

Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

## Posibilidades de una teoría de la paz elaborada desde una ética pragmatista del desarrollo humano en Colombia (\*)

**Resumen:** *El propósito de este artículo es indagar por la posibilidad de formular una teoría de la paz elaborada desde una ética pragmatista del desarrollo humano en Colombia, que allane el camino para lograr procesos de justicia y educación dinámicos y pertinentes para la creación de una cultura de la paz en la ciudadanía colombiana, y un paradigma de actuación política cimentado en el desarrollo humano, una vez firmados los acuerdos de paz entre el gobierno Colombiano y el grupo guerrillero de las FARC EP.*

**Palabras clave:** *Ética pragmatista. Desarrollo humano. Paz. Dewey. Nussbaum. Sen.*

**Abstract:** *The purpose of this paper is to investigate the possibility of formulating a peace theory, developed from a pragmatist ethics of human development in Colombia, in order to pave the way to achieve relevant and dynamic processes of justice and education, in order to create a culture of peace in Colombian citizenship and a paradigm of political action grounded in human development, once signed peace agreements between the Colombian government and the guerrilla group FARC EP.*

**Keywords:** *Pragmatist Ethics. Human Development. Peace. Dewey. Nussbaum. Sen.*

La pretensión filosófica de elaborar una teoría de la paz siempre ha estado encauzada a

realizar una fundamentación objetiva aceptada e interiorizada por cualquier sociedad en el marco de una cultura universal de paz.

Este intento casi siempre elaborado bajo la estela de los planteamientos de la Escuela de Frankfurt, supedita la construcción de la paz en las sociedades humanas a la injerencia de los Estados nación en las poblaciones, y en la posibilidad de consolidar una cultura universal de colaboración entre Estados donde la justicia distributiva entre ellos sea una realidad. Sin embargo, las propuestas hasta ahora realizadas en el espectro filosófico para la conformación de comunidades humanas en paz, son incautas al pensar que la fundamentación de la paz desde un principio teórico-práctico podría, en efecto, configurar sociedades sin ningún tipo de violencia (directa, estructural y cultural), recayendo inexorablemente en el *modus operandi* del institucionalismo transcendental, a saber: la creencia según la cual las sociedades humanas se prefiguran desde una idea absoluta de justicia de la cual brotan las instituciones políticas-culturales correctas para la realización de la esencia humana. La principal consecuencia de optar por este esquema o modelo teórico es su inoperancia en la vida concreta y, por tanto, su pertinencia en una sociedad como la colombiana deja mucho que desear frente a los grandes retos que se avecinan en un posible escenario de postconflicto.

La posibilidad de elaborar una propuesta desde una ética pragmatista del desarrollo humano para la construcción de un escenario de postconflicto en Colombia, yace indiscutiblemente en

dar una respuesta concreta a los desafíos más prominentes para el país en las próximas décadas posteriores a una eventual firma o no de un tratado de paz, a saber: la reducción de la violencia directa a través de la neutralización de actores armados como las guerrillas o las bancrim, la conformación de un Estado garante de los mínimos de justicia para la consecución de equidad social, y la transformación radical de la cultura violenta entre los ciudadanos en una cultura de paz.

En efecto, mientras las teorías convencionales de paz se inscriben indudablemente en un institucionalismo trascendental, una teoría de paz en clave pragmatista apela radicalmente a un enfoque ético-político y no –en contraposición al institucionalismo– epistemológico o metafísico.

Por su parte, una teoría de la paz que siga los presupuestos metaéticos y políticos tanto del desarrollo como del pragmatismo, sería abiertamente comparativista, en tanto que rehúye una idea esencialista-objetiva de justicia y se empeña en conocer múltiples focos informativos a través de la comparación entre proyectos como políticas y sus efectos concretos en las sociedades; se declara experimentalista y reformista en la medida que acepta la imposibilidad de encontrar un punto arquimédico de donde broten las instituciones correctas y, por tanto, asigna a la imaginación como al ingenio humano la posibilidad de ir experimentando reformas que pueden o no reducir la crueldad latente en las prácticas sociales.

En contraste, mientras que las teorías tradicionales de la paz son universalistas, una propuesta desde los anales del desarrollo humano pragmatista se considera etnocentrista, es decir, afirma que su proyecto ético-político no es la realización plena de la esencia humana y, como tal, no puede ser valorado como objetivamente correcto, sino que es comprendido como un producto contingente, fruto de la imaginación de una sociedad cualquiera juzgada adecuada no en términos objetivos sino meramente prácticos o, en otras palabras, solo preferible por las ventajas y consecuencias concretas aplicables a proyectos semejantes.

Las aspiraciones cosmopolitas de ampliación paulatina de ese proyecto a otras culturas no es ignorada por la ética pragmatista del desarrollo humano, pero sí se diferencia del

cosmopolitismo metafísico en cuanto obvia la tesis convergentista,<sup>1</sup> adhiriendo a un cosmopolitismo conversacional donde la educación como medio persuasivo y formador de las creencias y sentimientos morales con utilidad política es fundamental.

En el ámbito político, las teorías de paz de naturaleza trascendentalista centran su atención en la conformación y ejecución del Estado nación ya no garante del bienestar de las sociedades, sino de los mínimos de justicia expuestos y desarrollados por John Rawls. Por su parte, el desarrollo humano, reconociendo las deficiencias del neocontractualismo rawlsiano y de los enfoques convencionales de desarrollo, propone una concepción novedosa donde el aumento de la libertad real de cada persona en las sociedades se instaure como la meta normativa por excelencia.

Mientras que la teoría de la justicia de Rawls se estructura con el léxico de los derechos mínimos (evocación de una ciudadanía pasiva), el desarrollo humano prefiere, como unidad normativa por garantizar por el Estado, el concepto de capacidad, refiriéndose a las capacidades mínimas que necesita un ser humano para vivir una vida digna. Este giro conceptual realizado por el desarrollo humano, no sólo posibilita una reelaboración de las relaciones entre Estado y sociedad de una manera proactiva sino que, asimismo, flagelos inherentes a los esquemas bienestarristas del desarrollo y justicia como el asistencialismo, el paternalismo o el intervencionismo, comienzan a desaparecer casi por completo cuando se empiezan a adoptar las herramientas teórico-prácticas de las capacidades como móvil político fundamental para la consecución de un proyecto de justicia y paz, partiendo de un paradigma personalista incluyente (de personas en situación de discapacidad, de justicia entre naciones y de animales no humanos) y con un complejo evaluativo para la medición de la calidad de vida de cada ciudadano holísticamente estructurado.

Ahora bien, todo este andamiaje teórico-conceptual corresponde a las reflexiones propias de la filosofía política y la teoría social contemporánea, elaboradas en un marco político europeo y norteamericano. En esta medida, preguntarse por la pertinencia de una teoría de la paz elaborada desde los anales de una ética

pragmatista del desarrollo humano en Colombia, y su posible aplicación en un escenario de postconflicto después de más de cincuenta años de confrontación violenta de varios actores, donde prácticas terroristas contra la ciudadanía y el olvido tangencial del Estado resquebrajaron el tejido social colombiano, es incierto, aunque cualquier intento es válido si se trata de ir en contra de una cultura violenta, una ciudadanía descreída de sus instituciones democráticas y una sociedad con altos índices de injusticia y desigualdad económica.

En definitiva, se hace necesario clarificar lo que se ha venido nombrando como la ética pragmatista del desarrollo humano, dando a conocer tanto los referentes teóricos que lo configuran cuanto las proyecciones que esta postura presenta. Luego de haber revisado la noción en cuestión, se pretenderá justificar cómo este paradigma teórico puede configurarse como un modelo de resolución plausible para la elaboración y consecución de políticas públicas para la construcción de paz en un escenario de posconflicto.

## **1. Una ética pragmatista del desarrollo humano**

La distinción sugerente que ofrece Sen (2009) entre el institucionalismo trascendental y el comparativismo es fácilmente equiparable con la igualmente provocativa diferenciación de Rorty (1998) entre la política cultural y la política real. Las dos apuntan esencialmente a distinguir entre el intento metafísico de encontrar o elaborar un marco que defina la justicia en un sentido absoluto y el intento de reducir la crueldad explícita en prácticas concretas de las sociedades a través de reformas o campañas específicas que, de hecho, logren desvanecer las injusticias de una sociedad cualquiera; tratan –tanto Sen como Nussbaum como Rorty– de radicalizar una ética como una política volcada hacia los resultados y no hacia la fundamentación de principios metafísicos. De esta manera, cuando Sen (2009) describe la tradición del institucionalismo trascendental como aquella

que “concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta, más que en comparaciones relativas de la justicia y la injusticia” (37), Rorty (1998) complementaría esta observación diciendo que alejarse de esta tradición es “dejar de usar a la Historia como el nombre de un objeto alrededor del cual tejemos nuestras fantasías para disminuir la miseria” (55-56). Sería, por tanto, aceptar la sugerencia de Sen de reconocer que solo tenemos la posibilidad de escoger nuestras instituciones morales-políticas a través de la comparación entre resultados concretos de experiencias propias o ajenas y, asimismo, la invitación de Rorty de no ver como requisito una teoría de la naturaleza humana o de la historia, para poder cambiar las injusticias evidentes del mundo; en otras palabras, implicaría cambiar lenta pero decididamente el léxico que usualmente los intelectuales de izquierda o derecha utilizan para la deliberación política, un cambio orientado a dejar la costumbre de fundamentar las prácticas humanas en teorías profundas acerca de la naturaleza o la racionalidad humana, invocando mejores narrativas imaginativas pero siempre concretas para transformar resueltamente los entornos sociales.

Las dos consecuencias directas tanto de la reflexión de Sen como de la invitación de Rorty son, sin duda, un experimentalismo y reformismo moral-político radical, para lo cual el enfoque comparativista del desarrollo humano ofrece herramientas suficientes para que una sociedad postmetafísica lidie consecuentemente con su novedosa condición de encontrarse sin un referente objetivo de justicia. La sociedad postmetafísica, como sociedad abiertamente declarada como experimentalista, debe esforzarse decididamente por formular como nunca, espacios evaluativos donde las comparaciones sean posibles y más concretamente, donde sea viable integrar focos de información diversos que logren dar cuenta de los resultados de políticas e instituciones implementadas en una sociedad, dado que el hábito del institucionalismo trascendental de dar por sentada la consecución de la justicia en la mera ejecución de las instituciones y en su buen funcionamiento, sin revisar seriamente los resultados de aquellas en las vidas específicas de las personas, es claramente contrario al

consecuencialismo radical común tanto al pragmatismo como al desarrollo humano.

Las sociedades postmetafísicas deben valerse de conceptos evaluativos de justicia más amplios, tales como los propuestos por el desarrollo humano, especialmente, el de calidad de vida. Un concepto semejante permite la comparación de estilos de vida tan diversos, reconociendo elementos contextuales de cada sociedad, en contraposición a los enfoques reduccionistas precedentes de justicia (igualitarismo económico, utilitarismo, capitalista) que no permiten la comparación sino exclusivamente la igualación de diferentes modos de vida a un solo foco objetivo de justicia.

Empero, el consecuencialismo connatural al pragmatismo como al desarrollo humano, está enmarcado en un proyecto muy particular de democracia que se distancia del proyecto democrático de la tradición contractualista. Para autores como Grocio, Hobbes, Locke, Hume, Kant, y más recientemente Rawls (1999), el supuesto que permite la cohesión social y, consecuentemente, la elaboración de una sociedad justa, es el de beneficio mutuo y, a su vez, esto implica la creencia según la cual los seres humanos estamos en las mismas condiciones para pactar el contrato en una relación beneficiosa para todos. Sin embargo, un supuesto tal es insostenible. De acuerdo con la argumentación que ofrece Nussbaum (2007), es evidente que el supuesto del contractualismo no tiene en cuenta que muchos no pueden participar en una relación de mutuo beneficio, creando así una distinción importante entre quienes pactan el contrato y se benefician, y los que no tienen condiciones para pactar y no se benefician. Estas limitaciones inherentes a la estructura teórica del contractualismo, no encuentran parangón en el proyecto democrático común al pragmatismo y al desarrollo humano, dado que este se encuentra cimentando en la idea deweyana de un proyecto democrático inclusivista y liberal. Como lo expresa el propio Dewey (1938),

[e]l significado de la democracia, como algo opuesto a toda forma aristocrática de control social y autoridad política, fue muy bien expresado por Abraham Lincoln cuando dijo que ningún hombre es tan bueno

ni tan sabio como para gobernar a otros sin su consentimiento, es decir, sin alguna expresión de su parte de sus propios deseos, necesidades y de su concepción sobre cómo deben conducirse los asuntos sociales y sobre la forma como los problemas sociales deben ser enfrentados. [...] Este preguntar a otras personas por lo que a ellas les gustaría, por lo que ellas necesitan, por cuáles son sus ideas, es una parte esencial de la idea democrática. Esta práctica de preguntar a otros es un asunto educativo, puesto que nos plantea la responsabilidad, como miembros individuales de una democracia, de considerar qué es lo que como individuos deseamos y cuáles son nuestras necesidades y problemas (Dewey, 1938, 294-295).

En esta medida, el proyecto democrático del pragmatista (Rorty, Sen y Nussbaum) reemplaza el supuesto de la igualdad de todos los seres humanos por la idea de la individualidad de cada uno de ellos, con lo cual espera enfocar el proyecto democrático por medio de reformas cuyos resultados sean provechosos para cada uno de los ciudadanos, reiterándose así la tesis según la cual los dispositivos institucionales dicen poco sobre qué tan bien le va a la gente o, dicho de otra manera, cómo afectan a estas en su libertad real de ser, hacer y tener lo que quieren. Ahora bien, una recusación recurrente podría venir de Nussbaum y, en menor medida, de Sen. Estos dos autores podrían argumentar que, si bien es cierto que cada individuo *sabe cómo le aprieta [a] su pie, su zapato* —de acuerdo con la expresión de Dewey (1938)—, muchas veces los individuos carecen de un deseo bien informado especialmente frente a las injusticias, recayendo innegablemente en la postura utilitarista. Sin embargo, más que ser un argumento en contra —pensaría Rorty—, complementa muy bien su postura. El pragmatista respondería que en ningún momento Dewey está excluyendo el carácter formativo-educativo que podría tener el acto deliberativo, de preguntar a cada individuo cuáles son sus deseos y necesidades. Por el contrario, tanto Dewey como Rorty encontrarían en la conversación un móvil eficaz para decirle a la gente que eso que desea podría ser mejor, o bien comentarle, en medio de la tertulia, que debería revalorar su

situación. Lo que usted está considerando como natural –diría el pragmatista– es considerado por otros como un acto cruel y humillante. “¿Quiere que le cuente por qué?”. Así, el pragmatista cree que la educación debe ser el dispositivo por el cual las personas de las democracias adquieran las herramientas necesarias como la imaginación o la sensibilidad, para la consecución de una conversación provechosa, una conversación abierta a la inserción de nuevos horizontes, a nuevas temáticas y soluciones que den vida a un proyecto democrático más inclusivo, liberal y menos cruel.

## 2. Cercanías del pragmatismo y el desarrollo humano a la realidad colombiana

Un argumento que puede ser esgrimido contra una propuesta como la que hasta ahora se ha descrito, puede ser –y de forma consecuen- te– la incompatibilidad de estos enfoques teó- ricos extranjeros con la realidad sociológica de Colombia. Sin embargo, de forma particular, el pragmatismo como el desarrollo humano surgen en realidades muy cercanas y similares a las de Colombia. De acuerdo con Bernstein (2006), el pragmatismo

[...] surgió como respuesta al extremismo violento de la Guerra Civil norteamericana. Estos pensadores reaccionaban contra la oposición arraigada, la certeza absoluta de los adversarios de la justeza de su causa, la absoluta intolerancia hacia quienes tuvieran convicciones antagónicas: una intolerancia que, con frecuencia, oponía a los miembros de una misma familia uno en contra del otro. Esta mentalidad rígida llevó a una violencia sangrienta. Era una mentalidad de contrastes absolutos, de un mundo de blanco o negro en el que no existía la posibilidad de negociación o de acuerdo mutuo (45-46).

En resumen, las estrechas relaciones históri- cas que determinaron en su momento a un grupo de intelectuales norteamericanos a dirigir toda su labor académica a una comprensión mucho más

compleja de la violencia que los circundaba y de las soluciones más plausibles a las causas y efec- tos de aquella, son comparables con la voluntad de algunos políticos y ciudadanos de transformar la sociedad colombiana para lograr un efectivo escenario de postconflicto, y no simplemente acudir a un postacuerdo.

El pragmatismo como ningún otro enfoque teórico, pone sobre la mesa las temáticas claves para evitar una sociedad violenta, desvelando sus catalizadores como la exacerbación ideológica, la segregación y exclusión sociales, mientras que propone como fin último de la educación, la formación de individuos y sociedades capaces de cooperar reflexivamente entre sí, flexibles y plurales como solidarios. Una sociedad así elaboraría para sí una nueva autoimagen donde la imaginación prevalecería, tomándose muy en serio el diagnóstico hecho por William Ospina (2003), según el cual el gran problema colom- biano radica en una penosa falta de imaginación que impide construir un proyecto más allá de los colores tradicionales de la violencia y la guerra.

De forma equivalente, el desarrollo humano también pretende ser respuesta frente a situa- ciones críticas, en este caso la pobreza y la desigualdad. Insatisfecho con los paradigmas tradicionales del desarrollo, Amartya Sen formu- ló un enfoque divergente que sentaba sus bases en la ética aristotélica, la propuesta económica de Adam Smith y la teoría económico-política de Marx, el cual afirma la libertad real de los individuos para procurarse calidad de vida como el elemento normativo y praxiológico por excelencia. Sen, imbuido por sus estudios acerca de la desigualdad, la pobreza y las hambrunas de países como la India o de continentes como África y América (sobre todo Latinoamérica), encontró que el factor común a estos fenómenos interculturales no es propiamente la inexistencia de recursos sino, más bien, cómo las personas no están en la capacidad de adquirir estos recursos y que estos, si los obtienen, les procuren un funcionamiento<sup>2</sup> adecuado para proporcionar bienestar.<sup>3</sup>

En última instancia, la imposibilidad de autogestión de los individuos como de la coo- peración entre ellos, y la forma mediante la cual las relaciones entre Estado, sector privado y



sociedad en general se dan, vendrían a ser los elementos fundamentales que estarían imposibilitando la constitución de una sociedad menos cruel e injusta con mayores posibilidades de calidad de vida. En este sentido, el desarrollo humano como vía teórico-práctica que se opone a los modelos precedentes de desarrollo (modelo cuantitativo, utilitarista y basado en recursos) podría ser una respuesta práctica para la consolidación de un proyecto de nación que aspire a la consecución de la paz como una forma de vida donde la violencia directa es anulada a través de procesos de seguridad, la violencia estructural es erradicada por medio de una adecuada valoración de la injusticia y la consecuente implementación de políticas públicas centradas en el individuo y su libertad real, de tal forma que desde la autogestión y el cooperativismo reflexivo puedan construir lenta pero inexorablemente una forma de vida regida por la inclusión social y la solidaridad.

### 3. Conclusiones

La exploración teórica de la paz desde el prisma de una ética pragmatista del desarrollo humano debe redundar inexorablemente en una propuesta práctica, un tipo de esquema que logre involucrar la investigación conceptual con la acción concreta a través de proyectos y estrategias que, en sintonía con lo que se ha propuesto hasta ahora en el presente artículo, deben consolidarse en una política pública para la paz. Es decir, hay que dirigir todo esfuerzo a concertar y crear una agenda de problemáticas con sus respectivas posibilidades de solución, donde territorios y agentes se visibilicen y se movilicen en torno de los compromisos logrados en la mencionada política pública de paz. Sin embargo, dicha política pública debe ser concebida –al estilo deweyano– desde la conversación informada de las sociedades o, en otras palabras, alentando la discusión como lugar de acuerdo y como espacio de formación de la inteligencia social como la vía más plausible para lograr la cooperación reflexiva, objetivo primordial del modelo pragmatista de democracia.

En última instancia, parece ser que el mejor motor y canal para establecer dicha agenda de paz no puede agotarse en el Estado, sino que debe partir y llegar a la ciudadanía, es decir, el tradicional enfoque vertical y jerárquico que se estructura desde arriba hacia abajo debe ser reemplazado por un tipo de gestión horizontal en tanto que incluye de forma dialógica al sector público, tanto el privado cuanto el comunitario, estableciendo conexiones y vínculos proactivos para la consecución de la agenda; pero, sobre todo, el enfoque territorial debe primar como única forma de integrar soluciones a la violencia como fenómeno multimodal (física, estructural y cultural) en tanto que la apropiación del territorio desde la institucionalidad y la ciudadanía, serían garantes últimos de procesos de seguridad, justicia social y prácticas pacíficas ciudadanas.

En efecto, el postconflicto como fase posterior al postacuerdo,<sup>4</sup> debe ser entendido como nueva reconfiguración del territorio a partir de la intervención y participación de los actores en dicho espacio, y no única y exclusivamente quedarse en mero asistencialismo estatal, dado que el éxito de todo proceso de paz es precisamente la participación mancomunada de todas las partes de la sociedad. En este orden de ideas, los procesos propios de la justicia transicional, a saber: la verdad, la reparación y la no repetición, no deben ser promesas asumidas exclusivamente por el Estado o, por lo menos, no debe adjudicarse como meta primordial la garantía de dichos derechos de forma abstracta ofreciendo programas y proyectos que incentiven la pasividad ciudadana sino que, por el contrario, dichas intervenciones estatales deben tener como principal objetivo el aumento paulatino de las capacidades de cada ciudadano para otorgarse a sí mismo como a su comunidad, los derechos fundamentales para reconstruir un país que anhela salir del conflicto violento. De manera iluminadora, el léxico de la ética pragmatista del desarrollo humano puede establecer parámetros normativos alternativos para que el Estado enfoque sus esfuerzos no ya en los derechos como unidades conceptuales a veces abstractas, sino en capacidades individuales y sociales que, en este caso, se extrapolarían de la siguiente forma: la capacidad de narratividad

en vez del derecho a la verdad, capacidad de resiliencia en vez de derecho a la repetición, y capacidad de participación política en vez de derecho de no repetición.

Tal y como sugiere la carga lexical de la ética del desarrollo humano, el Estado debe entonces comprometerse con formular programas y proyectos que posibiliten que los ciudadanos se empoderen y logren narrarse de otras formas alejadas de la violencia, incluyendo –claro está– los procesos de memoria y verdad pero no agotándose ahí, y siempre con miras a reelaborar una autoimagen de país desde la paz. Igualmente, debe ser prioridad alentar los procesos de resiliencia de las comunidades en situación de postconflicto, lo cual debe comprenderse como la capacidad de sobreponerse a las diferentes vicisitudes, con lo cual se estaría asegurando el derecho a la reparación, ya no entendida como responsabilidad plena del Estado frente a un grupo afectado, sino como surgimiento del grupo afectado de la mano del Estado y otros actores, para la consecución de un desarrollo humano sostenible garante de reparación y reconciliación. Por último, el derecho de no repetición parece estar sustentado en la capacidad de los ciudadanos de participar activamente en los procesos políticos y democráticos, no agotándose en el mero sufragio sino, más bien, apelando a la tesis deweyana de la democracia como forma de vida, transformando las prácticas cotidianas de la cultura donde a final de cuentas, la convivencia puede tornarse o no, democrática y plural.

## Notas

(\*) Este artículo se apoya en el trabajo monográfico intitulado “Lo humano como proyecto: una visión pragmatista del desarrollo humano”, el cual dio lugar al proyecto “La paz como proyecto: una propuesta ético-política para el postconflicto en Colombia desde una ética pragmatista del desarrollo humano”, del cual surge el presente artículo, ejecutado por el Semillero de Investigación INSAN (financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Fundación Universitaria Luis Amigó).

1. Tesis según la cual, las culturas puede coincidir en elementos humanos universales limpios de cualquier sesgo cultural.
2. Las nociones de capacidad y funcionamiento son vitales dentro del enfoque del desarrollo humano. De acuerdo con Sen (2000), [l]as capacidades se refieren a la materialización concreta de la libertad real de una persona en un área determinada, por ejemplo, la capacidad de alimentarse y nutrirse adecuadamente. El funcionamiento es siempre reducto de una fusión de capacidades y está relacionado directamente con el esquema significativo de las personas y su agencia. Siguiendo el ejemplo anterior, un funcionamiento podría ser la opción del ayuno que en todo caso, siempre es diferente del hambre, en cuanto lo primero es una decisión mientras que lo segundo, no. En esta medida, la meta del desarrollo humano es garantizar las capacidades y no el funcionamiento de las mismas.
3. El término ‘bienestar’ que utiliza el desarrollo humano está en oposición al que utiliza la tradición utilitarista. El primero refiere a las condiciones reales que garantizarían una calidad de vida acorde con la dignidad humana (el hombre como fin y no como medio), mientras que el otro refiere a la sensación de satisfacción psicológica de los individuos, la cual es paradigma normativo del utilitarismo.
4. Hay que distinguir entre las nociones “peace making” y “peace building”. La primera hace referencia a la segunda fase del actual proceso de paz de La Habana, la cual debe ser entendida como hacer la paz, acordar la paz. La segunda noción, por su parte, debe comprenderse como la tercera fase ideal del actual proceso, y significa propiamente construir la paz. Mientras que la primera noción solo se refiere al postacuerdo, la segunda configuraría lo que podríamos entender como postconflicto.

## Referencias

- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos aires: Katz.
- Dewey, J. (1925-1953). *Los trabajos tardíos* (LW). 16 volúmenes. Jo Ann Boydston. Carbondale: Universidad del Sur de Illinois.
- Nussbaum, M. (1996). *La calidad de vida*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz.
- Ospina, W. (2003). *¿Dónde está la franja amarilla?* Bogotá: Norma.
- Rawls, J. (1999). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de J. Fernández. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La idea de la justicia*. Bogotá: Taurus.

**Andrés Felipe Agudelo Zorrilla.** Profesional en filosofía con énfasis investigativo en ética y política. Cuenta con experiencia laboral en el campo educativo (docente en educación secundaria, técnica y universitaria) y en la formación organizacional (consultor, tallerista y conferencista en temas relacionados con la política, la ética empresarial y el desarrollo). Igualmente, posee experiencia en la formulación, implementación y evaluación de proyectos formativos para las organizaciones.

Recibido: el viernes 8 de julio de 2016.  
Aprobado: el jueves 18 de agosto de 2016.