

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. Sostendré 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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

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.

habla Sen, o la autonomía política que analizan Doyal y Goug. 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.