

LA POBREZA COMO CRÍTICA POLÍTICA A LA DEMOCRACIA. IMPLICACIONES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DE LA PRIVACIÓN DE CAPACIDADES BÁSICAS *

FERNANDO CLEMENTE PONCE, S.J. **

RESUMEN

La pobreza y la democracia guardan relaciones complejas bastante estudiadas por los científicos sociales. En este artículo no se vuelve sobre estos enfoques ni se insistirá en los problemas de gobernabilidad que nacen de la pobreza; se presentará la crítica filosófico-política al ideal democrático que resulta cuando se considera a la pobreza como privación de libertad individual, tal como lo hace Amartya Sen. Al interpretar a la pobreza de esta manera, se la pone en relación directa y problemática con un sistema de gobierno que precisamente hace de las libertades y de la libertad humana, en general, su nervio central.

El artículo sostiene que la presencia de la pobreza pone en duda que se viva en sociedades democráticas, porque cuestiona la finalidad y la esencia de éstas, a la vez que las desafía a pensar cómo pueden convertirse en sociedades justas. El escrito comienza con una interpretación filosófica de la pobreza a partir de algunas ideas de Sen. Luego, el análisis se centra en la relación que se podría establecer entre la privación de libertad y la comunidad política, según Aristóteles, Baruch de Espinosa y John Locke. El texto se cierra con la exposición de tres desafíos que la pobreza presenta a las democracias.

Palabras clave: pobreza, Amartya Sen, democracia, libertad, comunidad

* RECIBIDO: 09.08.10. ACEPTADO: 05.07.11

** Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes, Ecuador.

**POVERTY AS A POLITICAL CRITICISM
TO DEMOCRACY. PHILOSOPHIC
AND POLITICAL IMPLICATIONS OF
DEPRIVATION OF BASIC CAPABILITIES**

FERNANDO CLEMENTE PONCE, S.J.

ABSTRACT

Poverty and democracy keep complex relationships studied enough by social scientists. This article does not turn on these approaches and won't emphasize governance problems arising from poverty; it will present the philosophical and political criticism to the democratic ideal that results when considering poverty as a deprivation of individual liberty, as Amartya Sen does. Interpreting the poverty in this way, it is faced direct and problematically with a system of government that just makes freedoms and human freedom in general, its nerve center.

This article argues that the presence of poverty casts doubts on living in very democratic societies, because it questions the purpose and essence of these, while challenging them to think how they can become just societies. The text begins with a philosophical interpretation of poverty from some Sen's ideas. Then the analysis focuses on the relationship could be established between lack of freedom and the political community, according to Aristotle, Baruch Spinoza and John Locke. The text ends with three challenges poverty makes to democracies.

Key words: poverty, Amartya Sen, democracy, freedom, community

1. Pobreza y libertad

1.1. La pobreza como déficit de capacidades básicas

EL CONCEPTO DE POBREZA EN AMARTYA SEN es suficientemente conocido, y apenas necesita ser recordado. Construyendo sobre el enfoque de las capacidades y su noción de bienestar, este autor ofrece varias definiciones de la pobreza: “fracaso para alcanzar un nivel absoluto de autonomía” (1984: 343); “privación de una satisfacción mínima de capacidades elementales” (2000a: 28); “fracaso de las capacidades básicas para alcanzar ciertos niveles mínimamente aceptables” (2000a: 159); “déficit de capacidades básicas” (1993: 42); “privación de capacidades básicas” (2000b: 95). Estas formulaciones pueden ser resumidas a partir de las últimas de estas frases en los siguientes términos: la pobreza es la privación de capacidades básicas con la consiguiente frustración de un proyecto de vida.

En ninguno de sus escritos Sen da una lista completa de estas capacidades básicas, porque su intención 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. A pesar de no ofrecer una tal lista, Sen entiende que la pobreza abarca tanto al ámbito material de la supervivencia física, como a la esfera social de la participación en la comunidad y de la integración social. Por esto llama a estos dos ámbitos de la vida “funcionamientos pertinentes para este análisis [de la pobreza]”, siempre recordando que “la forma específica bajo la cual se realizan tiene a variar de una sociedad a otra” (Sen, 2000a: 159).

Tan importante como su comprensión no monetarista de la pobreza es su interpretación humanista de la pobreza como frustración de un proyecto de vida. Esto es posible porque concibe el desarrollo humano como “un proceso de crecimiento de las capacidades de las personas” (Sen, 1984b: 497), o de manera más filosófica como un “un proceso de crecimiento de las libertades reales de las que pueden gozar las personas” (Sen, 2000b: 46). En este sentido, lo que la pobreza niega no es la posesión de bienes, sino la posibilidad de realizarse como seres humanos según lo que cada uno entiende como bueno para sí, y en función de las capacidades u oportunidades que le ofrece el medio.

1.2. La pobreza como privación de libertad

CUANDO SEN INTERPRETA FILOSÓFICAMENTE la pobreza, da un nuevo giro a su enfoque de las capacidades, recurriendo a la idea de libertad¹. Por esto dice que la pobreza es privación de libertad individual (*lack of freedom*)², pero ¿en qué consiste esta privación? En algunos de sus escritos Sen ha desarrollado las consecuencias de la falta de libertad para el desarrollo, pero es poco lo que ha dicho sobre la naturaleza y el sentido de esta particular carencia. Para ahondar en este punto es necesario, primero, recurrir a dos pares de categorías que resultan de sus reflexiones sobre el bienestar y, luego, ofrecer una interpretación comprensiva que dé cuenta de estas categorías.

- Lo hecho y la libertad para hacer

Dice Sen que el bienestar puede ser evaluado desde una doble perspectiva: 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 vida³. Dicho de otra manera, el bienestar puede evaluarse en términos de su realización actual o a partir de las posibilidades abiertas a quien hace una elección de vida. Así, por ejemplo, el ser un médico próspero representa sin duda un estado satisfactorio de vida —considerando únicamente el aspecto profesional—, pero este estado de vida será más valioso si ha sido conseguido como producto de una elección libre entre varias posibilidades de vida, antes que como resultado de un entorno social demasiado condicionante (ausencia de otras carreras, imposición paternal, ...).

Aunque el tema de esta reflexión sea únicamente el bienestar, Sen elabora una distinción que tiene validez para otros análisis. Por un lado está el

¹ La interpretación filosófica de la pobreza tiene por finalidad, dice Sen, una mejor comprensión del fenómeno de la pobreza (Sen, 2000a: 214). Esto debe entenderse en concordancia con su interés más amplio de expandir la reflexión económica con consideraciones éticas. No es exactamente lo que aquí se pretende pero de ninguna manera lo cuestionamos.

² Véanse Sen (2000a: 214) y Nussbaum y Sen (1993: 152).

³ Véase Sen (2000b: 82-83).

hecho mismo realizado, en toda su facticidad; por el otro, la libertad de hacerlo o no. En el contexto del enfoque de las capacidades se trata del funcionamiento y de la capacidad de funcionar. Esta distinción es importante porque la presencia de la libertad en cualquier acción humana añade un valor más a la acción, valor que no se descubre si únicamente la consideramos en cuanto tal, aisladamente de sus “condiciones de producción”.

- El bienestar y la agencia moral

Todo ser humano busca su bienestar, pero no es lo único que hace en su vida, dice Sen. Además de ser un maximizador de su bienestar —en el 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 vida⁴. 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. Un proyecto de vida incluye, indudablemente, acciones tendientes al bienestar, pero no se reduce a ellas. Tanto es así que a veces una persona puede sentirse más realizada con acciones que expresan su calidad de agente moral, aunque experimente disminución en su bienestar personal.

- La pobreza: una amenaza a la libertad de ser persona

De la combinación de estas cuatro categorías resultan dos tipos de libertades individuales: la libertad para “bien estar” (*welfare freedom*) y la libertad para “bien actuar”, es decir, actuar como agente moral (*agency freedom*). ¿Cuál de ellas es negada en una situación de pobreza, filosóficamente hablando? La interpretación que aquí se propone es que la pobreza afecta a estos dos tipos de libertad, pero de manera distinta. Niega la libertad para alcanzar un grado mínimo de bienestar, y estorba notablemente la libertad de actuar como agente moral en la consecución de un proyecto de vida.

⁴ Este es 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. 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.

La pobreza es en primer lugar negación de la libertad para conseguir el bienestar. Conceptualmente hablando, el pobre no es sólo quien *de 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 bienestar que se merece. Así como ocurría con la evaluación del bienestar, al introducir la dimensión de la libertad en la evaluación de la pobreza 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)⁵ (2000a: 161-162).

La pobreza es también una traba o un estorbo para la libertad de actuar como agente moral, pero no es su negación. Incluso viviendo en condiciones difíciles de pobreza, las personas conservan un margen de responsabilidad respecto a sus fines propios, y, por consiguiente, son agentes morales como cualquiera. Un proyecto de vida, dicen los autores de una teoría sobre las necesidades humanas, supone tres condiciones generales, o recursos personales en un sentido amplio (Doyal y Gough, 1991: 49-80). En primer lugar, se requieren capacidades físicas y mentales suficientes, 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 los resultados. Este par de requisitos corresponden, *grosso modo*, a la noción kantiana de autonomía personal. En tercer lugar, toda persona necesita de oportunidades para criticar el medio social en el cual vive y participar en su transformación, puesto que

⁵ Utilicemos aquí un típico ejemplo de Sen para ilustrar esta idea. 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 uno que no lo es.

también las estructuras sociales condicionan un proyecto de vida. A esto se le llama la autonomía política, según los autores que sigo en este punto.

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

En los términos de Sen, la privación de capacidades básicas —el primer sentido de “pobreza”— 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 consecuentemente niega su bienestar *de facto*, como es lógico. Dicho con otras palabras, la pobreza es una amenaza a la libertad real de ser persona. Con esto no se quiere decir que quien vive en pobreza podría dejar de ser persona, algo inconcebible, sino que la pobreza afecta el desempeño como persona, lo cual es para todos una tarea y un derecho. La libertad para desempeñarse como la persona que uno es: he aquí, dicho extensivamente, lo que entra en riesgo para quienes viven en situación de pobreza.

2. Libertad y comunidad política

SI LA POBREZA AMENAZA LA LIBERTAD de ser persona que se predica de todo individuo, ¿qué consecuencias se derivan para una comunidad política democrática, esto es, para una comunidad que valora la libertad individual, la igualdad y la participación de todos en los asuntos públicos? En una interpretación acertada del pensamiento de Sen, una filósofa francesa sostiene que para Sen la libertad individual es “el primer dato político” (Canto-Sperber, 1991: 28)⁶. La influencia de la pobreza en la comunidad

⁶ Canto-Sperber 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.

política se realiza entonces por vía de la libertad negada y amenazada en y por la pobreza.

Ahora bien, Sen no desarrolla las consecuencias filosófico-políticas de la pobreza, aunque deja abiertas ciertas pistas de reflexión. A lo sumo afirma que “lo que está en juego en el desafío de la pobreza”, a la hora de reflexionar sobre qué es “una organización social buena, o justa”, es que ella tiene que ver con la “falta de libertad” (2000a: 214). Para seguir nuestra línea de investigación debemos recurrir a tres pensadores quienes, cada uno a su manera, han establecido una relación entre la libertad y la constitución de la comunidad política. Aristóteles mediante el concepto de esclavitud, Espinosa a través de las nociones de servidumbre e impotencia, Locke con la idea de propiedad. El siguiente desarrollo es amplio, tal vez algo tortuoso, pero, en nuestra opinión, inevitable.

2.1. Aristóteles y la esclavitud

- Los pobres en la polis

En la Grecia antigua la pobreza también era percibida como una amenaza para la vida de la comunidad política. Según Aristóteles, “en todas las polis hay tres clases de comunidad: los muy ricos, los muy pobres, y los terceros, un término medio entre éstos” (Aristóteles, 2000: IV, 11, 1295 b, 2). Puesto que, para el filósofo griego, el mejor régimen para una comunidad política descansa sobre el gobierno de las clases medias⁷, hay que moderar los extremos pobre y rico, suponiendo que sean importantes, e incluso no conceder la ciudadanía a los trabajadores manuales precisamente por ser pobres; de lo contrario sufrirá la estabilidad de la polis.

Los pobres constituyen una amenaza para la estabilidad de la comunidad política por tres razones, dice Aristóteles. En primer lugar, los pobres consideran que tienen menos riquezas de lo debido en razón de la igualdad política de la que teóricamente gozan como ciudadanos y, por tanto, pueden rebelarse contra el orden establecido. Aristóteles nota, sin embargo, que el problema no es, estrictamente hablando, el hecho de ser pobre sino el sentimiento de desigualdad respecto a las otras clases

⁷ Véase todo el capítulo 11 de libro IV de *La política*.

de la ciudad. En segundo lugar, los pobres tienden a la apatía política por causa de sus preocupaciones inmediatas: “Los indigentes y no partícipes de los honores quieren tener tranquilidad, a condición de que nadie abuse de ellos ni les prive de su propiedad” (Aristóteles, 2000: IV, 13, 1297 b 6). Finalmente, los pobres —y lo mismo sucede con los ricos— no poseen la virtud propia del ciudadano, que es saber mandar y saber obedecer.

Quienes están en indigencia exagerada de esos bienes son demasiado serviles. De suerte que los unos [los pobres] no saben mandar sino obedecer a un mandato servil; los otros [los ricos], en cambio, no obedecen orden ninguna pero sí dan órdenes despóticas. El resultado es una *polis de esclavos y de amos*, no de seres libres, de unos que envidian, de otros que desprecian: que es lo que más aleja de la amistad y de la comunidad política⁸ (Aristóteles, 2000: IV, 11, 1295 b 18-23).

Esta tercera razón es la más importante para nuestra investigación y por eso la analizaremos algo más. Para el filósofo griego, la polis se compone exclusivamente de seres libres, esto es, la polis no se integra con esclavos, quienes quedan relegados al ámbito doméstico. Por consiguiente, cuando los hombres libres de condición modesta terminan obedeciendo como si fueran esclavos, la naturaleza misma de la polis entra en cuestión porque la polis corre el peligro de transformarse en una “polis de esclavos y de amos”, lo cual es contradictorio. Por la misma razón, la polis se debilita cuando los ricos se comportan como amos en el ámbito político. La relación entre iguales y libres, que está a la base de la polis, será así reemplazada por la relación amo-esclavo, que es propia del hogar (*oikos*), de tal suerte que la comunidad política se convertiría en comunidad “económica”, retrogradándose así a una de las asociaciones imperfectas cuya superación es la polis.

- *Esclavos y hombres libres*

Aristóteles desvela lo que podríamos llamar “la incompatibilidad” entre pobreza y vida política. De aquí se pueden sacar —y se han sacado— conclusiones inaceptables, como la adjudicación de la ciudadanía en función del estatus económico. O se pueden sacar conclusiones sobre el

⁸ Las itálicas son mías.

significado de la vida política cuando la pobreza es un fenómeno patente, que es lo que intentaremos hacer a continuación.

Primeramente, ¿qué hay en el concepto aristotélico de esclavitud que resulta incompatible con la polis? Para Aristóteles el esclavo es “un artículo vivo de la propiedad”, “un servidor de la acción”, aquel que “siendo hombre no se pertenece naturalmente a sí mismo sino a otro [...], artículo de propiedad en cuanto hombre” (2000: I, 4, 1253 b 32 y 1254 a 16). Esto no quiere decir que el esclavo sea sub-humano, puesto que es tan racional como cualquier hombre libre⁹; significa que el esclavo carece de “facultad deliberativa” (2000: I, 13, 1260 a, 12), es decir, no tiene un objetivo personal en la vida que ordene sus elecciones personales. Sin este objetivo no hay auténtica deliberación humana porque ésta consiste en buscar los medios que permitan alcanzar un fin asumido como propio. Privado de un tal objetivo, el esclavo actúa entonces en función de un objetivo dado por otro, el amo, quien instrumentaliza a este individuo en función de las actividades puramente económicas de la asociación productiva familiar. Incluso si el esclavo se beneficiara de estas actividades, en nada se alteraría el hecho de que el objetivo de sus acciones se encuentra fuera de él. “Tal como lo ve Aristóteles, el alma servil es un alma que no tiene objetivo, ninguna finalidad que subordine sus acciones, excepción hecha por supuesto de aquella que consiste en sobrevivir y de aquellas que le asigne otro” (Bodéüs, 1996: 40).

Hay que precisar que Aristóteles se refiere a un objetivo propio y último en la vida de un individuo que articule y ordene sus acciones. No se trata de cualquier finalidad, porque en este caso un esclavo sí puede articular los medios con el fin que el amo le da, de manera que puede hablarse de esclavos eficientes o ineficientes. Libre es el individuo capaz de organizar sus acciones y sus fines secundarios en vista de un fin propio y último; esclavo es aquel que, no poseyendo un fin último propio, actúa sólo en función del fin último de su amo.

Ahora bien, puesto que la razón de ser de la comunidad política es justamente fomentar una vida según el fin último —que Aristóteles considera

⁹ Véase Aristóteles (2000, I, 13, 1260 b 5-6). Según Aristóteles, el ser humano se define por su razón. Para el análisis de la esclavitud en Aristóteles nos basamos en el excelente estudio de Richard Bodéüs (1996: 37-52).

igual o casi igual para todos— y no solamente producir prosperidad, resulta normal para el filósofo que el esclavo no deba formar parte de la polis. Incluso si hace parte del hogar, contribuyendo a su prosperidad y tal vez beneficiándose de ella, permanece fuera de la finalidad política que reúne a los seres libres.

- La naturaleza de la comunidad política cuestionada

De los análisis anteriores interesan sólo el concepto analítico de “esclavo” y su relación con la pobreza entendida como privación de libertad. En este sentido, podríamos decir, en último término, que la pobreza resulta incompatible con la comunidad política no por la carencia de bienes que aquella supone, sino por el estorbo a la libertad de acción moral (*agency freedom*) que significa. El pobre puede ciertamente soñar con una vida plenamente realizada pero, de hecho, no tendrá sino un margen muy reducido de deliberación, es decir, de actualización de los medios para conseguir esta vida. Su actuar (*agency*) estará entonces determinado por otro —persona, estructura, situación— y vivirá como si fuera el esclavo de esta entidad. Se podría agregar que será también dependiente de sus propias necesidades inmediatas, puesto que éstas le dictarán las acciones más urgentes a emprender distrayéndolo así de su fin último. El pobre es entonces “esclavo” de estas necesidades inmediatas, como lo es de los factores externos que determinan su actuar, en la medida que, privado de un nivel suficiente de bienestar, termina privado de la libertad de desempeñarse como la persona que es.

Respecto a la comunidad política, diremos que el pobre cuya libertad de acción está disminuida o reducida por su condición de pobreza, termina empujado del ágora hacia las puertas mismas de la ciudad. La vulnerabilidad de su calidad de agente y de su autonomía, que podrían ser enteramente anuladas bajo algunas condiciones extremas de pobreza, expresa la vulnerabilidad misma de la naturaleza de la comunidad política. Es así que la exclusión de los pobres *en* la ciudad puede convertirse en exclusión *de* la ciudad, una situación, desgraciadamente, más que pura imaginación en nuestras sociedades. De esto se puede concluir que con una parte considerable de la población en situación de pobreza, léase no-libertad, difícilmente se puede decir que exista una auténtica comunidad de seres libres, iguales y con capacidad real de agencia moral.

2.2. *Espinosa, la servidumbre y la liberación*

- *Potencia y fuerza*

Las reflexiones de Espinosa nos muestran otra posible relación entre la pobreza entendida como privación de libertad, en sentido amplio, y la constitución de la comunidad política. Si con Aristóteles descubrimos que una auténtica libertad es condición para la existencia de una genuina comunidad política, con Espinosa vemos que, recíprocamente, una comunidad política es la única manera de conseguir la libertad auténtica, lo cual acontece siempre bajo la amenaza del conflicto y la violencia. La pobreza vulnera esta relación en ambos sentidos.

Dice Espinosa que el ser humano puede ser considerado bajo el ángulo de su esencia o bajo el ángulo de su existencia. En el primer caso, el hombre posee una tendencia a perseverar en su ser, a afirmarse a sí mismo, tendencia que Espinosa llama “potencia” —*potentia*— (1980: parte III, prop. 6 y 7). Desde el punto de vista de su existencia, el ser humano está permanentemente en relación con sus semejantes y otras entidades. Esta doble mirada significa varias cosas. Primero, la oposición y el conflicto son inherentes a la vida humana, pues cada hombre ejerce influencia sobre los otros y está al mismo tiempo sometido a la influencia de los otros. En este sentido, Espinosa dice que todo hombre domina a los otros y sufre la dominación de otros. Segundo, la tendencia esencial de todo hombre a perseverar en su ser, se traduce en esfuerzo por perseverar —*conatus*—, en el campo de la existencia, lo cual implica que todo ser humano deba arreglárselas con las realidades que lo rodean. Esto se manifiesta en lo que Espinosa llama “fuerza” —*vis*— (1980: parte IV, prop. 3, 5, 6), que es la resultante del juego de potencias, tanto la propia como las exteriores. Al resultar del conflicto entre potencias, la fuerza se presentará siempre en términos comparativos (Mugnier-Pollet, 1976: 96).

- *Servidumbre moral*

Sobre el transfondo del conflicto de potencias, Espinosa define la servidumbre como “impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna” (1980: parte IV, prefacio). Este concepto de servidumbre traduce en clave de moral personal el conflicto

que caracteriza la existencia de todo hombre. Su potencia, o mejor dicho, su esfuerzo por existir está limitado por las otras cosas, y por consiguiente la mayoría de los hombres pasan su vida de un objeto de deseo a otro, absortos por ellos sin jamás darse cuenta de su situación pasiva con relación a las cosas exteriores. La mayoría de los hombres están “afectados” por las cosas en lugar de ser capaces de gobernarlas. La vida moral consiste entonces en liberarse del dominio de las causas exteriores, no por la negación o el desprendimiento, sino por el discernimiento de los “afectos” racionales, desiderativos, pasionales. En esta lectura moral del conflicto existencial, la servidumbre del ser humano es principalmente respecto a sí mismo, en el sentido de una dependencia que le impide determinarse por la razón¹⁰.

- Servidumbre y constitución de lo político

Espinosa hace también una lectura política de la servidumbre, una lectura quizá menos desarrollada que la anterior, pero más pertinente para nuestro trabajo. “Cada uno depende de otro mientras esté sometido a la potencia del otro. Es independiente mientras pueda resistir a cualquier fuerza, vengarse a voluntad del daño que se le causa; en una palabra, mientras pueda vivir según le parezca” (1954, II, §9)¹¹. Estas descripciones de la dependencia e independencia son características del momento pre-político, o del “estado natural” de los seres humanos (1954: II, §15).

Lo que en realidad pasa —lo que “naturalmente” sucede— es que, debido al principio de la conservación de sí, el conflicto de potencias y la servidumbre que de él se sigue prevalecen sobre la independencia. Es decir, algunos terminan bajo la opresión y la dominación de los otros, privados del ejercicio real de sus potencias. Su derecho natural es inexistente o puramente teórico, en este caso, puesto que no pueden escapar a las presiones exteriores y al miedo que impide su autodeterminación y que los mantiene en servidumbre. Por esto “todo lo que en el ser humano sea indicio de impotencia es ajeno a la libertad” (1954: II, §7). Además, los pocos que logran imponer su potencia sobre otros, viven también en una situación

¹⁰ La interpretación más correcta de las ideas de servidumbre y libertad debe ser ética, dice Stuart Hampshire (1973: 298). Estos conceptos aparecen en la *Ética*, y además la sola distinción ética de esta obra es entre servidumbre y libertad, no entre bien y mal.

¹¹ Traducciones propias.

precaria. Aunque puedan ejercer su derecho natural y la correlación de fuerzas les sea favorable, la situación puede cambiar en cualquier momento. Dominan pero pronto pueden terminar en servidumbre.

Un tal estado no ofrece condiciones verdaderas y durables para que los hombres puedan perseverar en la existencia. Primero, porque los hombres se conducen en él según sus deseos y pasiones, no necesariamente según la razón, única facultad que muestra lo verdaderamente conveniente. Segundo, porque todo hombre prefiere vivir al abrigo del miedo y de la hostilidad permanentes, lo cual es imposible mientras cada uno haga lo que quiera según su derecho natural. Tercero, porque la hostilidad no permite la ayuda mutua ni la cooperación, disposiciones sociales necesarias para la explotación eficaz de recursos necesarios para la vida en toda colectividad. Otro estado se revela entonces como posible y necesario: se trata de “el caso de los hombres que viven bajo una legislación general y formando una especie de personalidad espiritual” (1954: II, §16). El camino de la servidumbre hacia la libertad pasa entonces por el arreglo de potencias de por sí opuestas. La liberación política, así como la liberación moral, consiste entonces en “disponer las cosas exteriores de tal manera que su influencia sobre mí favorezca mi propio *conatus*, o sea [...] organizar los encuentros de una manera que me convenga” (Mugnier-Pollet, 1976: 96). Por este arreglo con las potencias exteriores, el ser humano —todo ser humano— adquiere un suplemento de auto afirmación, de forma que se hace más fuerte que potente. Es decir, la fuerza resultante de la composición favorable de potencias es superior a las potencias individuales que la componen.

Así, la empresa política consiste en producir, a partir de la unión de los seres humanos, una fuerza pública que haga posible la libertad humana. El sentido de la constitución de lo político es pues la liberación del ser humano para que pueda ejercer su potencia como su derecho natural lo exige. El mantenimiento de la fuerza pública se vuelve en consecuencia el imperativo esencial de la vida colectiva.

- *Vulnerabilidad de lo político*

Dadas las condiciones de la existencia humana, la servidumbre se convierte en el primer dato político, el punto de inicio de la constitución de lo político. Esta constitución es un esfuerzo por arreglar las potencias individuales y crear una fuerza pública para la libertad. En otros términos, la libertad se

encuentra al comienzo y al término de la comunidad política. Al comienzo como privación, al término como fin del proceso político, que no es otra cosa sino proceso de liberación. El paso de la servidumbre a la libertad se opera pues mediante la constitución de lo político. La comunidad política existe porque los hombres no son libres y para que sean libres.

La relación entre la pobreza y la constitución de lo político pasa entonces por la libertad. En la medida en que la pobreza es frustración de la libertad de bienestar y estorbo para la libertad de acción, manifiesta una “potencia debilitada”, por decirlo de alguna manera. La pobreza no es, seguramente, sólo figura de servidumbre, en el sentido espinosista del término, pero sí una de sus figuras posibles. Por tanto es problemático, por decir lo menos, hablar de una verdadera comunidad política establecida, mientras que la servidumbre, bajo la figura de la pobreza o de otras amenazas a la libertad, subsista en esta comunidad. Lo menos que se puede afirmar es que la pobreza y la servidumbre, bajo cualquiera de sus formas, piden la necesaria institución de lo político. Lo que más se puede esperar, por otra parte, es un proceso de liberación, o constitución de lo político que culmine en libertad para todos, entendida como independencia y autodeterminación gracias a la fuerza pública.

2.3. Locke y la propiedad

- El ser humano, naturalmente

Locke ofrece una reflexión sobre la constitución de lo político, parecida bajo ciertos aspectos a la de Espinosa, aunque más conocida que ésta. Al igual que Espinosa considera que la tendencia del ser humano a perseverar en su ser es el principio primero de la existencia (Locke, 2005: §135). De aquí se derivan dos exigencias naturales para todo ser humano: conservarse a sí mismo, y velar por la conservación de los demás, siempre y cuando no arriesgue la propia conservación ni la de los suyos. “Conservarse” quiere decir preservar su vida, su libertad y los medios necesarios para la subsistencia, tres elementos que Locke denomina “propiedad” (2005: §87, §124). Ahora bien, este principio de conservación implica dos derechos naturales para todo humano por igual: el derecho de poner por obra los medios para asegurar su propiedad, así como las de los otros, y el derecho de asegurar la ejecución y el respeto de la ley natural, con el consecuente poder de castigar al infractor. Al ser los hombres naturalmente iguales,

puesto que fueron creados de la misma especie y del mismo rango, no sabrían reconocer ninguna subordinación pretendidamente natural respecto a quien sea, ni ninguna instancia superior detentadora de derechos. No admiten sino el límite que les impone directamente la ley natural. Respetado este marco, en todo lo demás son libres de disponer de su persona y bienes como les parezca.

Los inconvenientes de someterse únicamente a estos principios y derechos generales no tardan en aparecer. “Al ser todos reyes, en la misma medida que él, y cada hombre su igual, y dado que la mayor parte [de ellos] no observa estrictamente la equidad y la justicia, el usufructo de la propiedad que [un individuo] posee en tal estado es muy precario, muy inseguro” (2005: §123). Estos inconvenientes son tres: primero, ni la paz ni la seguridad son posibles en estas circunstancias; nadie se somete espontáneamente a la razón ni al derecho natural, y sin instancia superior de resolución de conflictos, cualquiera puede hacer violencia y mantenerla argumentando su propio derecho a conservar su propiedad. Segundo, en ausencia de una instancia superior, no hay un tercero imparcial que resuelva los litigios, y la justicia es imposible porque nadie puede ser juez y parte. Tercero, incluso si alguien encontrara la solución justa de un conflicto cualquiera, carecería del poder para imponer la solución —faltaría la “fuerza pública”, diría Espinosa—. Por consiguiente, aun cuando la ley natural sea el fundamento de la vida de los hombres, fuera de la comunidad política es susceptible de constantes violaciones, nadie la encarna, y nadie puede imponerla o hacerla valer.

- La institución de lo político y su finalidad

Los hombres se encuentran pues obligados a tener una instancia superior para regular sus diferencias y vivir en paz. Como dice Locke, se ven empujados a “entrar en sociedad” (2005: §127). En este nuevo estado, hay que distinguir el acto de institución de lo político, de la finalidad de lo político. Lo que hace que un grupo humano pueda llamarse comunidad política es la presencia de una instancia superior, o gobierno, destinado a regular los conflictos gracias a dos poderes principales: legislar y sancionar. La constitución de lo político supone entonces que cada persona renuncia a los dos poderes que naturalmente le pertenecen para transferirlos a la sociedad civil. “Existe una sociedad política allí y solamente allí, donde cada uno de sus miembros ha renunciado a este poder natural [y] lo

ha abandonado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado de apelar a las leyes establecidas [en dicha comunidad] en busca de protección” (2005: §87)¹². En cuanto a la finalidad de la sociedad política, ella deriva de su constitución: “el fin principal y de mayor gravedad por el que los hombres se unen en sociedades políticas y se someten a un gobierno es la protección de su propiedad” (2005: §124). Respecto a este objetivo, las leyes que la sociedad política establece en virtud de sus poderes son los medios.

Hay que notar que la vida, la libertad y las posesiones están íntimamente unidas en Locke, al punto que las denomina con el único término de “propiedad”, como ya se dijo. Si por un lado define a la libertad política como “estar exento de coerción y de violencia por parte de terceros”, también dice en el mismo pasaje que la libertad “radica en el derecho de disponer, como se le antoje, de su persona, acciones [y] posesiones, en suma, de su propiedad entera, [y] de tomar medidas relativas a ésta dentro de lo que las leyes a cuya jurisdicción se halla sometido autorizan a hacer” (2005: §57). Dicho de otra manera, la libertad política es ausencia de coerción así como derecho a disponer y ordenar los bienes para la conservación de la vida¹³. Por consiguiente, sin posesiones de las cuales disponer para su conservación, el ser humano pierde una parte de su libertad.

- Función social de la propiedad

Hay que deducir de lo anterior que si los medios de subsistencia no están garantizados para todos los miembros de la comunidad política, ésta incumple su finalidad. Siendo esta finalidad de carácter natural, y puesto que todos tienen, por naturaleza, derecho a su preservación, se sigue que la propiedad tenga una función social. Es la interpretación de Tully (1992: 146-147; 231-232), que aquí se seguirá y que refuta la lectura que ve en Locke el defensor paradigmático de la propiedad privada como derecho absoluto y natural.

¹² El poder de legislar es el supremo. Para los otros véanse: §6, §7, §128-§130.

¹³ Aquí seguimos a James Tully en su interpretación de la libertad en Locke. Tully cree que en Locke se puede encontrar un esbozo de la idea de libertad positiva (1984: 65-79).

La ‘función social de la propiedad’ quiere decir que, en el estado civil, todo ser humano conserva su derecho natural a los medios de subsistencia. Las leyes dan una forma específica a este derecho natural, pero no lo suprimen. En efecto, en razón del destino común de los bienes, la apropiación de estos medios por quien quiera que sea es legítima según el derecho natural bajo una condición: que “se [haya] dejado suficiente y tan bueno en común para los demás” (2005: §27). Pero esta condición *sine qua non* de la apropiación se mantiene frágil en sí misma, corriéndose el riesgo de que jamás sea respetada, puesto que el dinero hace posible la acumulación de bienes en todas las sociedades actuales. Los acuerdos comerciales en sí mismos no sabrían prevenir el acaparamiento, puesto que se fundan sobre la palabra dada de un hombre en tanto que hombre, y no sobre una instancia superior a ellos. Entonces, sólo la sociedad política puede reglamentar la apropiación y hacerse garante de la función social de la propiedad. Esto tiene dos consecuencias, primero, ni la propiedad del individuo sobre sí mismo ni el trabajo son los principios directos de la apropiación; ahora lo son las leyes. “Los miembros de la sociedad política tienen todos, de hecho, los mismos derechos sobre los bienes necesarios para su subsistencia y bienestar [...] Es la ley civil que, de ahora en adelante, determina lo mío y lo tuyo” (Tully, 1992: 232). En segundo lugar, el derecho natural a los medios de subsistencia se convierte en un derecho civil que todo gobierno debe reconocer para el conjunto de los miembros de una sociedad. Es así que aparece una nueva forma de propiedad, análoga a la sociedad civil, que ella presupone: la propiedad instituida. Pero lo que está instituido, es la forma o formas que ella puede asumir, no su función social que sigue siendo natural.

La función social de la propiedad significa también que quienes de hecho no poseen los medios suficientes para su subsistencia, incluso si las leyes no han sido irrespetadas, no pierden por tanto su derecho natural sobre ellos. El mecanismo que propone Locke con el fin de concretizar este derecho viene ciertamente condicionado por su época: “la justicia da a todo hombre un título sobre el producto de su trabajo honesto, así como sobre las adquisiciones equitativas de sus ancestros; pero la *caridad* da a no importa quien, si no dispone de otros medios para su existencia, el derecho a obtener lo suficiente de la abundancia de los otros para escapar a las formas extremas de la indigencia” (1997: §42)¹⁴.

¹⁴ La traducción es mía, así como las itálicas.

Qué duda cabe que la caridad es hoy un mecanismo cuestionable de redistribución de las riquezas. Pero el pasaje es rescatable porque dice que la propiedad conserva su función social cualquiera que sean los cambios de fortuna en las personas. Al mencionar la caridad, Locke admite que el necesitado conserva su derecho natural a los medios de subsistencia, derecho que se aplica directamente sobre los bienes del poseedor (Tully, 1992: 188). En consecuencia, no hay propiamente propiedad “privada” sobre lo necesario para la subsistencia de todos —si se entiende por “privado” aquello de lo cual uno puede disponer, alienar o utilizar sin ningún límite ni condición—. Una sociedad puede y debe, instituir una forma especial de propiedad sobre este tipo de bienes, con el fin de garantizar su función social natural quien quiera que sea el poseedor, o propietario fortuito de bienes que pertenece a todos.

- Propiedad y comunidad política

Regresemos a nuestro tema de la pobreza en la sociedad política. Siguiendo los argumentos de Locke, se hace claro por qué la pobreza cuestiona a la comunidad política que la permite. Si algunos miembros de una sociedad carecen de los medios necesarios para un mínimo de bienestar, esta sociedad no está enteramente realizada como comunidad política. La imperfección de una comunidad no es solamente un asunto de libertades formales todavía no reconocidas; esta imperfección se refleja en el fenómeno de la pobreza que ella permite o que no logra evitar, cuando su finalidad le urge asegurar para todos la propiedad. Es verdad que Locke no habla de la pobreza en el sentido que damos a ese término: privación de libertad individual. El se refiere a la carencia de medios de subsistencia, lo que es un concepto más restringido. Pero cuando alguien carece de estos medios, carece de bienestar y su libertad de acción queda consecuentemente debilitada.

Locke deja así planteada la pregunta sobre lo que podría significar la frustración del bienestar para la comunidad política debido a una mala distribución de los medios de subsistencia. Además, las consideraciones de Locke sobre la libertad permitirían pensar que la libertad de un individuo para ordenar su vida según sus ideas —estando también libre de toda coacción— depende, en cierto modo, de los límites y restricciones que impone la pobreza, aunque él no establezca ninguna relación directa entre la libertad y los medios de subsistencia, como queda dicho.

3. Pobreza y comunidad política

¿CUÁL ES ENTONCES EL SIGNIFICADO de la pobreza para la vida en comunidad política? ¿Cuál es su alcance político? Apoyándonos en la interpretación filosófica de la pobreza en términos de libertad, desarrollada a partir de Sen, y sobre las anteriores consideraciones de Aristóteles, Espinoza y Locke, podríamos resumir la respuesta en los siguientes desafíos.

3.1. Primer desafío: la finalidad de la comunidad política

LA POBREZA ES UN PROBLEMA PARA la estabilidad y la unión de una comunidad política. En este sentido cuestiona su finalidad misma. En efecto, cuando los medios de subsistencia resultan insuficientes para un número importante de ciudadanos, cualesquiera que sean las razones, su insatisfacción puede traducirse en apatía o revuelta. Este riesgo para la estabilidad social que Aristóteles ya había formulado, suscita dos tipos de reacción. Por un lado, despierta preocupaciones de orden puramente estratégico sobre la manera de conservar la estabilidad y una apariencia de unión social entre los ciudadanos, pero ignoran el verdadero problema: la existencia de la pobreza. No abordaremos este tipo de preguntas, desgraciadamente frecuentes en las discusiones sobre la manera de reconciliar clases altas y bajas, ricos y pobres, excluidos y el resto de la sociedad.

En segundo lugar, la pobreza suscita una cuestión más general sobre la obligación de una comunidad política de garantizar a sus ciudadanos los medios necesarios para su subsistencia. La pregunta ya no es ¿cómo evitar la disolución de la comunidad, resolviendo, si hiciera falta, el problema de la pobreza? La pregunta es ahora ¿por qué una comunidad política debe evitar que sus ciudadanos vivan privados de medios de subsistencia, haya o no riesgos para su estabilidad y sobrevivencia? Locke ayuda a formular este problema y a comprender su solución cuando dice que la finalidad de una comunidad política es la garantía de las posesiones, de la libertad y de la vida de todos. El concepto de función social de la propiedad, que deriva del derecho natural de todos a los medios de subsistencia, justifica esta finalidad política, pero el hecho de la pobreza la pone en cuestión.

El que la finalidad de la comunidad política sea cuestionada no significa que súbitamente la garantía de la propiedad, en su sentido amplio, deba dejar de ser su finalidad y que los ciudadanos deban buscarse otra

más “realista”. Un tal cuestionamiento quiere decir que la presencia de la pobreza descubre los límites e inconsistencias de ciertas formas de propiedad, y pide la institución de nuevas formas de propiedad articuladas a la finalidad de la comunidad política. Queda todavía mucho por hacer para reivindicar la noción de función social de la propiedad. Cabe notar que la finalidad de la polis no se limita a garantizar la simple sobrevivencia de sus ciudadanos —la vida digna no se reduce a la subsistencia física— y que la pobreza no es un fenómeno uniforme ni simple en ninguna sociedad.

3.2. Segundo desafío: la esencia de la comunidad política

LA POBREZA CUESTIONA LA NATURALEZA misma de la ciudad, no solamente su finalidad. La primera relación entre pobreza y comunidad política, que acabamos de ver, se funda sobre la carencia de medios de subsistencia, un aspecto de este fenómeno, real sin duda alguna pero que no expresa enteramente su verdadera significación. Esta relación resulta entonces incompleta, incluso si se ampliara la noción de subsistencia más allá de la sobrevivencia física para cubrir otros funcionamientos humanos que contribuyen a la calidad de toda vida humana.

Tal como la entendemos, la pobreza consiste principalmente en privación radical de libertad individual y de autonomía. La pobreza atenta contra el derecho y la tarea de ser persona, cada uno por su propia agencia y todos en recíproca colaboración. Esto lo decimos fundamentalmente por dos razones. Primero, porque las motivaciones de la acción humana no se reducen a la búsqueda del bienestar y aún menos a la sola sobrevivencia física. Segundo, porque el valor de una vida no se mide únicamente por los logros conseguidos sino también por la libertad con la cual se los consiguió, o no se quiso conseguirlos. En este sentido la pobreza interroga la constitución misma de la comunidad política. Si los pobres de una sociedad no son enteramente autónomos y libres, sus relaciones entre ellos y con el resto de miembros de la sociedad no se establecen sobre la base de un mismo o parecido nivel de autonomía y libertad. ¿Puede entonces llamarse comunidad política a una asociación humana con estas características?

El que haya miembros de una sociedad que no gozan prácticamente de autonomía frente a otros suficientemente autónomos, tiene repercusiones para la comunidad política de dos maneras. Algunos ciudadanos se realizan

más que otros, “viven bien”, como diría Aristóteles, mientras otros a duras penas sobreviven. Es decir, la comunidad política se realiza en grados diversos. Además las relaciones entre ciudadanos que son diferentes desde el punto de vista de su autonomía no son relaciones entre seres iguales. La pobreza instaura entonces una asimetría en las relaciones, una “fuerza pública” desequilibrada y parcial, diría Espinosa, que se presta rápidamente para la sujeción de unos por otros: conduce a la esclavitud, según Aristóteles, o a la servidumbre, según Espinosa.

¿Hay entonces comunidad política cuando existen pobres? La respuesta no puede ser simplemente sí o no. Creemos más bien que la pobreza nos conduce al umbral de lo político, allí donde la ciudad corre el riesgo de desintegrarse o, siendo más optimistas, todavía podría construirse. La pobreza nos pone en las puertas de la ciudad, no sólo para que entremos en ella de cualquier manera, sino sobre todo para que pensemos el momento mismo de la institución de la comunidad política y la recreemos sobre las bases reales de la igual libertad básica para todos.

3.3 Tercer desafío: la justa distribución de bienes

LA POBREZA SUSCITA TAMBIÉN UN PROBLEMA ético en la comunidad política. Los dos desafíos precedentes han evocado diversos aspectos constitutivos de un concepto de pobreza basado en las ideas de Sen: carencia de medios de subsistencia, carencia de medios necesarios para la realización de un proyecto de vida, frustración de la libertad de alcanzar el bienestar, estorbo a la libertad de acción. Estos aspectos de la pobreza ponen en cuestión la estabilidad de la comunidad política, sus finalidades e incluso su naturaleza. Admitamos que la pobreza debe evitarse por el bien de toda la comunidad, ¿cómo entonces distribuir de manera justa los medios o condiciones para que la pobreza deje de ser una amenaza para la comunidad política? Incluso para una perspectiva pragmática centrada en la gobernabilidad de la comunidad política, la pregunta por la justa distribución de los medios para la vida suscita pues la justicia, y además de valer por sí misma, tiene también un lado instrumental. Mucho más para una perspectiva que hace de la libertad el cuadro de interpretación de la pobreza. Tomar en serio los desafíos filosófico-políticos de la pobreza quiere decir también preguntarse por el significado de la justicia en condiciones de libertad bastante asimétricas.

4. Conclusiones

LOS DESAFÍOS AQUÍ PRESENTADOS SUENAN bastante atrevidos. Hemos dicho que cuando existe pobreza en una comunidad política, ésta no cumple su finalidad, desvirtúa su esencia, y necesita repensarse como sociedad justa. Algunos dirían que para evitar estos desafíos tan problemáticos se podrían hacer dos cosas: redefinir la finalidad de la comunidad política para que no incluya la idea de realización de un proyecto de vida, o descartar la concepción de libertad centrada en la capacidad del individuo para desempeñarse como la persona que es. Es verdad que no tiene ningún sentido retomar literalmente los presupuestos sociológicos y filosóficos de hace más de 24 siglos. Pero una “comunidad política mínima” que redujera sus horizontes, con esos o parecidos términos, no podrá ocultar de ninguna manera el hecho de que los pobres difícilmente son libres para realizar su propio proyecto de vida, e incluso carecen de esta libertad en situaciones extremas. Esto es claramente un problema político para algunos de nosotros porque nos resulta inaceptable la desigualdad respecto a la libertad de ser persona, precisamente en una colectividad que se dice compuesta de personas libres e iguales. El contentarse con una asociación con finalidades meramente económicas, en el sentido antiguo y contemporáneo, o una “ciudad mínima”, como aquí se la ha llamado, no es sino una de las muchas formas de una ciudad mal construida y poco habitable.

Si la pobreza es considerada como una crítica política a la democracia, además de las muchas otras cosas que también es, entonces se invertirá la manera habitual de relacionar pobreza y democracia, la cual consiste en suponer la existencia de la democracia y luego tratar a la pobreza como una anomalía social. Creemos que la presencia de la pobreza en una comunidad política nos lleva a reconocer la dura realidad que no siempre nuestras sociedades son lo que quisieran ser. Lo cual ya es un honesto punto de partida para construir la sociedad que todos deseamos.

Referencias

- ARISTÓTELES. (2000). *La política (Politeia)*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- BODÉÛS, R. (1996). *Aristote, la justice et la Cité*. Paris: PUF.
- CANTO-SPERBER, M. (1991). Choix de vie et liberté. Sur l'œuvre d'Amartya Sen. *Esprit*, (170), 26-38.
- DOYAL, L y GOUG, I. (1991). *A Theory of Human Need*. New York: The Guilford Press.
- ESPINOSA, B de. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis. ESPINOSA, B de (1954). *Traité de l'autorité politique*. Paris: Gallimard.
- HAMPSHIRE, S. (1973). Spinoza and the Idea of Freedom. En Grene, M. (ed). *Spinoza. A Collection of Critical Essays* (297-317). New York: Anchor Books.
- LOCKE, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- LOCKE, J. (1997). *Deux traités du gouvernement. Premier Traité*. Paris: J. Vrin.
- MUGNIER-POLLET, L. (1976). *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: J. Vrin.
- SEN, A. (1984a). Poor, Relatively Speaking. En *Ressources, Values and Development* (324-345). Oxford y Cambridge, MA: Basil Blackwell y Harvard University Press.
- SEN, A. (1984b). Development: Which Way Now. En *Resources, Values and Development* (485-508). Oxford y Cambridge, MA: Basil Blackwell y Harvard University Press.
- SEN, A. (1993). Capability and Well-Being. En Nussbaum, M. y Sen, A. (eds). *The Quality of Life* (30-53). Oxford: Clarendon Press.
- SEN, A. (2000a). *Repenser l'inégalité*. Paris: Éditions du Seuil.
- SEN, A. (2000b). *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- TULLY, J (1992). *Locke. Droit naturel et propriété*. Paris: PUF.
- TULLY, J. (1984). Locke on Liberty. En Pelczynski, Z. A. y Gray, N. J. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (57-82). Londres: Athlone Press.