria) y una injusticia asociada a estructuras de dominación.³¹ Decantarse por estas ideas, implicaría renunciar a admitir que tomemos decisiones autónomas, dado que las reglas sociales determinarían todas nuestras acciones. Es una postura interesante pero con la que deberían salvarse las distancias.

Si bien quienes consumimos en los países occidentales estamos profundamente condicionados por medios externos, no estamos determinados del modo en que sí lo están quienes viven en países en vías de desarrollo económico. Que no dispongamos de absoluta soberanía alimentaria, no implica que seamos incapaces de escoger entre distintos estilos de dieta ni que las consecuencias de semejante elección implique necesariamente un perjuicio para nuestra salud.

³⁰ Cortina, A.; *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002, pp.161-162.

³¹ A estos pensamientos críticos se suman propuestas de justicia global como la de Thomas Pogge y Christian Barry, en Barry, C. & Pogge, T.; *Global institutions and responsibilities: achieving global justice*, Malden, Blackweel, 2005.

Puede afectarnos, pero dependerá, como se ha comentado, de las facultades emotivas y cognitivas que tenga cada uno, y de la fortaleza de las mismas.³²

El filósofo canadiense Richard Keshen ha desarrollado un concepto de autoestima razonable que encaja con la propuesta de una solidaridad invisible a la vez que se distancia críticamente de aquellas colectividades reducidas a las cuales nos sumamos. Según Keshen, lo más esencial de la vida ética de una persona es el reconocimiento de que los demás son como nosotros, de manera que sus vidas y su bienestar importan tanto como los nuestros.³³ En consecuencia, fomentar la autoestima pasa, razonablemente, por tener en cuenta los intereses de los otros así como los nuestros. El altruismo, donde se aúnan los propios intereses con los de los demás, vendría a ser la expresión del núcleo de la mayor identidad.³⁴

Es tan urgente potenciar el reconocimiento de un derecho universal a estar bien alimentados como mermar el reconocimiento identitario de ciertos hábitos alimentarios, dado que ambas caras relacionales encuentran una tensión irreconciliable en los estilos de dieta occidentales, cada vez más globalizados. Buena parte de las injusticias se deben a un exceso de aparentes libertades y a su consecuente colisión. A menudo defendemos hábitos que albergan un valor colectivo e identitario al que nos hemos adherido. Pero ante este caso, cabe preguntarse cuán libres y autónomos realmente somos, y si nuestras preferencias no son, en realidad, adaptativas. Además, uno puede suplir el vacío de identidad que dejaría el abandono de ciertos hábitos culturales y llenar la falta de autoestima dirigiendo la mirada hacia una identidad humanamente común, en la línea de Keshen, que sea accesible para todos los seres humanos sin que se superen los límites de recursos que ofrece nuestro planeta.

Un altruismo que englobe una preocupación por el propio bienestar y el de los demás, una sensibilización de los significados colectivos a los cuales nos adherimos tácitamente y una responsabilidad compartida centrada en un tiempo *ex-ante*³⁵, son las características que abren

³² No pretende argumentarse a favor de un determinismo biológico, como el darwinismo social. Aunque la psicología es una variable que puede influir en el modo en que nos afecta en la salud la adhesión a un significado colectivo o el distanciamiento, ésta no viene dada de forma rígida al nacer, sino que es moldeable a lo largo de nuestro desarrollo. La educación, la asociación y el entorno son factores que pueden transformarla.

³³ Keshen, R.; *Reasonable Self-Esteem*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1996.

³⁴ Singer, P; *Vivir éticamente. Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 121.

³⁵ Nussbaum, M. C.; *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 164-165. Young, I. M.; *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Ediciones Morata, 2011, p. 119-120.

paso al procedimiento de solidaridad invisible que he expresado al comienzo. Se asume que por más políticas estrictamente liberales que promuevan la libertad *per se*, ésta halla frenos que la anulan causados por la misma libertad de todos, en un mundo que no soporta según qué tipo de decisiones y acciones, por sencilla insostenibilidad ecológica. Y se requiere, pues, de una desarticulación de aquellas libertades condicionadas por identidades culturales cuya realización de todos por igual superaría los límites sostenibles.

Como dice Harry Frankfurt, lo que importa es tener suficiente para vivir bien. La igualdad, de este modo, podría considerarse como instrumental, a fin de llegar a este nivel suficiente. Las desigualdades entonces no serían malas ni tendrían valor moral en sí mismas,³⁶ sino que aquello que alberga valor *per se* es que todos tengan suficiente. Una vez cubiertas estas necesidades básicas, para una justicia mínima es de menor relevancia que unos tengan más que otros.

7. Conclusión

Se ha tratado de exponer por qué el paradigma distributivo no es un proyecto suficiente para lidiar con todas las injusticias relacionadas con las desigualdades sociales que hoy se viven. Uno de los argumentos de fondo consiste en que estructuralmente hay operando unos roles de significado que condicionan de partida cualquier desarrollo, una vez dado a cada uno lo que supuestamente le corresponde. Muchas de las identidades con las que nos vestimos y de los proyectos a los que nos adherimos no son preferencias voluntarias, sino que nuestra autonomía se halla sesgada por un sentido colectivo. Siendo menos escépticos, es cierto que hay alimentos cuyo valor está enaltecido culturalmente³⁷ y otros cuyo protagonismo viene por una cuestión de pura necesidad biológica.³⁸ Aun así, si bien ostentar una soberanía alimentaria absoluta parece una utopía, tampoco es acertado apostar por un determinismo estructural que reduzca a cero nuestra autonomía. Frente el escenario presentado, practicar una solidaridad invisible es una propuesta que favorece el acceso universal a una alimentación básica.

³⁶ Frankfurt, H. G.; *On Inequality*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

³⁷ Por ejemplo, durante siglos y hasta hace apenas unas pocas décadas, quienes se alimentaban con carne eran especialmente los altos estamentos de la sociedad y su consumo iba asociado a un reconocimiento de poder. O la quínoa, un cereal sudamericano, hace pocos años era un producto de bajo costo, un alimento popular; pero ahora se ha convertido en casi un lujo a escala mundial.

³⁸ El agua, por ejemplo, posee un valor universal incontestable, trascendente a cualquier relativismo cultural o comunidad de significación.

Como se ha razonado, que cada uno acepte responsabilidades a fin de mejorar la situación de quienes se ven desfavorecidos a causa de nuestro estilo de vida no es sólo un comportamiento ético, sino también político. Un mecanismo atractivo para luchar por los derechos básicos de todos, sin que nuestra libertad quede asfixiada por una obligación deontológica, es una solidaridad que potencie: una responsabilidad *ex-ante* y compartida en la línea de Young y Nussbaum, un reconocimiento del valor de la identidad humana, un altruismo en el sentido de Keshen, y una conciencia de las costumbres que adoptamos sin que sean necesarias a nivel universal. Una solidaridad así, permite gozar de autonomía para atender a nuestras identidades más profundas a la vez que deja en jaque a ciertas identidades colectivas que han sido arraigadas por la cultura representativa de un tipo de sociedad específica.

La pregunta a hacerse ahora es qué identidades colectivas son las que una solidaridad invisible sensible al derecho a una alimentación básica pone en cuestión. Asimismo, ¿por qué algunos se ven privados de una nutrición mínima adecuada y qué relación tiene esta injusticia con la conducta de muchos otros? La respuesta aquí planteada consiste en que el modelo alimentario, sobre todo occidental, es tan insostenible que no sólo no se podría soportar a escala global en un futuro cercano, sino también es impracticable a día de hoy aun empleándose una justicia distributiva. De ello resulta interesante la consideración por una justicia como reconocimiento y no sólo como distribución. Un modo de apostar por la libertad sin que constriña la igualdad y en el que nos preguntamos cuál es el coste de mantener una determinada identidad humana.

Bibliografía

- ◆ BARRY, C. & POGGE, T.; *Global institutions and responsibilities: achieving global justice*, Malden, Blackweel, 2005.
- ◆ BROWN, L. R.; *La situación en el mundo 1992*, Barcelona, Apóstrofe, 1992.
- ◆ BROWN, L. R.; *La situación del mundo 2000*, Barcelona, Icaria, 2000.
- ◆ BUCHANAN, A.; *Justice, Legitimacy and self-determination: moral foundations for international law*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- ◆ CAMPBELL, T. C. & CAMPBELL, T. M.; *El estudio de China*, Málaga, Sirio, 2012.
- ◆ CORTINA, A.; *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002.
- ◆ FRANKFURT, H. G.; *On Inequality*, Princeton, Princeton University Press, 2015.

- ◆ HABERMAS, J. (1991). *Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*. En K-O. Apel, A. Cortina, J de San., & D Michelini [Eds.], *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, España: Crítica.
- ◆ HONNETH, A.; *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
- ◆ KESHEN, R.; *Reasonable Self-Esteem*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1996.
- ◆ MARCUSE, H.; *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1987.
- ◆ NUSSBAUM, M. C.; *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- ◆ NUSSBAUM, M. C. & Sen, A.; *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ◆ POGGE, T.; *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005.
- ◆ PUYOL, A.; *El Discurso de la igualdad*, Barcelona, Crítica, 2001.
- ◆ RAWLS, J.; *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- ◆ RIECHMANN, J.; *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, Catarata, 2000.
- ◆ RIECHMANN, J.; *Cuidar la T(t)ierra: políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2003.
- ◆ SINGER, P.; *Vivir éticamente. Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*, Barcelona, Paidós, 2007.
- ◆ TAYLOR, C.; *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ◆ VEBLEN, Th.; *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza, 2004.
- ◆ WILLIAMS, B.; *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- ◆ YOUNG, I. M.; *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Ediciones Morata, 2011.

Fecha de recepción: 3 de noviembre de 2017

Fecha de aceptación: 11 de enero de 2018