

Contribuciones filosóficas para una mayor justicia

COMPILADORES

Vicente Durán Casas
Juan Carlos Scannone
Eduardo Silva

Equipo Jesuita Latinoamericano
de Reflexión Filosófica

Grupo compuesto por filósofos jesuitas latinoamericanos o jesuitas de otras latitudes –europeos– que, como académicos, han estado estrechamente vinculados con América Latina. Se reúne constantemente desde 1981 con la finalidad de realizar una reflexión filosófica en común que responda a los grandes problemas conceptuales, teóricos y prácticos del continente. Hasta la fecha ese equipo de filósofos ha publicado seis libros: *Para una filosofía desde América Latina* (Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1992); *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (Buenos Aires, Editorial Bonum, 1993); *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina* (Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1995); *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina* (Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1996); *Ética y economía* (Buenos Aires, Editorial Bonum, 1998); *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución a un nuevo modo de hacer política* (Buenos Aires, Editorial Bonum, 1999); *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión* (Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2003) y *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2004).

Siglo del Hombre Editores

Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica

Contribuciones filosóficas para una mayor justicia / compiladores Vicente Durán Casas, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva. — Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de reflexión Filosófica, 2006.

236 p.; 21 cm.

Contenido: Tres prioridades relativas a la justicia / Vicente Durán Casas; Justicia e injusticia estructural/institucional / Juan Carlos Scannone; Derecho-Justicia-Estado / Vicente Durán Casas; Prolegómenos para una microanalítica de la justicia económica / Raúl González Fabre; La justicia y distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer / Augusto Hortal Alonso; El principio cero de la sociedad justa: cómo la pobreza desafía a la justicia / Fernando Ponce León; Un nuevo desafío de justicia política: definir la pobreza de manera universal / Pablo Mella; Violencia, justicia y paz / Paúl Gilbert; O princípio do amor ou o amor como princípio de justiça / Joao J. Vila-Chã. 1. Filosofía-Ensayos, conferencias, etc. 2. Justicia (Filosofía)-Ensayos, conferencias, etc. I. Durán Casas, Vicente, com. II. Scannone, Juan Carlos, 1931- , com. III. Silva, Eduardo, com.

104 cd 19 ed.

A1095389

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Ángel Arango

La presente edición, 2006

© Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica
vduran@javeriana.edu.co

© Siglo del Hombre Editores
Cra. 32 N° 25-46 Bogotá D.C.
Tels.: 3377700 (PBX)-3440042-Fax: 3377665
www.siglodelhombre.com

Diseño de colección
Mauricio Melo González

Portada y armada electrónica
David Reyes

ISBN: 978-958-665-089-2

Impresión
D'Vinni Ltda.
Calle 39 Sur N° 68C-33
Bogotá D.C.

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

Presentación	9
por Vicente Durán Casas	
Tres prioridades relativas a la justicia	21
por Vicente Durán Casas	
Justicia/injusticia estructural y ética de las instituciones	47
por Juan Carlos Scannone	
Derecho-justicia-Estado. Ensayo de aproximación sistemática	57
por Vicente Durán Casas	
Prolegómenos para una microanalítica de la justicia económica	89
por Raúl González Fabre	
La justicia y la distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer	125
por Augusto Hortal Alonso	
El principio cero de la sociedad justa: cómo la pobreza desafía a la justicia	147
por Fernando Ponce León	

Un nuevo desafío de justicia política: definir la pobreza de manera universal	165
por Pablo Mella	
Violencia, justicia y paz.....	183
por Paul Gilbert	
O Princípio do Amor ou o Amor como Princípio de Justiça.....	199
por João J. Vila-Chã	
Justicia y perdón	223
por Paul Gilbert	

PRESENTACIÓN

Vicente Durán Casas, S. J.
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá (Colombia)

Desde los tiempos más remotos, y en las más variadas circunstancias de tiempos, personas y lugares, los seres humanos hemos tratado de esclarecer y poner en práctica todas las exigencias de las que, tras algún tipo de reflexión, podemos decir que representan un asunto de justicia. La justicia es, en efecto, una palabra, un sueño, un anhelo y una práctica que no por imperfecta es menos sublime y ambiciosa.

Mientras Platón pensaba que sólo el hombre justo podía alcanzar la felicidad, Aristóteles consideraba que el ejercicio de la justicia contenía dentro de sí la práctica de todas las demás virtudes. Tomás de Aquino, por su parte, afirmaba de la magnanimidad que, añadida a la justicia, aumenta su valor, pero sin la justicia ni siquiera sería una virtud. Algunos años después decía Kant, a propósito de la relación entre el derecho penal y el derecho de gracia, que si la justicia perecía, el que los hombres vivieran sobre la tierra carecía ya de valor. Y, en la segunda mitad del siglo XX, John Rawls afirmó que la justicia era la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad lo es en los sistemas de pensamiento.

Y es que *justicia*, sin artículo y en singular, es lo que reivindican para sí los movimientos feministas e indigenistas, las minorías excluidas, las mayorías empobrecidas, los defensores de las especies animales y vegetales amenazadas, los sindica-

EL PRINCIPIO CERO DE LA SOCIEDAD JUSTA: CÓMO LA POBREZA DESAFÍA A LA JUSTICIA

Fernando Poncé León, S. J.
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Quito (Ecuador)

“La justicia” es un tema siempre urgente e inacabado. Por eso abundan las perspectivas y enfoques, a veces en conflicto, cuando se quiere hablar filosóficamente de ella. A esto se añade que todos tenemos algo que decir sobre la justicia, pues todos tenemos alguna experiencia de las injusticias. ¿Cómo ordenar y estructurar entonces un discurso medianamente coherente e inspirador sobre este ideal humano?

En las líneas que siguen diré que el *fenómeno de la pobreza puede determinar desde los inicios lo que significa una sociedad justa. Aplicado al caso de Rawls, esto significa que su concepción de la justicia debería incorporar un principio “cero” que postule un derecho igual al libre ejercicio de las capacidades de base*. Para ello presentaré un enfoque sobre la cuestión de la sociedad justa que bien se puede llamar “latinoamericano”: parte de un problema muy propio de nuestra región, aunque los autores que cito no provienen en su mayoría de esta parte del mundo. Lo denominaré “la perspectiva de la pobreza”, desligándolo de todo asomo de conmiseración o de retórica reivindicativa.¹

¹ Estas reflexiones resumen las principales ideas de mi tesis doctoral: Fer-

En breve, quisiera explicar que la pobreza, en la medida en que se la considere una injusticia, puede convertirse en una perspectiva valiosa, interesante e innovadora para la discusión sobre la sociedad justa. Esto supone dos afirmaciones que serán desarrolladas en sendas partes: 1) las injusticias son un punto de partida valioso, aunque no exclusivo, para un discurso sobre la justicia social; 2) en el caso concreto de la teoría de la justicia como equidad de John Rawls, el problema de la pobreza puede enriquecer dicha teoría con el principio mencionado arriba. Supongo el contexto latinoamericano, en el que la pobreza generalizada es un asunto no resuelto que pesa mucho en la configuración de nuestras naciones, más todavía si quieren ser justas en la teoría y en la práctica. Doy por sentado, además, que el pensamiento de Rawls es un aporte valioso e indispensable en el debate sobre la sociedad justa, a pesar de las críticas que ha suscitado, muchas de las cuales tienen respuestas satisfactorias.

LA PERSPECTIVA DE LA POBREZA EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA SOCIEDAD JUSTA. APROXIMACIÓN GENERAL

Los conceptos de "justicia" y "pobreza" se enlazan comúnmente en una relación de un solo sentido y sin retorno que va de la primera a la segunda. Desde un concepto o teoría cualquiera de justicia, se suele examinar una cierta situación de pobreza y, si se concluye que ésta es injusta, se afirmará que la pobreza debería desaparecer. Si una teoría de la justicia no llegara a esta conclusión, cuando intuitivamente nos parece que debería hacerlo, sería a todas luces insatisfactoria. De aquí que la pobreza tenga una función *a posteriori* respecto a la justicia, o al concepto que de ella nos hagamos: verificar su pertinencia. Así proceden las teorías contemporáneas de la justicia en los raros casos en que se refieren a algunos problemas sociales de importancia como la pobreza o las desigualdades sociales.

Sin que este enfoque sea incorrecto, no da enteramente cuenta del fenómeno de la pobreza. Para lograrlo, me parece que las relaciones entre justicia y pobreza podrían tomar

nando Ponce, *La pauvreté dans une théorie de la société juste: d'Amartya Sen à John Rawls*, Nanterre, Université de Paris 10, 2003.

la ruta inversa; es decir, pasar del fenómeno de la pobreza a la teorización sobre la justicia, de manera que salga a la luz la función *a priori* de la pobreza respecto a la justicia, cuya función es contribuir a fundar un discurso encarnado sobre la justicia. El ejemplo lo tenemos en los teólogos latinoamericanos que, partiendo de diversas situaciones sociales de opresión y liberación, se propusieron repensar el conjunto de la teología en un novedoso y fructífero esfuerzo por situar los fenómenos sociales al comienzo de sus reflexiones y no al final. Con menos pretensiones, pero con un similar enfoque metodológico, pienso que el fenómeno de la pobreza tiene algo que decir al discurso sobre la sociedad justa.

LAS INJUSTICIAS: ORIGEN DEL FILOSOFAR SOBRE LA JUSTICIA

Nuestro enfoque comienza con el origen de la pregunta filosófica por la justicia. Según Karl Jaspers, el comienzo de una pregunta filosófica no es lo mismo que su origen.² El comienzo se refiere al momento histórico en que aparece la pregunta por primera vez, mientras que el origen "es la fuente de donde mana constantemente el impulso a filosofar".³ De esto hay ejemplos: la sorpresa, la duda, los trastornos que conllevan las situaciones-límite, la soledad del hombre moderno, etcétera. Por tanto, la pregunta filosófica por la sociedad justa tiene también un origen. Uno de ellos bien puede ser las injusticias reales que sufren nuestras sociedades.

Las injusticias, sufridas u observadas, producen en nosotros dos tipos de reacciones. En primer lugar, la percepción misma de que algo "va mal". Esta percepción precede toda reflexión y puede incluso subsistir sin ésta, puesto que el pensamiento es un "acto segundo" respecto de las experiencias vitales; una pre-comprensión de lo justo que nos dice que ciertas cosas que "van mal" deberían "ir bien", independientemente de las posibilidades reales de cambio. Un cierto orden ha sido violado, un orden que debía haber sido preservado y que ahora tiene que ser restablecido. En segundo lugar, esta percepción de lo injusto actúa sobre la conciencia y abre paso a reacciones específicas ante la injusticia. La

² Cfr. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1981, pp. 15-25.

³ *Ibidem*, p. 15.

ruptura o violación de lo que nos parece es un orden debido se presenta a la conciencia en este segundo tiempo como algo que escandaliza y cuestiona a la vez;⁴ se impone como problema ético e intelectual. Estas reacciones pueden tomar la forma de protesta, denuncia, compromiso eficaz, reflexión teórico-práctica sobre esas situaciones, aunque también corren el riesgo de ahogarse en la resignación o el miedo, como no pocas veces sucede.

Además, las injusticias no despiertan únicamente reacciones emocionales, intelectuales o relacionadas con las actitudes; también suscitan un cierto contenido. Las injusticias encierran una cierta afirmación sobre lo justo al aprehenderlo desde la perspectiva de la negatividad, de lo que "hace falta" de manera inadmisibles. Ciertas situaciones parecen injustas porque suponen la idea de un orden o arreglo que debería existir pero que ahora se echa de menos, ya sea que alguna vez haya existido o no. En este sentido lo injusto difiere de la sorpresa, la cual sugiere que en lo real hay algo que no se esperaba encontrar. En una situación que sorprende hay un exceso de realidad que se da gratuita e inesperadamente a la conciencia, y por eso la sorpresa también maravilla. Por el contrario, lo injusto decepciona porque revela la ausencia de lo que se esperaba encontrar. Es verdad que una afirmación sobre lo que "hace falta" difícilmente sirve para fundar completamente una reflexión sobre lo que "debería ser". Las injusticias no dicen todo sobre lo justo, pero al menos sugieren algo que puede resultar fecundo para pensar la sociedad justa.

En pocas palabras, lo injusto origina el filosofar sobre la justicia de dos maneras. Por una parte escandaliza la conciencia, es decir, provoca el pensamiento del mismo modo que suscita la protesta, la denuncia y reacciones similares. En este sentido lo injusto es —o podría ser— un punto de par-

⁴ Me inspiró aquí libremente en J. C. Scannone, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en J. C. Scannone/M. Perine (eds.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1993, pp. 213-239, y en J. Hoyos Vásquez, "¿Por qué y cómo filosofar todavía en una situación de indigencia, más aún, de pobreza absoluta?", en *Ibidem*, pp. 153-162. Según A. Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 118 [*Inequality reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992], la filósofa Judith Shklar sostiene algo parecido en su obra *Visages de l'injustice*.

tida para el filósofo político, así como la sorpresa lo es para Jaspers. Por otra parte, lo injusto cuestiona y patentiza en la forma de una pregunta aquello que hace falta: un orden debido. ¿Cuál es en efecto este orden o estado de cosas que se espera ver establecido, o restablecido si es el caso, una vez que se percibe su ausencia? Además de ser un punto de partida, lo injusto ofrece un cierto contenido a la filosofía. Lo injusto "da que pensar y qué pensar".⁵

Es significativo que el mismo Aristóteles comience su investigación sobre la justicia con esta observación:

Entendamos, pues, de cuántas maneras se dice uno injusto. Parece, pues, que así el que traspasa las leyes, como el que codicia demasiado, y también el que no guarda igualdad, se dice injusto, y así también claramente aquél se dirá ser justo, que vive conforme a ley y guarda igualdad en el trato de las cosas, y lo justo será lo que es conforme a ley y a igualdad.⁶

El texto pasa de la comprensión de lo injusto —violación de las leyes, codiciar más de lo debido— a la definición de los rasgos principales de lo justo, o del hombre justo en este caso. Precedente metodológico que no se debería desdeñar, ya que aparece en la caracterización de la justicia general y la justicia particular, conceptos claves del pensamiento occidental sobre nuestro tema.⁷

LA POBREZA COMO INJUSTICIA Y LA PREGUNTA POR LA SOCIEDAD JUSTA

Si admitimos que la pobreza generalizada nos impacta, porque se nos presenta como una injusticia, ¿cuál es entonces la invitación que este fenómeno hace a la reflexión sobre la

⁵ J. C. Scannone, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, op. cit., p. 124.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V-2, 1129a, 30-35. El subrayado es mío.

⁷ Algunos autores contemporáneos también parten de lo injusto en sus reflexiones sobre lo justo. Tenemos a Jeffrey Reiman (*Justice and Modern Moral Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1990), para quien el problema principal de la filosofía política es la sujeción, y a Iris Marion Young (*Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990), quien parte de las reivindicaciones de grupos que se consideran víctimas de injusticias para afirmar, en una larga reflexión, que la justicia no concierne principalmente a la distribución de bienes sino a la participación de todos en la toma de las decisiones que los afectan.

sociedad justa? Si la pobreza, en la medida en que es percibida como injusticia, escandaliza y cuestiona, ¿qué contenido ofrece a la filosofía?⁸

Comprensión económica de la pobreza

Para responder a esta pregunta me apoyaré en el pensamiento económico y filosófico de Amartya Sen, premio Nóbel de Economía en 1998 y antiguo profesor de filosofía en Harvard University. Según este autor, la pobreza ha de entenderse dentro del marco conceptual del bienestar humano. Éste no consiste en la felicidad ni en el placer, ni en el cumplimiento de preferencias racionales —dos versiones del utilitarismo—, como tampoco en la posesión de bienes de consumo —“el enfoque de la opulencia”, como lo llama.

Se puede argumentar que el enfoque de la opulencia identifica los medios del bienestar con el bienestar en sí mismo. Por otra parte, se puede también argumentar que el enfoque utilitario identifica la reacción mental al bienestar con el bienestar en sí mismo.⁹

El bienestar es simple y llanamente el “estar bien”, el poder llevar una vida plena de acuerdo con lo que la persona estime bueno ser y hacer. El grado de bienestar de una persona debe depender del tipo de vida que ella vive y de lo que la persona logra “hacer” y “ser”.¹⁰

[Por esta razón,] la característica principal del bienestar es la manera en que una persona puede “funcionar” [...] Llamaré “funcionamientos” [a] todas las realizaciones en las dimensiones del hacer [doings] y del ser [beings].¹¹

⁸ Por razones de espacio me concentraré en el contenido que la pobreza pudiera ofrecer a la reflexión sobre la sociedad justa. Otras cosas se podrán decir sobre el escándalo y el cuestionamiento que ella produce en la conciencia. Para un enfoque de la pobreza como “hecho de vida y libertad”, ver J. C. Scannone, *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993.

⁹ A. Sen, “The Concept of Well-Being”, en Sanjivi Guhan y Manu Shroff (eds.), *Essays on Economic Progress and Welfare: In Honour of I. G. Patel*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 174-190.

¹⁰ A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam/New York/Oxford, North-Holland, 1985, p. 28.

¹¹ A. Sen, “Well-Being, Agency and Freedom”, en *Journal of Philosophy*, v. 82, 1985, pp. 169-221.

El concepto central en la comprensión del bienestar es la *capability*, que tiene dos significados relacionados entre sí. Por una parte significa, dicho sintéticamente, “la capacidad de existir o actuar”,¹² o mejor aún, “el conjunto de modos de funcionamiento humano que son potencialmente accesibles a una persona, ya sea que los ejerza o no”.¹³ Por otra parte, *capability* también significa la posibilidad de funcionar de una manera determinada en virtud de los bienes externos a los que la persona tiene acceso o de las situaciones a las que se enfrenta. Ambos significados, que a veces Sen no distingue muy bien, vertebran el enfoque llamado *the capability approach* que este autor utiliza en el análisis de la pobreza, el bienestar y otros problemas de índole social. Tal vez sería mejor llamar “potencialidad” al poder general de una persona de desarrollar un determinado modo de vida —primer significado—, y utilizar el término “capacidad”, ya sea en singular o plural, para designar una posibilidad de acción concreta —segundo significado—. En resumen, la potencialidad de una persona es el conjunto de sus capacidades, de las cuales sólo algunas serán actualizadas. Nótese, de paso, que ambos significados de *capability* se aproximan bastante al concepto aristotélico de *dynamis*, como el mismo Sen lo reconoce.¹⁴

Aquí es importante evitar un equívoco. Las capacidades no se refieren a los talentos o disposiciones innatas de una persona, sino a lo que ella puede ser o hacer en función de los recursos de los que dispone. Por esto a veces se traduce como oportunidades, porque así se destaca mejor lo que los bienes significan para una persona. En efecto, en la relación entre los bienes y la persona, Sen distingue primero el bien en cuanto tal, luego sus características intrínsecas, después lo que alguien logra hacer con él y finalmente los efectos subjetivos de su utilización (*utility*). El tercer aspecto es el que mejor expresa la importancia de los bienes para la persona.

¹² A. Sen, “Capability and Well-Being”, en A. Sen y Martha Nussbaum (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 30, nota 2 y p. 44, nota 36.

¹³ Definición de Paul Chemla, traductor de la versión francesa titulada *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 12, nota c.

¹⁴ La única diferencia sería que para Aristóteles la *dynamis* es pura potencialidad, indeterminación absoluta, mientras que para Sen la *capability* se dice siempre en relación con un funcionamiento concreto.

Partiendo del supuesto de este marco conceptual, Sen define la pobreza de varias maneras: "fracaso en la búsqueda de un nivel absoluto de potencialidad", "privación de una satisfacción mínima de capacidades elementales", "déficit de capacidades de base".¹⁵ E, incluso, más recientemente, "privación de capacidades de base".¹⁶ Estas expresiones se podrían resumir diciendo que la pobreza es el estado o la condición de una persona que no puede ejercer sus capacidades básicas, de tal forma que su vida se frustra en sus niveles más fundamentales. En este sentido se puede hablar de una "pobreza humana", distinta de la pobreza monetaria, como lo hace el PNUD bajo la influencia teórica de Sen.¹⁷

Ahora bien, Sen no precisa con exactitud cuáles son las capacidades de base, pero siempre las refiere a dos órdenes de la vida humana: el físico (el poder nutrirse bien, tener abrigo adecuado, etcétera) y el social (el ser reconocido por la comunidad, el poder participar en ella, etcétera). Lo notable no es que mencione las segundas capacidades, sino que les atribuya igual importancia en la vida de una persona que a las primeras. Por otra parte, la pobreza es el caso más importante de negación del bienestar, el caso más dramático de "mal-estar", porque condiciona desde la base el desarrollo de una persona. Sin embargo, no toda disminución del bienestar es comparable a la pobreza. Claro que este enfoque tiene un defecto: no analiza las causas profundas de la pobreza. Simplemente se refiere a la falta de medios materiales como la razón inmediata del déficit de capacidades fundamentales, pero la misma carencia de medios queda sin explicación. Sen podría decir a su favor que "la gran motivación que subyace en nuestro interés por la pobreza [es] la limitación de la vida que ciertas personas están forzadas [a] vivir".¹⁸ Sin embar-

¹⁵ A. Sen, "Poor, Relatively Speaking", en *Resources, Values and Development*, Oxford/Cambridge, Basil Blackwell/Harvard University Press, 1984, pp. 324-345; *Repenser l'inégalité*, op. cit., pp. 28 y 159; "Capability and Well-Being", art. cit., p. 42, respectivamente.

¹⁶ A. Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 95.

¹⁷ Cfr. PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain, 1997*, Paris, PNUD, 1997, pp. 5 y 17. Este informe define la pobreza humana como "la negación de oportunidades y perspectivas fundamentales sobre las cuales reposa todo desarrollo humano". *Ibidem*, p. 16.

¹⁸ A. Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 168.

go, el formalismo en este análisis, al excluir el estudio de las causas estructurales o personales de la pobreza, limita las posibilidades de acción que podría sugerir.

Comprensión filosófica de la pobreza

El paso del pensamiento económico al filosófico ocurre cuando Sen interpreta su noción de potencialidad en términos de libertad. Según él, la potencialidad humana o conjunto de capacidades "expresa [...] la libertad real que tiene una persona de elegir las diferentes vidas que puede llevar".¹⁹ De allí que la pobreza sea filosóficamente concebida como la falta radical de libertad individual (*lack of freedom*).²⁰ El pobre no es únicamente aquel que *de facto* vive "mal", sino sobre todo aquel que no está en posibilidad de vivir diferentemente, que no es libre de alcanzar el bienestar al que tiene derecho. Éste es el importante matiz que añade la interpretación filosófica de la pobreza respecto a la definición de la pobreza como déficit de capacidades de base. Sen lo ilustra cuando al rico que ayuna contraponen el mendigo que no tiene cómo procurarse sus tres comidas diarias. Ambos se nutren de manera insuficiente, y, en ambos casos, su capacidad alimenticia no está satisfecha; de hecho, los dos "viven mal". Pero el rico es libre de alimentarse de manera conveniente, mientras que el mendigo no lo es.

Esta libertad individual que la pobreza niega o frustra requiere precisiones. En su análisis del bienestar, Sen utiliza cuatro categorías para referirse a la acción humana: el bienestar en cuanto estado alcanzado (*well-being*), la libertad de alcanzar el bienestar (*well-being freedom*), la calidad de agente moral propia a toda persona (*agency*) y la libertad de acción como agente moral (*agency freedom*). Según estas categorías, el bienestar —realizado o posible— no es sino una de las preocupaciones de la persona, puesto que todo ser humano se interesa también en algo mucho más general: la realización de un proyecto de vida acorde con su concepción de lo bueno y deseable. Todo ser humano es un agente moral, con capa-

¹⁹ A. Sen, *Éthique et économie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 218.

²⁰ Cfr. A. Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 214 y "Capability and Well-Being", art. cit., p. 152.

cidad para el bien y la justicia, no sólo un maximizador de su bienestar.

Con estas categorías se enriquece la definición filosófica de la pobreza. Ésta sería, en primer lugar, la falta radical de libertad individual en la consecución del bienestar —no sólo el hecho de “mal estar” en lo fundamental de la existencia humana—. En segundo lugar, la pobreza es también un limitante para la acción moral. Esto significa que la pobreza reduce y pone en riesgo la autonomía personal necesaria para la realización de un proyecto de vida conscientemente asumido. Sin embargo, y contrariamente a lo que pasa respecto al bienestar, la pobreza no es la negación del carácter moral de la persona (*agency*), entre otras razones porque un plan de vida es más amplio que el bienestar personal. Esta relación entre pobreza, carácter de agente y autonomía se deduce, coherentemente, creo yo, de las reflexiones filosóficas de Sen, aunque él mismo no las establezca en ninguno de sus escritos.

En otro lenguaje quizás más conocido, la libertad individual a la que se refiere Sen equivale a la libertad positiva: el poder ser o hacer algo determinado —poder elegir y llevar a cabo un proyecto de vida, diría Sen—, un poder que indudablemente requiere la ausencia de impedimentos o interferencias en la acción —libertad negativa—, pero que no se reduce a ello. Así la pobreza resulta ser una amenaza a la libertad positiva de construir un proyecto de vida.

Hay que notar que las personas construyen proyectos de vida con elementos —ideas, valores, condicionamientos, etcétera— que con mucha frecuencia reciben de otros, sean éstos personas o comunidades. Es muy difícil que alguien sea totalmente original al respecto, y tampoco tiene que serlo para que su proyecto de vida sea realmente suyo. Basta que la persona lo asuma como tal, y en este sentido se puede decir que ella elige un proyecto de vida, a su modo lo reinventa. Y puesto que esta elección no tiene sentido fuera de la dinámica que genera, bien puede equipararse a elegir y construir un proyecto de vida. Por otra parte, la libertad a este respecto no es meramente la libertad de elección referida a un momento particular de la existencia —¿adolescencia?, ¿madurez?—, sino la capacidad permanente de llevar adelante, revisar y reformular una opción de vida cuantas

veces sea necesario. Si en una sociedad determinada algunas personas carecen de esta libertad, ¿qué sociedad justa se podrá construir?

LA PERSPECTIVA DE LA POBREZA EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

En esta segunda parte se precisará mejor lo que la pobreza tiene que decirle a una concepción de la sociedad justa al referirla concretamente a la teoría de la justicia como equidad de John Rawls. Si la pobreza es una amenaza a la libertad y a la autonomía de la persona, y si esta amenaza repercute en la constitución del orden político, ¿qué adaptaciones tendrían que introducirse en la teoría de Rawls para que responda a este desafío político?

RAWLS Y EL PROBLEMA DE LA POBREZA

Aparentemente, Rawls se ocupa del problema de la pobreza. En efecto, su principio de diferencia protege a “los menos favorecidos”, cuya suerte es criterio para elegir entre posibles órdenes sociales, suponiendo obviamente que se garantice la igualdad de libertades fundamentales. Incluso él habla de un mínimo social que sus dos principios de la justicia garantizan, aunque por razones diversas y de modos distintos. Sin embargo, un análisis atento de *Teoría de la justicia* y de *Liberalismo político*, así como de otros artículos importantes, nos muestra que Rawls, a lo sumo, ofrece elementos para abordar: 1) el problema de la desigualdad de recursos, no de la pobreza; 2) en cuanto asunto posterior al surgimiento de su concepción de la justicia.

Estos elementos son tres afirmaciones sobre la insatisfacción de las necesidades fundamentales, el término que más se acerca a la “pobreza”, palabra que Rawls nunca utiliza en sus escritos. Interpretando sus textos encontramos que Rawls sostiene que: 1) En ciertas sociedades algunas personas se encuentran por debajo de un nivel de vida aceptable, 2) Este nivel mínimo se define por la satisfacción o no de necesidades fundamentales, y 3) Las necesidades fundamentales de los ciudadanos se consideran satisfechas en el contexto social supuesto por la teoría de la justicia como equidad. En otras

palabras, Rawls parece creer que la pobreza, si se la entiende como insatisfacción de necesidades fundamentales, no es un problema en su sociedad de referencia, Estados Unidos, ni una cuestión que importe en el diseño de su concepción particular de la justicia. Esta segunda afirmación es la que más consecuencias trae para toda su teoría. En términos técnicos, la insatisfacción de necesidades básicas de los ciudadanos no es una eventualidad que las "partes" que dialogan en la posición original —el procedimiento de representación mediante el cual justifica sus dos principios— consideren digna de discusión porque no les parece razonable.

Rawls habría podido incluir esta eventualidad —las necesidades básicas de algunos ciudadanos tal vez resulten insatisfechas— en la construcción de su concepción de la justicia si hubiera mantenido lo que él llama la concepción general de la justicia.²¹ Puesto que su método de construcción conceptual prescinde del contexto económico y político, así como del nivel de civilización alcanzado por la sociedad para la cual se piensa la teoría de la justicia —restricciones autoimpuestas por el "velo de ignorancia"—, no hay razones lógicas para excluir la pobreza como una situación que la justicia debe conjurar de antemano, al menos teóricamente. De hecho, el único principio de la concepción general está diseñado teniendo esto en cuenta. Pero por diversas razones, algunas de ellas francamente cuestionables, Rawls margina no sólo esta primera concepción de la justicia, sino, lo que es más grave, la amenaza que la pobreza representa para la construcción de una "sociedad bien ordenada". El resultado es la concepción particular, o los dos principios —en realidad tres— de sobra conocidos.

LA POBREZA COMO DESAFÍO PARA LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

Que Rawls ignore el problema de la pobreza en su teoría no quiere decir que ésta sea, en sí misma, enteramente refractaria a esta cuestión. Gracias a una crítica interna de la misma

²¹ "Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto de sí mismo— habrán de ser distribuidos igualmente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos". J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 69.

teoría rawlsiana, a la interpretación filosófica de la pobreza que Sen ofrece, y a ciertas aportaciones de algunos comentaristas de Rawls, es posible esbozar un reacomodo interno de la justicia como equidad que responda a nuestra pregunta: ¿qué tiene que decir la pobreza a la sociedad justa, y no al revés? Es decir, ¿qué rol a priori le cabe al fenómeno de la pobreza en la teorización sobre la justicia? Para este fin es preciso introducir el problema en la posición original, que es en la que se gesta la justicia como equidad, para luego formular su respuesta o solución en consonancia con los principios de justicia que de ella se derivan.

La pobreza en (y de) la posición original

Rawls excluye la pobreza de las consideraciones importantes que dan lugar a los principios de justicia. Sin embargo, esto no se justifica, porque las partes sí tienen buenas razones para pensar que la pobreza —como insatisfacción de necesidades básicas— podría afectar a los ciudadanos que ellos representan y para quienes tienen que elegir principios de justicia. Es razonable, pues, que tomen medidas contra esta eventualidad.

El error de Rawls radica en su inadecuada comprensión del desarrollo económico y social. Este autor da por supuestas dos "condiciones razonablemente favorables"²² para la construcción de su teoría: ésta requiere una sociedad en la que el nivel de riqueza es suficientemente elevado, y además las libertades fundamentales pueden ser efectivamente ejercidas. De aquí concluye que: 1) la sociedad utiliza parte de sus riquezas para satisfacer las necesidades fundamentales de todos; 2) dedica el resto a la satisfacción de otras necesidades no fundamentales; 3) los ciudadanos, una vez satisfechas sus necesidades fundamentales más urgentes, se consagran a otros intereses de orden cultural o espiritual; 4) si tuvieran que elegir, preferirían ejercer sus libertades fundamentales a recibir ventajas económicas destinadas a la satisfacción de necesidades secundarias.²³ Ahora bien, la primera con-

²² *Ibidem*, p. 489.

²³ Estas cuatro afirmaciones resultan de una lectura crítica del texto. No se encuentran literalmente en él.

clusión es errónea: ningún dato empírico prueba que sólo porque una sociedad dispone de medios para satisfacer las necesidades fundamentales de sus ciudadanos, de hecho lo hará. Los entendidos en desarrollo, más bien, consideran que la lucha contra la pobreza necesita medidas sociales y políticas, además de aquellas que favorecen el crecimiento económico; éstas solas no bastan. En el contexto de los problemas sociales, poder no es querer. Por lo tanto, no es razonable pensar que la plena satisfacción de las necesidades básicas de todos se deriva automáticamente del incremento de la producción nacional de la riqueza. Por ello, la justicia como equidad debería considerar la pobreza como una preocupación central y fundante, incluso más que la distribución de recursos materiales y la garantía de libertades fundamentales, lo cual sí hace. Al no considerar la pobreza como una eventualidad digna de ponderación por las partes, Rawls empobrece notablemente la posición original.

La autonomía antes que los medios de la autonomía

Aun si la justicia como equidad se abriera al problema de la pobreza, no contaría con recursos conceptuales adecuados. En efecto, toda respuesta a la Rawls vendría en términos de necesidades básicas insatisfechas y bienes sociales primarios —ventajas económicas y libertades— como los elementos para satisfacerlas. Pero una respuesta de esta índole no es convincente porque, dice Sen, el adoptar la perspectiva de “necesidades básicas” implica desconocer la diversidad radical y las particularidades de las personas en lo que son y sobre todo en el modo como los bienes exteriores influyen en un proyecto de vida. Recuérdese el valor que da Sen a lo “que los bienes hacen a las personas” por encima de los bienes mismos y sus características.

En efecto, la idea de bienes primarios, en tanto elementos de satisfacción de necesidades básicas, implica el uso de un mismo índice para todos. Es decir, una necesidad fundamental A, quienquiera sea la persona, se satisfaría siempre con la cantidad B de recursos, como si las personas obtuvieran los mismos resultados con cantidades iguales de bienes primarios. Pero, dicho esquemáticamente, bien se podría afirmar que quien dispone de cuatro dólares al día resuelve mejor

sus necesidades alimenticias que quien recibe seis, dada la diversidad de personas. Por ejemplo, si la primera persona está sana y la segunda no. Esta crítica de Sen apunta a lo siguiente: en el análisis de los fenómenos sociales —pobreza, desigualdad, bienestar, etcétera— es más exacto fijar la atención en lo que pueden ser y hacer las personas con los bienes de que disponen —énfasis en las oportunidades o capacidades— que en los mismos bienes, porque las personas son radicalmente diferentes a la hora de convertir los bienes en realizaciones y beneficios.

De esta forma, si la justicia como equidad ha de considerar el problema de la pobreza, debería fijarse más en la falta radical de libertad individual que ésta implica, y menos en la insatisfacción de necesidades fundamentales. Este desplazamiento de perspectiva es el aporte de Sen a la justicia como equidad: de la falta de recursos a la negación de la libertad que la carencia de recursos entraña. Profundizando más, el problema que se le presentaría a la justicia como equidad, si fuera sensible al problema de la pobreza, es la autonomía limitada del pobre, no sólo la carencia de recursos o la presencia de necesidades básicas insatisfechas. Recuérdese que Rawls parte del supuesto que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada son autónomos en el sentido de que son capaces de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien (dos facultades morales del ciudadano). Una vez aceptado esto, su reflexión se concentra en buscar el modo de distribuir los medios de esta autonomía, es decir, los bienes sociales primarios. Pero si la pobreza es una eventualidad —hipótesis que aquí se trata de introducir—, entonces no todos los ciudadanos son iguales en su nivel de autonomía. ¿Están entonces dadas las condiciones para que los ciudadanos se congreguen como iguales con el fin de discutir sobre la justicia? La gran intuición de Rawls es presentar la justicia como el conjunto de principios que resultan de una situación de equidad. Dando la vuelta a esta intuición, por lo tanto, sin el presupuesto de la equidad no puede haber justicia. De allí que la primera tarea de su construcción teórica debería ser garantizar las condiciones básicas de la autonomía —capacidades básicas, diría Sen— que pone a todos en pie de equidad, condición previa para afrontar el problema

de la distribución de los medios de la autonomía, es decir, las libertades y ventajas socioeconómicas.

El principio "cero" de la justicia como equidad

Todo lo anterior se ha de formular positiva y sintéticamente en un principio de justicia que preceda en importancia al principio de las libertades fundamentales, al de la igualdad de oportunidades y al principio de diferencia. Lo primero que vendría a la mente sería un principio "de necesidades fundamentales" que diría más o menos lo siguiente: "El derecho fundamental de cada uno a la satisfacción de sus necesidades fundamentales será satisfecho de manera igual para todos".²⁴ Con esto se respondería al desafío que plantea la pobreza, entendida como insatisfacción de necesidades fundamentales, pero no a las objeciones más importantes de Sen, como se ha visto más arriba.

Parece más adecuado proponer otra formulación mucho más acorde con las reflexiones de Sen, y que no violenta a la teoría de la justicia como equidad: "Todos los ciudadanos tienen un derecho igual al libre ejercicio de sus capacidades de base". Dado el grado de abstracción en que se mueve éste y los otros principios, no cabe identificar por ahora dichas capacidades de base, pero ciertamente deberán incluir la capacidad de tener un sentido del bien y la capacidad de tener un sentido de la justicia, y sobre todo aquellas que fundamenten un nivel mínimo de autonomía para el ciudadano, es decir, que garanticen un mínimo de libertad positiva en la búsqueda del bien propio y de la justicia colectiva. Nótese que este principio "cero" preconiza la igualdad en el libre ejercicio de las capacidades de base; no dice que estas capacidades deban ser las mismas para todos, ni que éstas se han de satisfacer en la misma medida, lo cual es imposible de cuantificar.

Este principio tiene algunas ventajas. Primero, encarna el interés general por la libertad real, entendiendo ésta como el poder realizar lo que uno considera bueno de hacer, a condición de que se respete la misma libertad en los demás. Segundo, reconoce el papel de la diversidad humana en la

²⁴ Dicho principio se inspira en R. G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1990, y en T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

conversión de bienes en realizaciones. Por esto, con el fin de resguardar teóricamente a los ciudadanos de la pobreza, el principio no preconiza una distribución igual de los medios materiales, sino una igual consideración de capacidades que no necesariamente son las mismas, ni se satisfacen con las mismas cantidades de bienes, ni de manera igual para todos. Es decir, al defender la igual consideración de las personas, nada impide que este principio dé lugar a una distribución diferenciada de bienes y libertades. Desde este punto de vista, un trato igual significa tratar diferentemente personas diversas desde el punto de vista de sus requerimientos fundamentales. En otras palabras, el principio se focaliza en la libertad fundamental de la persona y menos en los medios de la libertad. Tercero, el principio recupera e incorpora tres intuiciones fundamentales de la idea de necesidades fundamentales: 1) existe un umbral por debajo del cual ninguna persona debería encontrarse; 2) algunas reivindicaciones tienen un carácter absoluto y objetivo en la posición original, y 3) estas reivindicaciones reflejan la pluralidad de dimensiones esenciales en la vida de los ciudadanos. Lo propio del principio es que interpreta este umbral como la libertad real y considera que esas reivindicaciones absolutas y objetivas son las capacidades de base.

CONCLUSIONES

Lo que he llamado aquí la perspectiva de la pobreza en la discusión sobre la sociedad justa no es más que la convicción de que este fenómeno debe y puede determinar desde los comienzos toda reflexión sobre la justicia. El pensamiento de Sen resulta útil para la interpretación filosófica de la pobreza porque se funda sobre un primer acercamiento al fenómeno en términos de teoría económica. Pero más importante es Sen para la crítica de las insuficiencias de la justicia como equidad porque completa lo que ésta descuida o no hubiera podido atender adecuadamente de haberlo intentado.

He presentado una doble reflexión sobre la pobreza y la justicia, una especie de díptico sin estricta continuidad lineal, pero con un desarrollo paralelo, porque, en ambos casos, llego a la conclusión de que la pobreza tiene una función a priori respecto a la justicia de la sociedad.

Lo más importante de la segunda parte me parece ser, por un lado, las nociones de libertad real y de autonomía como objeto primero de una concepción de la sociedad justa, y por otro, el principio de igualdad en el ejercicio de las capacidades de base. Es verdad que este principio necesita ser más desarrollado en sus diversas implicaciones, pero espero haber fundamentado en este escrito, al menos, su necesidad y pertinencia. Por otra parte, estos conceptos fueron tratados aquí en discusión con Rawls y Sen, pero merecerían un tratamiento más profundo, constructivo e independiente tanto de la crítica del primero como de la interpretación del segundo.

UN NUEVO DESAFÍO DE JUSTICIA POLÍTICA: DEFINIR LA POBREZA DE MANERA UNIVERSAL

Pablo Mella, S. J.

Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó
Santo Domingo (República Dominicana)

Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con presentar la verdad de un modo tosco y esquemático.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b

Las discusiones filosóficas sobre la justicia acaban visitando, quiéranlo o no, el Libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Los comentarios suelen centrarse en dos aspectos: la clasificación de la justicia hecha por Aristóteles y la declaración de la justicia como la principal de las virtudes éticas.¹ Sin

¹ E. Williams, "Justice as a Virtue", en A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 189-199.

Biblioteca Universitaria
Ciencias Sociales y Humanidades

Esta Biblioteca edita aquellos textos de uso académico y profesional que cumplen la función de difundir socialmente los conocimientos de sus respectivas áreas de saber, investigación y práctica profesional, es decir, todo cuanto se refiere a la estructura y dinámica de la sociedad en su aspecto de pensamiento, comportamiento, historia, economía, legislación, política y sistemas ideológicos. Así como todo lo que se refiere al concepto y amplitud de las humanidades, filosofía, lingüística, arte y filología. Esta Biblioteca comprende cuanto pueda integrarse en el ámbito del conocimiento de la producción histórica de la sociedad, sus fundamentos, ideologías, normativas de memoria, conciencia y tradición; su creación estética y semiótica, la creación del lenguaje y su significación.

FILOSOFÍA

Justicia reivindican para sí los movimientos feministas e indigenistas, las minorías excluidas, las mayorías empobrecidas, los defensores de las especies animales amenazadas, los sindicatos y los empresarios, los que han sido víctimas de la violencia y el terrorismo, y los que han sido acusados de esa violencia. Justicia es lo que exige la víctima, y justicia es lo que aspira a impartir el juez; justicia pide el acusador y justicia espera el acusado. La justicia está en los labios, en la mente y en el corazón de todos. Para que haya justicia han sido creados los códigos penales, comerciales y civiles; en virtud de la justicia existen los reglamentos deportivos y las leyes antidopaje. A la justicia se la piensa con argumentos complejos y análisis minuciosos, se la discute en exaltados foros políticos, y se la ama en la soledad de un corazón indignado que levanta los ojos al cielo para pedir justicia a aquél que ha creado valles y montañas; ella embellece el carácter de las personas y justifica la existencia de instituciones, normas, procedimientos e instancias; quienes la desprecian se hacen merecedores de desprecio, y solemos amar a quienes la aman. Quizás por eso a Dios no cabe pensarlo sino como un Dios justo.

ISBN: 978-956-665-089-2



9 789586 650892 >