

- POCOCK, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008 [Segunda edición revisada y con un apéndice nuevo].
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente* [Edición abreviada por Francisco González de Posada], Madrid, Tecnos – Fundación Xavier Zubiri, 2004.

La pobreza de la sociedad justa

Un análisis a partir de Amartya Sen y John Rawls

por **Fernando Ponce León S. I.**
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Introducción

Nuestros países latinoamericanos aspiran a formar sociedades justas pero se chocan con alarmantes niveles de pobreza y desigualdades que parecen insolubles. Si nos preguntamos qué implica una sociedad justa en este contexto, sin duda diremos que al menos debe erradicarse o reducirse notablemente la pobreza y la desigualdad, además de otras cosas. Esto es inobjetable y es el camino que teóricamente seguimos y que en la práctica deberíamos tomar. En esta ponencia yo quisiera tomar el camino inverso y preguntarme qué tiene que decir el fenómeno de la pobreza a una conceptualización de la sociedad justa. ¿Cómo la pobreza, filosóficamente analizada, contribuiría a definir lo que entendemos por sociedad justa? Si la práctica de la justicia social exige la erradicación de la pobreza ¿qué aporta la realidad de la pobreza al concepto de justicia social?

Esta ponencia consta de tres partes. En la primera trataré de justificar mi perspectiva con argumentos fenomenológicos. Sostenaré que el sentimiento de la injusticia ofrece un cierto contenido para pensar lo justo, y esto se aplica a la pobreza como injusticia. En la segunda y tercera parte articularé una reflexión más analítica que va desde la interpretación filosófica de la pobreza según Amartya Sen (segunda parte) hasta una crítica de los principios de la sociedad justa según John Rawls (tercera parte).

Mi tesis es la siguiente: una sociedad justa debe garantizar ante todo un nivel básico de autonomía y libertad, suficiente para que las personas puedan salir de la pobreza, e incluso antes de la garantía de las libertades fundamentales. Ciertamente aquí no se puede decir todo sobre la pobreza y la sociedad justa. A pesar de ello espero contribuir con este trabajo, aunque sea mínimamente, a que la sociedad justa latinoamericana sea no solo un ideal deseable sino un proyecto razonable.

1. El sentimiento de injusticia que la pobreza suscita

El filósofo alemán Karl Jaspers dice que el origen y el comienzo de la reflexión filosófica son cosas distintas.¹ En la vida ordinaria filosofamos a partir de diversas experiencias existenciales: la sorpresa ante lo novedoso, la soledad, el aburrimiento, la duda sobre los supuestos básicos de nuestra existencia, el encuentro con situaciones límites como la enfermedad, la muerte, el fracaso de un proyecto de vida. “El origen de la filosofía, dice Epicteto, es la experiencia que hacemos de nuestra propia debilidad y de nuestra impotencia”.² El comienzo, por su parte, se refiere al primer aparecer cronológico de esta forma de dar cuenta de la realidad que, como se sabe, tuvo lugar en la Grecia clásica.

Igual pasa con toda reflexión sobre la sociedad justa. Aunque el comienzo contemporáneo de este debate académico se pueda situar en la obra *Teoría de la Justicia*, del filósofo americano John Rawls, en 1971, no cabe duda que la pregunta por la sociedad justa se origina en la experiencia que hacemos de las injusticias cotidianas. Ante tanta injusticia sentida o vista nos preguntamos si es realmente posible construir una sociedad en la que las personas y la naturaleza mantengan relaciones según lo que nos parece es lo debido a cada una de ellas. Las injusticias que palpamos nos llevan, si somos sensibles a ellas, a preguntarnos qué es realmente lo justo que debe suceder para que vivamos en una sociedad digna de nosotros mismos.

El sentimiento de injusticia, ya sea que lo vivamos o lo constatemos en otros, produce obviamente muchas otras reacciones, no sólo preguntas. Lleva a la protesta y la denuncia, al compromiso por cambiar una situación dada, o al miedo y la resignación. Lo que aquí deseo subrayar es que este sentimiento o experiencia, cuando pasa por nuestra conciencia, conduce a una cierta pre-comprensión de lo justo. Al experimentar que algo no va bien, que algo no es como debería ser, estamos suponiendo lo contrario: que algo debería ser de una cierta manera.³ Si es verdad que un cierto orden se ha roto, ¿de qué orden entonces estamos hablando? ¿Por qué se ha roto y cómo

¹ Ver K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, 15-25.

² K. JASPERS, *Ibid.*, 17-18.

³ Aquí me inspiro libremente en dos filósofos latinoamericanos: J. C. SCANNONE, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina” y J. HOYOS-VÁSQUEZ, “¿Por qué y cómo filosofar todavía en una situación de indignancia, más aún, de pobreza absoluta?”. Según A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 118, n. 16. Judith SHKLAR sostiene una idea parecida en su libro *Faces of injustice*, New Haven, Yale University, 1990.

puede ser restablecido? El mismo Aristóteles ya decía que “generalmente se considera como injusto tanto a quien viola la ley como a quien toma más de lo debido, y en fin a quien falta a la igualdad, de manera que el hombre justo será el que observa la ley y el que respeta la igualdad”.⁴ Así sugería que la comprensión de lo injusto puede ayudar a definir los rasgos principales de lo justo, en este caso de la persona justa. O para decirlo con el filósofo argentino J. C. Scannone, la injusticia “da que pensar y qué pensar”.⁵

En América Latina sentimos que la pobreza de las mayorías es una injusticia, es una situación que no debería sucederles. Tal vez no todos lo vean así, pero partiré de esta intuición que muchísimos compartimos para indicar someramente qué nos muestra la pobreza sobre el orden justo que debería existir en nuestras sociedades. El resto de la ponencia consistirá en tratar sistemáticamente esta pregunta, teniendo como interlocutores a A. Sen y a J. Rawls; por el momento me limitaré a señalar cuatro rasgos que, en mi opinión, deberían caracterizar a una sociedad justa en nuestro continente. Para esto supongo algunos análisis sociológicos realizados en otra ocasión y que aquí no cabe repetir.

En primer lugar, una sociedad donde existe la pobreza no es una sociedad justa. Esto ya lo sabemos; ahora quisiera decir porqué. La pobreza alude a carencias importantes en tres dimensiones consideradas fundamentales para la vida de todo individuo: la dimensión material, que atañe a su buen funcionamiento biológico; la dimensión relacional, que se refiere a sus lazos familiares, comunitarios y sociales; y la dimensión personal, que concierne al aprecio y consideración que toda persona necesita para vivir dignamente en la sociedad. La mayoría de situaciones que calificamos de “pobreza” evocan una o generalmente todas, estas dimensiones. Cualquier daño importante en estas tres dimensiones, por las causas que sean —ausencia de recursos, de oportunidades, exclusión, etc.—, es sin lugar a dudas un atentado grave a la existencia personal y social de cualquier individuo,⁶ y por consiguiente un atentado contra su dignidad. Es decir, una sociedad que permite la existencia de pobres, no da lo debido a sus miembros, que aquí es el reconocimiento efectivo, no teórico, de

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V-2, 1129a, 30-35.

⁵ J. C. SCANNONE, “La irrupción del pobre”, 124.

⁶ El concepto de “daño” (*harm*) es central para definir las necesidades humanas y para distinguirlas de los simples deseos; cf. L. DOYAL e I. GOUGH, *A Theory of Human Need*, 39-42, 49-75 y según D. MILLER, *Social Justice*, 130-134.

su dignidad. Por esto la pobreza y la exclusión se nos presentan como mucho más antihumanas que otras carencias, como podría ser la insatisfacción de necesidades creadas o gustos indiferentes.

En segundo lugar, la injusticia que significa la pobreza no cambia porque la pobreza sea autoinfligida. Cuando intuimos que la pobreza es una injusticia, me parece que afirmamos que el traspasar "hacia abajo" un cierto límite en las condiciones de vida de las personas es intolerable, cualesquiera que sean las causas. Siempre será indebido, o injusto, que las personas vivan en condiciones que desdican de su dignidad de personas, incluso si así lo permiten ellas mismas. La responsabilidad que alguien pueda tener en su condición de pobreza no la vuelve una situación justa, dizque por "merecida" como dirían algunos; al contrario la culpabilidad —cuando la hay— la vuelve más chocante a la conciencia, porque no solo se presenta como una realidad injusta, sino también como incomprensible e inaceptable para la razón.

En tercer lugar, cuando la pobreza coexiste con altos grados de desigualdad, como es el caso de nuestros países latinoamericanos, las sociedades son todavía más injustas. Esto no significa que la pobreza sería más aceptable si todos fuéramos igualmente pobres; tampoco significa que las desigualdades de por sí sean injustas; quiero decir que sociedades que distribuyen desigualmente sus riquezas al punto de permitir la pobreza, añaden al escándalo de la existencia de la pobreza, la injusticia de no solucionarla con los recursos que tienen. Porque nuestros países sí tienen recursos suficientes para garantizar una vida digna para todos, como lo demuestran abundantes estudios, pero se encuentran concentrados en pocos estratos sociales.

Por último, la pobreza es una injusticia no solo por las razones arriba mencionadas; también lo es porque debilita los lazos comunitarios ya que los pobres no experimentan ninguna razón para sentirse parte de una sociedad que los excluye de sus beneficios. Una sociedad que tolera la pobreza puede diluirse, si no lo está ya, y esto significa una ruptura que "no debería ser", una desintegración que no se merecen nuestras sociedades.

En resumidas cuentas, a partir de la intuición que nos dice que la pobreza de las mayorías es una injusticia podemos entrever algunos rasgos bastante generales de lo que podría o debería ser una sociedad justa. Aunque este enfoque no sea suficiente para una reflexión filosófico-política es sin embargo útil para ilustrar nuestra tesis de fondo: las teorías sobre la sociedad justa deben partir de injusticias concretas, y en el caso de América Latina, deben partir prin-

cialmente, pero no exclusivamente, de la pobreza de un buen número de nuestros ciudadanos.

2. Una interpretación filosófica de la pobreza

Esta segunda parte presenta una interpretación filosófica de la pobreza a partir de los conceptos económicos y filosóficos de Amartya Sen, autor muy conocido en el campo de la economía y del desarrollo humano, no así en filosofía política. Por esto no haré sino recordar sus principales ideas económicas sobre el bienestar y la pobreza, para luego reconstruir por mi cuenta una interpretación filosófica sobre la pobreza basada en lo anterior y en algunas de sus ideas insinuadas pero no del todo desarrolladas. Con esta introducción del problema de la pobreza en el campo de la filosofía podremos después pasar a reflexionar sobre su incidencia en una teoría sobre la sociedad justa.

2.1. Tres afirmaciones generales sobre la pobreza

En sus estudios de economía normativa este autor cuestiona las concepciones que consideran la pobreza como insuficiencia nutricional, escasez de ingresos, bajo consumo, insatisfacción de necesidades fundamentales, etc. De sus críticas a estas concepciones, que no presentaré, se deducen tres afirmaciones sobre la pobreza que, aunque generales, ofrecen pistas para la elaboración sistemática, que viene a continuación.

En primer lugar, la pobreza tiene una cierta "naturaleza", es decir una referencia objetiva que impone algunas restricciones al estudioso y al político. Conceptualizar o pensar la pobreza es de alguna manera describir su "substancia", antes que juzgarla según parámetros éticos, culturales o estratégicos. Es decir, ni el estudioso ni el político están enteramente libres de definirla en función de sus intereses académicos o pragmáticos. Lo cual no significa que haya que excluir los aspectos subjetivos en la comprensión del fenómeno de la pobreza, ni que el análisis de la pobreza deba ignorar las restricciones prácticas que surgen cuando se trata de su reducción o eliminación. Esto quiere decir solamente que la naturaleza de la pobreza pide al investigador y al político bastante modestia al momento de pensarla, así como les exige abandonar su tentación de exactitud a toda costa, incluso a costa de forzar la realidad.

En segundo lugar, la pobreza es, en términos generales, una carencia o privación. Es verdad que la idea de privación hace pensar inmediatamente en la dimensión material de la existencia humana.

Sin embargo, lo nuevo que dice Sen es que la pobreza atañe principalmente a la imposibilidad de vivir como uno quisiera, a la privación de todo aquello que hace posible una vida digna de ser vivida, con un énfasis destacado en las circunstancias materiales pero sin reducirse a ellas. Dicho de otra manera, si el elemento de privación aparece como importante para entender la pobreza, lo es por aquello que impide realizar, por el tipo de vida cuya frustración produce.

Por último, la pobreza es un fenómeno multidimensional, de modo que su conceptualización deberá reflejar esta característica. El enfoque de las necesidades básicas que en América Latina se utiliza para medir la pobreza tiene la ventaja de subrayar esto, pero presenta algunos inconvenientes. Por ejemplo, destaca los aspectos materiales de la pobreza (alimentación, vivienda, salud) pero desconoce sus aspectos sociales, como la integración de la persona en su sociedad. Sólo considerando el desempeño biológico y el desempeño social de una persona, podremos decir que nos acercamos a una visión integral de la pobreza.

2.2. El concepto de bienestar

La teoría de Sen sobre el bienestar humano es bastante original y sirve de encuadre para sus reflexiones sobre la pobreza, la desigualdad y el desarrollo humano. La idea de bienestar humano sugiere un estado o situación favorable a la persona en respuesta a esta pregunta: ¿Qué tan bien es su “estar”?⁷ Nótese que no se trata del bien en sentido ético sino de “la calidad de vida”.⁸ Como dice Sen, el *wellness* de una persona no se confunde con el *goodness* de sus actos.

Este autor critica la concepción utilitarista que identifica el bienestar individual con la utilidad, sea como felicidad o placer (*happiness*) —es el pensamiento utilitarista clásico cuyo representante emblemático es Bentham— ya como satisfacción de deseos bien informados o preferencias racionales (*desire-fulfilment*) —es el pensamiento utilitarista más reciente, cuyo mejor ejemplo es Harsanyi—. ⁹ Rechaza también que el bienestar consista en la posesión de bienes de consu-

⁷ A. SEN, *Commodities and Capabilities*, 5. El juego de palabras de esta pregunta se aprecia mucho mejor en su original inglés: “how well is his or her being?”.

⁸ A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 65.

⁹ Existe una tercera interpretación de la utilidad en términos de elección. Según ésta, la utilidad es una representación numérica del comportamiento de los individuos ante la elección. Pero es una interpretación más conocida para los teóricos de la elección social que para los filósofos y por eso no se la menciona aquí.

mo, opinión que Sen llama “el enfoque de la opulencia”.¹⁰ Sen critica ampliamente ambos enfoques a lo largo de su obra,¹¹ con un argumento que podría resumirse así: “puede argumentarse que el enfoque de la opulencia identifica los medios del bienestar con el bienestar mismo. Por otra parte, puede decirse que el enfoque utilitarista identifica la reacción mental al bienestar con el bienestar mismo”.¹²

En su lugar entiende el bienestar humano en referencia al estilo de vida posible para las personas. Los bienes son importantes en cuanto medios, y la felicidad lo es como un signo de cómo se vive, pero el bienestar no se reduce ni a los medios ni a sus signos. El bienestar es el conjunto de las diversas realizaciones y funcionamientos (*doings and beings*) de los cuales la persona es capaz. “El grado de bienestar de una persona debe depender del tipo de vida que ella lleva y de lo que la persona logra hacer y ser”.¹³ Por este motivo “la característica principal del bienestar es la manera en que una persona puede funcionar, dando a este término un sentido muy amplio. Llamaré funcionamientos a todas las realizaciones en las dimensiones del hacer [*doings*] y del ser [*beings*].”¹⁴

La piedra angular de esta teoría del bienestar es el concepto de *capability*, que para Sen es “el conjunto formado por diferentes combinaciones de funcionamientos humanos, conjunto a partir del cual la persona elige”.¹⁵ También puede definírsele como “el conjunto de modos de funcionamiento humanos que son potencialmente asequibles a una persona, ya sea que los ejerza o no”.¹⁶ Tan importante es este concepto que Sen con frecuencia llama *the capability approach* a su visión del bienestar. En castellano se traduce como “el enfoque de las capacidades”, aunque esta expresión deba matizarse de la siguiente manera.

¹⁰ SEN afirma que el bienestar también puede ser concebido en términos de necesidades básicas, pero en ninguno de sus escritos profundiza esta manera de comprender el bienestar.

¹¹ Ver, por ejemplo, A. SEN, *Commodities and Capabilities*, 6. 17. 20-24 para el utilitarismo y 10-11. 25-26 para el enfoque de la opulencia. Ver además *The Standard of Living*, 5-14 para el utilitarismo y 14-17 para el enfoque de la opulencia. Para el utilitarismo solamente ver “Well-Being, Agency and Freedom”, 187-195 y *Repenser l'inégalité*, 84-86.

¹² A. SEN, “The concept of Well-Being”, 176.

¹³ A. SEN, *Commodities and Capabilities*, 28.

¹⁴ A. SEN, “Well-Being, Agency and Freedom”, 197-198.

¹⁵ A. SEN, *L'économie est une science morale*, 64.

¹⁶ Definición elaborada por Paul CHEMLA, traductor de *Repenser l'inégalité*. Ver p. 12, nota c.

Capability no es únicamente “capacidad”, como suele traducirse. El término contiene dos significaciones que a veces se confunden en el mismo Sen y en sus seguidores. En primer lugar, significa una capacidad particular de realizar una acción puntual, de funcionar de una manera concreta, como por ejemplo la capacidad de estar bien alimentado o de asimilar los contenidos culturales de una comunidad específica mediante la educación. En este caso puede traducirse como “capacidad” y utilizarse tanto en singular como en plural. En segundo lugar, *capability* significa el poder general de una persona para poner por obra su proyecto de vida, lo que logra cuando actualiza algunos de los funcionamientos de los cuales es capaz. Es decir, el término se refiere al conjunto singular de oportunidades de las cuales goza una persona y que la hacen capaz de ser y hacer lo que considera valioso en su vida. En este caso, y aunque Sen no lo haga, yo lo traduciré como autonomía, o autonomía funcional, naturalmente en singular, con el fin de subrayar su diferencia respecto a las capacidades de funcionar de manera particular, que son muchas.¹⁷ Dicho sea de paso, la noción de autonomía funcional se asemeja a la idea aristotélica de “*dynamis*” que se puede traducir como “capacidad de existir y de actuar”.¹⁸

Es muy importante notar que ni las capacidades particulares ni la autonomía son atributos exclusivos del sujeto, como si se trataran de talentos naturales o de libertad interior. Para Sen, las capacidades y lo que hemos llamado autonomía funcional describen relaciones entre la persona y el medio; es decir se refieren a posibilidades de acción del individuo en función de situaciones u oportuni-

¹⁷ Dos razones avalan que distinga ambos sentidos de *capability* y traduzca uno de ellos como autonomía. El término “capacidad” que se utiliza en castellano no da cuenta adecuadamente de ambos sentidos del término inglés sino sólo de uno y por esto confunde. Además *capability* no es un término apropiado ni siquiera en inglés; nada se ganaría con castellanizarlo como “capabilidad”. El mismo Sen afirma: “*Capability* no es un término terriblemente atractivo. Posee una connotación tecnocrática y podría evocar en algunos la imagen de un grupo de estrategias en pleno conflicto nuclear frotándose las manos ante un eventual plan de barbarie heroica. La expresión fue elegida para significar las combinaciones alternativas de cosas que una persona es capaz de hacer o ser –los diversos funcionamientos que ella puede realizar (“*Capability and Well-Being*”, 30)–. Dicho esto, por coherencia con los estudios sobre desarrollo humano inspirados por Sen, mantendré la expresión “enfoque de las capacidades” para referirme a la perspectiva analítica que Sen utiliza al estudiar diversos fenómenos sociales.

¹⁸ A. SEN, “*Capability and Well-Being*”, 30, n.2 y 44, n.36. Hablo de una semejanza entre *dynamis* y *capability*, no de una exacta coincidencia de sentidos.

des de carácter social que están a su alcance. En el caso de las capacidades, son posibilidades de acciones concretas; en el caso de la autonomía funcional, es la potencialidad o el poder de llevar a cabo un proyecto de vida gracias a sus diversas capacidades. Lo que a Sen le interesa es lo que la persona puede ser y hacer gracias a las relaciones que establece con los bienes a su alcance, no tanto lo que su grandiosa personalidad o sus dones naturales le permiten conseguir.

Es imposible reseñar aquí todos los aspectos interesantes de esta idea de autonomía funcional y de la noción de bienestar que implica. Me fijaré únicamente en tres. Primero, esta noción se origina de un análisis de las relaciones entre la persona y los bienes, como queda insinuado en el párrafo anterior.¹⁹ Quiere decir que lo esencial para el ser humano respecto a un bien no es su propiedad, ni la satisfacción “utilitarista” que el bien le produce, ni siquiera las características del bien poseído, sino lo que la persona está en posibilidades de hacer o ser con ese bien. Lo que los bienes permiten a las personas es más importante para el bienestar que los bienes mismos.

De aquí resulta un segundo aspecto relevante. Bienes u oportunidades similares producen efectos distintos en las personas porque no todas las personas son iguales. Las personas logran distintos tipos de bienestar, distintos niveles de autonomía a partir de los mismos bienes. Esto resulta importante frente a la idea de las necesidades básicas, según la cual todos tenemos *grosso modo* las mismas necesidades básicas y requerimos los mismos medios para satisfacerlas. Sen discutirá ampliamente este punto.

El tercer aspecto tiene más repercusión para el resto de este trabajo. El concepto de autonomía funcional permite una doble evaluación del bienestar: por un lado podemos evaluar el bienestar actual de una persona, lo que hace, el conjunto de sus realizaciones actuales. Por otro, podemos evaluar el bienestar a partir del abanico de alternativas que una persona tiene por delante, y de las cuales escoge un particular modo de vida.²⁰ Dicho de otra manera, el bienestar se puede evaluar en términos de su realización actual o a partir de las posibilidades abiertas a quien hace una elección de vida. Tomemos por ejemplo la vida de un próspero agricultor. Sin duda diremos que tiene un

¹⁹ Ver: A. SEN, “*Quelle égalité?*”, 211. Ver también *Commodities and Capabilities*, 9, así como “*Rights and Capabilities*”, 315.

²⁰ Ver A. SEN, *Un nouveau modèle économique*, 82-83. En “*The contributions of Amartya SEN to welfare economics*”, 179, A. B. ATKINSON habla más bien de dos interpretaciones del enfoque de las capacidades, pero en el fondo se trata de la misma idea.

suficiente grado de bienestar en la medida en que se alimenta bien, tiene trabajo y dispone de recursos para educar a su familia. Esto lo afirmamos evaluando sus realizaciones actuales, lo que de hecho hace. Pero si consideramos cómo llegó a ser agricultor próspero nuestro juicio sobre su bienestar puede ser diferente. Tal vez no tuvo otra opción en su vida, o tal vez su contexto socio-económico era tal que pudo haber elegido entre profesor rural, agricultor, abogado en la ciudad o policía y terminó por elegir la agricultura. Qué duda cabe que, desde el punto de vista de las opciones que tuvo y tiene, su bienestar es de mejor calidad cuando estas son más numerosas y variadas.

2.3. El concepto de pobreza en el marco del bienestar

Una vez que Sen establece que el bienestar de una persona consiste ante todo en su capacidad general de realizar el tipo de vida que considera adecuado, o poner en marcha su proyecto de vida, ofrece varias definiciones de la pobreza coherentes con su teoría del bienestar. “Fracaso para alcanzar un nivel absoluto de autonomía”, “privación de una satisfacción mínima de capacidades elementales”, “fracaso de las capacidades básicas para alcanzar ciertos niveles mínimamente aceptables”, “déficit de capacidades básicas”, “privación de capacidades básicas”.²¹ Estas formulaciones pueden ser resumidas con las últimas de estas frases: la pobreza es la privación de capacidades básicas con la consiguiente frustración de un proyecto de vida. En este sentido se habla hoy de una “pobreza humana”,²² como lo hace el PNUD por influencia de Sen, para distanciarse del concepto monetario de pobreza o del enfoque que ve en la pobreza sólo la insatisfacción de necesidades básicas materiales.

2.3.1. Las capacidades básicas

En ninguno de sus escritos presenta Sen una lista completa de capacidades básicas. Menciona lo que llama “ciertos actos fundamentales” como “la capacidad de desplazarse [...] de satisfacer sus necesidades nutricionales, los medios de procurarse vestido, un te-

²¹ A. SEN, “Poor, Relatively Speaking”, 343; *Repenser l'inégalité*, 28 y 159; “Capability and Well-Being”, 42; *Un nouveau modèle économique*, 95.

²² Ver PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain. 1997*, 5. 17. Este informe define la pobreza humana como “la negación de oportunidades y de perspectivas fundamentales sobre las cuales descansa todo desarrollo humano” (p. 16). Para el PNUD, esta concepción de la pobreza no se limita a los países pobres, incluso si en estos países las condiciones materiales de vida son más difíciles que en los países desarrollados.

cho, o el poder participar en la vida social de la comunidad”.²³ Dice también que son elementos constitutivos del bienestar la longevidad, el grado de alfabetización, la nutrición, un nivel elemental de salud, pero también las relaciones de amistad, el hecho de estar cerca de las personas que uno ama, la participación en la vida de la comunidad a la que se pertenece, la aceptación social,²⁴ y así podrían citarse otras ocurrencias de este concepto.

Esta falta de precisiones se explica porque la intención central de Sen es sentar las bases para una concepción alternativa de la pobreza, diferente de la noción monetaria de pobreza y de la concepción fundada en las necesidades materiales básicas. Por esto mismo, el enfoque de las capacidades puede aprovechar los avances que logra el enfoque de las necesidades básicas en la identificación de áreas fundamentales para el desarrollo de la persona. La diferencia está en que el enfoque de las capacidades sostiene que la pobreza no consiste únicamente en la insatisfacción *de facto* de necesidades fundamentales sino en la impotencia para hacerlo. En este sentido el enfoque de las capacidades es una interpretación del enfoque de las necesidades básicas.

Pese a no tener una lista, con el concepto de capacidades básicas Sen afirma que la pobreza abarca tanto el ámbito material de la supervivencia física como el social de la participación en la comunidad y de la integración social. Por esto, y aunque en los hechos una dimensión pueda tener más importancia que la otra en razón del contexto socio-económico, Sen piensa que ambas dimensiones son básicas para el bienestar humano, contra lo que piensan las concepciones que ponen lo fundamental del ser humano en su funcionamiento biológico. Por esto Sen las llama “funcionamientos pertinentes para este análisis [de la pobreza]”, siempre recordando que “la forma específica bajo la cual se realizan tiende a variar de una sociedad a otra”.²⁵

2.3.2 La frustración de un proyecto de vida

Por su propia definición, la noción de “capacidades básicas” implica que sin ellas otras capacidades humanas no se pueden ejercer o se ejercerán difícilmente. Lo importante aquí es que la pobreza pone en riesgo, cuando no lo impide, un proyecto de vida. Es conocido que Sen define el desarrollo humano como “un proceso de cre-

²³ A. SEN, “Quelle égalité?”, 210.

²⁴ Para entender la aceptación social como una capacidad básica SEN se inspira en A. SMITH y K. MARX. Ver A. SEN, *Commodities and Capabilities*, 45-46.

²⁵ A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 159.

cimiento de las capacidades de las personas”,²⁶ o de manera más filosófica como “un proceso de crecimiento de las libertades reales de las que pueden gozar las personas”.²⁷ Así, la superación de la pobreza es condición fundamental para el desarrollo humano, pero éste no se alcanza con la sola superación de la pobreza. Visto de otra manera, puede haber grados en el desarrollo humano, así como hay etapas en la consecución de un proyecto de vida, pero no cabe hablar de niveles de más o menos pobreza humana.²⁸

Cabe señalar que este concepto de pobreza no desconoce el rol importante que tienen los recursos económicos en la vida de las personas. “La carencia fundamental que implica la pobreza es la de capacidades mínimas adecuadas, incluso si ella también es, entre otras cosas, un asunto de inadecuación de medios económicos en el individuo (los medios para prevenir la privación de autonomía)”.²⁹ De aquí que Sen diga “lo que nos preocupa es la ausencia de ciertas capacidades mínimas por falta de medios económicos”.³⁰ Sen quiere pues dejar claro que los recursos son importantes en la vida de las personas, aunque rechace que el bienestar consista en su posesión y que la pobreza se defina como su carencia.³¹

2.4. El concepto filosófico de la pobreza

El análisis filosófico de la pobreza es paso obligado para entrar en la cuestión de la sociedad justa. Para esto me serviré de las reflexiones filosóficas de Sen, en concreto de dos pares de categorías con las que aborda el tema amplio de la libertad. Dado que en este punto Sen no procede con la concreción que uno esperaría, a partir de aquí mis elaboraciones personales se harán más notorias.

2.4.1. El bienestar y la agencia moral

Todo ser humano busca su bienestar, pero no es lo único que hace en su vida. Además de ser un maximizador de su bienestar –en el

²⁶ A. SEN, “Development, which way now?”, 497.

²⁷ A. SEN, *Un nouveau modèle économique*, 46.

²⁸ En la práctica SEN no resuelve cuestiones importantes relativas a la pobreza, como la lista de capacidades que se consideran básicas, sus indicadores, el umbral que define su privación, el número de capacidades ausentes a partir de las cuales se puede hablar de pobreza, etc. Son las mismas cuestiones que el enfoque de las necesidades básicas debe resolver por su lado.

²⁹ A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 160-161.

³⁰ *Ibid.*, 162.

³¹ Ver A. SEN, “Capability and Well-Being”, 41-42.

sentido que normalmente querrá siempre más bienestar que menos– es también un agente moral; es decir, actúa movido por valores y principios que cuentan tanto o más que el bienestar en su proyecto de vida.³² De aquí nacen dos categorías complementarias: el bienestar y la agencia moral. Con esto se afirma que la calidad de agente moral de una persona completa y da sentido a su calidad de buscador de bienestar. Por lo tanto, ser libre como agente moral (*agency freedom*) será tanto o más importante que ser libre para obtener bienestar (*welfare freedom*).

2.4.2. La pobreza como falta radical de libertad

Cuando Sen interpreta filosóficamente la pobreza, pasa de su concepto de *capability*, cuyo sentido principal he traducido como autonomía funcional, a la idea de libertad.³³ Por esto llamará a la pobreza privación radical de libertad individual (*lack of freedom*).³⁴

Ahora bien, recordemos las categorías de bienestar y agencia recién explicadas y añadámosles lo que dijimos arriba: que el bienestar puede ser considerado como un hecho realizado o como una posibilidad. Así lo vimos con el ejemplo del próspero agricultor. Tenemos pues dos pares de categorías sobre el comportamiento humano. Por un lado el bienestar y la agencia, por otro, lo realizado y lo potencialmente realizable. ¿Cómo se relaciona esta definición filosófica de pobreza con estas cuatro categorías sobre el comportamiento humano? A partir de Sen, se dirá que la pobreza es una privación de dos tipos de libertad, pero de manera distinta. Por un lado niega la libertad para alcanzar un grado mínimo de bienestar; por otro, afecta notablemente la libertad de actuar como agente moral en la consecución de un proyecto de vida.

La pobreza es en primer lugar privación de la libertad para “bien-estar”. Conceptualmente hablando el pobre no es sólo quien *de*

³² He aquí el núcleo de la crítica que Sen hace al pensamiento económico occidental: éste ha considerado al ser humano sólo bajo su aspecto de maximizador del bienestar –como quiera que se lo entienda–. Los economistas han evacuado la ética del análisis del comportamiento humano con el consiguiente reduccionismo de su disciplina, algo que Adam Smith, profesor de moral en su tiempo, nunca propuso.

³³ La interpretación filosófica de la pobreza tiene por finalidad, dice SEN, una mejor comprensión del fenómeno de la pobreza. Ver A. SEN, *Repenser l'égalité*, 214. Es un objetivo que concuerda con el interés más amplio de SEN de expandir la reflexión económica con consideraciones éticas. No es exactamente lo que aquí se pretende pero de ninguna manera se lo cuestiona.

³⁴ Ver A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 214; “Capability and Well-Being”, 152.

facto “vive mal” en sus dimensiones básicas; es sobre todo aquel que no está en la posibilidad de vivir de otra manera, que no es libre de alcanzar el tipo de vida que quisiera vivir.³⁵ Así como ocurría con la evaluación del bienestar, a la hora de evaluar la pobreza en términos de libertad, se obtiene una comprensión más aguda y real del fenómeno. Por esto Sen afirma: “Nuestra preocupación primordial en el análisis de la pobreza es la capacidad de funcionar y no los funcionamientos en cuanto tales [...] El análisis de la pobreza debe enfocar su atención sobre la autonomía y no sobre las realizaciones (incluso si podemos a veces utilizar información sobre las realizaciones para intentar conjeturar sobre la autonomía de la cual goza una persona)”.³⁶ Sen ilustra esta idea con uno de sus ejemplos favoritos. Consideremos dos personas: Juan y Pedro. Juan hace un ayuno prolongado por razones religiosas a pesar de contar con los medios necesarios para alimentarse bien si así lo quisiera. Pedro carece de recursos para alimentarse debidamente. Desde el punto de vista nutricional tanto Juan como Pedro no alcanzan los estándares considerados normales, y deberían ser etiquetados como “pobres”. Sin embargo Juan tiene la libertad de alimentarse bien, mientras que Pedro no la tiene. No es entonces el funcionamiento —el hecho de estar mal alimentado— sino la libertad de alimentarse lo que hace la diferencia entre un pobre y el que no lo es.

La pobreza es también una traba para la libertad de agencia moral, aunque no su negación. Un proyecto de vida, dicen los autores de una teoría sobre las necesidades humanas, supone tres condiciones generales, o recursos personales en sentido amplio.³⁷ En primer lugar, se requieren capacidades físicas y mentales necesarias, es decir, una buena salud en ambos aspectos. En segundo lugar, se necesita poseer la facultad de elegir, o sea, la capacidad de formular objetivos, identificar medios y juzgar resultados. Este par de requisitos corresponden, *grosso modo*, a la noción kantiana de autonomía personal. En tercer lugar, toda persona necesita oportunidades para criticar el medio social en el cual vive y participar en su transformación, puesto que también las estructuras sociales condicionan un proyecto de vida. Esto se llama la autonomía política, según los autores que sigo en este punto.

³⁵ El hecho de estar privado de la libertad de vivir bien no implica ningún juicio de valor sobre la responsabilidad de la persona afectada, lo cual es un problema diferente.

³⁶ A. SEN, *Repenser l'inégalité*, 161-162.

³⁷ En estos párrafos sobre las condiciones para un proyecto de vida me inspiro en L. DOYAL e I. GOUGH, *A Theory of Human Need*, 49-80.

La pobreza mina, por cierto, las condiciones materiales y psicológicas de la autonomía personal, pero no puede decirse que niegue la facultad moral de la persona para formarse objetivos y tomar decisiones informadas. En este sentido la autonomía personal se ve limitada por la pobreza pero es de esperar que todavía se mantenga. Además, la autonomía política también puede verse reducida, pero los hechos demuestran que, felizmente, de ninguna manera desaparece. Los empobrecidos forman un actor político de gran potencialidad a pesar de las dificultades que experimentan en la participación democrática.

Resumiendo esta parte, la privación de capacidades básicas resta libertad a la persona para diseñar y emprender un proyecto de vida, a la vez que le quita su libertad para “estar bien”, y con ello su bienestar *de facto*, como es obvio. Así habría que entender el que la pobreza sea la falta radical de libertad individual. Lo cual no niega la importancia de recursos materiales en la vida de las personas, ni la urgencia de satisfacer necesidades básicas, pero sí las encuadra en una visión más amplia y más política, puesto que, para Sen y para muchos otros, la libertad individual es “el primer dato político”.³⁸

3. La pobreza y la sociedad justa

Llegamos al punto en que se debe precisar lo que la carencia radical de libertad significa para una concepción de la sociedad justa. Para esto recurriré a una de las teorías de la justicia más conocidas en la actualidad, la justicia como equidad, del filósofo americano Rawls.

3.1. La justicia como equidad ante la pobreza

La teoría de la justicia como equidad concierne a las principales estructuras de la sociedad, como la constitución política, el sistema económico y el marco legal del Estado. Sostiene que un arreglo social justo en el nivel de estas estructuras fundamentales debería ser determinado por dos principios. El primero es: “Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos”. El segundo es algo más complicado y es mejor separarlo en sus

³⁸ M. CANTO-SPERBER, “Choix de vie et de liberté”, 28. Esta autora inscribe a SEN en la corriente kantiana del liberalismo. El rechazo del carácter instrumental de la libertad, la afirmación de la irreductibilidad de los derechos y de su independencia respecto a toda idea de virtud, mérito o bien, la afirmación sobre la dignidad humana en razón de su especificidad, todos estos elementos revelan la influencia kantiana en SEN.

dos partes. Primero dice que: "Las desigualdades sociales y económicas... deben relacionarse con puestos y posiciones abiertos para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportunidades". La segunda parte de este principio sostiene que estas mismas desigualdades sociales y económicas "deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos privilegiados de la sociedad".³⁹ Cuando el primer principio se cumple entonces se puede aplicar la primera parte del segundo principio, y cuando ambos se verifican, entonces se puede aplicar esta segunda parte. En realidad, la teoría de Rawls se compone de tres principios, no de dos. El principio que sostiene la igualdad en libertades básicas, el principio de la igualdad de oportunidades, y el principio de diferencia, que ha resultado el más polémico y que en palabras sencillas dice que las desigualdades socio-económicas sólo se justifican si benefician a los más desaventajados de la sociedad.

Según el principio de diferencia parecería que la teoría de Rawls coloca la pobreza en el centro de su concepción de la justicia, directamente en sus principios fundamentales, puesto que el bienestar de "los más desaventajados" es el criterio de justicia para la distribución de riquezas materiales. Sin embargo, esta teoría no aborda el problema de la pobreza como debería hacerlo una reflexión sobre la justicia social. Por este motivo Rawls nunca habla de la pobreza específicamente, sino de la insatisfacción de necesidades básicas, y esto de forma alusiva y general y con el fin de negar su problematización. Además, la expresión "los más desaventajados" no designa personas cuyas necesidades fundamentales se encuentran insatisfechas o que están privadas de capacidades fundamentales, sino que se refiere a quienes se encontrarían eventualmente en una posición relativamente menos ventajosa en la distribución de bienes socio-económicos. "Los individuos que pertenecen al grupo de los menos aventajados no son identificables independientemente de su nivel de ingresos. Los menos aventajados no son jamás identificados como hombres o mujeres, digamos, o como blancos o negros, o indios o británicos".⁴⁰ La justi-

³⁹ J. RAWLS, *Liberalismo político*, 271. Esta formulación definitiva de los principios de la justicia es otro cambio importante en el pensamiento de Rawls desde 1971 en razón de las críticas recibidas.

⁴⁰ J. RAWLS, *Justice as Fairness*, 59, n. 26. Esto implica que los menos favorecidos según la justicia como equidad podrían no serlo desde otro punto de vista. Los obreros no calificados son ciertamente menos favorecidos que los gerentes de empresas, pero son mucho más aventajados que las madres solteras desempleadas en lo que concierne al reconocimiento social de su estatus.

cia como equidad enfrenta un problema de desigualdad socio-económica, no de pobreza, como quiera que ésta se entienda.

La omisión del problema de la pobreza se explica por los supuestos de la teoría rawlsiana. Según este autor, su concepción de la justicia sólo vale cuando la sociedad se encuentra bajo "condiciones razonablemente favorables",⁴¹ es decir cuando la sociedad cumple en general dos requisitos: primero, no existen en ella obstáculos mayores para el ejercicio de las libertades fundamentales y, segundo, la sociedad goza de buenas condiciones sociales y económicas. La mayoría de comentaristas han pasado por alto el análisis de estos supuestos debido a que comparten con Rawls una visión bastante optimista de la sociedad norteamericana. Sobre esto volveré brevemente después.

Rawls no es muy específico a propósito de estas condiciones socio-económicas ni sobre la manera de conseguirlas. Sin embargo algunos pasajes de su obra nos permiten reconstruir sus ideas al respecto.⁴² Nuestro autor piensa que "una vez que un cierto nivel de riqueza ha sido alcanzado",⁴³ los recursos económicos se emplearán en la satisfacción de las necesidades básicas de todos, o de la mayoría.⁴⁴ Cuando esto suceda los ciudadanos estarán más dispuestos a dar prioridad a las libertades fundamentales y a considerar secundaria la repartición de oportunidades y riquezas materiales destinadas a satisfacer necesidades menos apremiantes. De suyo, esto es lo esencial del razonamiento que subyace en su complejo argumento de la "posición original" a favor de los dos principios y de su jerarquía. Para decirlo de manera más concreta y directa, nuestro filósofo no cree que la satisfacción de las necesidades básicas sea una cuestión de justicia porque, al fin y al cabo, la sociedad estadounidense en la

⁴¹ J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 489. 490; también *Liberalismo político*, 276.

⁴² *A Theory of Justice* fue originalmente escrita en 1971. En 1975 fue retocada en puntos que para RAWLS no son muy importantes pero para nuestro tema sí. Esta obra corregida fue la base de todas las traducciones que le siguieron. Solo en 1999 se publicó la versión corregida como *A Theory of Justice. Revised Edition*. Conviene tener esto presente al analizar nuestro tema porque algunos de los pasajes pertinentes que se encuentran en la edición de 1971 no aparecen en la edición de 1975. Ver los textos relevantes en: *Theory of Justice*, 62-63, 151-152, 247, 542-543, así como en: *Theory of Justice. Revised Edition*, 476. Esta edición suprime algunas frases de las páginas 62, 247 y 542 de la edición de 1971.

⁴³ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, 542. Esta frase desaparece de la versión de 1975.

⁴⁴ Para la equivalencia entre un cierto nivel de riqueza y la satisfacción de necesidades básicas ver J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 490.

cual vive ya cumple con los requisitos político y socio-económico para la pertinencia de sus dos principios de justicia. La tarea que le queda por enfrentar es justificar esta concepción de justicia social en un tal contexto favorable.⁴⁵ Igual piensan seguramente los comentaristas que no lo han contradicho en este punto.

3.2. *El principio cero de la justicia como equidad*

3.2.1. La pobreza en (y de) el argumento rawlsiano a favor de sus dos principios

El principal argumento de Rawls para no tratar la cuestión de la pobreza es, como acabamos de ver, que una vez que la sociedad alcance un cierto nivel de desarrollo económico, las necesidades básicas de los ciudadanos serán satisfechas y entonces utilizará sus recursos para satisfacer necesidades menos apremiantes sin poner en riesgo sus intereses de orden cultural o espiritual. Pero esta suposición 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. Al contrario, los expertos en desarrollo consideran que la lucha contra la pobreza requiere de medidas sociales y políticas además de aquellas que favorecen el crecimiento económico; éstas solas no bastan. No es por tanto razonable pensar que la plena satisfacción de las necesidades básicas de todos se sigue automáticamente del incremento en la producción nacional. Por ello pienso que la justicia como equidad debería considerar la pobreza como una preocupación central y fundante de la justicia, incluso más que la garantía de libertades fundamentales, porque el crecimiento económico no erradica mecánicamente la pobreza.

Esto nos lleva a introducir en la teoría de la justicia como equidad el concepto de pobreza elaborado a partir de Sen. En los términos del razonamiento rawlsiano a favor de los dos principios, habría que decir que la privación radical de libertad es una situación que probablemente puede suceder a algunos ciudadanos, incluso en una sociedad en condiciones favorables. Estoy suponiendo el contexto favorable en que se podrían ejercer las libertades fundamentales y los recursos son en teoría suficientes para garantizar a todos un nivel mínimamente digno de existencia; de lo contrario habría que descartar de entrada los dos principios de la justicia de Rawls. Supongo

⁴⁵ J. RAWLS, "Les libertés de base et leur priorité", 163. Ver también *Liberalismo político*, 276.

también que nuestros países latinoamericanos cumplen estas dos condiciones básicas y por esto la pertinencia de esta reflexión.

¿Qué pasaría en este caso? Creo que hay que introducir dos reformas fundamentales en la justicia como equidad: priorizar la libertad personal antes que los medios de la libertad, y establecer un nuevo principio de justicia, anterior al primero.

3.2.2. La libertad personal y los medios de la libertad

Otra de las debilidades del pensamiento de Rawls es que considera que los elementos que se han de distribuir de manera justa son los que él llama bienes sociales primarios. "Los bienes primarios especifican cuáles son sus necesidades [de los ciudadanos] —parte de las cuales es el bien, en tanto que ciudadanos— cuando se suscitan cuestiones acerca de la justicia".⁴⁶ Éstos son básicamente algunas libertades fundamentales y recursos económicos, y pueden ser también entendidos como necesidades básicas de los ciudadanos. Entre las libertades se cuentan las que atañen al pensamiento, la conciencia, la participación política, la asociación, la integridad de la persona, la protección garantizada por el Estado. También se incluyen la libertad de circulación y de elección de un empleo. Los recursos económicos se refieren de manera general a los diversos tipos de ingresos y al patrimonio personal. Son también bienes sociales primarios los privilegios que resultan del grado de responsabilidad que uno tiene en la sociedad, así como el reconocimiento público de derechos y libertades —que denomina las bases sociales del auto respeto—.

Pero ya vimos que la autonomía funcional de una persona dice más sobre su bienestar y su capacidad de agencia moral que los medios para ejercer la autonomía. Dicho de manera más filosófica, la libertad individual para diseñar y realizar un proyecto de vida es el bien mayor de una persona y de un ciudadano, y este es el objetivo central que una sociedad justa debería perseguir para todos. Las libertades puntualmente consideradas significan capacidades de acción, y los recursos no son sino medios para la libertad, pero importa más la capacidad general, o libertad para ser y hacer, en una sociedad que quiere ser justa. La razón principal es que el enfoque de la autonomía personal, de la libertad, respeta la diversidad de las personas más que el enfoque de los bienes sociales primarios. Esta segunda perspectiva daría a entender —aunque Rawls no lo dice expresamente— que todas las personas necesitan un mismo índice de bienes pri-

⁴⁶ J. RAWLS, *Liberalismo político*, 184.

marios para su realización. Pero si admitimos que lo esencial de los bienes es “lo que los bienes permiten a las personas”, como dice Sen, la justicia social será sobre todo un asunto de calidad de vida y realización personal a partir de bienes y oportunidades diversificadas porque las personas son radicalmente diferentes a la hora de convertir los bienes en realizaciones y beneficios.

En pocas palabras, el problema que se le presenta a una concepción de la justicia sensible al problema de la pobreza es la privación de libertad individual en el pobre, no sólo la carencia de recursos o la insatisfacción de sus necesidades básicas.

3.2.3. El principio “cero” de la justicia como equidad

Todo lo anterior requiere que se postule un principio de justicia que preceda en importancia a los dos principios rawlsianos. Así como es esencial definir en un concepto de justicia lo que se debe distribuir, es imprescindible también definir cómo hará la distribución.

Lo primero que viene 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”.⁴⁷ Con esto se respondería al desafío que plantea la pobreza, entendida como insatisfacción de necesidades básicas, pero no a las objeciones más importantes de Sen, como se ha visto más arriba. Parece más adecuado proponer otra formulación inspirada en las reflexiones de Sen, y que no hace violencia a la teoría de la justicia como equidad: “todos los ciudadanos deben tener un derecho igual a las capacidades básicas reconocidas en su sociedad”. Dado el grado de abstracción en que se mueve éste y los otros principios, no cabe identificar por ahora dichas capacidades básicas, pero ciertamente deberán incluir la capacidad de tener un sentido del bien y la capacidad de tener un sentido de la justicia –algo que Rawls destaca– y sobre todo aquellas capacidades que garanticen a los ciudadanos un nivel mínimo de autonomía funcional, es decir autonomía personal y autonomía política para adoptar libremente el tipo de vida que deseen. En otras palabras tan básico es para toda persona el estar bien alimentado como el poder influir libremente en las decisiones políticas de la comunidad.

⁴⁷ Un tal principio se inspira de Rodney G. PEFFER, *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton (NJ), Princeton University, 1990 y de Thomas POGGE, *Realizing RAWLS*. Ithaca (NY), Cornell University, 1989.

Llamemos a esta formulación el principio “cero” de la justicia como equidad, porque precede y fundamenta a los otros dos principios de Rawls. Pero independientemente de su nombre, es importante notar que este principio no preconiza que todos deban tener los mismos talentos o dones individuales. Recordemos que “capacidades” no es sinónimo de talentos, sino que significa las oportunidades que ofrece el medio social y que hacen a una persona capaz de funcionar de la manera que estime conveniente. Efectivamente, sería absurdo pretender la igualdad de talentos en quienes naturalmente somos diversos. Lo justo según este principio consiste en que nadie tenga ni más ni menos derecho que otros al conjunto de oportunidades básicas que a él o ella le permitan ser una persona autónoma y libre. “Igual libertad básica para todos” es el objetivo del principio cero de la justicia.

Este principio tiene algunas ventajas. Primero, encarna la primacía de la libertad real respecto a las libertades formales defendidas por el primer principio. Segundo, reconoce el papel de la diversidad humana en la conversión de bienes y oportunidades en realizaciones personales. Por esto, con el fin de resguardar a los ciudadanos de la pobreza, el principio no preconiza una igual distribución de medios materiales sino la igual consideración de capacidades que a pesar de ser, muy probablemente, las mismas para todos, no se satisfacen con iguales “cantidades” de bienes o de servicios. 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 con el fin de garantizar igualmente a todos su autonomía funcional en un nivel básico. Desde este punto de vista, un trato justo significa tratar diferentemente personas diversas e igualmente personas iguales 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 que aporta el concepto de necesidades básicas: 1) existe un umbral por debajo del cual ninguna persona debería encontrarse; 2) algunas reivindicaciones tienen un carácter absoluto y objetivo para toda idea de justicia social, 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 básicas.

Conclusiones

La “pobreza” de la sociedad justa, como dice el título, es que a veces las reflexiones sobre la sociedad justa no piensan en serio el problema de la pobreza. Hacerlo entonces significa postular como primera exigencia de la justicia un nivel básico de autonomía para todas las personas, incluso antes que la garantía de las libertades fundamentales a la Rawls. Esto lo digo sirviéndome del aparato conceptual de Amartya Sen y de John Rawls, pero pienso que podría sostenerse también desde otras perspectivas teóricas.

Precisamente por esto he presentado una doble reflexión sobre lo que la pobreza dice a una reflexión sobre la sociedad justa. En la primera parte intenté una aproximación fenomenológica a la cuestión, en un sentido amplio, y en el resto de la ponencia –partes dos y tres– procuré realizar un análisis conceptual del problema. La ponencia es una especie de díptico sin estricta continuidad lineal pero con un desarrollo paralelo porque en ambos casos llego a la conclusión que el fenómeno de la pobreza presenta las bases para pensar cómo debería ser una sociedad justa.

Aunque la ponencia parece muy abstracta, en realidad hace referencia a un problema de mucha actualidad en América Latina: nuestras sociedades empobrecidas no creen demasiado en democracias liberales que se quedan en la proclamación de los derechos fundamentales. Mientras no trabajemos por la autonomía y libertad de todas las personas, mientras no se construyan las bases de una auténtica ciudadanía, no tendrán sentido ni el Estado de derecho, ni la lista de libertades fundamentales, ni todas las instituciones democráticas cuya importancia no se niega. La justicia social empieza por allí. Espero que la perspectiva latinoamericana de este trabajo quede así explícita luego de tantas referencias a un economista indio y a un filósofo norteamericano.

Esta reflexión deja, sin embargo, un problema por resolver: ¿cómo se instauro esta libertad básica para todos? o lo más importante: ¿qué puesto le corresponde a las libertades civiles y políticas si es verdad que son subordinadas respecto a la libertad básica para todos? La única forma de evitar un “buen despotismo”, en palabras de J. S. Mill, (un gobierno que quisiera resolver el problema de la privación radical de libertad a costa de las libertades civiles y políticas), sería considerar que estas libertades son parte de las capacidades básicas que toda persona necesita para llevar adelante su proyecto de vida. Es la capacidad de participar en la vida de la comunidad de la que

habla Sen, o la autonomía política que analizan Doyal y Gough. Este punto necesita urgentemente más profundización.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*.
- ATKINSON Anthony Barnes. “The Contributions of Amartya Sen to Welfare Economics”, *Scandinavian Journal of Economics* 101/2 (1999) 173-190.
- CANTO-SPERBER Monique. “Choix de vie et liberté. Sur l’œuvre d’Amartya Sen”, *Esprit* 170 (1991) 26-38.
- DOYAL Len – Ian GOUGH. *A Theory of Human Need*. New York, The Guilford Press, 1991.
- HOYOS-VÁSQUEZ Jaime. “¿Por qué y cómo filosofar todavía en una situación de indigencia, más aún, de pobreza absoluta?”, en J. C. SCANNONE – M. PERINE (eds). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, 153-162.
- JASPERS Karl. *Introduction à la philosophie*. Paris, Plon, 1981.
- MILLER David. *Social Justice*. Oxford, Oxford University, 1976.
- NUSSBAUM Martha – Amartya SEN (eds). *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon, 1993.
- PNUD. *Rapport mondial sur le développement humain 1997*. Paris, Economica, 1997.
- RAWLS John. *A Theory of Justice*. Cambridge MA, Harvard University, 1971.
- *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- “Les libertés de base et leur priorité”, en *Justice et démocratie*, 153-202 [“Basic Liberties and Their Priority”, en Sterling M. MCMURRIN (ed). *The Tanner Lectures on Human Values. III*, Salt Lake City, University of Utah, 1982, 3-87].
- *Liberalismo político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- SCANNONE Juan Carlos. “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en J. C. SCANNONE – M. PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, 123-140.

- SCANNONE Juan Carlos – Marcelo PERINE (eds). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires, Bonum, 1993.
- SEN Amartya. “Quelle égalité?”, en *Éthique et économie. Et autres essais*. 189-213 [“Equality of What?”, en Sterling M. McMURRIN (ed). *The Tanner Lectures on Human Values. I*, Salt Lake City - Cambridge, University of Utah - Cambridge University, 1980, 197-220].
- “Rights and Capabilities”, en *Resources, Values and Development*, 307-324.
- “Poor, Relatively Speaking”, en *Ressources, Values and Development*, 324-345.
- “Development. Which Way Now?”, en *Resources, Values and Development*, 485-508.
- *Resources, Values and Development*. Oxford - Cambridge (MA), Basil Blackwell - Harvard University, 1984.
- *Commodities and Capabilities*. Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland, 1985.
- “Well-being, Agency and Freedom”, *Journal of Philosophy* 82 (1985) 169-221.
- “The Concept of Well-Being”, en Sanjivi GUHAN - Manu SHROFF (eds). *Essays on Economic Progress and Welfare. In Honour of I. G. Patel*. Oxford, Oxford University, 1986, 174-190.
- (et al.). *The Standard of Living*. Cambridge, Cambridge University, 1987.
- *Éthique et économie. Et autres essais*. Paris, PUF, 1993 [*On Ethics and Economics*. Oxford - New York, Basil Blackwell, 1987].
- *Repenser l'inégalité*. Paris, Le Seuil, 2000 [*Inequality reexamined*. Oxford, Clarendon, 1992].
- “Capability and Well-Being”, en *The Quality of Life*, 30-53.
- *L'économie est une science morale*. Paris, La Découverte, 1999.
- *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Paris, Odile Jacob, 2000 [*Development as Freedom*. Oxford, Oxford University, 1999].

Sobre la historia de las ideas en Iberoamérica

por Gustavo Ortiz

CONICET

Uno de los proyectos más interesantes del pensamiento filosófico iberoamericano es el que se conoce como el de “Historia de las Ideas”. Y lo es –al margen de una evaluación de fondo que tendrá todavía que intentarse– por los siguientes motivos.

En primer lugar, porque indica la presencia significativa de un grupo creciente de pensadores y estudiosos, con antecedentes que se remontan en el tiempo y con una trayectoria ya consolidada, que comparten convicciones básicas, traducidas en forma de creencias, intuiciones y perspectivas, todas relativas a la existencia y legitimidad de un modo históricamente situado de hacer filosofía. Intersubjetivamente relacionados por esta convicción, más que un grupo conforman, pues, una comunidad que interactúa, que está organizada institucionalmente y habla un lenguaje con significados que denuncian ciertos “aires de familia”, como diría Wittgenstein. Por cierto, en esta comunidad temática no están ausentes la crítica y la confrontación, que por momentos, parecieran primar por sobre los entendimientos básicos.¹

¹ Hay una presencia fuerte del tema en América Latina, de dos tipos. Una, vinculada con universidades o centros de investigación; la otra, extra-académica. En ambas –no solo en la primera– la interacción se ha institucionalizado. El mismo fenómeno, con características propias, se detecta en Europa y los Estados Unidos. Véase, al respecto, la información que se publica en la página web de la *Biblioteca Virtual Latinoamericana*, donde se ofrece también una bibliografía selecta. Asimismo, la actividad desarrollada por el Corredor de las Ideas, un emprendimiento que agrupa a intelectuales y científicos sociales y políticos de toda América latina. José Gaos tiene un protagonismo fundacional en lo que se conoce como “Historia de las Ideas”. Inicialmente, reivindica la Historia de la Filosofía desde lo que puede denominarse una Filosofía de la Filosofía, según la expresión introducida por Dilthey. La Historia de la Filosofía sería, en realidad, una historia de las ideas filosóficas, con la peculiaridad de que estas ideas no se dan, simplemente, en la historia, sino que la historia (al menos las circunstancias, según la expresión de Ortega y Gasset) le es constitutiva. El enfoque de Gaos tiene antecedentes ilustres, entre ellos los de Alberdi y Martí.