

El debate sobre la idea de la justicia

El que un economista de la trayectoria de Amartya Sen haya publicado, a casi cuarenta años de la célebre *Teoría de la justicia* (1971) de Rawls, una obra como *La idea de la justicia* (2009), revela la fecundidad y la actualidad del debate sobre esta cuestión esencial para la organización de la sociedad. Rawls revolucionó la ciencia política al reintroducir un concepto que hacía largo tiempo había sido expulsado de las ciencias sociales en general, y de las ciencias políticas en particular. Antes de Rawls se entendía que la idea de justicia no era lo suficientemente operacional como para ser aplicada con resultados tangibles, ya sea en el campo científico como en el de la praxis socio-económica. A estas opiniones positivistas se sumaba la de los marxistas ortodoxos quienes, a pesar de su retórica sobre la justicia, siempre rechazaron el uso de conceptos éticos para explicar procesos que atribuían al determinismo de las fuerzas históricas. Desafiando tanto a las corrientes indiferentes o directamente opuestas a la presencia del pensamiento ético en las ciencias sociales, Rawls tendió un puente –como ya lo habían hecho antes que él Weber, Arendt, Aron o Adorno– entre las ciencias sociales y la tradición de la filosofía política y la ética clásicas.

La novedad de Sen reside en la renovación del debate abierto por Rawls, recogiendo los motivos principales de éste, pero intentando enriquecerlos e incluso corregirlos. En tal sentido, este número doble de *Cultura Económica*, dedicado al debate sobre la idea de justicia reabierto a raíz de la aparición del libro de Sen, se abre con el artículo de Joaquín Migliore, profesor de Filosofía Política de la UCA y miembro de nuestro consejo de redacción, quien describe ampliamente la tarea realizada por Sen, a la vez que analiza críticamente varios aspectos de la obra. De acuerdo con Migliore, *La idea de la justicia* de Sen contiene aportes valiosos pero tendría la limitación de un exceso de pragmatismo. En su crítica a las teorías de la justicia de base contractualista, Sen terminaría por poner en riesgo los criterios para realizar juicios de valor imprescindibles para incorporar la propia idea de justicia a las políticas públicas. Además de presentar un fuerte contrapunto con la teoría de Rawls, Migliore propone una lectura de Sen en diálogo con otros autores de la filosofía política contemporánea, concluyendo con una reflexión inspirada en el pensamiento social cristiano.

En segundo lugar, presentamos una contribución de Ricardo Crespo, profesor de Filosofía y Economía de la Universidad Nacional de Cuyo, investigador del CONICET y también miembro de nuestro consejo de redacción, enfocada en el análisis de las tensiones existentes en la idea de la justicia de Sen. En coincidencia con algunos aspectos de la crítica de Migliore, Crespo considera que la crítica de Sen a las teorías “trascendentales” de la justicia, corre el riesgo de minar toda base objetiva deslizándose por la pendiente del pragmatismo. Por otra parte, el autor se centra también en un análisis pormenorizado de la teoría de las capacidades de

Sen –comparándola en tono crítico con la versión del mismo enfoque que propone Martha Nussbaum- sin inhibirse por la popularidad actual de la que goza este enfoque, para dejar en claro las debilidades que en él encuentra, especialmente en el plano de la antropología y de la ética.

En tercer lugar, publicamos en inglés un artículo de Severine Deneulin, profesora de Desarrollo humano de la Universidad de Bath, quien propone una lectura de la obra *Creating Capabilities* de Martha Nussbaum, una de las intérpretes más reconocidas de Sen, en relación a los problemas contemporáneos del liberalismo político, y a la luz de la ética aristotélica. En conexión con las debilidades en el plano ético de la teoría de las capacidades de Sen planteadas por Crespo, Deneulin cree encontrar la respuesta en una revisión neoaristotélica de dicho enfoque, presente en autores como MacIntyre, que permitirían sacar todo su potencial a la propuesta de Nussbaum y, a través de ella, a la del propio Sen.

En cuarto lugar, presentamos el artículo de Carlos Hoevel, profesor de Filosofía de la Economía y Filosofía social de la UCA, y director de esta publicación, enfocado en la comparación entre la idea de la justicia de Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini. Según Hoevel, acudiendo al pensamiento de Rosmini –difusor original en el siglo XIX de la expresión “justicia social”– es posible encontrar coincidencias entre Sen y el pensamiento social cristiano. En la perspectiva de Hoevel, la crítica a las teorías trascendentales que realiza Sen, y en parte también Rosmini, no lo deslizan necesariamente hacia una postura pragmática, sino que abren la posibilidad de un enfoque prudencial y gradualista del problema de la justicia social basado no tanto en el “cambio de las estructuras”, sino en la potenciación de las capacidades de las personas.

En quinto lugar, publicamos en este número el trabajo de Álvaro Perpere Viñuales, Profesor de Historia de las Ideas Políticas y Económicas de la UCA y secretario de redacción de nuestra revista, dedicado al debate sobre la justicia social que tuviera lugar entre los católicos argentinos en la década de 1940. De acuerdo con Perpere, la exploración de dicho debate en el que se traslucían las diferencias entre quienes proponían una visión más idealista y aquellos con una visión más pragmática de la justicia social, sigue siendo útil para interpretar la discusión actual sobre la justicia en el ámbito argentino y latinoamericano.

El sexto artículo de este volumen doble, presentado por el profesor de Microeconomía de la UCA, Luis Zemborain, expone algunas de las más importantes teorías contemporáneas de la justicia, como las de Nash, Harsanyi, Rawls, Sen, Dworkin, Roemer y Nozick. En opinión del autor, todas ellas tienen elementos valiosos a tomar en cuenta, aunque da lugar a pensar que sería la teoría de Nozick, con su concepción de la distribución descentralizada y voluntaria, la que conduciría a una aplicación eficaz de la justicia.

Por último, presentamos un artículo de Anton Jamnik, obispo auxiliar de Liubliana (Eslovenia) y especialista en ética empresarial, que da cuenta de la importancia de la responsabilidad ética profesional, centrándose particularmente en el análisis del código ético en el desempeño del contador público. Asimismo, ofrecemos a nuestros lectores dos documentos del Papa Benedicto XVI: el primero es un discurso pronunciado durante la visita del Santo Padre al Bundestag (Berlín), en septiembre del año 2011, que trata sobre la bases del derecho y la problemática actual para delimitar un criterio de justicia, y destaca la importancia de tener un corazón dócil para distinguir entre el bien y el mal, y así poder establecer un verdadero derecho, sirviendo a la justicia. En segundo lugar, presentamos el discurso de la celebración de la XVI Jornada Mundial de la Paz, el pasado 1 de enero de 2012. En esa ocasión, Su Santidad Benedicto XVI llamó a la sociedad entera a educar a los jóvenes en la justicia y en la paz en estos tiempos oscuros, para que éstos traigan luz y una nueva esperanza al mundo.

El intento de Sen de continuar el diálogo abierto por Rawls entre las ciencias sociales y la gran tradición de la filosofía política y de la ética, reinicia, a nuestro modo de ver, la posibilidad de unas ciencias sociales renovadas por el contacto con las principales corrientes de la tradición humanística. En el caso de nuestra revista, se suma a esta conversación una importante línea de la historia del pensamiento a menudo olvidada: el pensamiento social cristiano. Al mismo tiempo, este nuevo impulso de Sen conduce también la discusión hacia el campo de la teoría económica, cuestionada por serias deficiencias teóricas y prácticas, proponiendo su ampliación y complejización, ante un escenario de crisis recurrentes de la economía y la sociedad.

C.H.

The Debate Around the Idea of Justice

The fact that an economist with the trajectory of Amartya Sen, has published a work such as *The Idea of Justice* (2009), nearly forty years after the famous *Theory of Justice* by John Rawls (1971), reveals the fertility and relevance of the debate on this essential subject for the organization of society. Rawls revolutionized political science by reintroducing a concept that had been expelled from the social sciences in general, and political science in particular. Before Rawls, justice was understood as a concept not sufficiently operational to be applied with tangible results, neither in science nor in socio-economic praxis. To these positivist opinions, joined that of orthodox Marxists who, despite their rhetoric about justice, always rejected the use of ethical concepts to explain processes they attributed to historical forces' determinism. Defying both the indifferent and opposed currents to the presence of ethical thinking in social sciences, Rawls set a bridge –as they had done before him Weber, Arendt, Aron or Adorno– among social sciences, political philosophy and classical ethics' traditions.

Sen's novelty relies in the renewal of the debate opened by Rawls, collecting its main motivations, but trying to enrich and even correct them. In this sense, this double issue of *Cultura Económica*, devoted to the debate on the idea of justice, reopened by Sen's book, starts with the article by Joaquin Migliore, Professor of Political Philosophy of UCA and member of our editorial board, who broadly describes the work done by Sen, and critically examines various aspects of the book. According to Migliore, *The Idea of Justice* contains valuable contributions but is limited by an excessive pragmatism. In his critique of the theories of justice based on a contractual basis, Sen would end up jeopardizing the criteria for making the value judgments required to incorporate the idea of justice to public policies. In addition to presenting a strong counterpoint to Rawls' theory, Migliore offers a reading of Sen in dialogue with other writers of contemporary political philosophy, concluding with a reflection inspired by Christian social thought.

In the second place, we present a contribution of Ricardo Crespo, Professor of Philosophy and Economics from the Universidad Nacional de Cuyo (UNCU), researcher at CONICET and member of our editorial board, focused on the analysis of the existing tensions in Sen's idea of justice. In agreement with some aspects of Migliore's critique, Crespo believes that Sen's critique of the "transcendental" theories of justice runs the risk of undermining any objective basis, slipping down the slope of pragmatism. Moreover, without being inhibited by the current popularity enjoyed by this approach, the author focuses on a detailed analysis of Sen's theory of capabilities –comparing it in a critical tone with the version of the same approach proposed by Martha Nussbaum– and stating the weaknesses that he finds, especially in terms of anthropology and ethics.

Thirdly, we publish an article in English written by Severine Deneulin, Professor of Human Development at the University of Bath, who proposes a reading of the work *Creating Capabilities* by Martha Nussbaum –one of the most recognized interpreters

of Sen— in relation to political liberalism’s contemporary problems and in the light of Aristotelian ethics. In connection with the weaknesses of Sen’s capabilities theory in the ethical field raised by Crespo, Deneulin believes to find the answer in a neo-Aristotelian review of this approach, present in authors such as MacIntyre, that could lift Nussbaum’s proposal to its full potential and through it, to that of Sen himself.

Fourthly, we present an article by Carlos Hoevel, Professor of Philosophy of Economics and Social Philosophy of UCA and director of this publication, focused on the comparison between Sen’s idea of justice and the origins of the Catholic concept of social justice in Antonio Rosmini. According to Hoevel, appealing to Rosmini’s thought —original disseminator of the term “social justice” in the nineteenth century— makes it possible to find similarities between Sen and Christian social thought. In Hoevel’s view, the critique of transcendental theories performed by Sen and also, partly by Rosmini, does not necessarily slide into a pragmatic stand, but opens the possibility of a reasonable and gradual approach to the problem of social justice based not so much in the “change of structures” but in the strengthening of people’s capabilities.

In the fifth place, we publish the work of Alvaro Perpere Viñuales, Professor of History of Political and Economic Ideas at UCA and editorial secretary of our journal, dedicated to the debate on social justice that took place between the Argentine Catholics in the 1940’s. According to Perpere, the exploration of that debate, in which the differences between those who proposed a more idealistic vision and those with a more pragmatic view of social justice are revealed, remains useful to interpret the current discussion about justice in the Argentinean and Latin American sphere.

The sixth article in this double volume, presented by the Professor of Microeconomics at UCA, Luis Zemborain, exhibits some of the most important contemporary theories of justice, such as the ones proposed by Nash, Harsanyi, Rawls, Sen, Dworkin, Roemer and Nozick. In the author’s opinion, all of these theories have valuable elements to consider, although he suggests that Nozick’s theory, with its concept of decentralized and voluntary distribution, would be the one able to lead to an effective implementation of justice.

Last, we present an article by Anton Jamnik, Auxiliary Bishop of Ljubljana (Slovenia) and a specialist in business ethics, which accounts for the importance of professional ethical responsibility, with particular focus on the analysis of the ethical code in the performance of public accountants. We also offer our readers two documents by Pope Benedict XVI: the first is a speech delivered during the Holy Father’s visit to the Bundestag (Berlin), in September of 2011, which deals with the basis of law and the current problematic of defining a criterion of justice, and stresses the importance of having a listening heart to discern between good and evil and hence, establish a true right, serving justice. Second, we present the message for the celebration of the XVI World Day of Peace on January 1st, 2012. On that occasion, His Holiness Benedict XVI called on the entire society to educate young people in justice and in peace in these dark times, so that they will bring light and new hope to the world.

The attempt made by Sen to carry on with the dialogue initiated by Rawls between the social sciences and the great tradition of political and ethical philosophy, reopens, in our view, the possibility of a renewal of the former by the contact with the main currents of the humanist tradition. In the case of our journal, it joins an often forgotten current of the history of thought: Christian social thought. At the same time, Sen’s new impulse also guides the discussion towards the field of economic theory, questioned due to serious theoretical and practical defects, proposing its widening in a scenario of recurring crises of the economy and society.

C.H.

Amartya Sen: La idea de la justicia

JOAQUÍN MIGLIORE

Revista Cultura Económica
Año XXIX • Nº 81/82
Diciembre 2011: 13-26

I. Filosofía de un economista

Resulta atractiva la lectura de este último libro de Amartya Sen, *La idea de la justicia*. Es una obra de filosofía dedicada, como su nombre lo indica, a reflexionar sobre el tema de la justicia, pero llevada a cabo por un economista, lo que resulta menos frecuente. Se trata del trabajo de síntesis de un intelectual de casi 80 años, en el que se recogen muchas de las cuestiones que lo inquietaran desde el comienzo mismo de su tarea académica (cabe recordar que tras obtener su doctorado en economía en Oxford en 1959, Sen dedicó una estadía de cuatro años en el Trinity College al estudio de la filosofía). Más que por lo novedosa, la obra interesa porque recoge de manera sistemática muchas ideas que fueran expuestas en trabajos anteriores¹, a los que alude directamente en *La idea de la justicia*. Desmintiendo la predicción positivista y neopositivista de que la filosofía estaba llamada a desaparecer absorbida por las ciencias particulares, Sen pretende elevarse desde una ciencia concreta, en este caso la economía, hasta sus presupuestos.

Lo que motiva a Sen no es, con todo, la búsqueda de una verdad teórica, sino que su preocupación es ética. Nace de la indignación suscitada por la miseria de tantos hombres (que tuvo ocasión de conocer de cerca por su experiencia en la India), y de la necesidad de remediarla.

La filosofía puede producir y produce una obra extraordinariamente interesante e importante sobre una variedad de temas que no tiene nada que ver con las privaciones,

iniquidades y servidumbres de las vidas humanas. Así es porque así debe ser, y hay mucho que celebrar en la expansión y consolidación del horizonte de nuestro entendimiento en todos los campos de la curiosidad humana. Sin embargo, la filosofía también puede jugar un papel en aportar más disciplina y mayor alcance a las reflexiones sobre los valores y las prioridades tanto como sobre las frustraciones, opresiones y humillaciones que los seres humanos sufren a lo largo y ancho del planeta. Un compromiso compartido de las teorías de la justicia consiste en tomar en serio estos problemas y ver qué pueden hacer desde el punto de vista del razonamiento práctico frente a la justicia y la injusticia en el mundo (Sen, 2011:446).

Retoma por ello una tradición presente en el nacimiento de la economía clásica que nos retrotrae a las preguntas que los autores de los siglos XVII y XVIII formularan cuando, como lo señala Hirschman en su trabajo *Las pasiones y los intereses*, prologado por el mismo Amartya Sen, no existían “las ‘disciplinas’ de las ciencias económicas y política y, en consecuencia, no había fronteras interdisciplinarias que atravesar”, motivo por el que “los filósofos y economistas políticos podían desenvolverse libremente y especular sin inhibiciones sobre las probables consecuencias de, pongamos, la expansión comercial para la paz, o del crecimiento industrial para la libertad” (Hirschman, 1999:27).

II. Tras las huellas de Rawls

La reflexión que Sen realiza sobre la justicia sigue en parte los caminos trazados por John Rawls, autor a cuya memoria el libro está dedicado y del que se ocupa en el segundo capítulo: *Rawls y más allá*, aunque busca diferenciarse de sus conclusiones. ¿Qué tiene en común este trabajo con la obra de Rawls, a quien Sen considera “el principal filósofo de nuestro tiempo”? (Sen, 2011: 81). Más allá de la visión compartida sobre el papel que le cabe al Estado en lograr un mínimo de justicia social cuando no resultan suficientes los mecanismos de mercado (Rawls y Sen son “liberals” o liberales igualitarios, posición que fuera del ámbito anglosajón conocemos como “socialdemocracia”²), lo que los acerca es, precisamente, que ambos se proponen elaborar una *teoría de la justicia*, y que comparten la convicción de que resulta posible usar la *razón* en este campo. Los requisitos de una teoría de la justicia, señala Sen: “incluyen poner la *razón* en juego en el diagnóstico de la justicia y la injusticia (...) estudiosos de la justicia en diferentes partes del mundo han intentado ofrecer el *fundamento intelectual* para pasar de un *sentimiento general* de injusticia a diagnósticos particulares *razonados* de la injusticia, y de éstos a los análisis de las formas de promover la justicia” (Sen, 2011: 37).³

Este es un punto en el que Sen, al igual que buena parte de la filosofía moral anglosajona de nuestros días, está sin duda en deuda con John Rawls, pues su obra representa el punto de inflexión tras el cual, luego de décadas de predominio positivista, la academia en los Estados Unidos volvió a reconocerle validez a la reflexión ética o “normativa”. Para la tradición positivista los términos valorativos no tienen contenido cognoscitivo, son simplemente expresión de emociones subjetivas (Stevenson, 1986). De allí que la ciencia deba ser exclusivamente descriptiva. Es éste un prejuicio que habría de tener consecuencias en múltiples campos (valga como ejemplo recordar el peso que tuviera en la Argentina la filosofía del derecho de Hans Kelsen, marcada por su convicción de que la justicia era un “ideal irracional”) (Kelsen, 1971). Debemos a la obra de Rawls que en el mundo anglosajón se comenzara

a cuestionar la validez de esta postura que, podríamos decir en términos de Benedicto XVI, “autolimita la razón”. El ensayo de Rawls de 1958, “La justicia como equidad”, recuerda Amartya Sen, “nos iluminó de una forma que sería muy difícil de describir hoy”. Pero sería fundamentalmente *Teoría de la justicia*, “el revolucionario libro de Rawls”, el que terminaría de abrir un camino para la reflexión valorativa que sería continuado por innumerables seguidores (Sen, 2011: 81). Podemos, por recordar algunos nombres, mencionar el trabajo de Michael Walzer, *Esferas de la Justicia* (fruto de un seminario para discutir la obra de Rawls realizado en conjunto con Nozick y que diera también lugar a *Anarquía, Estado y Utopía* de éste último), o su obra *Guerras justas e injustas*, o el trabajo publicado en 1982 por el hoy profesor estrella de Harvard, Michael Sandel: *El liberalismo y los límites de la justicia*. Esta tradición sigue absolutamente vigente en nuestros días y el libro de Sen es un ejemplo de ello, así como la edición de los cursos de Sandel publicados con el nombre de *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* en 2009.

III. El problema de la racionalidad práctica

Recuperar la noción de razón en el orden práctico lo llevará a Amartya Sen a discutir (aunque de manera distinta a como lo hace Rawls) el presupuesto, muy difundido entre los economistas, de que la única acción racional es la que busca optimizar el propio beneficio. Se aparta, en este sentido, claramente de autores como Gary Becker (*The Economic Approach to Human Behavior*).

Una respuesta que ha ganado popularidad en la economía, y más recientemente en política y en derecho, consiste en considerar que la gente escoge de manera racional si y sólo si persigue inteligentemente su propio interés (*self interest*) y nada más. Este enfoque excesivamente estrecho de la elección racional lleva el ambicioso (...) nombre de ‘teoría de la elección racional’ (se la denomina así, un tanto sorprendentemente, sin ulterior cualificación). En efecto, la ‘marca’ ‘teoría de la elección racional’

caracteriza la racionalidad de la elección simplemente como una sagaz maximización del interés propio. (...) Puesto que los seres humanos pueden fácilmente tener razón para prestar también alguna atención a objetivos distintos de la búsqueda obstinada del interés propio (...), la ‘teoría de la elección racional’ refleja un entendimiento extremadamente limitado de la razón y la racionalidad (Sen, 2011: 210).

Esto, con todo, no ha sido siempre así. En tanto que la presunción del egoísmo absoluto del ser humano ha llegado a dominar la teoría económica prevaleciente, “los primeros autores de la materia, como Aristóteles y los cultores medievales de la disciplina (como Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maimónides), consideraban a la ética como parte importante de la comprensión del comportamiento humano y atribuyeron a sus principios un papel relevante en las relaciones sociales” (Sen, 2011: 215). Esta segunda posición, aclara, es la que encontramos también en los economistas de la temprana modernidad y en autores como Adam Smith. Este último, en particular, “ha sido equivocadamente considerado a menudo un defensor del supuesto de la exclusiva búsqueda del *self interest*, en la forma del así llamado “hombre económico” (Sen, 2011: 216). Si miramos no sólo a *La riqueza de las naciones*, veremos, por el contrario, que Adam Smith en trabajos como la *Teoría de los sentimientos morales* “distinguía claramente entre diferentes razones para ir contra de los dictados del amor propio”, incluyendo *inter alia* la simpatía, la generosidad y el espíritu público (Sen, 2011: 216). “Como anotaba Adam Smith –concluye Sen- tenemos diferentes motivaciones que nos conducen mucho más allá de la búsqueda obsesiva de nuestro interés. No hay nada contrario a la razón en nuestra disposición a hacer cosas que no son egoístas” (Sen, 2011: 222).

IV. Las diferencias con Rawls

Pero al tiempo que Amartya Sen continúa a Rawls, se aparta de él en cuestiones esenciales. Un punto importante es que Sen tiene más en cuenta el contexto y la pregunta por la justicia en el *ámbito internacional*. No sólo dedica a

este tema el último capítulo: *La justicia y el mundo*, sino que esta formalidad aflora en toda la obra y es uno de los motivos por los que le parece insuficiente la propuesta del autor de *Teoría de la Justicia*, demasiado centrada, a su entender, en el problema de la justicia en un solo país. Y dentro del campo de las relaciones entre naciones, su preocupación no se dirige tanto a cuestiones como la guerra (de la que se ocupa, por ejemplo Walzer en *Guerras justas e injustas*), o la manera de hacer posible la convivencia entre culturas diferentes (*Tratado sobre la tolerancia*, del mismo autor), sino hacia el problema de la indigencia de tantos hombres que esperan un socorro de la comunidad internacional. No hay que olvidar que una parte central del trabajo de Amartya Sen que le valdría el Premio Nobel, fue el estudio económico de las grandes hambrunas (Sen, 1982), de las que tuvo experiencia directa por haber vivido la que se produjera en la India en 1943. En un párrafo que, salvando las distancias,⁴ trae a la memoria las expresiones de Pablo VI, en su conocida encíclica *Populorum progressio* de 1967, redactada poco después de su viaje a la India,⁵ y que resume *La idea de la justicia*, Amartya Sen nos señala:

En una memorable observación del Leviathan, Thomas Hobbes decía que las vidas de las gentes eran ‘desagradables, brutales y breves’. Este era un buen punto de partida para una teoría de la justicia en 1651, y me temo que aún es un buen punto de partida para una teoría de la justicia hoy puesto que las vidas de tantas personas en todo el mundo tienen exactamente esas terribles características, a pesar del progreso material sustancial de otras. (Sen, 2011:445)

Es esta preocupación por la justicia social pero abordada desde la perspectiva de la comunidad global,⁶ lo que lleva a Sen a rechazar lo que denomina el “institucionalismo trascendental” de Rawls y a optar en cambio por un enfoque “comparatista”. Tanto el institucionalismo trascendental como el “comparatismo” tienen su origen, sostiene, en la Ilustración. Pero en tanto el primer enfoque, heredero de una tradición contractualista que “se remonta al menos a Thomas Hobbes, recibió aportes sustanciales de Locke, Rousseau y Kant”

(Sen, 2011: 444), se preocupa por “identificar los esquemas institucionales justos para la sociedad” y “concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta,” (Sen, 2011: 37) el segundo enfoque, sostenido por autores tan diversos como Adam Smith, el marqués de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx y John Stuart Mill, intenta realizar, por el contrario, comparaciones parciales entre sociedades que ya existen o que podrían existir.

Al optar por el segundo enfoque, Sen se opone a lo que juzga ser la corriente predominante en la filosofía política de nuestros días, valga decir, a la postura de quienes (como Rawls), consideran que a los efectos de poder juzgar los problemas concretos de justicia, resulta necesario acordar en qué consiste una situación de justicia ideal (Lo que Rawls denomina 'teoría ideal de la justicia'). Sen considera, por el contrario, que este ejercicio de identificar lo que sería una situación de justicia perfecta, no es ni *suficiente* ni *necesaria* para poder evaluar entre situaciones particulares.

No es *suficiente*, porque “la caracterización de justicia impecable, incluso si tal caracterización pudiere surgir con claridad, no entrañaría descripción alguna de cómo se compararían y graduarían diversos cambios de rumbo respecto de la impecabilidad” (Sen, 2011: 129). Para ejemplificar la cuestión en palabras del mismo Sen: “El hecho de que una persona vea la Mona Lisa como la mejor pintura del mundo no revela cómo clasificaría un Picasso en comparación con un Van Gogh” (Sen, 2011: 131). Tampoco es *necesaria*, en el sentido de que podemos resolver comparaciones concretas sin apelar a una sociedad ideal como punto de comparación.

En la disciplina de los juicios comparativos en cualquier campo, las evaluaciones relativas de dos alternativas tienden en general a ser un asunto entre ellas, sin que sea necesario implorar la ayuda de una tercera e “irrelevante” alternativa. (...) Al votar por un Picasso o un Van Gogh no necesitaríamos reunir fuerzas para identificar la pintura más perfecta del mundo, que vencería a los Van Goghs, los Picassos y todos los demás cuadros del mundo (Sen, 2011: 131).

El juicio de Sen es, con todo, discutible. Podríamos pensar que la descripción ideal de una sociedad perfecta (lo que han intentado desde Platón todas las utopías), no se limita a ser un mero ejercicio de imaginación, sino que se propone identificar los *criterios* que luego habrán de ser aplicados en la evaluación de las situaciones concretas. Puede tal vez no ser necesario a fin de comparar entre un Picasso y un Van Gogh, acordar que la Mona Lisa es la pintura más perfecta del mundo, pero sin duda debemos tener claras las razones que nos servirán para optar entre uno u otro. La definición de la situación ideal tendría por objeto, precisamente, aclarar los principios desde los cuales habremos de juzgar las diversas alternativas. Cabe, por ello, la pregunta de hasta qué punto ambas posiciones son en realidad tan diferentes. Como él mismo Sen lo reconoce al término de su trabajo, “al cerrar este libro –señala- me doy cuenta que también yo he caído en la tentación analítica de concentrarme en las distinciones y subrayar los contrastes” (Sen, 2011: 446).

Merecen, con todo, destacarse cuáles son las consecuencias que según Sen se desprenderían del “institucionalismo trascendental” y que pretende evitar, porque independientemente de que deriven o no de dicho modelo, permiten entender cuáles son las inquietudes que lo mueven, y que reflejan, a mi entender, su preocupación por realizar la justicia en el ámbito internacional.

1. *Factibilidad de un acuerdo trascendental único.*

En primer lugar, y a diferencia de Rawls, Sen considera poco probable que pueda alcanzarse un acuerdo unánime sobre cuáles debieran ser los principios de justicia. Utilitaristas, igualitaristas económicos y libertarios suelen tener criterios diferentes sobre cómo resolver estas cuestiones de modo tal que podría “no existir (...) ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiera surgir un acuerdo imparcial” (Sen, 2011: 47). Ello no impide, sin embargo, que personas que adhieran a principios diferentes puedan coincidir en la necesidad de combatir injusticias flagrantes.

Fue el diagnóstico de la esclavitud como una injusticia intolerable lo que hizo de su abolición una prioridad arrolladora, y esto no exigía la búsqueda de un consenso

sobre cómo debería ser una sociedad perfectamente justa (Sen, 2011: 53).

De este modo, sostiene Sen:

Para el surgimiento de una comprensión compartida y provechosa de muchas cuestiones sustantivas de derechos y deberes (y también de actos justos e injustos) no hay necesidad de insistir en que tenemos que haber acordado ordenamientos completos o particiones universalmente aceptadas de lo justo, estrictamente separadas de lo injusto. Por ejemplo, una resolución común de luchar por la abolición de las hambrunas o del genocidio o del terrorismo o de la esclavitud o de la intocabilidad o del analfabetismo o de las epidemias, etcétera, no requiere que haya un acuerdo similar sobre las fórmulas apropiadas para los derechos sucesorios, las tablas para el impuesto sobre la renta, los niveles de los salarios mínimos y las leyes de propiedad intelectual (Sen, 2011: 174).

Esta necesidad de acordar sólo en puntos esenciales, se hace más acuciante si tenemos en cuenta que Sen está pensando primero en el contexto internacional. ¿Cuáles son esos criterios en los que personas con tradiciones, culturas y Estados distintos pueden, sin embargo coincidir? Sen no quiere renunciar al universalismo y critica las posturas que, desde un multiculturalismo, consideran imposible encontrar principios comunes fuera de un mismo marco cultural.

¿La comprensión y la reflexión normativa pueden atravesar las fronteras geográficas? Mientras algunos están evidentemente tentados por la creencia de que no podemos seguirnos los unos a los otros más allá de las fronteras de una comunidad determinada o de un país particular, o más allá de los límites de una cultura específica (una tentación que ha sido alimentada especialmente por la popularidad de ciertas versiones del separatismo comunitario), no existe razón particular para suponer que la comunicación interactiva y el compromiso público pueden buscarse sólo dentro de tales confines (o dentro de los confines de aquellos que pueden verse como “un pueblo”) (Sen, 2011: 180).⁷

Pero la propuesta de Rawls le parece excesiva. Su preocupación es sin duda atendible, ya que puede discutirse hasta qué punto los principios de justicia que según Rawls derivarían del contrato originario puedan ser exigencias para todos los países del mundo. Conviene señalar, con todo, que esta inquietud no es exclusiva de Sen, sino que es compartida por gran número de académicos de los Estados Unidos (ya hemos mencionado el caso de Walzer) que, después de haber pensado la justicia en un solo país, han ido acentuando en sus reflexiones la dimensión internacional, tal vez en parte como consecuencia de una creciente conciencia imperial de los Estados Unidos que comienza a preguntarse cómo organizar la comunidad de las naciones, tal vez en parte por la creciente globalización (evidentemente las condiciones han cambiado enormemente desde 1971, el año en que se publicara *Teoría de la justicia*). El mismo Rawls no es ajeno a esta evolución cuando en uno de sus últimos trabajos, no casualmente titulado *El derecho de gentes* pretendió extender su teoría a los principios y las normas del derecho internacional, abarcando en una sola “sociedad de los pueblos”, no sólo a los “pueblos liberales razonables”, sino también a los “pueblos decentes”.

2. *Institucionalismo trascendental y negligencia global*

En segundo lugar, el Institucionalismo, según Sen, presupone una visión contractualista (“Lo que he tratado de hacer –señala Rawls en su prefacio a *Teoría de la justicia*- es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción” (Rawls, 1993: 10)). Para una perspectiva de este tipo, nuestras obligaciones para con los demás se originan en el pacto que da lugar al Estado. No sería factible por ello hablar de una *justicia global* sin hablar antes de un *Estado global*. Pero dado que Sen defiende que existen obligaciones respecto de quienes no forman parte del propio Estado (de quienes están fuera del contrato), el Institucionalismo debe ser desechado.

Esta discusión sobre el incremento de la justicia en general y ampliación de la justicia global en particular, parecería simple

palabrería a quienes están persuadidos por el argumento hobbesiano y rawlsiano de que necesitaríamos un Estado soberano que aplique los principios de la justicia a través de la elección de un conjunto perfecto de instituciones (...). Una perfecta justicia global a través de un conjunto impecablemente justo de instituciones, aún si tal cosa se pudiera identificar, demandaría ciertamente un Estado soberano global, y ante la ausencia de dicho Estado, las cuestiones de justicia global parecerían intratables para los trascendentalistas.

Consideremos el fuerte rechazo de la relevancia de “la idea de justicia global” por uno de los filósofos más originales, poderosos y humanos de nuestro tiempo, mi amigo Thomas Nagel (...) en un artículo enormemente cautivador aparecido en *Philosophy and Public Affairs* en 2005 (...) plantea, “me parece muy difícil resistirse al argumento de Hobbes sobre la relación entre justicia y soberanía” y “si Hobbes tiene razón, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera” (Sen, 2011: 56-57).

Esta interpretación a mi entender deriva de que Sen da por sentado que el contractualismo sólo se entiende desde una perspectiva como la hobbesiana. Efectivamente, para el autor del *Leviatan* fuera del ámbito del contrato, rige el estado de naturaleza en el cual el hombre es lobo del hombre. Precisamente por ello cuando pretende mostrar en dónde encontramos dicho estado, uno de los ejemplos que trae es el de la comunidad de naciones, en la que sólo existen amigos y enemigos. Sen acepta que Rawls mismo ha querido escapar a esta interpretación, a fin de extender la “idea del contrato social a una sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001: 14), inspirándose no tanto en Hobbes cuanto en la idea kantiana de paz perpetua, pero considera que “la idea de que un ejercicio global de contrato social para toda la población mundial” es “profundamente no realista, ahora o en el futuro previsible” (Sen, 2011: 170). Cabe recordar sin embargo que tanto para la tradición del pactismo católico (Suárez) como para Locke, el estado de naturaleza no es un estado de guerra debido a que en él rige la ley natural por la que el hombre es poseedor de derechos.

Y, si bien el Estado nace para favorecer la defensa de estos derechos, no es el creador de este orden moral que, en consecuencia, obliga aún más allá de las propias fronteras. De todos modos, la pregunta sobre hasta que punto la idea de justicia global requiere, no digamos de un Estado, pero sí de una autoridad mundial (que puede ser de tipo subsidiario, limitado, etc.), no es un tema menor y ha sido planteada varias veces por la Doctrina Social de la Iglesia (Juan XXIII, por ejemplo, se refirió en *Pacem in terris* a la necesidad de una autoridad pública de alcance mundial, (*Pacem in Terris*, n°136 ss) al igual que Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*).⁸

3. *Apertura a otras voces (Imparcialidad “abierta”)*

Interesado por las relaciones de justicia en el ámbito internacional Sen rechaza, por último, el “institucionalismo trascendental” debido a que considera que este enfoque, por postular que los principios de justicia son una creación del pacto que origina la comunidad política, limitaría su vigencia al interior del Estado impidiendo llevar adelante un diálogo entre diferentes pueblos al respecto.

El marco contractualista de la “justicia como equidad” hace que Rawls confine las deliberaciones en la posición original a un grupo políticamente segregado cuyos miembros “nacen en la sociedad en la que viven”. No sólo no hay aquí barricada procedimental contra la susceptibilidad a los prejuicios locales; tampoco hay manera sistemática de abrir las reflexiones en la posición original a los ojos de la humanidad (Sen, 2011: 156).

Por ello, en lugar de la visión contractualista Sen acude, a fin de “ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores”, a la idea de “espectador imparcial” esbozada por Adam Smith (Sen, 2011: 74). La idea básica de Smith, aclara Amartya Sen, “se expresa de manera muy concisa en *Teoría de los sentimientos morales* como el requerimiento de examinar la propia conducta ‘como uno imagina que la examinaría un espectador imparcial’ (Sen, 2011: 151). Smith insiste en la necesidad “de invocar una amplia variedad de opiniones y puntos de vista basados en

diversas experiencias de cerca y de lejos, en lugar de contentarse con encuentros (...) con otros que viven en el mismo medio cultural y social, y con la misma clase de experiencias, prejuicios y convicciones acerca de lo que es razonable y lo que no lo es” (Sen, 2011: 74).

Existiría, de este modo, una clara dicotomía

[...] entre el enfoque smithiano del ‘espectador imparcial’ y el enfoque contractualista del cual la ‘justicia como equidad de Rawls’ constituye una aplicación superior. La necesidad de invocar cómo parecerían las cosas a ‘cualquier otro espectador justo e imparcial’, es un requerimiento que puede introducir juicios formulados por personas de otras sociedades cercanas o lejanas. El carácter institucionalmente constructivo del sistema rawlsiano, en contraste, restringe el ámbito dentro del cual pueden acogerse las perspectivas de los ‘forasteros’ para el ejercicio de las evaluaciones imparciales (Sen, 2011: 154).

Evidentemente, este enfoque parece adecuarse más a los intereses de un autor como Sen que, pese a reconocerse heredero de las ideas de la ilustración europea, tiene especial interés (probablemente por haber nacido en la India), por no cerrarse a voces que puedan provenir de otras tradiciones. La indagación contemporánea en el campo de la filosofía política, acusa: “al confinar su atención casi exclusiva a la literatura occidental (...) ha sido limitada y hasta cierto punto parroquial” (Sen, 2011: 18). Se trata de no cerrarse a voces procedentes de naciones muchas veces ignoradas. Es preciso incluso “considerar la necesidad de ir más allá de las voces procedentes de los países con éxitos económicos recientes (incluidos, por diferentes razones, China, Brasil, India entre otros), que hablan con más fuerza, pero que con frecuencia no representan las preocupaciones y opiniones de las gentes en países con menor éxito económico (incluidos casi todos los países africanos y muchos latinoamericanos”. Más aún, existe también la necesidad, agrega, “de ir más allá de las voces de los gobiernos (...) para prestar atención a las sociedades civiles y a las gentes más débiles en diferentes países del mundo” (Sen, 2011: 442). Esto puede ser útil aún para los países desarrollados

(Sen pone el ejemplo de la pena de muerte, aceptada en China y en Estados Unidos),⁹ aunque parece especialmente preocupado por la situación de países como los Estados Unidos, en las que decisiones tomadas al interior de la comunidad pueden afectar a personas ajenas a la misma.

Las acciones de un país pueden afectar seriamente a otras vidas en otros países. Esto no obedece sólo al uso de la fuerza armada (como en la invasión de Irak en 2003), sino también a la influencia indirecta del intercambio y el comercio. No vivimos en capullos aislados. Y si las instituciones y políticas de un país influyen en las vidas de otras personas en otros países, ¿no deberían las voces de las personas afectadas contar para determinar lo que es justo e injusto en la organización de una sociedad y producir profundos efectos, directos e indirectos, en las personas de otras sociedades? (Sen, 2011: 159).

V. La propuesta de Sen

Ahora bien, a pesar de que Sen rechaza la propuesta rawlsiana de elaborar un esbozo de sociedad ideal (el acuerdo trascendental único), utiliza sin embargo el esquema de *Teoría de la justicia* para exponer sus ideas (con algunas variaciones). Recordemos que en este trabajo Rawls propone lo que, a su entender, constituye la estructura básica de una sociedad justa, partiendo de dos principios de justicia (que serían los que las partes acordarían en el hipotético contrato originario), principios que, en última instancia no son sino una justificación abstracta de la interpretación “*liberal*” de la Constitución de los Estados Unidos.

Inscribiéndose claramente en la tradición del liberalismo político, por el primer principio, el de la *igual libertad*, se garantiza a cada individuo, en primer lugar, el goce de la *libertad civil* o libertad de los modernos, por la que se reconoce a cada individuo, en un sentido kantiano, una esfera de autonomía lo más amplia posible compatible con la libertad de los otros. El principio de la *igual libertad* supone, en segundo lugar, aceptar también la *libertad de participación* (o libertad

de los antiguos), que da fundamento a la democracia. Consciente de la tensión que puede presentarse entre ambos tipos de libertad, las libertades negativas de los derechos humanos y el principio de la mayoría, Rawls considera, sin embargo, que resulta posible conciliarlas, al punto que podríamos considerar que la democracia constituye la mejor garantía de las libertades individuales.

Diferentes opiniones acerca del valor de las libertades afectarán el modo de pensar las personas acerca de cómo debe estructurarse el esquema total de libertad. Aquellos que le dan un valor mayor al principio de participación estarán preparados para correr mayores riesgos con las libertades de las personas, es decir, para darle a la libertad política una mayor extensión. Idealmente, estos conflictos no ocurrirán, y sería posible, bajo condiciones favorables, encontrar un procedimiento constitucional que permita un alcance suficiente a la participación sin arriesgar otras libertades (Rawls, 1993: 265).

En consonancia con los principios del liberalismo clásico Rawls sostiene, de todos modos, que de presentarse un conflicto, prima la libertad civil por sobre la libertad de participación.

Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona. Si tuviésemos que elegir entre las libertades políticas y las demás, sería preferible, sin duda, el gobierno de un buen soberano que reconociese estas últimas y que mantuviese las reglas de la ley. Desde este punto de vista el mérito principal del principio de participación es el de asegurar que el gobierno respete los derechos y el bienestar de los gobernados (Rawls, 1993: 264).

El segundo principio, el principio de la diferencia, establece que las desigualdades económicas son aceptables sí y solo sí redundan en beneficio de los individuos de la sociedad peor posicionados, de modo tal que pueda llegarse a “una justa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal)” (Rawls, 1993: 313). Haciéndose eco

de muchas de las objeciones realizadas por el pensamiento socialista al liberalismo del siglo XIX, para Rawls, la justa igualdad de oportunidades significa que:

Además de ofrecer iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas, bien subvencionando escuelas privadas o estableciendo un sistema de escuelas públicas, también refuerza y subraya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra programando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y previniendo el establecimiento de restricciones monopolísticas y barreras a las posiciones más deseadas. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un impuesto negativo sobre la renta (Rawls, 1993: 313).

Y aunque Rawls no deprecia los mercados (“los mercados competitivos, adecuadamente regulados, aseguran la libre elección de ocupación y conducen a un uso eficaz de los recursos”), señala al mismo tiempo sus limitaciones (“hay, y con razón, una fuerte objeción a la determinación competitiva de la renta total, ya que ésta ignora las demandas de necesidad y de un apropiado nivel de vida” (Rawls, 1993: 314-315)), de modo tal que es el gobierno el que debe asegurar a todos los miembros del contrato un mínimo social.

Preguntándose, por último, sobre la vinculación entre estos dos principios de justicia, Rawls insiste en que así como la igual libertad civil prima sobre la libertad de participación, el principio de la igual libertad tiene una prioridad *lexicográfica* sobre el principio de la diferencia. Un orden es lexicográfico o serial, aclara, cuando “nos exige satisfacer el primer principio en la serie antes de que podamos pasar al segundo”, valga decir que en un orden serial los principios “situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que le siguen, y se mantienen sin excepción” (Rawls, 1993: 63). De este modo, aclara, “la prioridad de la libertad significa que la libertad puede ser

solamente restringida a favor de la libertad en sí misma”(Rawls, 1993: 280).

Rawls aparece de este modo, junto con muchos otros filósofos (Norberto Bobbio en Italia, Raymond Aron en Francia, Ronald Dworkin, Thomas Nagel o Thomas Scanlon en los Estados Unidos), como representante de una tradición de pensamiento que, sin renunciar a las libertades clásicas del liberalismo político, acepta con todo muchas de las críticas del socialismo al capitalismo, intentando aunar de este modo izquierda y derecha, libertad e igualdad. Básicamente, el pensamiento de Sen sigue estos lineamientos, aunque el eje de su preocupación primera pasa por el tema de la *redistribución*, inquietud que comparte con otros seguidores de Rawls. Como señalara en su momento Marion Young:

En su libro, Rawls insiste en la prioridad de lo que considera principio mayor: el principio de la igual libertad. En cambio, la mayor parte de la voluminosa literatura que se ha escrito durante los últimos veinticinco años en respuesta a este libro, ha prestado más atención al que, en realidad, era el segundo de sus principios, el que prescribe la igualdad de oportunidades en el acceso a puestos y afirma que las desigualdades sociales y económicas deberían beneficiar a los menos aventajados. Fuese o no ésta la intención de Rawls, lo cierto es que la mayoría interpretó que recomendaba un activo papel intervencionista de los gobiernos, no solo para promover las libertades, sino también para conseguir una mayor igualdad social y económica (Young, 2001: 696).

Movido por esta inquietud Sen invierte el orden de *Teoría de la justicia*, de modo tal que en vez de desarrollar: 1) el tema de la libertad civil, 2) la libertad de participación y, 3) la distribución, aborda: 1) el tema de la distribución, 2) la cuestión de la democracia o libertad de participación y, 3) el tema de los derechos humanos.

El lugar de la redistribución

Defender que tenemos obligaciones hacia los más necesitados supone para Sen sostener, como dijéramos al comienzo, que “nuestro

entendimiento de lo justo y lo injusto en la sociedad tiene que ir más allá de lo que Smith llama los dictados del ‘amor propio’”(Sen, 2001: 228). En este sentido, afirma, “no hay nada extraordinario o irracional en hacer elecciones y tomar decisiones que excedan los estrechos límites de la búsqueda exclusiva del interés propio” (Sen, 2001: 225).

Frente a la presunción de egoísmo absoluto que parece dominar la teoría económica prevaleciente (“Mi difunto colega, el temible John Sparrow, antiguo responsable del All Souls College en Oxford” -ejemplifica Amartya Sen, aludiendo a la parábola del buen samaritano- disfrutaba diciendo que no debemos nada a los otros si no les hemos hecho daño y gustaba preguntar si el sacerdote y el levita, al seguir su camino sin ayudar al hombre herido, ‘habían actuado de manera errónea’, como se supone habitualmente. La enfática respuesta de John Sparrow era: ‘Sí, por supuesto’. El disfrutaba mucho al decir a una audiencia muy sorprendida (de eso se trataba) que el levita y el sacerdote habían actuado incorrectamente no porque deberían haber ayudado sino porque habían cruzado la calle con un evidente sentimiento de culpa en lugar de encarar al herido. Deberían haber tenido el coraje moral de pasar junto al herido por el mismo lado de la vía, caminando en línea recta, sin sentir vergüenza o embarazo” (Sen, 2001: 202)), Sen considera, por el contrario, que nuestros deberes hacia los demás van más allá de la obligación de no dañar o de los compromisos contraídos mediante un contrato.

Una persona puede tener razones para sentirse obligada hacia otros por el mero hecho de tener el *poder suficiente* para remediar una injusticia. “A diferencia del argumento contractualista, el tema del deber u obligación del poder efectivo para hacer la diferencia no surge, en esa línea de razonamiento, de la mutualidad de beneficios conjuntos a través de la cooperación o del compromiso hecho en algún contrato social. Se basa más bien en el argumento según el cual si alguien tiene el poder de hacer la diferencia para reducir la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte y razonado argumento para hacer justamente eso” (Sen, 2011: 301). Podemos pensar, dice citando a la figura de Gautama Buda, que “si alguien tiene el poder de producir un cambio

que considera que reducirá la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte argumento social para hacerlo así” (Sen, 2011: 236). De modo análogo a la responsabilidad que puede tener una madre para con su hijo (“la razón de la madre para ayudar al hijo (...) no está guiada por las recompensas de la cooperación, sino precisamente por el reconocimiento de que ella puede, de manera simétrica, hacer cosas por el hijo que harán muy diferente su vida y que el niño no puede hacer” (Sen, 2001: 237)), existen razones para actuar “si la persona juzga que emprender dicha acción creará una situación más justa en el mundo”. En el fondo se trata de la pregunta acerca de quién es nuestro prójimo y de nuestras obligaciones hacia él, preocupación, que en el caso de Sen, se extiende a la comunidad internacional.

La preocupación por el problema de la redistribución lo lleva, además, a poner en cuestión la prioridad tajante que Rawls establecía en el primer principio de justicia (las libertades negativas propias del liberalismo político) sobre el segundo principio:

¿Por qué cualquier violación de la libertad, por significativa que sea, tiene que ser invariablemente considerada como más grave para una persona o una sociedad que el sufrimiento del hambre, las epidemias y otras calamidades? (...) Tenemos que distinguir entre dar cierta prioridad a la libertad (sin tratarla simplemente como uno de los elementos de un gran paquete de bienes primarios, puesto que la libertad es tan central en nuestras vidas), y la exigencia “extremista” de conceder una prioridad lexicográfica a la libertad, de suerte que consideremos que la menor ganancia de libertad –no importa cuán pequeña– es razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida. (Sen, 2011: 330).

Ahora bien, la preocupación por alcanzar situaciones de justicia debería involucrar no sólo a las personas individuales, sino también a la acción de los gobiernos. Es por ello que, oponiéndose a las doctrinas del liberalismo clásico, Sen cree legítima la intervención estatal como camino para remediar situaciones de miseria. Recordando algunas polémicas

a raíz de las sequías en Inglaterra en 1816, Sen señala: “quienes instaban al pueblo amenazado por el hambre a creer que la legislación y la política del gobierno podían mitigar su sufrimiento tenían más razón que Ricardo en su pesimismo sobre la posibilidad de la ayuda social efectiva. En efecto, la buena política pública puede eliminar por completo la ocurrencia del hambre” (Sen, 2011: 442).

Consistente con esta defensa de la acción estatal, probablemente uno de los aportes principales de Sen a la teoría económica, reside en su reflexión sobre cuáles son los indicadores que deberíamos seleccionar a fin de obtener una base de información capaz de guiar la elección colectiva, reflexión que ha tenido profunda influencia en la política de los organismos internacionales. Frente a la medición del Producto Nacional Bruto, o el Producto Interno Bruto, Sen aboga por la incorporación de otros índices que reflejen de manera más directa la calidad de vida, el bienestar, y las libertades de las vidas humanas. “Cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política, particularmente cualquier teoría de la justicia –señala Sen– tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar la justicia y la injusticia” (Sen, 2011: 261). En tanto que el utilitarismo se concentra en la felicidad o placer y en la economía, se evalúa la ventaja de una persona desde el punto de vista de su ingreso, su riqueza o sus recursos, Sen propone un enfoque que mida las capacidades, o “las *oportunidades reales* de vivir” (Sen, 2011: 264).

VI. La democracia y los derechos humanos

Los últimos capítulos de *La idea de la justicia* están dedicados al tema de la democracia y los derechos humanos y también en ellos se hace manifiesta, nuevamente, la preocupación de Sen por la justicia social y la globalización. Respecto de la primera, dejando de lado otros aspectos formales, Sen la define como “gobierno por discusión”.

Existe, por supuesto, la visión más antigua y más formal de la democracia que carga el acento en las elecciones y los votos, en lugar de la más amplia perspectiva del

gobierno por discusión. Y sin embargo, en la filosofía política contemporánea, el entendimiento de la democracia se ha ampliado vastamente, de tal suerte que ya no se ve tan sólo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama “el ejercicio de la razón pública”. En efecto, ha habido un gran desplazamiento en la concepción de la democracia a resultas de la obra de Rawls y Habermas y de una vasta bibliografía reciente sobre esta temática (Sen, 2011: 354).

Esta manera de entenderla le permite, en primer lugar, oponerse a quienes la consideran un fenómeno estrictamente occidental (Sen cita a John Dunn, pero podemos recordar especialmente la obra de Huntington *La tercera ola*), y considerarla, en consecuencia, un ideal universal.

Para entender las raíces de la democracia en el mundo tenemos que interesarnos en la historia de la participación popular y del razonamiento público en diferentes regiones y países. Tenemos que mirar más allá del pensar sobre la democracia sólo en términos de la evolución europea y americana. Fracasáramos en comprender las amplias exigencias de la vida participativa, de las cuales hablaba Aristóteles con clarividencia, si vemos la democracia como una especie de producto cultural especializado de Occidente (Sen, 2011: 352).

La “deliberación abierta –sostiene Sen– también floreció en otras antiguas civilizaciones, de manera espectacular en algunos casos” (Sen, 2011: 361). Por ejemplo, en la India, pero también en el Islam. “En los reinos musulmanes centrados en El Cairo, Bagdad, Estambul, o en Irán, la India e incluso España, hubo muchos campeones de la discusión pública” (Sen, 2011: 364). No podemos, en consecuencia “confundir la estrecha historia de la militancia islámica con la amplia historia del pueblo musulmán y la tradición de gobierno de los dirigentes musulmanes” (Sen, 2011: 363). Esta tradición no sólo legitima a quienes luchan por la democracia en los países árabes, sino que también permite abrigar esperanzas en el terreno de las relaciones entre árabes y

judíos. “Aún cuando el mundo contemporáneo está lleno de ejemplos de conflictos entre musulmanes y judíos, el dominio musulmán en el mundo árabe y en la España medieval tuvo una larga historia de integración de los judíos como miembros seguros de la comunidad social cuyas libertades –y en ocasiones sus posiciones directivas– fueron respetadas” (Sen, 2011: 364).

Definir a la democracia como gobierno por discusión autoriza a Sen a proyectar sus consecuencias, aún sin la existencia de un Estado mundial, a la comunidad internacional. La existencia de la “razón pública” supone un diálogo que se lleva adelante no sólo entre comunidades estatales.

En el mundo de hoy, el diálogo global, que es vitalmente importante para la justicia global, se produce no sólo a través de instituciones como las Naciones Unidas o la Organización Mundial de Comercio, sino de manera más general a través de los medios de comunicación, la agitación política, el trabajo comprometido de las organizaciones ciudadanas y las ONG, y el trabajo social basado no sólo en las identidades nacionales, sino también en otras comunidades, como los movimientos sindicales, las cooperativas, las campañas de derechos humanos o las actividades feministas (...) Más aún, precisamente en este momento en que el mundo está empeñado en discusiones sobre medios y métodos para detener el terrorismo a través de las fronteras (y en debates sobre las raíces del terrorismo), también sobre cómo pueden superarse las crisis económicas que plagan las vidas de miles de millones de personas a lo largo y ancho del mundo, resulta difícil aceptar que simplemente no podemos entendernos los unos a los otros a través de las fronteras de nuestra comunidad (Sen, 2011: 181).

La preocupación de Sen por lo social puede percibirse, por último, en que a diferencia de Rawls para quién la democracia como forma de gobierno se legitima, en parte, porque es un sistema capaz de proteger las libertades civiles, nuestro autor considera que uno de los motivos para defender esta forma de gobierno es su capacidad para garantizar

una mayor igualdad social. Esto lleva a que debamos considerar con detenimiento las tesis de quienes, mirando el desarrollo económico durante las décadas de 1970 y 1980 de muchos países del oriente de Asia, sostuvieron que “las democracias son muy torpes en facilitar el desarrollo, en comparación con lo que pueden lograr los regímenes autoritarios. ¿No consiguieron Corea del Sur, Singapur, Taiwán y Hong Kong un progreso económico sorprendentemente rápido, sin cumplir, al menos al comienzo, los requerimientos básicos de la democracia?” (Sen, 2011: 377). La cuestión, que recuerda argumentos que justificaron golpes de estado en América Latina, es crucial ya que para Sen (que como dijéramos, cuestiona que exista una primacía *lexicográfica* del primer principio de justicia por sobre el segundo), “hay otra clase de libertades (distintas de las libertades políticas y de los derechos civiles) a las cuales hay que prestar atención (...), por ejemplo, de la pobreza económica” (Sen, 2011: 378). La respuesta de Sen es que un análisis más detallado de lo sucedido en estos países, así como de los procesos ocurridos en la India (país que ha aceptado las reglas del juego democrático), “no han dado ningún fundamento empírico a la creencia de que la democracia es hostil al crecimiento económico” (Sen, 2011: 379). Análogamente a la manera en que Rawls y Dworkin intentaran armonizar libertad e igualdad, Sen buscará conciliar libertad y desarrollo. La expansión de la libertad, sostiene en su trabajo *Desarrollo y libertad*, “es tanto el fin principal del desarrollo como su medio principal. El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad (...) la eliminación de la falta de libertades fundamentales (...) es una parte constitutiva del desarrollo” (Sen, 2000: 16). Por lo demás, resulta manifiesto que la democracia se ha demostrado efectiva en la prevención de las hambrunas:

En ningún país democrático, por muy pobre que sea, se ha producido nunca una hambruna de importancia. Esto se debe a que en realidad es fácil evitar las hambrunas si un gobierno trata de impedirlo, y un gobierno en una democracia pluralista con elecciones y prensa libre tiene una fuerte motivación política para impedir las

hambrunas. Esto indicaría que la libertad política en forma de democracia contribuye a salvaguardar la libertad económica y la libertad de sobrevivir (Sen, 1999).

Podemos sostener por ello que, aunque el proceso no es automático, “la libertad democrática puede ser ciertamente empleada para mejorar la justicia social y para alcanzar una política más justa” (Sen, 2001: 383).

Junto a la democracia Sen reivindica, por último, a los derechos humanos. Los considera, a fin de poder eludir algunas de las objeciones del empirismo y, en especial, de Bentham, como “vigorosos pronunciamientos éticos sobre lo que se *debe* hacer” (Sen, 2001: 389). Evidentemente, su postura respecto de cómo deberían ordenarse los principios de justicia tiene también consecuencias en este campo, de modo tal que Sen estima que entre los derechos humanos deberían incluirse “los llamados ‘derechos económicos y sociales’, que a veces son denominados ‘derechos de bienestar’. Estos derechos –agrega– cuyos proponentes tienen por importantes ‘derechos de segunda generación’, como el derecho común a la subsistencia o la atención médica, han sido adicionados recientemente a las declaraciones de derechos humanos y han ampliado de manera sustancial el dominio de los derechos humanos” (Sen, 2011: 412). En este sentido, la inclusión por parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos de “una lista mucho más extensa de libertades y reivindicaciones, que incluye no sólo los derechos políticos básicos, sino además el derecho al trabajo, el derecho a la educación, la protección contra el desempleo y la pobreza, el derecho de asociación sindical e incluso el derecho a una justa remuneración (...) es un avance radical con respecto a los límites estrechos de la Declaración Americana de 1776 y la Declaración Francesa de 1789” (Sen, 2011: 412).

De este modo, “la superación de la pobreza global y otras carencias económicas y sociales se ha convertido (...) en una prioridad para el compromiso global”, que hace posible “integrar las cuestiones éticas que subyacen a las ideas generales sobre desarrollo global con las exigencias de la democracia deliberativa, de modo tal que unas y otras conecten con los derechos humanos” (Sen, 2011: 413).

Este compromiso no se ve afectado por las dificultades de lograr su efectiva vigencia. Es por ello que, refutando una objeción corriente que alega, para distinguir los derechos civiles de los sociales, que en tanto los primeros consisten fundamentalmente en libertades negativas que requieren por parte del Estado “dejar al individuo a solas”, los segundos obligarían a un tipo de políticas muy difíciles de exigir (resultaría más fácil garantizar la libertad de culto que el derecho a una vivienda digna) Sen concluye:

Si la factibilidad fuera una condición necesaria para que las personas tuviesen derechos, entonces no sólo los derechos económicos y sociales, sino todos los derechos, incluso el derecho a la libertad, serían absurdos, dada la no factibilidad de asegurar la vida y la libertad a todos contra las violaciones. Garantizar que cada persona es “dejada sola” nunca ha sido particularmente fácil (...). Rechazar las exigencias de derechos humanos por su factibilidad incompleta significa ignorar que un derecho no realizado del todo es un derecho que exige reparación. La no realización no hace por sí misma que un derecho reclamado sea un no derecho. En su lugar mueve a más acción social. Excluir todos los derechos económicos y sociales del *sanctasanctorum* de los derechos humanos, y reservar ese espacio sólo para la libertad y otros derechos de primera generación, supone trazar una raya en la arena muy difícil de mantener (Sen, 2011: 417).

Podemos decir, para concluir, que prácticamente todas las cuestiones abordadas por Sen en esta obra: su defensa acerca de que la razón se encuentra capacitada para afrontar las cuestiones éticas, su preocupación por extender el campo de nuestras obligaciones para con los demás, más allá del contrato y del interés por cuidar el propio beneficio, su inquietud por la justicia social en un mundo globalizado, y la pregunta sobre la manera en que deberían balancearse las libertades políticas y los derechos de bienestar, han sido objeto de reflexión por parte del pensamiento social cristiano. Y que, aunque en algunas materias se aleja de las tesis sostenidas por el Magisterio, *La idea de la justicia* constituye

un invaluable aporte a la hora de pensar, en nuestros días, que pueda significar un desarrollo “para todos los hombres y de todo el hombre”.

Referencias bibliográficas

- Hirschman, Albert O. (1999). *Las pasiones y los intereses*, Ediciones Península, Barcelona.
- Goodin, R., Klingeman H. (2001) *Nuevo manual de ciencia política*. Istmo, Madrid.
- Kelsen, Hans (1971). *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Paidós, Barcelona.
- (1993). *Teoría de la Justicia*, F.C.E., Mexico.
- Sen, Amartya (1977) “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory” en *Philosophy & Public Affairs*, Vol.6, Nº4: 317-344.
- (1982). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford.
- (1999) *Alocución en la 87ª Conferencia Internacional del Trabajo*, <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc87/a-sen.htm>
- (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- (2007). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York, London.
- (2011). *La idea de la justicia*, Taurus, Buenos Aires.
- Stevenson, Charles L. (1986) “El significado emotivo de los términos éticos” en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México.
- Young, Iris Marion (2001). “Teoría política: una visión general, en R.E. Goodin, H.D. Klingemann, *Nuevo manual de ciencia política*, Istmo, Madrid.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona.
- (2000). *Just and Unjust Wars*. Basic Books, New York.

¹ *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, Equality of What? Tanner Lectures*

in Human Values, Cambridge University Press, 1980; *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992; *Rationality and Freedom*, Harvard Belknap Press, 2002, o incluso, en su conferencia *The Possibility of Social Choice* pronunciada al recibir el Premio Nobel en 1998.

² “La cuestión de si es lícito que un Estado liberal-democrático se proponga resolver los problemas sociales y reducir las privaciones económicas mediante políticas públicas ha sido uno de los ejes del conflicto político tanto en las dos últimas décadas como en las anteriores. (...) Rawls suministró el entramado teórico para el bando partidario de políticas públicas dirigidas a mejorar la situación de los menos favorecidos”. Iris Marion Young, *Teoría política, una visión general* (Goodin, Klingeman, 2001: 697)

³ Las cursivas son mías.

⁴ Amartya Sen no es católico ni pretende serlo, y en puntos tales como el control de la natalidad sus posturas son diametralmente opuestas a las del magisterio.

⁵ “Antes de nuestra elevación al Sumo Pontificado, Nuestros dos viajes a la América Latina (1960) y al África (1962) Nos pusieron ya en contacto inmediato con los lastimosos problemas que afligen a continentes llenos de vida y de esperanza. Revestidos de la paternidad universal hemos podido, en Nuestros viajes a Tierra Santa y a la India, ver con Nuestros ojos y como tocar con Nuestras manos las gravísimas dificultades que abruman a pueblos de antigua civilización, en lucha con los problemas del desarrollo. Mientras que en Roma se celebraba el segundo Concilio Ecuménico Vaticano, circunstancias providenciales Nos condujeron a poder hablar directamente a la Asamblea General de las Naciones Unidas. Ante tan amplio areópago fuimos el abogado de los pueblos pobres”. *Populorum Progressio* n°4.

⁶ Sen prefiere la expresión “global” a “internacional”. En una alocución ante la OIT, en la 87ª Conferencia Internacional del Trabajo, Sen señalaba: “existe una diferencia esencial entre un *enfoque internacional* y un *enfoque global* (...) un enfoque internacional es inevitablemente parasitario respecto de las relaciones entre naciones, ya que funciona entre distintos países y naciones. En cambio, un enfoque realmente global no tiene por qué considerar a

los seres humanos sólo, o principalmente, como ciudadanos de determinados países, ni aceptar que la interacción entre ciudadanos de distintos países tenga que pasar inevitablemente por las relaciones entre las distintas naciones. Muchas instituciones globales, incluso las que son esenciales para nuestra vida laboral, deben ir mucho más allá de los límites de las relaciones internacionales”.

⁷ Puede también consultarse Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*.

⁸ “Ante el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la *Organización de las Naciones Unidas* como de la *arquitectura económica y financiera internacional*, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones. Y se siente la urgencia de encontrar formas innovadoras para poner en práctica el principio de la *responsabilidad de proteger* y dar también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres. Esto aparece necesario precisamente con vistas a un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos. Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi Predecesor, el Beato Juan XXIII”. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n°67.

⁹ “Muchas gentes en Estados Unidos o China pueden no impresionarse por el mero hecho de que muchos otros países –la mayor parte de Europa, por ejemplo– no permiten la pena de muerte. Y sin embargo, si las razones son importantes, habría en general muy buenas razones para examinar los argumentos contra la pena de muerte que se esgrimen en el mundo exterior” (Sen, 2011:440).

Las tensiones de la idea de la justicia de Amartya Sen

RICARDO F. CRESPO

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 27-30

Hace tiempo que Sen venía prometiendo su libro sobre la justicia. En el Prefacio a *Rationality and Freedom* (una recopilación de artículos previos de 736 páginas) ya anunciaba que su volumen compañero, “titulado *Libertad y Justicia*, se ocuparía de la razón práctica en general y de las razones de la justicia en particular” (Sen, 2002: VII). En 2006 publicó “What do we want from a theory of justice?” y en 2008 “The Idea of Justice”. En ambos artículos adelanta las posiciones fundamentales del libro acerca de la justicia. ¿Por qué casi 500 páginas para desarrollar lo que había dicho en unas pocas? Primero, por la natural necesidad de argumentar unas ideas expresadas muy apretadamente. Pero además porque, como es habitual en él, Sen repite mucho y aprovecha el libro para agregar a su idea de la justicia muchas otras más o menos relacionadas.

Para quienes conocíamos su obra previa, el nuevo libro no nos sorprende. Por otra parte, sus adelantos acerca de la justicia en los trabajos citados, salvo alguna cuestión terminológica, tampoco nos habían asombrado. Son coherentes con el resto de su pensamiento, que podríamos encuadrar en un liberalismo de izquierda, como señala Alice O’Keeffe.

Las reacciones que me provoca el libro son encontradas, como también parte de sus contenidos, que evidencian una tensión interna en el pensamiento de Sen. Algo claro es que se trata, como el título bien lo señala, de una idea, no de una teoría de la justicia. (Por eso, me parece inadecuado el slogan con el que la editorial Taurus promociona

la edición española: “una nueva teoría de la justicia para el mundo real”). La misma idea de la justicia de Sen excluye una teoría de la justicia. El economista se pronuncia en contra de una teoría “trascendentalista” de la justicia, que ha pretendido determinar cuáles son las instituciones y contenidos de una justicia ideal, sin lograr llevarnos a ninguna parte. Le opone su propuesta, una aproximación comparativa, pragmática, que trata de remediar las injusticias y decidir lo mejor posible en los casos reales mediante la escucha abierta a las diversas opiniones en una discusión pública. Sen aboga por una razón práctica, cuyo aparente consensualismo quedaría algo mitigado por una noción de “objetividad posicional”, que es *person-invariant but position-relative* (Sen, 2009: 157). Para él, además, la inconmensurabilidad de los objetivos de la justicia se resuelve mediante una comparación de la razón práctica.

Algunas ideas previas de Sen nos pueden ayudar a entender esta tensión entre pragmatismo y objetividad de la justicia que se plantea en su nuevo libro. De modo paralelo, Sen había propuesto una ampliación y especificación de los fines humanos por parte de la economía, la consideración de su inconmensurabilidad, y las consiguientes limitaciones del mercado. Para él, un desarrollo humano real es desarrollo de la libertad. En efecto, concibe al desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales de los individuos (Sen, 1999: 3, 37, 53, 297). La capacidad humana (*capability*) es expresión de la libertad (Sen, 1999: 292). Como señala

David Crocker, “las capacidades añaden a la vida humana algo valioso intrínseca y no sólo instrumentalmente: la libertad positiva” (Crocker, 1995: 159, 183). La libertad positiva es lo que las personas son capaces de hacer o de ser, “elegir vivir como desean”, en palabras de Isaiah Berlin (Sen, 1992: 67).

Según Sen, “la capacidad de una persona se refiere a las varias combinaciones de ‘funcionamientos’ (*functionings*) posibles, entre las cuales ella puede elegir. En este sentido, la capacidad de una persona corresponde a la *libertad* que tiene de llevar uno u otro tipo de vida” (Nussbaum, Sen, 1993: 3).

¿Cuáles son, según Sen, los criterios de esta elección? ¿Cuál es el *rationale* o la lógica de la libertad? En *Inequality Reexamined*, Sen se refiere a “la capacidad de una persona para lograr funcionamientos que él o ella tienen razones para valorar” (Sen, 1992: 4-5). Tenemos razones para valorar las cosas que elegimos. Esto refleja la libertad de la persona de elegir diferentes vidas y sus oportunidades reales (Sen, 1992: 40, 83). La idea también está presente en *Development as Freedom (Desarrollo y libertad)* donde Sen se refiere a “la *libertad* para conseguir la vida real que podemos tener razones para valorar” (Sen, 1999: 73; 2000: 97). Es decir, se trata de una decisión “razonada”.

Pero, según Sen, esas razones para valorar no están claramente determinadas. Para él, la ambigüedad de las capacidades, tanto en su definición como en su elección, es uno de sus rasgos positivos porque refleja y respeta la libertad y las diferencias de las personas (Sen, 1993: 33-34). Sen la considera como una fortaleza, no como una debilidad de su EC. Denomina a esta situación “la razón fundamental para la *incompletitud*” (Sen, 1992: 49). Más recientemente, ha afirmado que:

[...] la perspectiva de las capacidades es inevitablemente pluralista (...) Insistir en que sólo debe haber una magnitud homogénea que valoramos es reducir de manera radical el campo de nuestro razonamiento valorativo (...) La heterogeneidad de los factores que influyen en la ventaja individual es una característica general de la evaluación real (Sen, 1999: 76-77; 2000: 101).

Entonces, Sen parece tener buenas razones para rechazar una determinación precisa de

las capacidades individuales que deberíamos tener, pero esta posición nos deja en una situación paralizante. Si, primero, no podemos determinar las capacidades que deberían tener las personas, y segundo, no podemos establecer un orden jerárquico en éstas, queda muy poco lugar para recomendaciones de política. En efecto, esta concepción de la razón práctica desvinculada de todo valor, más allá de la libertad en el ámbito personal y del consenso en el ámbito social, no puede señalarnos ningún contenido más que el que se determine en el ejercicio concreto de la libertad y del consenso.

Martha Nussbaum le indicó a Sen la necesidad de definir el contenido de las capacidades que se han de buscar y argumenta en favor de una lista concreta de capacidades con la que todos los individuos deberían contar. Sen, en cambio, prefiere dejar el contenido abierto adoptando una perspectiva formal (Sen, 1993 y 2004a, Nussbaum, 2003). En última instancia, la pregunta es: ¿deberíamos tener una lista específica de capacidades o sólo un marco formal que nos permita elegir las en cada caso concreto?

Sen no está en contra de las listas, incluso, piensa que son necesarias: “puede haber debates substanciales sobre los funcionamientos concretos que deberían incluirse en la lista de logros importantes y de las correspondientes capacidades. Esta tarea evaluativa es inevitable” (Sen, 1999: 75). Más recientemente, ha afirmado que “el problema no es tener una lista de capacidades importantes, sino insistir en una lista canónica predeterminada, elegida por teóricos sin una discusión social o un razonamiento público general. Tener una lista así fija, emanada enteramente de la teoría pura, equivale a negar la posibilidad de una participación pública fructífera acerca de lo que debería incluirse y porqué” (Sen, 2004a: 77).

Sin embargo, en varias partes de su obra, Sen sostiene que algunos ‘funcionamientos’ o capacidades son necesarios o básicos. En *Development as Freedom* y en un artículo más reciente, “Elements of a Theory of Human Rights”, se pregunta de dónde provienen los derechos humanos. Afirma que son principios éticos primarios naturalmente previos a la legislación y su universalidad, la que les imprime un carácter no parcial: están pensados para ser aplicados a todos los seres humanos

(Sen, 2004b: 319-320, 349). Entonces, estamos frente a una tensión entre una razón práctica que pretende permanecer completamente abierta y los dictados de algunos principios que parecen ser universales.

En 1995, David Crocker comparó la lista de capacidades de Nussbaum con las capacidades que Sen menciona como básicas o necesarias.¹ Sólo unas pocas capacidades de Nussbaum no son consideradas por Sen: por ejemplo, ‘estar capacitado para tener posibilidades de satisfacción sexual’, ‘ser capaz de vivir con interés o relación con los animales, plantas, y el mundo natural’ y ‘ser capaz de reír, jugar y disfrutar actividades recreativas’. De hecho, no hay una distancia muy grande entre la lista de Nussbaum y las capacidades que Sen ve como fundamentales. La diferencia radica en la fuente de las mismas. Mientras que para Nussbaum es la misma naturaleza humana, Sen evita la referencia a ésta (Sen, 1993: 47), y prefiere arribar a una lista de capacidades fundamentales por medios democráticos. Sin embargo, cuando menciona los ‘funcionamientos’ y capacidades que considera básicos, no argumenta que lo son porque han sido votados, sino porque son evidentemente necesarios. A fin de cuentas, los contenidos de la lista son prácticamente los mismos en ambos.

Todo esto podría ser una buena noticia, ya que la justicia no es una cuestión teórica, sino de la razón práctica. Todo depende del punto del arco entre teoría y práctica nos situemos. Una razón práctica que sólo aborda a un único bien universal, la libertad y el consenso de libertades, es pura voluntad y libertad, no razón. Puede ser una buena noticia también porque constituye una crítica a las teorías racionalistas de la justicia que pretenden resolverlo todo mediante principios deontológicos, contractualistas o cálculos utilitaristas. Es una buena noticia pues es sumamente realista, pero no lo es tanto, en cuanto la declamación teórica de Sen es en contra de cualquier posible bien, más allá de la libertad; y una libertad sin bienes no es libertad. Sin embargo, ello queda compensado cuando se comprueba que esa declamación es sólo teórica, pues Sen de hecho defiende –a menudo condenando la injusticia opuesta– algunos principios universalistas.

Es posible analizar sus ideas en estrecho vínculo con algunas de sus concepciones

económicas. Sen tiene una larga tradición de defensa de la razonabilidad de tomar decisiones en base a órdenes incompletos de preferencias. Aboga por la maximización como forma o estructura común de toda racionalidad. A pesar de criticar la maximización auto-interesada, afirma que “una persona puede acomodar los diferentes tipos de objetivos y valores en el esquema de la maximización” (Sen, 2002: 37). Para él, la maximización es una forma de la racionalidad, que sólo es incorrecta si es utilitarista. Pareciera que no cabe razonar de otro modo. Pero es necesario aclarar que Sen relaja las condiciones de la maximización. Su concepto de maximización difiere del usado por la economía estándar. Para él, la maximización no requiere ni implica una escala completa de preferencias (Sen, 1997: 746, 763; 2000: 483, 486-487; 2002: 158ss., 563-565; 2004c: 49). Este carácter incompleto y la consiguiente necesidad de establecer órdenes parciales ya lo había conducido a acudir a la razón práctica, porque, además, Sen piensa que debido a la condición inevitablemente plural –basada en el carácter único y diverso de las personas– de los objetivos humanos, éstos son incommensurables.

Para Sen, como señalé en el párrafo anterior, la maximización no requiere de la completitud de las preferencias, mientras que ésta es requisito necesario, en cambio, para la optimización. Por eso afirma que “La optimización es innecesaria para la maximización, que sólo requiere elegir una alternativa que no se juzgue peor que otra” (Sen, 1997: 746)². Equivale, señala, al concepto de satisfacción de Herbert Simon (Sen, 1997: 768). Sen basa estas nociones en las definiciones de la *Teoría del valor*, libro de Gerard Debreu, clave de la economía neoclásica ([1959] 1973: 10). Obviamente, la no exigencia de una ordenación completa mejora la razonabilidad del planteo que, sin embargo, desde una visión de racionalidad práctica, parece errónea, pues la elección de algo mejor no es una tarea cuantitativa sino cualitativa. Elizabeth Anderson dice que hay que salir del esquema utilitarista de las preferencias y considerar nociones como identidad, agencia colectiva y razones para actuar (Sen, 2001: 37). Sen le contesta que también esos motivos pueden incorporarse al esquema maximizador (Sen, 2001: 57). Finalmente, explica que la maximización

no es suficiente, pero que es necesaria. Es insuficiente porque hay que examinar los fines y valores mismos antes de buscarlos, y luego imponerlos como restricciones en el proceso maximizador (Sen, 2002: 39-41). Es decir, se ve en él una tensión entre una búsqueda de la racionalidad práctica y el poder de la racionalidad instrumental.

Desde mi perspectiva, en síntesis, rescato como altamente positiva la valoración de la razón práctica para encarar la cuestión de la justicia. Se extraña, sin embargo, el compromiso con una noción del bien demandada por algunas constantes antropológicas que condicionan el contenido de la justicia, pero esto supondría un compromiso teórico impensable en un autor liberal como Sen. Sin embargo, a lo Antígona, reacciona “naturalmente” en contra de la injusticia. Son las tensiones que sufren quienes pretenden construir un orden justo al margen de una teoría del bien, tensiones constantes a lo largo del pensamiento político moderno. La misma razón práctica, entendida en su sentido clásico, inspirando la virtud, logra resolver este problema. Llama la atención, justamente, que la palabra “virtud” no aparezca en el libro de Sen. Si la justicia no es una virtud, ¿qué es? Además, precisamente, ésta es la clave desde la que se resuelve el problema de la determinación de una conducta justa.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth, (2001), “Symposium on Amartya Sen’s Philosophy: 2 Unstrapping the Straitjacket of ‘Preference’: A Comment on Amartya Sen’s Contributions to Philosophy and Economics”, *Economics and Philosophy* 17: 21-38.
- Crocker, D. A. (1995) “Functioning and Capability. The Foundations of Sen’s and Nussbaum’s Developments Ethics, Part II”, en Nussbaum, Martha C. and Jonathan Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford: 153-198.
- Debreu, Gerard, ([1959] 1973). *Teoría del valor*, Bosch, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C. (1993). “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, en M. C. Nussbaum y A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford University Press y The United Nations University: 242-269.
- O’Keeffe, Alice, (2010). “The Idea of Justice by Amartya Sen”, en *The Observer*, 18-VII-10.
- Sen, Amartya, (1992). *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge.
- (1993). “Capability and Well-being”, in Nussbaum, M. C. y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press y The United Nations University: 30-53.
- (1997). “Maximization and the Act of Choice”, *Econometrica*, 65/4: 745-79.
- (1999). *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf.
- (2000). “Consequential Evaluation and Practical Reason”, *The Journal of Philosophy*, 97/9: 477-502.
- (2002). *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2004a). “Dialogue. Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation”. *Feminist Economics* 10-3: 77-80.
- (2004b). “Elements of a Theory of Human Rights”. *Philosophy and Public Affairs* 32/4: 315-356.
- (2004c). “Incompleteness and Reasoned Choice”, *Synthese*, 140/1-2: 43-59.
- (2006). “What do we want from a theory of justice?”, *The Journal of Philosophy*, 103: 215-238.
- (2008). “The Idea of Justice”, *Journal of Human Development and Capabilities*, 9/3: 331-342.
- (2009). *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

¹ Por ejemplo, en *Development as Freedom* incluye: alimentación (Sen, 1999: 19 y Capítulo 7), salud (p. 19), sobrevivir a la mortandad (p. 21), tradición y cultura (p. 31), empleo (p. 94), participación política (pp. 16, 31 y Capítulo 6), alfabetización (p. 19).

² En este artículo Sen trata sobre la maximización en un problema planteado por Ragnar Frisch en el que Sen mismo considera que está involucrado su concepto de “compromiso” (Sen, 1997: 760, nota 33).

Recovering Nussbaum's Aristotelian Roots

SÉVERINE DENEULIN¹

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 31-37

I. The capabilities approach

Creating Capabilities aims at making accessible to a wide, non-academic audience what Martha Nussbaum and Amartya Sen have been advocating for more than three decades. With his concept of 'capability', Sen provided alternative foundations to economics. Wellbeing, he argued, is best assessed not in the utility space but capability space, that is, in the freedom people have to do or be what they have reason to value (Sen, 1992).

Whereas Sen's concept of capability offers only an alternative space to utility for assessing states of affairs, Nussbaum has, ever since her first writings on the topic in the late 1980s, offered a stronger programme for political action. She brings the idea of capabilities beyond an evaluative space to constitutionally guaranteed fundamental entitlements. First, she has specified further the valuable capabilities which constitute the evaluation space of state of affairs. Whereas Sen situates the evaluation space in the 'capabilities people have reason to choose and value' and left it to public debate to specify 'valuable' capabilities (Sen, 2003), Nussbaum argues for an open-ended list of ten central human capabilities. Second, whereas Sen limits the idea of capability to a comparative exercise for evaluating states of affairs (Sen, 2009), Nussbaum brings the idea of capability towards a more fully-fledged theory of justice.

She argues that the aim of her capabilities approach – she uses the plural to distinguish her approach from that of Sen's – is to give people opportunities to be or do what they value being or doing. She associates her list of

central human capabilities with fundamental entitlements which governments have responsibility to guarantee. She illustrates the reach of her project with the life of Vasanti, an Indian woman from the state of Gujarat who is unable to do many things she values doing and being, such as having bodily integrity, being educated, having a decent and stable employment. Nussbaum argues that 1) analyzing Vasanti's life from the perspective of her list gives insight about deprivations and sufferings that no other ethico-theoretical framework would have highlighted, and 2) the capabilities approach gives citizens some framework to hold their governments responsible and accountable for what they should do, namely to protect a set of fundamental individual entitlements.

Nussbaum's project to link Sen's idea of capabilities with political action dates back to the 1980s. Her way of doing so was by setting her list of central human capabilities within the context of a 'thick vague theory of the good' (Nussbaum, 1990a: 217). She explicitly rejected Rawls' political liberalism with the freedom people have to choose their own conception of the good. Acknowledging that her position went against the mainstream in political theory (Nussbaum, 1988: 150), she contended that there were constituents to a human life that all humans shared as being worthwhile and that the aim of the government was to provide the structuring conditions for people to live a good human life.

According to Nussbaum, that governments ought to create the conditions for people to live good human lives does not mean that humans have no choice on how they live.

Each of the constituents of a good human life, eating, having bodily integrity, playing, being in relationships, etc. is infused by choice and practical reason. Humans choose what, when and how to eat, with whom and how to be with others, with what and how to play, etc. As Nussbaum wrote in the 1980s:

Truly human living requires performing all one's natural activities in a way infused by human choice and rationality; and that the capability to function in this human way is not automatically open to all humans, but must be created for them by material and social conditions (Nussbaum, 1988: 184).

Nussbaum's political activism took another turn in the mid-1990s when she shifted to political liberalism. Her list of central human capabilities is no longer a thick vague theory of the good, but a list whose function is similar to Rawls's list of primary goods. The central human capabilities are what people need to have access to in order to pursue their own conception of the good. Her capabilities approach is no longer based on a comprehensive vision of the human good and of what constitutes good human living (performing activities characteristic of human life according to the exercise of reason). This political-liberal account accommodates value pluralism and respects people's freedom to live a life of their choice, even if one profoundly disagrees with their choices. One may not choose to be a workaholic or have an unhealthy diet for oneself, but one should respect the freedom of others to live such lives.

Both an Aristotelian and political-liberal account of the capabilities approach emphasize the centrality of freedom, but in the former, freedom is the expression of practical reason, that is, the outcome of a deliberation of what constitutes the best decision in the context of the human good (Nussbaum, 1990a); in the latter, freedom is no longer constrained by concerns for the human good, a life freely chosen is the human good itself.

Given the dominance of liberalism in Anglo-Saxon academic circles, this political-liberal move has certainly contributed to the capabilities approach being a credible contender as a theory of justice. But it remains to be proven whether a political-liberal account of

the capabilities approach is sufficient to protect people's lives from the destruction of what they value being and doing. The remainder of the paper examines two problematic aspects of a political-liberal account of the capabilities approach.

II. Affiliation and the common good

The focus of Nussbaum's capabilities approach is not on groups but on each person as an end, for human beings live separate lives from each other. Each person should be treated as an end in itself. Structures, like the caste system or patriarchy, and groups, like belonging to a church or self-help group, are important in determining capability outcomes, but they should be left out from the evaluation space. What matters is not what a structure or group is doing, but how each individual is doing.

As separate as humans are, the person is a 'social being' (Nussbaum, 2011a: 39) Nussbaum's capabilities approach views affiliation as an architectonic capability which influences all other capabilities: 'Affiliation organizes the capabilities in which deliberation about public policy is a social matter where relationships of many kinds (familial, friendly, group-based, political) all play a structuring role' (Nussbaum, 2011a: 40).

Nussbaum notes that affiliation can be a 'fertile' or 'corrosive' capability.²

Considering the protagonist of *Creating Capabilities*, Vasanti, affiliation both furthers and undermines other central human capabilities. Belonging to SEWA, the Self-Employed Women Agency, one of India and Bangladesh's biggest NGOs, has enabled Vasanti to use a sewing machine and generate some employment and independence for herself. The good quality of the relationships among SEWA members has enabled her to recover a sense of bodily integrity through friendship with other women. But belonging to the scheduled caste, Vasanti faces racial discrimination and stigma.

Affiliation is however treated differently in Nussbaum's Aristotelian and political-liberal accounts. In the latter, affiliation is a capability whose function is the same as Rawls's primary goods, to provide means for people to pursue whatever conception of the good they have. If

they choose not to make use of that capability, it is their own free choice.³ In the former, affiliation is part of what a good human life is. There is no choice about the very fact of being in relation with other people. Affiliation is constitutive of human living, but the ways one affiliates with other people is subject, to a lesser or greater extent, to choice.

Another difference relates to concerns for the common good. In the political-liberal account, the central human capabilities are enjoyed by separate individuals and not by individuals who are in relation with one other and who form something bigger than their sum. There is no common end which individuals pursue except establishing the conditions (the principles of justice) in which people can pursue their chosen ends – this may include pursuing a life which does not contribute to the wellbeing of other people.⁴

On the Aristotelian account, given that relationships structure a person's life, the quality of these relationships becomes an integral part of good living and of justice. Whether SEWA is an organization which empowers women or which reproduces male patriarchy, or whether Indian cultural norms respect each person equally or disrespect some because of their birth, does not belong to Vasanti's life as such. The quality of our social relationships, from marriage and family relationships to work relationships and cultural norms, are as important as individual fundamental entitlements for assessing how well people are doing.⁵

In this sense, given affiliation, one's own good is co-dependent on a common good, a good constituted by the relationships one engages with. The good of the community formed by these relationships and the good of each individual are mutually implicating.⁶ Freedom of speech may be one capability enjoyed by individuals, but it would not exist without the relationships of society as a whole defining the scope of freedom of speech and being structured by it. The functioning 'living in a free society', of which freedom of speech is one aspect, is a truly common good because it rests: 1) on citizens viewing each other in a certain way; 2) on citizens acting towards each other in a certain way because they view each other that way; 3) on citizens coming together in public dialogue to give concrete

definitions of what a 'free society' consists of.⁷ That Germany has different freedom of speech laws regarding the Holocaust than the United States is a concrete example of the existence of a common good, of a good which pertains to a specific set of relationships built through history but which does not pertain to any individual life as such. On an Aristotelian account of the capabilities approach, freedom of speech is a common end which individuals pursue together as part of their efforts at living a good life as members of a specific political community. On a political-liberal account, freedom of speech is an all-purpose good for individuals to pursue their own ends. They have no common ends except establishing the conditions to pursue their own individual ends.

Nussbaum (2011b) justifies her political-liberal move on concern for pluralism. People have different views about how they should live and democratic societies should respect this. But her list of central human capabilities arose from what she calls 'Aristotelian essentialism' (Nussbaum, 1992). Originally, Nussbaum designed her list on the basis of what good human living consists of. A life which does not make use of these capabilities, does not constitute 'good' living. Taking this Aristotelian account one step further: because humans are social animals, they do not simply strive for a good life for themselves but for a good human life with others. This means that the quality of relationships among citizens in a political community becomes a core component of each person's good. For an Aristotelian account of the capabilities approach, justice is a virtue, not only of institutions but also of and by implication, a comparative view of justice needs to include people's ability to participate in society and collectively shape the public human beings. Justice as a virtue includes commitment to the common good, at the highest level, and the orientation of one's actions towards that aim (Keys, 2006: 122-3).

What constitutes the common good and necessary attitudes for a good living together is not fixed but essentially contested.⁸ On an Aristotelian account, a political community is not a uniform organism but an association built on the interaction of people and hence, it is dynamic (Keys, 2006: 85). In post-WWII

Western societies, being a good citizen was partly being a good consumer. With the environmental threat, the assessment of good citizenship in terms of consumption behaviour is being challenged. Respect for the environment, and adopting sustainable lifestyles, are now increasingly seen as an essential quality of how people relate to each other and the world.

The capability to show concern for animals and the environment is one of Nussbaum's central capabilities. However, in her political-liberal account, this capability is no longer essential to what a good human life is. In her Aristotelian account, this capability, understood as the ability to choose how one cares about the environment (and not whether one cares or not), is constitutive of the common good. If having two cars will facilitate relationships among family members, and contribute to the common good of the family (members quarrelling less about distribution of the use of a single car), this decision is to be viewed within the context of the wider common good, for the common good of the family ultimately depends on the wider common good. The common good is the *telos* of human deliberation, and action has consequences for how one views human freedom.

III. Practical reason and freedom

Within her Aristotelian account, Nussbaum wrote that living well as a human being was about 'performing all one's natural activities in a way infused by human choice and rationality' (1988: 184). Thus, exercising human choice is not deciding what to do or be on a whim but doing so according to human reasoning, which involves three steps (Nussbaum, 1990b). First, human reasoning is about taking decisions in the realm of contingent and particular realities. Perception of the context is key. What type of decision or action does the particular context require? Second, in order to decide what to do in a given context, one needs to have some knowledge of what it is that one is pursuing. Given the specific context, what is the best decision so that the good of myself and of the relationships I am part of can be enhanced?

Third, human reasoning involves deliberation, a process of choice where means and ends mutually adjust themselves. Consider human reasoning in relation to the capability to play. I have the capability to take 28 days of holiday leave a year. What to do with them? I could choose to take an expensive holiday overseas in a luxurious hotel with a golf course, or stay in Britain and rent an electricity-free hut in the countryside, or continue working. These three choices are not equivalent from a common good perspective. If I choose option 1, I may improve the relationship with my partner by taking a holiday, but my flying and its carbon emissions will perpetuate relationships of disrespect for the environment, and quite probably perpetuate unjust relationships in the country – the water for the golf course may have been diverted from local farming use. If I choose option 2, I may similarly improve the relationship with my partner but I will contribute less to perpetuating unjust relationships with the environment and unjust economic relations. If I choose option 3, I will contribute less to carbon emissions but will contribute to perpetuating a workaholic culture, which is detrimental to family life and personal relationships.

This may be a trivial and over-simplified example but there is clearly an issue of which is more conducive to the common good. Nussbaum (2011a: 39) writes that practical reason, as an architectonic capability, is 'just another way of alluding to the centrality of choice in the whole notion of capability as freedom'. However, the political-liberal version of the capabilities approach detaches freedom from the common good. In the Aristotelian account, it is not so much choice as such as the ability for practical reason, which should be protected. Nussbaum alludes to this in her writings on education (Nussbaum, 2010). Not all types of education are conducive to a good society, but one that is developing abilities for critical reasoning, for putting oneself in the lives of others and exercising imagination.

The move from Aristotelianism to political liberalism has practical implications for the concrete lives of people. Let us consider Wildo.⁹ He and his family live in the Bolivian highlands, making a living out of farming and alpaca breeding. Every now and then, his family go to the city to sell meat and wool

at the market so they can buy the things they need that they can't produce themselves. However, the reality of climate change is limiting the opportunities Wildo has to be and do what he values. The snow showers are no longer sufficient to produce enough grazing for the alpaca livestock. The animals get sick and die.

Wildo is faced with the dilemma of continuing to live a life he values but at the cost of malnutrition, or of migrating to the city to find another source of living but at the cost of living a life in a way he does not value. A local farming organisation is currently helping him to cope with climate change by using other agricultural methods. How long it will remain possible for Wildo to live the life he values, to live in the land of his ancestors and carry on a way of life close to the natural environment, is uncertain.

Within a political-liberal version of the capabilities approach, governments should provide a set of fundamental entitlements which enable people to pursue their own conception of the good. But if people continue to have a lifestyle disrespectful of the environment and which privileges one's own comfort over concern for the common good – such as an individual car, a holiday abroad, plastic-wrapped ready meals, etc. – Wildo's ability to pursue a life he has reason to value, will not be guaranteed.

In contrast, in the Aristotelian account, there is no neutrality possible. Wildo's ability to live a life he values depends critically on people elsewhere in the world exercising human freedom according to practical reason, that is, to make choices in view of contributing to the common good. A conception of the good which does not include respect for others and the environment, is worse than one which includes such considerations. This does not mean that the good is absolute and set once and for all.

This point is dramatically expressed in the ongoing struggles of indigenous communities to live a life they value. The freedom of some people to pursue their conception of the good, a life based on material consumption and an instrumental stance towards the environment and exploitation of natural resources, prevents others from pursuing theirs. In a critical discussion of egalitarian liberal accounts of global justice, Robinson and

Tormey (2009) narrate the story of a group of indigenous people in West Papua whose lives are threatened by state-sanctioned logging, and ask whether the best way for justice to be achieved is for these groups to learn the language of rights and liberal democracy. The indigenous refuse to form an independent West Papua state to protect themselves from the Indonesian state. Quoting one member of the resistance movement: 'The struggle to free West Papua is not to take away one government and then replace it with a new government(...) It is a struggle between an ecologically harmonious way of life and an environmentally exploitative one' (Robinson and Tormey, 2009: 1405).

Indigenous struggles and exploitation of natural resources illustrate the limits of liberal accounts of justice. A pre-modern account of justice urges a common deliberation about the good life (Sandel, 2009). As long as a powerful minority of the world's population continues to live by conceptions of the good which are highly resource-intensive, conflicts are set to continue. The recognition and protection of indigenous rights may however contribute to a common deliberation about the good society and an understanding of a good life, largely in economic terms.

IV. An Aristotelian version of the capabilities approach

The project of *Creating Capabilities* is to advance an ethical framework, which is better at creating an opportunity set for people to be or do what they value than the utilitarian economic framework. Nussbaum sets this ethical framework within political liberalism. I have argued that the purpose of the capabilities approach is more fulfilled when it is set within the Aristotelian framework, from which it arose. An individual's good and the good of the relationships of which she or he is part, are mutually implicating; justice is a virtue of human beings and orients the exercise of human freedom towards the common good.

In an Aristotelian account of the capabilities approach, the focus of action is not so much securing central human capabilities seen as fundamental entitlements, as nurturing the type of relationships needed for such capabilities

to be enjoyed. Wildo's ability to do or be what he values is not facilitated by an economic system that subjects the lives of workers and the value of the environment to share prices. As there are material and social structuring conditions to individual capabilities (such as a public health system to give opportunities to be healthy, social norms of gender equality to give opportunities for all to be educated, etc.), so there are structuring conditions which do or do not enable people to exercise practical reason, that is, orient their freedom towards the common good. An economic system which prioritizes economic profits over people's wellbeing, is not conducive to people in that system making decisions in view of the common good.

An Aristotelian version of the capabilities approach reinforces the importance of character formation for creating an environment in which each person can live well. In a recent article on the revolutionary potential of Aristotelian politics, MacIntyre (2011a) argues that most current economic, social, political and educational institutions are inimical to the pursuit of the common good. His critique is fourfold. First, the capitalistic economic system compartmentalises one's life. We engage in different spheres of activities with different roles and expectations. In the family sphere, I am expected, as a mother, to have caring qualities. In the professional sphere, I am expected, as a manager, to be competitive and better than others. This, MacIntyre writes, 'contrasts with the Aristotelian question: "What would it be for my life as a whole to be a flourishing life? Qua human being, not qua role players in a particular situation".' (2011b: 12) Second, a capitalist economy has transformed human desire. Children are no longer taught to distinguish genuine goods from false ones, and people are led to desire what the economy wants them to desire. Third, MacIntyre argues, the large socio-economic inequalities have seriously disrupted democratic life. Finally, positive law is now guided by market concerns because the state has become the instrument of the capitalist economy, serving profit maximisation and money making for its own sake.

MacIntyre (2011b) argues that asking the Aristotelian questions – What does it mean to live a good life? What kind of economic

or educational system is required for us to live a good life? – is essential for confronting present injustices and re-shaping our current institutions. Are economic practices whose sole aim is profit-making conducive to the common good? Is the common good better served by an education system which follows the demands of the economy rather than the demand of democracy?

An Aristotelian version of the capabilities approach makes a central claim which, as Nussbaum foresaw in 1988, goes against the stream in Anglo-Saxon political theory: that human lives and communities are teleologically structured (Blackledge and Knight, 2011). Nussbaum (1999) has criticized MacIntyre for offering a view of politics which attaches human reason to divine authority as its ultimate source.¹⁰ This is, however, a misinterpretation of MacIntyre's Aristotelian revolutionary politics. In an Aristotelian version of a capabilities approach, human action has a *telos* which is not fixed once and for all. Even what constitutes divine authority is endlessly debated and contested in historical communities.

The destruction of Wildo's life urges us to ask again the basic Aristotelian questions of how we are to live well together, and what kind of institutions, relationships and attitudes are needed so that each and all can live flourishing human lives on one shared planet. The capabilities approach, in its Aristotelian version, is one of the best frameworks there is for asking these questions again.

References

- Alexander, John M. (2010), "Ending the Liberal Hegemony: Republican Freedom and Amartya Sen's Theory of Capabilities", *Contemporary Political Theory*, 9(1): 5-24.
- Blackledge, P. and K. Knight (eds) (2011), *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, University of Notre Dame Press.
- Deneulin, Séverine and Townsend, Nicholas (2007), "Public Goods, Global Public Goods and the Common Good", *International Journal of Social Economics*, 34(1/2): 19-36.

- Hollenbach, David (2002), *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Keys, Mary M. (2006), *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MacIntyre, Alasdair (2011a), “How Aristotelianism can become revolutionary: Ethics, resistance and utopia”, in P. Blackledge and K. Knight (eds), *Virtue and Politics*, University of Notre Dame Press.
- (2011b), “Where we were, where we are, and where we need to be”, in P. Blackledge and K. Knight (eds), *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*, University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, Martha (1988), “Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume: 145-184.
- (1990a), “Aristotelian Social Democracy”, in B. Douglass et al. (Eds) *Liberalism and the Good*. Routledge: 203-252, London.
- (1990b), “The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality”, in M. Nussbaum, *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press: 54–104.
- (1992), “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, 20: 202-246.
- (1999), “Virtue Ethics: A Misleading Category?”, *The Journal of Ethics*, 3(3): 163-201.
- (2010), *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press.
- (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Belknap Press, Cambridge, Mass.
- (2011b), “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 39(1): 3-45.
- Robinson, A. and S. Tormey (2009), “Resisting «Global Justice»: Disrupting the Colonial «Emancipatory» Logic of the West”, *Third World Quarterly*, 30(8): 1395-1409.
- Sandel, Michael (2009), *Justice: What’s the Right Thing to Do?* Allen Lane, London.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Re-Examined*, Clarendon Press, Oxford.
- (2003) Tyler, Colin (2006), “Contesting the Common Good. T.H. Green and Contemporary Republicanism”, in M. Dimova-Cookson and W. J. Mander (eds), *TH Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Wolff, Jonathan and De-Shalit, Avner (2007), *Disadvantage*. Oxford University Press, New-York.

¹ A revised version of this paper will be forthcoming in The International Journal of Social Economics. The author thanks Colin Tyler and Nicholas Townsend for helpful comments on an earlier draft.

² Wolff and De-Shalit (2007) have coined these terms to distinguish capabilities which enhance other capabilities (fertile) and which are detrimental to other capabilities (corrosive).

³ Nussbaum illustrates her preference for political liberalism with the Amish. Governments should guarantee the conditions for people to pursue their own conception of the good, even one which rejects political participation as a form of good living.

⁴ This argument is taken from Keys (2006: 34-35) who compares the treatment of the common good in Rawls’s political liberalism and in Aquinas-Aristotle’s political theory.

⁵ See also Alexander (2010) who discusses why the capabilities approach need not be liberal and can include a republican understanding of freedom as non-dominating relationships. Wolff and de-Shalit (2007: 45) make a similar argument.

⁶ For a detailed discussion on the common good, see Deneulin and Townsend (2007) and Hollenbach (2002).

⁷ I am indebted to Colin Tyler for this example and argument.

⁸ See Keys (2006) and Tyler (2006) for a discussion on the common good as an essentially contested concept, the former in Aristotle-Aquinas’s account of the common good and the latter in T.H. Green’s account.

⁹ The story is taken from a video ‘Surviving Climate Change in the Bolivian Highlands’ at www.cafod.org.uk/climatechange.

¹⁰ She also criticizes ‘virtue ethics’ as an alternative to Kantianism and utilitarianism, on the grounds that 1) both Kant and Mill have an account of virtues and; 2) that the diversity of non-utilitarian and non-Kantian views are such that they cannot be gathered under the single category of ‘virtue ethics’.

La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini

CARLOS HOEVEL

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 38-53

I. Introducción

El objetivo de este artículo es el de reflexionar sobre algunos aspectos del libro *The Idea of Justice* de Amartya Sen a la luz del pensamiento del filósofo italiano Antonio Rosmini, pensador de la primera parte del siglo XIX (1797-1855), quien es sin duda una figura clave para explorar las posibilidades del pensamiento cristiano en su diálogo con la modernidad, tanto en su dimensión filosófica como social. De hecho, la expresión “justicia social” fue difundida por primera vez por el mismo Rosmini en su célebre obra *La costituzione secondo la giustizia sociale* publicada en 1848. Esta expresión habría de convertirse en la insignia de reivindicación de los derechos de los más pobres y explotados de la sociedad del movimiento social católico del siglo XIX y alcanzaría difusión universal con el mismo significado en el siglo XX. Sin embargo, en Rosmini la idea de justicia social no tiene únicamente el significado relacionado con los derechos de los desposeídos. Cuando Rosmini habla de justicia social lo hace en el sentido más amplio del principio arquitectónico alrededor del cual se organiza la sociedad en su conjunto, tal como lo habían usado todos los clásicos desde Platón y Aristóteles y, contemporáneamente, lo vienen utilizando autores como Rawls y Sen. De este modo, si retomamos el camino señalado por Rosmini encontraremos, por un lado, las raíces originales del concepto de justicia social del pensamiento social católico. Pero además, hallaremos una idea de justicia social bastante diferente de la sostenida por muchos intérpretes posteriores y, al mismo tiempo, se nos presentarán interesantes similitudes con el pensamiento de Sen.

En tal sentido, ensayaremos aquí una aproximación al concepto de justicia tal como lo describe Sen, analizándolo en comparación con algunos enfoques epistemológicos que desarrolla Rosmini. En primer lugar, mostraremos el terreno común en que se mueven Sen y Rosmini, al reconocer ambos el lugar de la razón en el análisis de los problemas sociales en general y de la idea de justicia social en particular, frente a los planteos puramente emocionales y pragmáticos muchas veces predominantes. En segundo lugar, propondremos una comparación entre las críticas que desarrollan Sen y Rosmini a las denominadas por el primero “teorías trascendentales” de la justicia y a los llamados “cambios estructurales” -tema que hoy, a raíz de la crisis, está volviendo a generar polémica, tanto en el ámbito académico en general como en el pensamiento social católico en particular- así como una reflexión sobre las coincidencias de los dos acerca de la necesidad de que se produzcan cambios graduales para llegar a una sociedad justa. En tercer lugar, intentaremos ver cómo la opción por las personas y sus capacidades, elegida por Sen como modo de fundar la justicia superando las posturas utilitaristas, puede ser iluminada y profundizada desde la teoría rosminiana de las capacidades. En cuarto lugar, describiremos algunas características de lo que hemos denominado “el giro cognitivo” que propone Sen como eje central para lograr instituciones y políticas públicas orientadas al reconocimiento de las personas, así como las notables coincidencias que también en este punto pueden hallarse en la obra de Rosmini. Finalmente, enunciaremos brevemente algunas

objeciones que pudieran hacerse al planteo que proponemos en este artículo junto con unos comentarios finales sobre las mismas.

II. Recuperar el lugar de la razón

A diferencia de tantos de sus contemporáneos que se volcaron a la crítica radical, a la instrumentación de grandes reformas estructurales o a la lucha revolucionaria, movidos por la indignación ante las enormes injusticias sociales del tercer mundo, Sen siempre estuvo convencido de las limitaciones de la pura praxis, ya sea reformista o revolucionaria, para solucionar los problemas sociales. Para él, la gran tentación radica en creer que simplemente basta el sentimiento de indignación frente a la injusticia y una voluntarista decisión de actuar que olvida el momento teórico del pensamiento y un análisis razonado de la realidad. En efecto, escribe, “cuando encontramos, por ejemplo, una terrible hambruna, parece natural protestar en lugar de razonar elaboradamente sobre la justicia y la injusticia. Sin embargo, una calamidad sería un caso de injusticia sólo si hubiera podido ser prevenida y, particularmente, si aquellos que pudieron haber tomado acciones preventivas no lo han intentado. La razón no puede dejar de estar involucrada si se quiere pasar de la observación de una tragedia a un diagnóstico de la injusticia” (Sen, 2009: 4). Si bien Sen rechaza toda clase de racionalismo “que asume que el mundo irá en la dirección en que dicte la razón,” también es un crítico del anti-intelectualismo y pragmatismo, aún el mejor intencionado: “algunas veces se sostiene que la justicia no es para nada una cuestión de razón, sino más bien cuestión de ser adecuadamente sensible y de tener olfato para detectar la injusticia. Es fácil verse tentado a pensar de este modo.” (Sen, 2009: 4)

En opinión de Sen, una concepción voluntarista y no suficientemente razonada de la justicia –que tantas veces seduce a los luchadores por la justicia social – termina por hacerle el juego a los partidarios del más estrecho conservadurismo o a quienes ven en la política nada más que el ámbito para el ejercicio de la voluntad de poder. “El rechazo a una justificación razonada a menudo proviene no tanto de los indignados contestatarios,

sino de los plácidos guardianes del orden y la justicia. Esta reticencia ha seducido a través de la historia a aquellos que tienen un rol gobernante, dotados de autoridad pública, y están inseguros de los fundamentos para la acción o no están dispuestos a indagar en las bases de sus propias políticas.” Sin embargo –añade Sen– el puro pragmatismo “será un buen consejo para un gobierno astuto, pero no es ciertamente el camino para garantizar que las cosas estén bien hechas. Tampoco ayuda a que las personas afectadas puedan ver que se obra con justicia.” (Sen, 2009: 5) Por el contrario, en opinión de Sen, el modo adecuado de tratar con el problema de la injusticia social es partir de “la confianza en la razón y la invocación de las exigencias de discusión pública” (Sen, 2009: XVII), evitando las soluciones mágicas, el voluntarismo y la simplificación. “Los casos de injusticia pueden ser mucho más complejos y sutiles que la evaluación de una calamidad observable. Pueden existir diversos argumentos sugiriendo soluciones diferentes, y las evaluaciones de la justicia pueden ser todo menos algo sencillo.” (Sen, 2009: 4)

Contradiendo la postura de Sen, para un pensador liberal como Hayek, la idea de justicia social –más allá de todas las previsiones que se pudieran tomar– es siempre e inevitablemente, una idea voluntarista e irracional con consecuencias trágicas para la sociedad. En su opinión, dado que nadie es capaz –y menos aún el gobierno– de conocer el contenido específico de cada situación particular, en nombre de la justicia se termina privilegiando siempre de modo ciego y arbitrario a determinados grupos o individuos y cometiendo los más graves atropellos hacia otros, lo cual es obviamente todo lo contrario a la idea de justicia. Por lo demás, Hayek considera que la expresión “justicia social” es el resultado de una idea irracional nacida del socialismo pero potenciada por el cristianismo, en especial el católico, por medio de una transposición inadecuada de categorías religiosas al campo social. En efecto, escribe Hayek:

Tal expresión pudo ejercitar este efecto porque fue tomada de los socialistas no solamente por otros movimientos políticos, sino también por la mayor parte de los

predicadores morales. En particular, parece haber sido adoptada por la mayor parte del clero de todas las iglesias cristianas, el cual, perdiendo cada vez más la propia fe en la revelación divina, parece haber buscado refugio y consuelo en una nueva religión ‘social’ que sustituye la promesa de justicia divina con la justicia temporal. Así, el clero espera poder continuar su esfuerzo de hacer el bien. Especialmente –concluye- la Iglesia Católica Romana ha convertido a la ‘justicia social’ en parte integrante de su doctrina oficial (Hayek, 1978: 66).

Más aún, Hayek atribuye específicamente al filósofo católico italiano Antonio Rosmini el haber sido uno de los principales responsables de la puesta en circulación de este, para él, tan peligroso concepto (Hayek, 1978: 66, nota 7).

Ciertamente, Rosmini estaba en desacuerdo con la postura de quienes él denominaba “ultra-liberales” –y nosotros hoy llamaríamos libertarios o neoliberales- los cuales niegan la idea misma de justicia a nivel socio-económico, basados en una concepción de la sociedad como un orden puramente “espontáneo” o auto-organizado de individuos. Por el contrario, para Rosmini “la justicia es el primer elemento que entra en la construcción de toda sociedad humana”(Rosmini, 1993b: 21). De allí que “la teoría de la justicia es parte de la teoría de la sociedad y, viceversa, la teoría de la sociedad es, bajo otro aspecto, parte de la teoría de la justicia.” Consecuentemente, añade, “el político, es decir, la persona que es responsable de gobernar la sociedad, debe estar atento antes que todo a la teoría de la justicia” (Rosmini, 1993b: 21). De modo similar a Sen, de acuerdo con Rosmini, detrás de las ideologías que niegan la posibilidad de una idea de justicia social está el conformismo y la voluntad de poder de los llamados “hombres prácticos” que “están tan acostumbrados a manejar los asuntos de manera tal, que no reconocen como válida ninguna teoría posible, excepto la que proviene de la forma en que ellos siempre manejan las cosas (ya sea con un resultado bueno o malo, es irrelevante)”(Rosmini, 2007: 160-161).

Por otra parte, la idea de justicia de Rosmini está lejos del voluntarismo moralista o de la inadecuada transposición del ámbito religioso

al social que denuncia Hayek, y mucho más cerca de la concepción racional de la justicia que promueve Sen. Ciertamente, a lo largo de la historia, muchos intérpretes social cristianos han dejado primar sus sentimientos de indignación o de protesta obstaculizando el uso pleno de la razón en la consideración de los problemas sociales. Rosmini, en cambio, rechazó siempre los clichés usuales o cualquier tipo de fórmula simplista y creyó que el primer paso para encontrar un verdadero concepto de la justicia social es “convencernos de que el problema de la organización social es naturalmente complejo” (Rosmini, 2007: 161) y que, por lo tanto, requiere “abrir un nuevo camino” (Rosmini, 2007: 161) que, yendo más allá de las visiones unilaterales movidas por la sola emoción, se guíe “por la naturaleza misma de las cosas y por el hilo conductor de la justicia” (Rosmini, 2007: 163), llegando a “una reconciliación de todos los sistemas y de todas las partes” (Rosmini, 2007: 164).

III. Los problemas de las teorías trascendentales y la opción por la tradición comparativa y gradualista

Al igual que para Rawls, también para Sen la sociedad debe organizarse alrededor de una idea racional de la justicia que permita ir más allá del voluntarismo, del moralismo o del simple predominio del sentimiento. Sin embargo, Sen difiere de Rawls en el modo de entender esta racionalidad. Precisamente, el objetivo de Sen en su libro es el de replantear toda la cuestión de la justicia desde sus raíces teóricas en términos diversos a los que había propuesto Rawls. En opinión de Sen, el problema de Rawls y de muchos otros autores que lo precedieron o lo sucedieron, es el de haber entendido la racionalidad de la justicia desde lo que él denomina una perspectiva “trascendental” la cual se remonta a la línea de pensamiento contractualista de la Ilustración en autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, quienes “tomaron la caracterización de las ‘instituciones justas’ como la tarea principal –e incluso a menudo la única- de la teoría de la justicia” (Sen, 2009: XVI). A esta tradición, cuyo punto de arribo principal es para Sen la teoría de la justicia de Rawls, también la denomina “institucionalismo trascendental”

para describir su tendencia a identificar la idea de justicia con un conjunto específico de instituciones idealmente justas.

En efecto, “hay una larga tradición en el análisis económico y social de identificar la realización de la justicia con lo que se considera que es la estructura institucional correcta. Hay muchos grandes ejemplos de tal concentración en las instituciones, con fuerte defensa de distintas visiones sobre una sociedad justa, que van desde la panacea de los maravillosamente eficientes mercados libres, hasta el paraíso terrenal de los medios de producción de propiedad socializada o la mágicamente eficiente planificación central.” (Sen, 2009: 83) Desde esta tradición, “una vez que las instituciones ‘correctas’ han sido establecidas, se supone que estamos en las manos seguras de estas instituciones.” (Sen, 2009: 83)

En consecuencia, los partidarios de las teorías trascendentales suelen mostrarse escépticos con respecto a cualquier cambio individual o parcial que no implique una reforma completa de las estructuras. De acuerdo con Sen, por ejemplo, en el planteo de los institucionalistas trascendentales, cualquier acción particular que apunte a la justicia en la actual economía globalizada, no tendría ninguna posibilidad de aplicarse hasta tanto no exista una estructura institucional también global. “Consideremos –ejemplifica Sen- el fuerte rechazo de la relevancia de la idea de ‘justicia global’ por uno de los más potentes y más humanos filósofos de nuestro tiempo, mi amigo Thomas Nagel, de cuyo trabajo he aprendido tanto. En un artículo enormemente interesante de *Philosophy and Public Affairs* en 2005, se remite exactamente a su concepción trascendental de la justicia para concluir que la justicia global no es un tema viable de discusión, dado que las elaboradas exigencias necesarias para un mundo justo no pueden ser satisfechas en el nivel global en este momento... «La idea de una justicia global sin un estado global es una quimera»” (Sen, 2005: 25).

Ciertamente, escribe Sen, “toda teoría de la justicia debe dar un lugar importante al rol de las instituciones, de modo que la elección de instituciones no puede ser sino un elemento central en cualquier análisis sobre la justicia” (Sen, 2009: 82). Sin embargo, en su opinión,

existe una serie de problemas que surgen de esta identificación pura y simple de la idea de justicia con una serie de instituciones específicas. Un primer problema sería el de la “factibilidad de un único acuerdo trascendental” acerca de cuáles deberían ser estas instituciones. En efecto, “puede haber serias diferencias entre principios de justicia en competencia que sobrevivan al escrutinio crítico y que puedan hacer reclamos de imparcialidad” (Sen, 2009: 10). Sen reproduce, en este sentido, una elocuente cita de Rawls en la cual se ve que incluso éste habría dudado acerca de la solidez de su propia teoría trascendental: “El contenido de la razón pública está dado por una familia de concepciones políticas de la justicia, y no por una sola. Hay muchos liberalismos y puntos de vista sobre éstos, y de este modo, muchas formas de razón pública especificadas por una familia de concepciones políticas razonables. Entre éstas, la justicia entendida como equidad, cualquiera sea su mérito, es sólo una de ellas” (Sen, 2009: 11).

El segundo problema que encuentra Sen en las teorías trascendentales es el de su “redundancia.” En efecto, “si una teoría de la justicia sirve para guiar elecciones razonadas de políticas, estrategias e instituciones, entonces la identificación de disposiciones sociales completamente justas no es ni necesaria ni suficiente” (Sen, 2009: 15). Ciertamente, argumenta Sen, “podríamos por supuesto, vernos tentados por la idea de que podemos jerarquizar alternativas en términos de su respectiva cercanía a la elección perfecta, de modo que la identificación trascendental podría llevar indirectamente a un ranking de alternativas” (Sen, 2009: 16). Pero para Sen es imposible establecer un parámetro superior en base al cual establecer una jerarquía de alternativas ya que este procedimiento exigiría un proceso interminable de comparaciones entre los múltiples aspectos en los que los diferentes objetos difieren y coinciden. En una palabra, “la teoría trascendental simplemente realiza una pregunta diferente a las de la evaluación comparativa –una pregunta que puede ser de un interés intelectual considerable, pero que no es de directa relevancia para el problema de la elección que necesitamos afrontar” (Sen, 2009: 17).

Finalmente, el tercer problema, probablemente el más grave, de las teorías

trascendentales “está vinculado con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir” (Sen, 2009: 18). En efecto, según Sen, “la importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información acerca de las instituciones existentes y por las reglas por las cuales se opera” (Sen, 2009: 18). De hecho, argumenta Sen, incluso Nagel o el mismo Rawls, quienes en general son escépticos a cualquier aproximación gradualista a la idea de justicia que no esté basada en una estructura institucional determinada, terminan en sus escritos por hacer concesiones, presionados por las circunstancias y las necesidades de los individuos concretos. De hecho, escribe Sen, “Rawls abandona sus propios principios de justicia cuando tiene que evaluar cómo pensar la justicia global y no va en la dirección imaginaria de buscar un Estado global” (Sen, 2009: 26). De este modo, concluye Sen, “debemos buscar instituciones que *promuevan* la justicia, más que tratar a las instituciones como manifestaciones de la justicia en sí mismas, lo que reflejaría una suerte de visión fundamentalista de las instituciones” (Sen, 2009: 82).

En contraste con este “institucionalismo trascendental”, Sen señala la existencia de una segunda tradición en la cual

[...] otros pensadores de la Ilustración (Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill, por ejemplo) tomaron una variedad de enfoques que compartían el interés común de establecer comparaciones entre diversos modos en los que las vidas de las personas pueden ser llevadas adelante, influidas por las instituciones pero también por la conducta real de la gente, interacciones sociales y otros determinantes significativos (Sen, 2009: XVI).

Esta tradición tiene su punto de arribo actual, según Sen, en “la disciplina analítica –y más bien matemática- de la «teoría de la elección social»” que fue desarrollada especialmente por Kenneth Arrow. Sen opta por esta *segunda tradición*, la cual, “en contraste con la mayoría de las teorías modernas de la justicia, que se concentran en ‘la sociedad justa’(...) es

un intento de investigar las comparaciones basadas en realizaciones (*realization-based comparisons*)” (Sen, 2009: 8). Desde este punto de vista, la idea de justicia social no se limita al cumplimiento procedimental de una serie de reglas institucionales idealmente justas, sino que va siendo descubierta cada vez por medio de los juicios comparativos que los responsables de las políticas públicas van haciendo en cada una de las decisiones concretas (Sen, 2009: 105).

De modo similar a Sen, en los orígenes del pensamiento social cristiano representado por Rosmini, se le da un papel fundamental a la dimensión institucional como base de la justicia social (Rosmini, 1887: 670). Pero también en Rosmini se ve con claridad el rechazo a la simple identificación de la justicia social con un único diseño institucional determinado. En efecto, según Rosmini, “la sociedad civil puede ser justa de muchas maneras, no de una sola manera” (Rosmini, 1996: n2580). De hecho, en su opinión, quienes agotan la idea de justicia en un conjunto específico de instituciones “se forman del gobierno civil un concepto vago e indeterminado de una cierta autoridad misteriosa, descendida de las esferas superiores, la cual todo lo puede [...]” (Rosmini, 1993a: 265). Para Rosmini, uno de los errores más graves está en identificar la justicia social con un abstractismo legislativo que pretende resolver *a priori* los problemas sociales prescindiendo de las condiciones particulares de los individuos concretos.

En efecto, los gobiernos –sostiene nuestro autor- proceden con disposiciones generales y en casi todos los casos no pueden hacerlo de otra manera. Pero por esta razón precisamente pueden errar fácilmente. Cuando un gobierno promulga una ley o un decreto cree que sólo tiene que considerar sus efectos generales, sin descender a las anomalías de los individuos particulares. La ley es considerada en abstracto. Pero esto no es suficiente. De hecho, a menudo, derechos individuales son sacrificados injustamente bajo la inexorable generalidad de la ley... Así, frecuentemente los gobiernos desperdician mediante estas disposiciones potencialidades que en rigor pertenecen a los individuos... (Rosmini, 1985b: 275).

Esta concepción de la justicia social es, en su opinión, el producto de “la improvisación de mentes audaces e imaginativas, demasiado infatuadas por teorías extremadamente generales e imperfectas... hijas de una filosofía que quiere romper con el pasado” (Rosmini, 2007: 2) y que suele estar, por tanto, llena de “vanas abstracciones” y de “teorías inaplicables a la realidad social” (Rosmini, 2007: 10).

Si bien para Rosmini la legislación positiva tiene un papel central en la sociedad, tiene el riesgo de caer –como a su juicio ocurre con la legislación moderna- en un exceso de generalismo y abstractismo el cual, con la excusa de promover una justicia ideal, termina por pasar por encima de los problemas concretos de individuos y grupos particulares. “Este siglo abrazó como cierto –dice Rosmini- el principio de que toda mejora consiste en generalizar las cosas” (Rosmini, 1923 :75). “El vicio de la generalidad moderna consiste en sacrificar los particulares contra aquello que exige la naturaleza, la cual quiere más bien que nosotros fundemos lo general sobre los particulares” (Rosmini, 1923: 76-77). Así, aunque para Rosmini es cierto que se debe tender a buscar siempre instituciones cada vez más justas, no es admisible soportar resignadamente los problemas sociales esperando el “cambio estructural” que lleve a la sociedad a un estado supuestamente ideal: es necesario, partiendo de las instituciones existentes, adoptar políticas que alivien e incluso apunten a ir solucionando, aunque no lo logren nunca del todo, los problemas concretos de las personas.

Rosmini criticaba, por ejemplo, la postura representada en su tiempo por el economista Romagnosi, quien sostenía que el problema de la pobreza no tendría ninguna solución efectiva hasta que no se lograra establecer un sistema de instituciones completamente justas en la sociedad. En efecto, escribe Rosmini: “Romagnosi sostiene que ‘si Malthus y su escuela me muestran que el ordenamiento social del Reino de Dios y su justicia se ha efectuado allí (en Irlanda e Inglaterra), entonces podremos discutir si se puede poner fin a los sufrimientos de tanta gente desafortunada.’” Sin embargo, agrega:

[...] estas palabras son poco inteligentes y fuera de lugar. No importa cuán opresivos

puedan ser los ricos o cuán mal esté distribuida la propiedad, ¿tenemos que esperar hasta que los ricos se ablanden y a que la propiedad esté mejor repartida sobre la tierra para buscar un remedio para el sufrimiento de los pobres? Las declamaciones contra los ricos y contra los latifundios no tienen sentido. Lo que necesitamos saber, dado que por el momento nadie tiene el poder de abolir la pobreza, es si el número de pobres es excesivo. Mi opinión es ésta: hay gente pobre precisamente porque el Reino de Dios no es todavía perfecto y universal sobre la tierra. Y precisamente por esto, mientras los pobres estén con nosotros, se debe pensar, sino en poner fin, al menos en aliviar sus sufrimientos (Rosmini, 1985a: 101).

De manera parecida a Sen, Rosmini parece seguir en este punto al pensamiento jurídico inglés y escocés de inspiración histórica para el cual el marco institucional de la sociedad debe ser “formado paso a paso, sin un esquema premeditado, constantemente corregido y enmendado en acuerdo con las diversas fuerzas sociales contrapuestas y con la urgencia de los instintos y de las necesidades de la gente” (Rosmini, 2007: 1). De este modo, en opinión de Rosmini, la verdadera justicia social no se logra mediante una legislación racionalista que establezca *a priori* cómo deben resultar las cosas. Por el contrario, toda buena legislación debe tener una puerta abierta para la expresión de las posibilidades contenidas en la realidad concreta en la que actúan los individuos particulares, ya que “cuanto más se observa lo particular, tanto más nos acercamos a la justicia distributiva” (Rosmini, 1923: 68-69).

Una dimensión fundamental de la justicia social implica pues para Rosmini, la necesidad de una *orientación política prudencial y comparativa* desde las distintas instancias del gobierno de la sociedad política. “Debemos buscar, por lo tanto, entre todos los casos que estén libres de injusticia en la sociedad civil, aquel caso particular que mejor proteja la justicia de todo peligro y que mejor facilite el progreso de la felicidad humana. Este caso, esta determinación de la sociedad, que llamamos su *estado regular*, es indicado solamente por la prudencia civil [o política]”

(Rosmini, 1996: n2580). Así, al igual que Sen, Rosmini cree que la dimensión institucional de la justicia no puede pretender abarcarlo todo. Por el contrario, ésta debe ser concebida como la base imperfecta a partir de la cual se puedan ayudar e incentivar las realizaciones concretas de los individuos para ir llegando gradualmente a una sociedad justa.

IV. Del utilitarismo a la teoría personalista de las capacidades

Ahora bien, este acercamiento de Sen a la tradición de los pensadores “comparativistas” basados en “realizaciones” implica ciertamente también una valoración de la tradición de los utilitaristas y de los economistas (seguramente Marx ha sido incluido en la lista por Sen debido a su dimensión de economista y sociólogo práctico y no por su carácter de filósofo de la revolución o de la utopía de la sociedad sin clases), más inclinados a entender la justicia como un conjunto de logros concretos que como un diseño institucional ideal. Ciertamente, Sen es por su formación esencialmente un economista y, como se sabe, alcanzó notoriedad por sus trabajos en teoría económica del bienestar en la que fue formado, la cual a su vez se entronca con la tradición utilitarista a la que vuelve a hacer referencia ahora en su libro. Sin embargo, su objetivo ha sido siempre el de conservar, y al mismo tiempo, reformar esta tradición utilitarista, abriéndola a una perspectiva más amplia, tal como también hicieron muchos otros antes que él (John Stuart Mill quizás sea el ejemplo más notable de este utilitarismo “ampliado”). En tal sentido los “comparativistas” serían aquellos que, adoptando una postura consecuencialista –es decir, basada en logros- no dejan de lado por ello la dimensión de la justicia entendida como principio. De hecho, una correcta comprensión de la adscripción de Sen a la tradición comparativista como base para su teoría de la justicia implica comprender el núcleo central de su propuesta de reforma de la tradición utilitarista: su teoría de las capacidades.

Sen elaboró su teoría de las capacidades enfrentado con la dolorosa realidad de las hambrunas en su país, la India, y también en

Bangladesh y el África sub-Sahariana. En esas circunstancias, comprobó que ni los grandes planes desarrollistas ni los programas de asistencia, ni tampoco la existencia de oferta de alimentos o de empleos en los mercados, solucionaban por sí solos las dificultades de los pobres. En su opinión, el problema de la pobreza tenía raíces tan profundas que no bastaba la abundancia de recursos materiales que tanto el Estado como el mercado, pudieran aportar. Así, elaboró un nuevo concepto teórico superador de los que hasta entonces venía utilizando la ciencia económica y que estaba fuera del vocabulario de los gobiernos y de los organismos internacionales. Se trataba del concepto de “capacidad” que para él constituye la clave de todo desarrollo.

De acuerdo con Sen, el desarrollo se apoya en las *capacidades* de las personas que define como las habilidades que éstas poseen para lograr “funcionamientos valiosos.” Ahora bien, según Sen, el enfoque del desarrollo centrado en las capacidades “difiere de otros enfoques que usan otra información, por ejemplo, la utilidad personal (que se concentra en los placeres, la felicidad o el deseo de la realización), la riqueza absoluta o relativa (que se concentra en los paquetes de bienes, el ingreso real o la riqueza real), la evaluación de las libertades negativas (que se concentra en la ejecución de procesos para que se cumplan los derechos de libertad y las reglas de no interferencia), las comparaciones de los medios de libertad y la comparación de la tenencia de recursos como una base de igualdad justa” (Sen, 1993: 55).

En efecto, la existencia de capacidades en una economía es para él algo muy distinto a la mera *acumulación de bienes materiales* en forma de capital, de inversiones o de ingresos que nos muestran los índices del PBI u otros similares. De hecho, puede darse que en un determinado momento un país se vuelva rico no sólo en recursos naturales, sino incluso en capitales y en inversiones pero que, al mismo tiempo, sea pobre en las capacidades de las personas para hacer un uso valioso de esa riqueza. Pero el concepto de capacidad también se diferencia del de la *utilidad* que cada agente económico obtiene y que puede ser medida ya sea como beneficio monetario, o como satisfacción subjetiva de cualquier tipo. De hecho, una economía que posibilita una muy

activa y eficiente satisfacción de necesidades y deseos puede ocultar, sin embargo, gran cantidad de capacidades no realizadas. Incluso la satisfacción de necesidades que no queda librada simplemente al mercado, sino que es calculada cuidadosamente por un Estado planificador del “bienestar” con un criterio igualitarista puede ser compatible, para Sen, con una frustración masiva de capacidades.

De hecho, “es importante enfatizar –escribe Sen- que si las realizaciones sociales son evaluadas en términos de las capacidades que las personas realmente tienen, más que en términos de sus utilidades o felicidad, (tal como Jeremy Bentham y otros utilitaristas recomiendan), entonces salen a la luz muy significativas diferencias” (Sen, 2009: 18). En primer lugar, escribe Sen, el primer rasgo que caracteriza al concepto de capacidad es el de tener una dimensión no meramente negativa sino positiva y activa. No se trata de la satisfacción de necesidades que experimento, o de la cantidad de bienes o recursos (capital material o humano) de los que dispongo o de la libertad que me es permitida. Todos estos son conceptos pasivos, en tanto la capacidad implica, en el pensamiento de Sen, una relación de la persona con su dimensión activa -el aspecto de “agencia”- para obtener logros que trasciendan el mero bienestar: “En tanto que el cálculo del bienestar basado en la utilidad se centre únicamente en el bienestar de la persona, haciendo caso omiso del aspecto de agencia, o no distinga en absoluto entre el aspecto de agencia y el aspecto de bienestar, se perderá algo fundamental” (Sen, 1993: 61). Por ejemplo, “si una persona lucha por conseguir la independencia de su país, y cuando lo logra se siente feliz, el logro principal es el de la independencia, y la felicidad es sólo una consecuencia. No deja de ser natural sentirse feliz, por este motivo, pero el logro no consiste solamente en la felicidad. Por lo tanto, es razonable mantener que el logro de la agencia y el logro del bienestar, ambos de importancia notable, pueden estar unidos causalmente, pero este hecho no compromete el valor específico de ninguno de los dos” (Sen, 1993: 61).

Por otra parte, en segundo lugar, desde la perspectiva de las capacidades “las vidas humanas son vistas de modo inclusivo, tomando nota de las libertades substantivas de las cuales

disfrutan las personas, en lugar de ignorar toda otra cosa que no sean los placeres y utilidades que terminan teniendo” (Sen, 2009: 19). En otras palabras, para Sen “al analizar la naturaleza de las vidas humanas, tenemos motivos para estar interesados no sólo en las distintas cosas que logramos hacer, sino en las libertades que tenemos para elegir entre los distintos tipos de vida. La libertad de elegir nuestras vidas puede hacer una contribución significativa a nuestro bienestar, pero yendo más allá de nuestro bienestar, la libertad misma puede ser vista como importante” (Sen, 2009: 18).

Ciertamente, Sen valora enormemente las llamadas “libertades liberales” descritas por autores tan variados como Rawls, Nozick, Dworkin o Hayek y considera que la tradición liberal, poniendo énfasis en ellas, está llevando a la ciencia económica hacia lo que él denomina su fase “postutilitarista” (Sen, 1999: 66). Sin embargo, tampoco cree que las libertades liberales puedan identificarse simplemente con las capacidades. Tal como son presentadas por los pensadores liberales, estas libertades son siempre negativas, es decir, entendidas como derechos a la no-interferencia en las acciones de los agentes económicos, en tanto las capacidades implican una dimensión más bien positiva de la acción humana. Pero además, agrega Sen, “hay un segundo aspecto significativo de la libertad: nos hace responsables de lo que hacemos.” En efecto, “dado que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa capacidad o poder, es una parte del enfoque de las capacidades (*capability approach*) y esto puede dar espacio para exigencias de deberes –lo que puede ser denominado en sentido amplio, exigencias deontológicas. Hay aquí una superposición entre asuntos relativos a la agencia y las implicancias del enfoque de las capacidades; pero no hay nada inmediatamente comparable en la perspectiva utilitarista (ligar la responsabilidad con la propia felicidad)” (Sen, 2009: 19). En otras palabras, el rasgo fundamental de las capacidades, en cuanto conductas activas, es que se trata de acciones *valiosas*, es decir estructuradas no sólo en base a necesidades o derechos sino en base a *valores*. De allí que para Sen la capacidad es esencialmente un concepto ético-económico que requiere romper con el prejuicio de una

supuesta neutralidad ética en el campo de la economía y exige, por tanto, la elección de una cierta escala de valores.

No se puede evitar el problema de la evaluación al seleccionar una clase de funcionamientos para describir y estimar las capacidades. La atención se debe concentrar en los temas y valores subyacentes, en términos de los cuales algunos funcionamientos definibles pueden ser importantes y otros muy triviales e insignificantes. La necesidad de seleccionar y discriminar no es un obstáculo ni una dificultad insalvable para la conceptualización del funcionamiento y de la capacidad (Sen, 1999: 66).

De este modo, en opinión de Sen, la perspectiva o enfoque de las capacidades permitiría superar la dicotomía entre una perspectiva consecuencialista y deontológica de la justicia que practican tanto los institucionalistas trascendentales como los utilitaristas. Para él, ambas perspectivas están necesariamente integradas en las capacidades o “realizaciones”: En efecto, “sería muy difícil dejar de lado la perspectiva de las realizaciones sociales basándose en el argumento de que es estrechamente consecuencialista y que ignora el razonamiento que está por debajo de las preocupaciones deontológicas” (Sen, 2009: 24).

Probablemente uno de los aportes más originales y modernos de Rosmini al tratamiento del problema de la injusticia social es haberlo visto, de modo similar a Sen, como un complejo problema de incapacidades y no tanto como un problema de falta de bienes materiales. De allí que las soluciones de fondo para la pobreza no pasan, para Rosmini, ciertamente por un simple redistribucionismo de la riqueza, sino por la confluencia entre factores materiales, culturales, psíquicos, políticos y morales. De una manera muy similar a la de Sen, Rosmini cree que una política orientada por la justicia “debe prestar gran atención a las relaciones que las acciones tienen con el mejoramiento de los hábitos y capacidades de las personas” (Rosmini, 1985b: 472). Los deseos o necesidades son útiles sólo cuando “aquellos en los que estas necesidades están abiertas, tienen los medios para obtener los

objetos reales que les corresponden” (Rosmini, 1985b: 640-641). Así, con el fin de utilizar los bienes económicos en forma inteligente y fructífera, es necesario desarrollar las capacidades humanas y personales. Según Rosmini, los bienes económicos “pueden contribuir al contento del espíritu humano si lo encuentran bien dispuesto y condicionado para recibir de ellos un buen efecto. Pero no pueden hacer nada respecto a este contento si el espíritu de la persona que posee estos bienes carece de las necesarias disposiciones para su buena recepción o uso” (Rosmini, 1985b: 526). De este modo, Rosmini rechaza las propuestas utilitaristas que parten, en su opinión, de una “observación insuficiente” (Rosmini, 1985b: 527) que no considera las capacidades para un uso adecuado de estos bienes, ya que precisamente, para nuestro autor, “el valor de los bienes externos no debe ponerse en ellos mismos, sino en su uso, el cual depende de las distintas disposiciones del espíritu” (Rosmini, 1985b: 527).

Así, para Rosmini, el desarrollo es pues, más el resultado de “conocer plenamente el uso de la riqueza” (Rosmini, 1887: 206) que de la acumulación por motivos materiales externos de modo que “donde la sociedad civil está avanzada en su cultura, la riqueza prevalece” (Rosmini, 1887: 206). En otras palabras, el verdadero desarrollo supone “el mismo progreso en el espíritu del hombre” (Rosmini, 1887: 204) por medio del despliegue de capacidades como el “dominio de sí mismo para diferir la satisfacción de los propios deseos,” (Rosmini, 1985b: 556) la apertura de la “inteligencia” (Rosmini, 1887: 205), la “multiplicación de las reflexiones” (Rosmini, 1887: 205), una mayor “capacidad de atención” (Rosmini, 1887: 205), capacidad de “previsión” (Rosmini, 1985b: 555), pero por sobre todas las capacidades psicológicas e intelectuales, están las capacidades morales, como la última fuente de las que se nutren y se ordenan, según Rosmini, las demás capacidades humanas. En efecto, —escribe Rosmini— “la motivación moral del propio deber que prevé y provee a las necesidades futuras de la familia y de la sociedad civil (es) la motivación más útil que cualquier otra” (Rosmini, 1985b: 576). No basta para un desarrollo socialmente justo la sola “capacidad de agencia”, sino la vinculación de las disposiciones activas a una

serie de valores morales. “¿Bastará ser un hombre activo para obtener estas ventajas?, ¿las obtendrá un hombre activo privado de moral?” –se pregunta Rosmini (Rosmini, 1976: 131). De ningún modo: “el trabajo no puede acrecentarse –sostiene Rosmini- sino por el crecimiento de la moralidad” (Rosmini, 1977a: 106-107).

Con respecto a las libertades y derechos, para Rosmini, como para Sen, son fundamentales para el ejercicio de estas capacidades. No obstante, a diferencia de la tradición liberal de tipo individualista, según Rosmini, las libertades no deberían entenderse como capacidades meramente subjetivas o negativas, sino que implican una responsabilidad moral positiva fruto de su relación intrínseca con un valor objetivo. “Necesitamos más que el conocimiento de nuestros derechos si queremos aprender a actuar como debemos. Debemos al mismo tiempo ser plenamente conscientes de los límites de nuestros derechos, y del modo en que éstos deben ser empleados. Sólo la moralidad enseña esto (...) Es inmediatamente obvio que no puede haber confianza mutua, armonía, paz y seguridad colectiva entre los individuos en una sociedad y su gobierno y administración, a menos que a tales derechos extendidos e indeterminados les sean dados límites precisos y determinados por medio de la buena fe, la equidad y la bondad –en otras palabras, por el deber y las virtudes morales. La intervención de la moralidad es absolutamente necesaria; su veto autorizado debe prohibir a las distintas partes el uso o, más bien, el abuso, de sus fríos y crudos derechos.” (Rosmini, 1985b: n143). “Sólo la ética –añade- puede enseñar la buena fe y la moderación en el ejercicio del propio derecho” (Rosmini, 1994b: n144).

En tal sentido, para Rosmini la justicia de una sociedad se mide en definitiva por la libertad virtuosa que hayan desarrollado sus ciudadanos. En efecto, la mayor “cantidad de bien subjetivo es siempre aquella cantidad de la actividad natural y apropiada del sujeto” y dado que la “la mayor actividad de la naturaleza y la única actividad de la persona consiste en el uso de la libertad” entonces, “el uso natural y apropiado de la libertad (es decir, la virtud moral) es pues, el mayor bien subjetivo humano y el único bien de la persona humana” (Rosmini, 1985b: 489-490). De este modo, la virtud, en tanto

primer efecto subjetivo de la acción moral objetiva es, para Rosmini, “la primera de las utilidades” (Rosmini, 1978c: 25).

V. El giro cognitivo: hacia políticas públicas basadas en el reconocimiento de las personas y sus capacidades

A diferencia de las teorías trascendentales basadas en el diseño de instituciones justas ideales como condición necesaria y suficiente de la justicia social, la teoría de la justicia de Sen, si bien incluye implícitamente la adopción de una serie de instituciones y políticas necesarias (por ejemplo, un Estado de derecho respetuoso de las libertades, una economía de mercado con reglas, unos sistemas educativos y de salud bien financiados, etc.) no ve en ellas el punto central por el que pasa hoy el problema de la justicia social. En tal sentido, de acuerdo a Sen, el obstáculo principal a la justicia social está actualmente en la falta de reconocimiento de las capacidades existentes en la sociedad. Debido a que tanto los sistemas políticos como económicos son usados sobre la base de concepciones trascendentales o utilitaristas de la justicia, sus procedimientos de evaluación de la realidad social son en general puramente procedimentales, formales o cuantitativos, dejando de lado la dimensión cualitativa de las capacidades concretas de las personas. En efecto,

[...] casi todos los procedimientos mecánicos de la acción política (como el voto y las elecciones) o de la evaluación económica (como la evaluación del ingreso nacional) pueden obtener poca información, excepto en las discusiones que puedan acompañar a esos ejercicios. Un resultado electoral no revela casi nada excepto que un candidato obtuvo más votos que otros. Del mismo modo, el procedimiento de la evaluación del agregado del ingreso nacional se basa sólo en la información acerca de lo que se compró y vendió a determinados precios y nada más. Y así sucesivamente(...) Pero para una adecuada comprensión de las demandas de la justicia, las necesidades de la organización social y de las instituciones, y un diseño satisfactorio de políticas públicas, tenemos que buscar mucha más información y pruebas bien examinadas (Sen, 2009: 94).

Si bien la tradición utilitarista tuvo el mérito de introducir en las políticas públicas la dimensión empírica que los institucionalistas trascendentales en cierto modo habían descuidado, tuvo el defecto de entender esa dimensión de un modo demasiado estrecho. Pero incluso las ampliaciones que surgieron más tarde en materia de medición –como por ejemplo, las llamadas “estadísticas de la felicidad” propiciadas últimamente por muchos gobiernos y por académicos como Richard Layard, colega de Sen en la profesión económica – tienen para Sen el defecto de concentrarse excesivamente en el resultado final de los logros de las personas, ignorando los procesos mediante los cuales obtienen esos logros. Por otra parte, tampoco aparecen reflejados en ellas los posibles autoengaños producidos por la falta de educación, que hace que millones de personas vivan ignorantes de sus propios derechos y capacidades –como por ejemplo, los consumidores manipulados por la publicidad o las mujeres discriminadas en culturas autoritarias- las cuales es necesario, precisamente, sacar a la luz. De este modo, escribe Sen,

[...] una caracterización completa de las realizaciones debe dar espacio para incluir los procesos exactos por los cuales emergen los estados finales de las distintas situaciones. En un artículo de *Econometría* de hace más o menos una década, llamé a esto ‘el resultado comprensivo’ que incluye los procesos involucrados y que debe ser distinguido del mero ‘resultado cumplido,’ por ejemplo, un arresto arbitrario es más que la captura y la detención de alguien –es lo que dice la expresión: un arresto arbitrario. De modo similar, el rol de la agencia humana no puede ser eliminado por un foco exclusivo en lo que ocurre en la culminación de la acción (Sen, 2009: 23).

En tal sentido, Sen quiere cambiar este estado de cosas remontándose a la tradición iniciada por Condorcet, la cual, en su opinión, siempre tuvo un “profundo interés en enriquecer las estadísticas sociales” y un “compromiso con la necesidad de una continua discusión pública, dado que ambas ayudan a avanzar en el uso de más información en los procedimientos de

la elección pública y en la exploración de la justicia social” (Sen, 2009: 94). Sólo a partir de allí, se hará posible propiciar el despliegue de las capacidades realmente existentes en la sociedad. Por otra parte, no se trata de mejorar simplemente la información sobre las capacidades de las personas con el fin de garantizarles un logro o resultado por medio de acciones del gobierno con un casi nulo conocimiento o interés en relación a los medios o procesos por los cuales se han obtenido dichos logros –como ha hecho hasta ahora, por ejemplo, el Estado de bienestar- sino de introducir un nuevo enfoque cognitivo en las instituciones y políticas que permita desarrollar procesos de conocimiento y reconocimiento individuales y grupales de las capacidades presentes en la sociedad, para incentivar su potenciación previamente a su ejercicio.

Rosmini, al igual que Sen, va a dar una importancia central al problema de la ignorancia y la falta de conocimiento y autoconocimiento de las propias capacidades de las personas como causa central de la injusticia social y a la necesidad de promoción, incentivo y educación de capacidades de las personas como el medio fundamental de su superación. En su opinión, la causa principal de la injusticia social ha sido siempre la “grave carga de ignorancia e incapacidad que ha pesado en la gran mayoría de las naciones”, la cual ha provocado que “los derechos de muchas personas hayan quedado sin defensa” y “abierto el camino para su opresión por parte de aquellos cuya educación los ha hecho más poderosos, más astutos y más unidos” (Rosmini, 1985b: 567). Si bien Rosmini desarrolla extensamente un diseño institucional adecuado para una constitución de la sociedad de acuerdo a la justicia social, considera que el punto clave está en los procedimientos de reconocimiento y potenciación de las capacidades de las personas. A partir de estos procedimientos, es posible desarrollar políticas que procuren ya no sólo la distribución de bienes, sino también la distribución y promoción de capacidades todavía no desplegadas especialmente en los ciudadanos menos favorecidos. “Lo que este tipo de política quiere hacer –escribe Rosmini- es aumentar en las clases bajas el conocimiento de sus propios intereses y la resolución de aplicarse a ellos con previsión y actividad (Rosmini, 1985b: 566). De allí

que será tarea del gobierno el remover la ignorancia, los prejuicios, las costumbres dañinas (...) e incentivar con premios y otros incentivos a los más activos y alentar a los menos activos (...) En una palabra, el gobierno deberá aumentar tres fuerzas (...): el saber, el querer y el poder, eliminando la ignorancia, la inercia y procurando la formación de sociedades por las cuales los individuos puedan unir sus fuerzas” (Rosmini, 1923: 138-139).

Ciertamente, una verdadera justicia social incluye para Rosmini, en los casos de extrema pobreza, la asistencia directa con bienes materiales a los más necesitados. Así, el gobierno debe “tomar medidas para los serios males asociados inevitablemente con la desigualdad, el primero de los cuales es la extrema miseria que se encuentra en el punto más bajo de la escala social.” De allí que para Rosmini forme parte también de la justicia social la obligación de que “la sociedad provea a las familias pobres” (Rosmini, 1996: n2630). Pero la justicia social no se reduce de ningún modo a la organización de un Estado de bienestar basado en garantizar el resultado final de las realizaciones que emprendan las personas ya que “es la responsabilidad de los individuos la posición a la que lleguen en su participación en los bienes sociales” por lo que “ciertamente el gobierno no puede admitir ningún derecho de los miembros de la sociedad *in rem*” pero “sí debe admitir un igual derecho *ad rem*” (Rosmini, 1985b: 522-523), es decir, una igualdad de oportunidades como base de la competencia, la cual se logra, por un lado, “protegiendo los derechos y el bien ya poseído por los individuos,” pero también “promoviendo la mayor cantidad de bien social” (Rosmini, 1985b: 524) precisamente, a través de la promoción e incentivación de las capacidades a las que venimos haciendo referencia.

Para alcanzar tal objetivo, Rosmini cree –de modo notablemente similar a Sen– que el punto clave es cambiar el punto de vista cognitivo sobre el que se funda la política, basándolo ya no sólo en estadísticas económicas que presuponen una concepción meramente utilitarista sino también en lo que él llama “estadísticas político-morales.”

Para gobernar un pueblo con sabiduría se requiere necesariamente de un conocimiento

del estado del espíritu de la gente. Esto muestra la insuficiencia de las estadísticas económicas y la necesidad de estadísticas comprensivas y filosóficas (...). Las estadísticas político- morales son una parte de estas estadísticas (...) y presentan un vasto, casi inexplorado campo para la investigación (Rosmini, 1985b: 659).

Entre los temas de investigación de estas estadísticas está sin duda el de la felicidad a la que hayan llegado o no las personas. Sin embargo, para Rosmini, la felicidad no es un hecho externo completamente medible desde afuera sino el fruto de un proceso eminentemente personal. Tampoco se trata de un fenómeno puramente subjetivo que dependa de los deseos arbitrarios del individuo del cual sólo éste pueda tener conocimiento. Por el contrario, para Rosmini la felicidad se inscribe dentro de las exigencias de una naturaleza humana objetiva y común a todos los hombres y es el resultado de un proceso ético que no puede quedar afuera de la consideración de las políticas públicas.

En tal sentido, las estadísticas político-morales deberían tener, según Rosmini, la característica de proporcionar ciertamente datos cuantitativos medibles acerca de “las proporciones de los bienes físicos de las naciones, por separado y en conjunto, en su interacción mutua [y] en su acción con relación al todo social” e incluirían también los estados subjetivos de percepción del propio bienestar y felicidad, pero además dichos datos deberían ser leídos, según Rosmini, como “síntomas físicos del estado intelectual y moral de la gente”(Rosmini, 1985a: 139; 1985b: 659). En una palabra, unas estadísticas orientadas por la idea de justicia deberían estar mucho más enfocadas hacia las personas, ya que “el espíritu, en tanto sede de la felicidad, es el fin de la política”, pero además deberían proporcionar un conocimiento mucho más pormenorizado de los procesos morales internos que ocurren en éstas, ya que todo “desarrollo externo tiene necesidad de la moralidad interna”(Rosmini, 1933: 72).

VI. Objeciones y comentarios finales

Una comparación entre la teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes rosmínianos del

concepto católico de justicia social como la que hemos ensayado en este artículo podría ser considerada por muchos como una empresa demasiado arriesgada e incluso errónea. Y esto por múltiples razones. Mencionaremos algunas de ellas e intentaremos comentarlas brevemente a modo de corolario.

Probablemente lo primero que se podría aducir en contra de una comparación tal, aunque fuera de un modo muy general, es que se trata de un paralelismo anacrónico entre un autor contemporáneo y otro de la primera mitad del siglo XIX, es decir correspondientes a dos épocas y dos contextos históricos completamente diversos. Ciertamente, si bien esto último es en buena medida así, sin embargo, creemos que no inhabilita la comparación, especialmente si se toma en cuenta que el propio Sen remite constantemente en su libro a una serie de autores del siglo XVIII y XIX como puntos de referencia que él considera todavía actuales para fundamentar su tesis, a pesar de los anacronismos en los que él mismo también podría llegar a incurrir.

Otra posible objeción, ésta quizás de mayor peso, podría ser la de que, si bien en Rosmini pueden encontrarse –como se intentó demostrar en este artículo– muchos puntos de coincidencia con Sen, también existen múltiples puntos de divergencia. Indudablemente, una divergencia evidente entre los dos autores radica en la fundamentación filosófica última que ambos proponen en relación a varios temas. Por ejemplo, con respecto a la idea misma de justicia, Sen parece querer basarla en un tipo de fundamentación lingüístico-pragmática basada en el último Wittgenstein o en posiciones neorrealistas de autores como Hilary Putnam. Si bien Sen no termina de aclarar del todo su última fundamentación, evidentemente se diferenciaría de la de Rosmini –y en general de la de toda la tradición católica de la justicia social– para quien la idea de justicia presupone la de la ley natural en su interpretación clásico-cristiana. Sin embargo, esta divergencia en la fundamentación última –Sen probablemente no aceptaría una idea tal de ley natural– no afecta completamente, en nuestra opinión, la comparación porque el realismo pragmático de un Wittgenstein, si bien no puede identificarse simplemente con el tipo de realismo que propone Rosmini,

no es en todos los aspectos ni respectos, incompatible con éste último. Investigaciones actuales han destacado la compatibilidad de muchos aspectos del realismo wittgensteiniano y de otros realismos surgidos de la tradición pragmatista contemporánea con el realismo clásico-cristiano, lo cual haría posible, al menos en principio, el diálogo que propusimos aquí entre Sen y Rosmini. Si bien hemos intentado destacar los aspectos comunes de ambas ideas de justicia y no hemos puesto el mismo énfasis en las diferencias, creemos que no por eso resultan completamente incompatibles.

Lo mismo podría aducirse en relación a la teoría de las capacidades en ambos autores. En efecto, en tanto Sen parece sostener que la orientación valorativa de las capacidades no puede ser definida por nadie de manera definitiva, y más bien la deja librada a la deliberación del sistema democrático y al pluralismo de los distintos modos de vida, Rosmini –y la tradición católica de la justicia social con él– resulta mucho más taxativo en torno a la existencia de una naturaleza humana en común a todos los individuos de la cual brotaría una escala de valores objetiva que regiría el despliegue de las capacidades humanas. Esta divergencia es cierta y pone en buena medida en conflicto la ética “deliberativa” y “consensualista” de Sen con la ética “objetiva” de Rosmini y del pensamiento social-cristiano en general. Sin embargo, tal diferencia podría también considerarse de modo más matizado si se toma en cuenta que Sen es todo menos un relativista ético y su propósito es siempre, además de respetar las diferencias de modos y elecciones de vida, el de encontrar parámetros objetivos y universales que trasciendan y permitan incluso poner en cuestión el relativismo de las diversas culturas e identidades. Por otro lado, la concepción de las capacidades de Rosmini está muy lejos de un objetivismo rígido: si bien las capacidades se rigen por una escala de valores objetiva surgida de la naturaleza humana, es cada persona por medio de su libertad la que elige en definitiva como aplicarla en cada caso de acuerdo a su propia situación particular.

Otro punto de posible desacuerdo estaría en el nivel de la concepción institucional y política. Probablemente muchos vean en Sen sencillamente a un social-demócrata o a un

liberal clásico bajo una nueva fachada. Por otro lado, Rosmini podría ser visto como un liberal-conservador, es decir, un partidario de las instituciones liberales puras en el nivel social, disimulado por una prédica de la virtud en el campo de la moral individual o como un moralista tradicional disfrazado de liberal, tal como lo interpretan algunos. Pero creemos que estas interpretaciones de ambos autores son excesivamente simplificadoras. De hecho, Sen es en realidad, como hemos enfatizado en este artículo, un duro crítico del Estado de bienestar social-democrático tradicional y del intento de equiparar la justicia social con un sistema clásico de redistribucionismo estatal. Por otro lado, aunque Sen ciertamente apoya, como ya lo hemos señalado también, una concepción política e institucional liberal en casi todas las áreas (las libertades, la economía de mercado, etc.), a la vez propone una modificación en el uso de esas estructuras institucionales, llevándolas gradualmente hacia una nueva orientación enfocada en el protagonismo de las personas y sus capacidades. El caso de Rosmini es, a nuestro juicio, similar, aunque haya partido de un lugar diferente. En efecto, su punto de partida es la reivindicación desde el catolicismo –inédita para su época– de las instituciones liberales, que no negocia ni con el tradicionalismo católico o el conservadurismo de su tiempo, ni con el estatismo moderno, al cual considera potencialmente totalitario, aún en su forma benigna o “benevolente.” Sin embargo, al igual que Sen, cree que las estructuras institucionales liberales son condición necesaria pero no suficiente para la justicia social. Es necesario impregnarlas de un enfoque “personalista” que no sólo proteja los derechos individuales, sino que potencie las capacidades personales, sin caer en los excesos del intervencionismo estatista.

Finalmente, se podría objetar que hemos soslayado aquí lo principal: ¿en base a qué fundamento se puede intentar una comparación entre la idea de justicia de Sen y la idea católica de justicia social tomando como referente a Rosmini, un autor remoto de la primera mitad del siglo XIX, desconocido para casi todo el mundo, incluso para los católicos? ¿No sería mucho más legítimo proponer un diálogo entre el pensamiento de Sen y el pensamiento social cristiano,

tomando como referencia a otros autores cuyo concepto de justicia social fuera bien diferente al de Rosmini? ¿No se intenta con esta comparación, más allá de la propuesta de diálogo con Sen, realizar una crítica más o menos subrepticia de la interpretación que muchos católicos hacen de la justicia social, es decir, aquella identificada con los “cambios estructurales,” con el fin de reemplazarla con la de una potenciación “personalista” de las capacidades? Ciertamente todas estas preguntas son legítimas y en buena medida dan en el blanco en cuanto a las intenciones segundas que subyacen al planteo explícito presentado en este artículo. No obstante, a pesar de su pertinencia e interés, pedimos al lector un lapso de tiempo y la oportunidad de otra ocasión para responderlas con mayor detenimiento y profundidad.

Referencias bibliográficas

- Hayek, F.A. (1978). *Law, Legislation and Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
- Rosmini, A. (1870) *Galateo de' letterati*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, Letteratura e arti belle*, Parte prima, Opuscoli varj.
- (1887) *Della naturale Costituzione della società civile, Filosofia della politica*, Rovereto, Tip. Giorgio Grigoletti.
- (1901) *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*. Raccolto e annotato da Giulio Bonola, Cogliati Editrice, Milano.
- (1923) *Opere inedite di politica*. A cura del Prof. G. B. Nicola, Milano, Stab. Tipo. Lit. G. Tenconi.
- (1933) *Saggi di Scienza Politica, Scritti inediti*. A cura di G. B. Nicola, Torino-Milano, G. B. Paravia & C.
- (1934a) *Introduzione alla Filosofia, Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbatì*. Vol. II. A cura di Ugo Redano, Anonima Romana Editoriale, Roma.
- (1934b) *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*. A cura di Francesco Orestano, Anonima Romana editoriale, Roma.
- (1937) *Compendio di Etica*. A cura di Enrico Castelli, *Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di A. Rosmini-Serbatì*. Vol. VI, Edizioni Roma, Roma: XVI-228.

(1938) *Teosofia*. A cura di Carlos Gray. Vol. 8, Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini.

(1941a) "Principi della scienza morale", in *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. A cura di Dante Morando, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXI, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1941b) *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale, en Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. A cura di Dante Morando, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXI, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1952) "La costituzione secondo la giustizia sociale," *Progetti di costituzione, Saggi editi e inediti sullo stato*. A cura di Carlo Gray, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XXIV, Fratelli Bocca Editori, Milano.

(1976) "Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja", *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*. A cura di Rinaldo Orecchia, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XLVIII, Cedam-Casa editrice Dott. Antonio Milani, Padova: 87-191.

(1977a) "Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda", in *Frammenti di una Storia della empietà e scritti vari*. A cura di Rinaldo Orecchia, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol. XLIX, CEDAM, Padova.

(1977b) *Teodicea*. Libri Tre. A cura di Umberto Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma.

(1978a) *Le Principali questioni politico-religiose della giornata. Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 125-243.

(1978b) "Saggio sul Comunismo e il Socialismo", *Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda

Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 81-121.

(1978c) "Saggio sulla definizione della ricchezza", *Filosofia della Politica*, Vol. IV, "Opuscoli Politici". A cura di Gianfreda Marconi in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 12-45.

(1981a) *Antropologia in servizio della scienza morale*. Libri quattro. A cura di Francois Evain, Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1981b) *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. A cura di Alfeo Valle, Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Città Nuova Editrice, Roma.

(1983) "Antropologia soprannaturale". A cura di Umberto Muratore, I, II, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, n. 24. Edizione promossa da Enrico Castelli-Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca; *Opere teologiche*. Vol. II, III. A cura di Istituto di Studi Filosofici, Centro di Studi Rosminiani, Stresa; Città Nuova Editrice, Roma.

(1985a) *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. A cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano: 57-152.

(1985b) *La società ed il suo fine, Filosofia della Politica*. A cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano: 153-707.

(1986) *Discorsi Parrocchiali*. A cura di Eduino Menestrina, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1988) *Psicologia*. Libri Dieci. Tomos I, II. A cura di Vicenio Sala, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.

(1993a) *La costituzione del regno dell'alta Italia, Progetti di costituzione, Saggi editi e inediti sullo stato*. A cura di Carlo Gray, *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. Vol.

- XXIV, Fratelli Bocca Editori, Milano.
- (1993b) “The Essence of Right”. Vol. 1 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto*, Durham.
- (1993c) “Rights of the Individual”. Vol. 2 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1994a) *The Summary Cause for the Stability or Downfall of Human Societies*. Vol. 1 of *The Philosophy of Politics*, translated from *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1994b) *Society and its Purpose*. Vol. 2 of *The Philosophy of Politics*, translated from *La società ed il suo fine*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1995) “Universal Social Right”, vol. 3 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (1996) “Rights in Civil Society”, vol. 6 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.
- (2001) *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*. Tomos I-IV. A cura di Cirillo Bergamaschi, Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Edizioni Rosminiani.
- (2003) *Politica Prima*. Apéndice, Frammenti della Filosofia della Politica (1826-1827). A cura di Mario d’Addio, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani; Città Nuova Editrice, Roma.
- (2007) *The Constitution under Social Justice*, translated from *La Costituzione secondo la giustizia sociale* by Alberto Mingardi, Lexington Books, UK.
- Sen, A. (1993) “Capacidad y bienestar”, en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comp.), *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1999) *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
- (2009) *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Justicia Social: lecciones de un debate

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 54-63

I. Introducción

En 1947, convocados por el uruguayo Dardo Regules, un grupo de argentinos fuertemente comprometidos con la realidad social se dirigió a Montevideo para ser parte de la fundación de la Asociación Latinoamericana de Demócratas Cristianos¹. Inspirados por las enseñanzas de Jacques Maritain y sintiéndose fuertemente apoyados por la Alocución de Pío XII dada en Navidad de 1944², deseaban influir en sus países y transformarse en activos actores sociales. Compartían una mirada común en temas que consideraban centrales: valoraban a la democracia como sistema político, consideraban imposible otro régimen político que no fuera uno basado en la libertad, y eran muy críticos de ciertas posiciones que consideraban intolerantes, incluso dentro del mismo cristianismo.

Al final de la reunión se firmó una suerte de manifiesto en la que establecieron una serie de puntos de acuerdo que serían la base desde la que ellos esperaban, crecería esta nueva visión humanista y cristiana de la política y la economía. El manifiesto establecía los principios centrales de una gran variedad de temas: organización política, educación, la relación entre familia y sociedad, entre otros. Al tratar sobre lo que llamaban la cuestión económico-social específicamente, señalaban que era necesario reafirmar el “predominio de la moral sobre el lucro” o también que esta visión humanista que ellos sostenían “busca una distribución más justa

de la propiedad. Se empeña en superar el capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico” (Compagnon, 2003: 371-374).

Evidentemente, esta no era una afirmación menor, sino que englobaba toda una posición acerca de la política y la economía, y los debates no tardarían en llegar. En efecto, como desarrollaré más adelante, algunos consideraron que no era necesario “superar el capitalismo” pues éste reflejaba cabalmente las enseñanzas de Cristo en el campo de la economía.

El debate se dio en dos grandes ejes. El primero de ellos, tal vez el más complejo por las repercusiones que tuvo, fue sobre la relación entre el orden económico y el orden político. En concreto, la pregunta era si el capitalismo no era el único sistema que verdaderamente defendía a la democracia y si, por lo tanto, superar el capitalismo no implicaba una vuelta encubierta al totalitarismo³. El segundo debate era en torno a la noción de Justicia Social y sobre todo, acerca del significado y valor que tendría que tener esta noción para todo aquel interesado en volcar en la sociedad las ideas del pensamiento social cristiano.

La discusión se planteó sobre todo en la revista *Orden Cristiano*, en la cual solían escribir la mayoría de los firmantes de la Declaración. Esta revista, fundada por Alberto Duhau, agrupó desde 1941 a un importante grupo de intelectuales católicos que se oponían al totalitarismo en todas sus formas. Luego de hacerse pública la Declaración de Montevideo,

el cruce de cartas y de artículos duró varios meses. Prácticamente todos los participantes eran laicos con una sólida formación en sus áreas de trabajo e investigación. Con los años, algunos incluso ocuparían cargos importantes, tanto a nivel académico como a nivel político.

Puestos a ordenar las coordenadas del debate, se pueden reconocer dos posiciones más o menos definidas, al menos en la cuestión de fondo. La primera de ellas sostenía que la Justicia Social era un resultado al que se llegaba a partir de una correcta aplicación de las reglas de las ciencias económicas. Éstas no eran otras que las del capitalismo liberal. La segunda, en cambio, ponía a la Justicia Social como una meta anterior a las decisiones económicas y políticas. Estas debían reconfigurarse en miras a alcanzar esta finalidad, considerada indudablemente superior.

En el presente artículo me propongo mostrar los desarrollos y argumentaciones hechas en medio de este apasionado debate sobre la naturaleza de la justicia social, mostrando los puntos más sólidos y los puntos débiles de cada uno de ellos. A casi 70 años de esa polémica, los planteos de entonces aparecen frente a nosotros con una notable actualidad, y ciertamente, son una invitación a reabrir la discusión sobre este tema.

II. La economía como única causa de la justicia social

1. Alberto Duhau y el capitalismo liberal

Dentro del grupo que consideraba a la economía como ciencia directriz de lo social, y a la Justicia Social como un resultado de ella, sobresalen los planteos desarrollados por Alberto Duhau, director de la revista *Orden Cristiano* y firmante de la Declaración de Montevideo. En sus artículos, manifiestamente declara seguir los análisis de Adam Smith, y sobre todo las interpretaciones más contemporáneas de Mises. Es él quien le brinda los argumentos que considera más sólidos en la discusión con el socialismo y con toda forma de intervencionismo.

El análisis de Duhau parte de lo que él considera una recta visión antropológica. El hombre es para él un espíritu que lucha

por superarse, y esta superación supone la dominación y el sometimiento de la animalidad presente en él. Hay una natural búsqueda de mejoras materiales: alimentación, vivienda, etc., cuyo origen se encuentra en el deseo humano de vivir una vida “más amplia y más bella”. Guste o no, lo cierto es que esto “solo se puede conseguir con la riqueza” (Duhau, 1947b: 14). Siendo así, el sistema más acorde a la misma naturaleza humana es el que respeta el libre uso de los propios bienes. Éste no solamente permite el desarrollo individual exigido por el mismo ser del hombre, sino que sobre todo lo promueve e incentiva (Duhau, 1947a: 693-694).

Al confrontar esto con la doctrina cristiana, Duhau encuentra que aunque en muchos aspectos la completa, lo cierto es que en su núcleo más profundo hay para él una profunda concordancia. Considera que el cristianismo, como religión revelada, es una especie de confirmación sobrenatural del análisis racional hecho más arriba. Cristo es para él “el liberador del hombre, que murió para darle derechos inalienables y nosotros, siguiendo sus enseñanzas, debemos adoptar un sistema económico basados en las capacidades del hombre” (Duhau, 1947a: 694). Como explícitamente señala, cree que el pleno goce de este derecho inalienable es el pleno goce de la libertad. El “capitalismo liberal”, como lo llama Duhau, es el sistema que mejor acepta y asume la realidad del hombre. Llamado a ejercer su libertad, es este sistema el que mejor garantiza este desarrollo (Duhau, 1947b: 28).

Un análisis objetivo de la realidad muestra la centralidad de las nociones de propiedad privada, libertad individual y libre iniciativa. Todo hombre que medite sinceramente y sin prejuicios ideológicos, acabará necesariamente aceptando esto. Y el cristianismo tiene que asumir esto como un hecho indiscutible, pues si no lo hiciera “los hombres se separarán del catolicismo y buscarán algunos en otras religiones una justificación a su modo de vivir. Otros, sin separarse de la religión, serán católicos rituales” (Duhau, 1947a: 693-694).

2. La justicia social

A partir de estos principios, Duhau se lanza de lleno a intentar resolver la cuestión de

qué es la Justicia Social. No tiene dudas de que todo el mundo, creyentes y no creyentes, hombres sencillos y doctos, todos la desean y luchan por ella: “¡Crear un mundo mejor! Y de la cátedra y del púlpito sagrado oímos hablar de la Justicia Social” (Duhau, 1947b: 14). Evidentemente, todos utilizan la palabra para grandes discursos, pero es necesario ver cuál es su significado. Para ello no hace falta, a su juicio, tanta reflexión teórica, sino volver la mirada a la gente común y sencilla. Y sin duda, esta gente la entiende de un modo muy concreto: como mejora de las condiciones materiales de vida: “La gentes entienden por justicia social una mejor alimentación, vivienda, vestimenta, mejores salarios, etc., etc.” (Duhau, 1947b: 14). La justicia social hace, para él, referencia a un problema muy concreto: el problema del desarrollo material, el problema de cómo hacer para que crezca la producción y la riqueza para, a partir de ello, pensar en su distribución. Si queremos que haya justicia social, entonces, es necesario elegir el mejor medio para aumentar la riqueza. A eso se acaba limitando el problema, pues no se puede distribuir lo que no existe. Y el mejor sistema, como ha probado la ciencia económica, es el que respeta la libre iniciativa, la propiedad privada y no permite al Estado ejercer un supuesto rol redistribucionista, que en el fondo acaba siempre perjudicando a quienes pretende ayudar.

Esta verdadera noción de justicia social tiene, a su juicio, tres grandes enemigos: la gente poco instruida, los que quieren obtener ventajas, y las élites (Duhau, 1947b: 30-32, 43). En primer lugar, hay gente que no ha sido suficientemente instruida y honestamente cree que cierta intervención puede mejorar la situación de los más pobres. Pero para él es claro que el que entiende el proceso económico, incluso entendiéndolo solamente a grandes rasgos, sin duda no aceptará esto. Es por eso necesaria cierta acción de divulgación⁴. En segundo lugar, hay que reconocer cierta maldad en el mundo, y por lo tanto asumir que hay gente que saca ventajas de los sistemas colectivistas y quiere seguir haciéndolo. Finalmente, Duhau habla de ciertas élites que aunque son vencidas por los hechos (o incluso militarmente), siguen pregonando por sistemas intervencionistas, colectivistas o estatistas, “etapas todas de un mismo camino hacia el totalitarismo” (Duhau, 1947b: 43).

La justicia social es un anhelo loable y honorable, pero es necesario reconocer que la única posibilidad de que ella exista es que se produzca riqueza y que ella libremente pueda circular entre los hombres. Cualquier otro intento estará condenado al fracaso.

3. Otras argumentaciones

Con una visión mucho menos optimista respecto a las bondades del capitalismo, pero sin dejar de aceptarlo como única doctrina económica, las argumentaciones de Carlos Coll Benegas y de Iván Vila Echagüe avanzarán más o menos en la misma dirección que Duhau.

Apenas conocida la Declaración de Montevideo, Coll Benegas dirige una carta al director de la revista *Orden Cristiano* y firmante de la declaración, con un tono amable pero firme, criticando la oposición al capitalismo propuesto por los democristianos de Montevideo.

El problema de fondo no radica en la meta que se busca, ciertamente loable, sino en los medios a través de los cuales se cree que se puede llegar a un justo reparto de los bienes. El considera que, se diga lo que se diga, cuando uno quiere redistribuir la riqueza se encuentra con que solamente hay dos métodos para hacerlo: o se hace según la libertad de cada uno o según la decisión del Estado, que quita y entrega a su juicio. No hay una tercera posición (Coll Benegas, 1947a: 929). Más aún, de manera terminante se opone diciendo: “La tercera posición resulta un disfraz para la posición totalitaria” (Coll Benegas, 1947a: 932). Aceptado esto, cualquier intento que pretenda que la redistribución de los bienes sea de otro modo que a través de la libre decisión de los individuos que manejen los bienes y los distribuyan, no puede sino acabar en un problema. La riqueza es mayor cuanto mayor sea la posibilidad de las personas de libremente manejar su propiedad, por lo que cualquier tipo de intervención, por más pequeña que sea, detiene este orden natural de las cosas.

Es claro que el sistema capitalista, como todo sistema, puede fallar, porque “no es un sistema que funcione solo, es el resultado de la acción de los hombres” (Coll Benegas, 1947a: 929). Frente a estos fallos, aparecen en primer lugar las leyes, que solucionan

algunos de estos problemas, por ejemplo, una estafa o un robo. Pero hay conductas que no son necesariamente ilegales y que pueden desembocar en situaciones negativas. Es el cristianismo el que aporta una moral que sirve para amenguar ciertas tendencias negativas en el hombre, e incluso para empujarlo a ser generoso con sus bienes. Pero esto no puede ser algo forzado desde fuera, es decir, no puede ni debe obligarse a nadie a entregar todos o algunos de sus bienes. Es el mismo individuo el que libremente debe elegir donar, regalar o entregar lo que legítimamente le pertenece. Por eso, dice Coll Benegas, “la Iglesia recalca la necesidad de reformar las costumbres, para que el correctivo venga de la conducta individual” (Coll Benegas, 1947a: 930). En otras palabras, aun reconociendo que ciertas consecuencias del capitalismo pueden ser malas, Coll Benegas no encuentra otro camino que el de solucionar esto a través de la moral cristiana, que funcionaría como un contrapeso interior frente al egoísmo inherente al sistema, modificando las conciencias de cada uno de los hombres.

La ventaja del capitalismo es para él innegable: el progreso material es algo prodigioso, por lo que es claro que la Iglesia “no considera que el capitalismo sea algo malo, pues supondría que los hombres vuelvan a la edad de piedra” (Coll Benegas, 1947a: 930).

De esta manera, una justa redistribución de los bienes no puede ser otra que la que libremente surge de los individuos. Cualquier otro intento por hacer esto supondría violentar la naturaleza de las cosas. En efecto, se violentaría la autonomía individual al anular la libertad de las personas y se violentarían los principios de la economía, propugnando por un sistema que no solamente no distribuiría los bienes con justicia sino que además sería ineficiente en cuanto a la creación de riqueza. Es posible alentar ciertas conductas, como las proposiciones que hace la Iglesia a sus fieles, pero en modo alguno esto puede ser un plan de gobierno.

Todo este análisis tiene, sin embargo, un trasfondo de cierta aceptación de las fallas de capitalismo. Para Coll Benegas, como señalé más arriba, el capitalismo no puede evitar que se den ciertos abusos o ciertas situaciones injustas, que él mismo considera moralmente reprochables. El problema que ve

es que cualquier tipo de intervención aparece como insostenible en un debate económico. Esto lo lleva a decir que la Declaración de Montevideo tiene mucho sentimentalismo, pero poco rigor científico (Coll, 1947b: 695). En otras palabras, no duda de las buenas intenciones de los firmantes, ni duda de que el mundo sería mucho mejor y más equitativo si esos ideales se cumplieran pero, a su juicio, pretender oponerse a la economía liberal muestra una sorprendente carencia de conocimientos sobre las ciencias económicas. Para él, la abolición de la propiedad privada ha sido siempre un señuelo en el que muchos han caído, tentados por este deseo de una distribución supuestamente rápida y equitativa (Coll Benegas, 1947b: 695). Supuestamente, dice, pues en el fondo el resultado final será un mundo más pobre y por ende, más injusto para todos.

4. La intervención estatal en la legislación social como único camino

En una línea semejante parece moverse el ingeniero Vila Echagüe, quien interviene brevemente en la discusión, aunque muchos de sus escritos posteriores aparecen en clara concordancia con este debate. Más de diez años después de la polémica suscitada por la Declaración de Montevideo, consideraba que éste era el tema más importante a solucionar entre los que querían aplicar las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia en el mundo⁵.

Volviendo a 1947, sintiéndose cuestionado por haber firmado un texto que llamaba a superar el capitalismo, Vila Echagüe reafirma que la causa verdadera de la firma del documento es la oposición al totalitarismo. Él no considera que la afirmación sea incorrecta (en eso se diferencia un sutilmente de Coll Benegas y de Duhau) aunque cree que no es todo lo precisa que debería, sobre todo, por la centralidad de la cuestión (Vila Echagüe, 1947: 753)⁶.

Ante esto, Vila Echagüe considera que, analizada la cuestión desde el punto de vista económico, no cabe duda de que las posiciones propuestas por el capitalismo liberal son correctas. Las cuestiones en torno a la producción de bienes, el empleo y el crecimiento de la riqueza están excelentemente explicadas por esta teoría. Al mismo tiempo,

la experiencia muestra que toda intervención estatal, aun cuando apuntara a un crecimiento de la riqueza, ha acabado siempre produciendo mucha menos de la que se hubiese obtenido si se hubiese dejado a la gente elegir libremente qué hacer con sus bienes (Vila Echagüe, 1952: 51). En síntesis, el orden económico no puede ser otro que el que propone el capitalismo, pues es el que da mejores resultados en cuanto a la generación de la riqueza, y porque es el que mejor respeta la libertad individual que la Iglesia defiende contra todos los totalitarismos:

Este conjunto de elementos básicos que son la libertad personal, la propiedad privada, la libre competencia y el Estado, estableciendo y asegurando el orden jurídico adecuado para el funcionamiento del sistema y el cumplimiento de las exigencias del bien común, constituye la estructura de la organización económico-social conforme a mi juicio, con la concepción democrática y cristiana de la vida (Vila Echagüe, 1960: 18).

Sin embargo, Vila Echagüe considera que el Estado puede promover una situación más justa interviniendo en la legislación de todo lo que se da en torno al proceso económico y que tiene que ver con las personas: derechos de los trabajadores, derecho a la educación, trabajo infantil, etc. En este sentido, no pueden ser las puras fuerzas del mercado las que resuelvan estas cuestiones, sino que es necesario que haya una decidida acción por parte del Estado a favor de los pobres y desprotegidos. Sin esta intervención no hay duda, a su juicio, de que esta gente vivirá situaciones claramente más injustas. Por ello, el Estado no puede limitarse a ser el Estado gendarme que propone el capitalismo, que cuida solamente cuestiones relacionadas con la seguridad y los contratos, sino que puede intervenir en la sociedad por medio de la legislación social. En este sentido, y solamente en este sentido, tiene razón de ser el llamado a “superar el capitalismo”: en nombre del bien común es correcto pedir la intervención del Estado, siempre que se sepa “claramente para qué se pide esa intervención y qué sentido se le debe dar” (Vila Echagüe, 1960: 32). No es, opina, el crecimiento de una “tercera posición” sino una superación que se da por el abordaje de temas que están por fuera de lo puramente económico y que,

sobre todo a partir del siglo XIX, han sido olvidados por aquellos que han tenido a cargo la legislación en sus países.

La reflexión final de Vila Echagüe es muy dura respecto de aquellos que pretenden que el Estado intervenga en el proceso económico y modifique el resultado que surge del respeto absoluto de la propiedad privada y la libertad. Para él, luego de un pequeño momento de bonanza, el bienestar general disminuirá considerablemente y esto ocurrirá necesariamente. Por eso es que es necesario profundizar en las enseñanzas de la economía para reconocer que toda injerencia externa al proceso de mercado acaba siempre mal (Vila Echagüe, 1960: 54-56).

Como se puede ver, aun con sus diferencias, los tres autores muestran que la justicia social está íntimamente asociada a la distribución de la riqueza material. Para ellos, esta distribución debe hacerse libremente y esto por dos razones concurrentes. A nivel económico, porque es la manera más segura de aumentar la riqueza y crear mejoras en la sociedad. A nivel religioso, porque para ellos el cristianismo se presenta sobre todo como una religión que llama a la gente a libremente convertirse y ser ella misma la que decide crear un orden social más justo.

III. La respuesta en nombre del Humanismo Cristiano

Frente a las argumentaciones que tendían a subordinar a la Justicia Social a la economía, se alzó un grupo que se declaraba seguidor de Maritain, cuyos miembros se autodenominaban “Humanistas cristianos” o también “Humanistas Integrales”. A pesar de no haber llegado a participar del encuentro de Montevideo ni de la polémica posterior, Rafael Pividal fue en muchos aspectos el inspirador de este grupo. Amigo personal de Maritain⁷, su prematuro fallecimiento significó un duro golpe para los intelectuales católicos (Franceschi, 1945: 105 – Krapf, 1945: 1312-1313 – Durelli, 1945: 1313)⁸ pues sin duda era para todos ellos una obligada referencia intelectual⁹.

Uno de los temas a los que Pividal prestó especial atención, incluso tal vez más que su maestro Maritain, fue el tema de la pobreza.

En efecto, ya en 1941 se lamentaba de que un gran número de cristianos trataban muy superficialmente el tema de la pobreza. El cristianismo tenía que hacer una profunda revisión de su relación para con ellos y reconocer este olvido, que no era más que un olvido de la misma naturaleza del cristianismo, siempre especialmente llamada a ayudar al necesitado. El problema ha sido a su juicio, que con la Modernidad, y especialmente luego de la Revolución Francesa, la Iglesia fue alejándose de esta misión y cediéndosela cada vez más al Estado. Este giro, aparentemente inocuo e incluso sensato, conllevó una tremenda transformación de la situación. Sin darse cuenta, los cristianos volvieron al problema de la pobreza una cuestión puramente “técnica”, despojada de toda transformación moral, y por lo tanto, la solución debía provenir de una correcta aplicación de las ciencias sociales y económicas. El cristianismo se reservó para sí la prerrogativa de dar a la sociedad un mensaje puramente “espiritual” pero totalmente desconectado de la realidad concreta y sobre todo, de las profundas necesidades en las que estaban sumidos muchos hombres. Para Pividal era imperativo para la Iglesia revertir esta situación, y reconocer el drama de la pobreza como un tema central de su mensaje y que vuelva concreto y palpable la verdadera espiritualidad del cristianismo¹⁰.

1. Justicia social y justicia económica

Inspirado en esta visión, en agosto de 1947 el ingeniero Mauricio Pérez Catán entra decidido en el debate, dispuesto a dar batalla contra una posición que considera equivocada. Antes de desarrollar sus ideas, Pérez Catán prefiere hacer una especie de repaso sobre la situación que se vive al momento de darse este intercambio. En primer lugar, reconoce que luego de las experiencias del fascismo, el nazismo y la presencia del comunismo, es lógico que muchos cristianos tengan miedo al estatismo colectivista, que les ha quitado cosas que justamente poseían y que deberían haber seguido siendo suyas (Pérez Catán, 1947: 878). Junto a esto hay que reconocer que no todos los cristianos están de acuerdo con la idea de formar una tercera posición. Guste o no, no son pocos los católicos que miran con agrado al capitalismo liberal:

¿Cómo es posible negar que existen católicos democráticos que por su formación espiritual o su posición social y económica desean viva y sinceramente una vuelta del liberalismo económico, que era tan favorable para una parte de la sociedad, y dentro del cual no todo ha sido malo y repudiable, como se pretende? (Pérez Catán, 1947: 877).

En segundo lugar, Pérez Catán hace notar que la discusión sobre la Justicia Social es usualmente planteada en términos económicos, esto es, en términos de bienestar material. Para él, es necesario aceptar que cuando los necesitados y los pobres son los convocados a debatir sobre la cuestión social, estos en general plantean la situación a partir de su realidad, es decir, a partir de las injusticias que viven cotidianamente, y esto los lleva a hablar sobre todo de bienes materiales:

[...] surge dentro del organismo propio de cada país, con reclamo perentorio, el anhelo de mayor justicia social de parte de la clase proletaria y de la burocracia. Anhelo de mayor justicia social que, dicho sea con toda franqueza, es, ante todo, de tinte netamente materialista. Otra vez el factor económico destacando su influencia decisiva y primaria (Pérez Catán, 1947: 877).

Pérez Catán es especialmente comprensivo con este problema, pues en muchos casos las carencias son, a su juicio, tremendas y vuelve virtualmente imposible pensar más allá de ellas. Un debate abierto y franco sobre este tema, sin embargo, debe reconocer que la cuestión va mucho más allá, y pensar todo en términos de bienes materiales es, en su opinión, reducir la problemática a solamente un aspecto parcial y limitado.

Para superar esto que él considera una estrechez de miras, Pérez Catán propone separar lo que llama la “justicia social económica” o la “justicia social material” de la Justicia Social. La justicia social económica viene a dar soluciones a las carencias materiales del hombre, mientras que la Justicia Social es una idea integral: viene a elevar al hombre no ya en lo material solamente, sino en todas sus dimensiones, incluyendo la moral, cultural y educativa (Pérez Catán, 1947: 879). Siendo así, ella debe ser analizada separadamente

y entendida como una idea rectora del pensamiento social cristiano. Para él, el error de autores como Duhau es el de reducir todos los problemas de Justicia Social a una cuestión de justicia social material. La reducción de todos los problemas a lo económico es un grave error.

Si a muchos les falta algo material, a todos les hace falta también algo espiritual y moral: ricos y pobres, intelectuales y poco ilustrados, gobernantes y gobernados, religiosos y laicos. Propiciar una solución unilateral es solo remediar a medias o parcialmente un mal muy profundo y muy grande, universal (Pérez Catán, 1947: 879).

Aunque es innegable que hay enormes carencias, el problema de fondo no es para él una dificultad económica sino una falta de Justicia Social. Es a ella a la que hay que poner como fin de la política y de la economía.

A partir de esto, Pérez Catán cuestiona uno de los puntos neurálgicos de los católicos liberales. Mientras que para ellos la Justicia Social es una consecuencia de la economía, para él la economía debe acomodarse a las exigencias de la Justicia social. Esto implica que la economía debe ser aceptada y reconocida como una ciencia normativa y no descriptiva: este es el gran principio a salvar frente a posiciones que creen que la cuestión se limita a problemas puramente técnicos. Es esta amoralidad (y no inmoralidad) de la economía el gran problema contemporáneo:

Y el mal de la época no es la inmoralidad que ha existido en todos los tiempos, sino la amoralidad, difundida extraordinariamente ahora, que infecciona todas las clases sociales y todas las posiciones y situaciones donde el ser humano actúa. La amoralidad del hecho económico, la amoralidad en el pensamiento del que toma posición y defiende sus intereses individuales haciendo a un lado la consideración del bien común, está en todas partes (Pérez Catán, 1947: 879).

Pérez Catán no se opone a la autonomía de las ciencias frente a la moral y la religión, al contrario, piensa que ningún hombre que

se considere culto puede siquiera ponerlo en duda:

No es menester hoy, en consecuencia, ser budista, mahometano o cristiano, para reconocer la legitimidad de la ciencia, del arte, del derecho, de la religión o de la metafísica. Basta estar al día con el pensamiento más avanzado de la época, aun sin pertenecer a confesión religiosa alguna. Hoy, sin demostrar atraso mental, atraso cultural, no es ya posible suprimir cualquiera de estos campos de la realidad humana, cualquiera de esos ámbitos o sectores culturales de la verdadera y completa existencia humana (Pérez Catán, 1948: 466).

La cuestión es que esta autonomía no se pretenda tan absoluta y radical que deje afuera a lo valorativo.

El Humanismo Cristiano entiende a la Justicia Social como un fin, al cual se tiene que subordinar luego no solo la economía sino también la política. En otras palabras, no es que la correcta aplicación de medidas técnicas acabará logrando la realización de la Justicia Social como una especie de consecuencia lógica, sino que las decisiones económicas serán las apropiadas y justas en la medida en que éstas estén realizadas tomando como meta alcanzar la Justicia Social. Es el enfoque total el que debe ser invertido. Precisamente esto es lo que, a su juicio, tiene de revolucionario el pensamiento social cristiano: que frente a una concepción de la economía y la política puramente avalorativa y descriptiva, ésta se centra en la Justicia Social como un marco moral y conceptual a partir del cual, y en vistas a lo cual debe ser decidido todo otro curso de acción posterior. Y lo que es más importante, esta noción no se limita a exigir la provisión de bienes materiales, sino que estos son apenas un aspecto a solucionar, y que debe darse al mismo tiempo en que se logra dar a los hombres otros bienes. En otras palabras, hay que solucionar el acceso a la cultura, la posibilidad de una educación, etc., al mismo tiempo (y no después) de que se brinda la posibilidad de satisfacer las demandas de los bienes más básicos.

Finalmente, para él esta noción de Justicia Social y esta visión del hombre total es la

mejor defensa que tiene el pensamiento social cristiano, no solamente frente a los avances del capitalismo, sino también frente al comunismo. Ante ellos, la defensa no se debe plantear en términos de fuerza sino en términos de una batalla cultural, una batalla de ideas. Hay que reivindicar la dignidad del hombre y todo lo que ello implica. Solamente así se podrá empezar a construir una sociedad más justa (Perez Catán, 1952: 298).

2. Horacio Peña: virtudes y defectos del Humanismo Integral

Con un espíritu más combativo, el Dr. Horacio Peña interviene también en la cuestión, con la intención de oponerse principalmente a la posición de Coll Benegas. Los argumentos de Peña se centran sobre todo en la cuestión política. Para él, reconocer que el Estado puede intervenir en economía no implica en modo alguno una vuelta al totalitarismo:

Pero lo que yo no puedo aceptar en el terreno de las ideas y de las realizaciones prácticas es que no haya más solución en el problema económico-social que el capitalismo o el totalitarismo, según se desprenden de sus palabras (Peña, 1947: 754).

A su juicio, no cabe duda de que el planteo de Coll Benegas invierte el orden jerárquico de las ideas. Peña dice que la Justicia Social no puede ser tanto un resultado cuanto una inspiración que busque implantar cierta forma de vida en nuestra realidad concreta. Es a través de ella que deberíamos repensar a las ciencias sociales. Para Peña, al dar por sentado que el desarrollo del capitalismo desemboca naturalmente en un orden social justo, lo que se hace es una simple justificación de un planteo burgués que en modo alguno es concordante con el catolicismo. Explícitamente señala:

Estoy de acuerdo en que en las enseñanzas de Cristo y su Iglesia –que Maritain no ha hecho sino comentar, buscando soluciones temporales- se encuentran los elementos y la fuerza para abordar los problemas que afligen al hombre y al mundo; pero con la doctrina de Cristo y su Iglesia, no pretendamos justificar no defender un

mundo burgués y capitalista, farisaicamente cristiano, que se derrumba (Peña, 1947: 755).

Sin embargo, para responder a las cuestiones más específicamente económicas, Peña no tiene herramientas sólidas. Aunque cree tener claro que su posición es esencialmente diferente de la Coll Benegas, explícitamente reconoce que la visión que dice defender no tiene todas las soluciones:

Es verdad que el *humanismo integral* –tercera solución, preconizada magníficamente por Maritain y su escuela– es una doctrina, mejor una filosofía de vida, que aun no ha alcanzado su plena realización en el campo económico-social, ya que se encuentra en elaboración; pero no es menos cierto que todas las doctrinas tienen sus teóricos que preparan el camino para su aplicación en el campo de la vida real (Peña, 1947: 754).

De este modo, el llamado a dar soluciones concretas encuentra a Peña y a los humanistas cristianos en general, sin poder brindar ninguna respuesta técnica a los innumerables problemas socioeconómicos que se vivían (y se viven). La Justicia Social quedaba así como una idea inspiradora, que sin embargo no daba ninguna solución real y práctica. Llegado el momento de las cuestiones prácticas, Peña no da más que vagas recomendaciones.

IV. Conclusiones

La revista *Orden Cristiano* cerró unos pocos meses después y los dos grupos que habían convivido y debatido en sus diferentes números se separaron y comenzaron a actuar de modo independiente. La cuestión abrió una zanja profunda e insuperable (Parera, 1986: 88-90). La complejidad del tema tratado, sumado a la distancia temporal quizás permita esbozar una conclusión a este largo debate.

Repasando la idea de aquellos que intentaron una conjunción entre las ideas de lo que ellos llamaban el capitalismo liberal con el catolicismo, aparece con bastante claridad que la idea de justicia social como resultado económico se muestra insuficiente. En efecto,

la idea subyacente es que todo el problema queda reducido a la provisión de bienes materiales, o que estos son la única vía a través de los cuales se puede alcanzar el desarrollo humano. Al mismo tiempo, la economía es presentada como una ciencia totalmente ajena a lo moral. En otras palabras, sus análisis y conclusiones están fuera de cualquier planteo ético y así debe permanecer.

La posición de los humanistas cristianos también debe ser puesta en discusión, quizás no tanto por sus ideas de fondo: una visión integral del hombre, una búsqueda del desarrollo pleno de cada uno, en el marco social. Si a eso se suma el expreso pedido por reconocer la íntima relación entre ética y economía, pareciera que el pensamiento social cristiano está claramente representado por ellos. Pero el problema aparece por el reiterado reconocimiento por parte de sus representantes de la carencia de respuestas técnicas concretas sobre cómo pasar de esta situación a otra más justa. Es interesante que algunos de sus rivales consideren que lo que dicen los Humanistas es correcto e ideal, y por ende, no cuestionable como meta, pero al ser para ellos totalmente inviable en su implementación, se vuelve una utopía impracticable. Eso acaba invalidando su posición, y no deja de ser notable que esta falta de aplicación a los problemas concretos no es solamente una crítica del grupo más neoliberal, sino que ellos mismos reconocen esta insuficiencia. En esto concuerdan todos los involucrados¹¹.

Dicho todo esto, tal vez haya que acabar diciendo que la conclusión principal a la que se puede llegar es que un análisis serio de la noción de Justicia Social exige, por su propia naturaleza, un abordaje interdisciplinario. Es necesario superar los planteos excluyentes y especializados para avanzar en una visión que alcance a mostrar todas las dimensiones de esta noción, central para la Doctrina Social de la Iglesia. En efecto, no se trata de una idea puramente teórica, sino que es necesario que, a partir de ciertos principios, se logre también hallar soluciones prácticas a problemas reales de personas de carne y hueso. Mientras esto no se logre, mientras el diálogo siga ausente, algunos continuarán perfeccionando indefinidamente el concepto "puro" de Justicia Social, pero sin brindar

ninguna respuesta concreta, que serán exigidas una y otra vez por aquellos que día a día deban tomar decisiones y quieran que ellas sean lo más justas posibles. Ante ello parecerá natural que las soluciones sean buscadas en otros modelos económicos o en planteos que propongan respuestas más cercanas, y surja cierta resignación ante la injusticia aparentemente invencible. Y así seguirá frente a nosotros esa misma pobreza que, día a día, nos interpela, nos cuestiona y nos hiere.

Referencias bibliográficas

- Coll Benegas, C. (1947a) "Sobre el capital y el trabajo", en *Orden Cristiano*, 140, agosto de 1947.
(1947b) "Una carta", en *Orden Cristiano*, 135, junio de 1947.
- Compagnon, O. (2003) *Jacques Maritain et L'Amérique du Sud. Le modèle malgre*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris.
- Duhau, A. (1947a) "Discurso en la ciudad de Montevideo", en *Orden Cristiano*, VI, 135.
(1947b) *La Iglesia, la Justicia Social y la Riqueza*, Editorial Orden Cristiano, Buenos Aires.
- Durelli, A. (1945) "Un recuerdo al Dr. Rafael Pividal", en *Orden Cristiano*, 94.
- Franceschi, G. (1945) "Rafael Pividal", en *Criterio*, 907.
- Krapf, E. (1945) "In Memoriam Rafael Pividal"; en *Orden Cristiano*, 94.
- Parera, R. G. (1986) *Los Demócratas Cristianos Argentinos. Testimonio de una experiencia política*, Buschi, Buenos Aires, TÍ.
- Peña, H. (1947). "Carta", en *Orden Cristiano*, 136.
- Pérez Catán, M. (1947) "A propósito del Manifiesto Demócrata Cristiano de Montevideo", *Orden Cristiano*.
(1948) "Hombre total", en *Criterio*, 1076, 1 de noviembre de 1948.
(1952) "Defensa cultural contra el comunismo", en *Criterio*, 1138.
- Pividal, R., (1938) "Católicos fascistas y católicos personalistas", en *Sur*, 35.
(1944) "Nota sobre un francés dilecto", en *Orden Cristiano*, 73.
(1939) "Una Nueva Cristiandad", *Acción*

católica y acción política, tomo Maritain, Losada, Buenos Aires.
Puiggros, Oscar (1947) “Entrevista de Jaime Potenze a Oscar Puiggros” en *Orden Cristiano*, 148, diciembre de 1947.
Vila Echagüe, I. (1947) “Carta”, en *Orden Cristiano*, 136, junio de 1947
(1952) “Notas sobre la planificación”, en *Criterio*, 1156, 24 de enero de 1952.
(1960) *Cuestiones disputadas en la Democracia Cristiana*, Ed. del Atlántico, Buenos Aires.

¹ En 1947 Dardo Regules convoca en Uruguay a un encuentro de demócratas cristianos americanos, buscando crear un movimiento supranacional. En su punto octavo se señala que este movimiento “se empeña en la supresión del capitalismo, individualista o estatal, por medio del humanismo económico”. Este punto iniciará duros debates dentro de los ambientes democristianos. En representación de Argentina participaron Alberto Velez Funes, Ivan Vila Echagüe, Enrique Martínez Paz, Alberto Duhau, Alfredo Di Pacce, Horacio Peña, Manuel Río, Manuel Ordóñez. (Parera, 1986: 89-90).

² Por ejemplo, Pérez Catán, M., “Sería necesario un partido político de inspiración cristiana?” en *Orden Cristiano* VI, 121, especialmente p. 7.

³ Este tema se ha desarrollado en el capítulo “El grupo del Humanismo Cristiano y su polémica con los totalitarismos (1936-1947), del libro de Camusso, M., Orfali, MM., Lopez, I (coord.), *200 años de Humanismo Cristiano en Argentina*, Educa, Buenos Aires; actualmente en prensa.

⁴ Sin duda, su revista se enmarcó en este deseo.

⁵ “Que los temas económicos sociales son la piedra de escándalo en la Democracia Cristiana no es un secreto para nadie”, expresó Vila Echagüe en una conferencia en 1959 (Vila Echagüe, 1960: 7).

⁵ Allí dice que la declaración es vaga, pero sostiene que hay un claro “repudio al estatismo y al colectivismo totalitario”.

⁶ Maritain se lamenta poco después en una nota a Franceschi de la muerte de su “querido Rafael Pividal”. Antes, en “Nota sobre un francés dilecto”, Pividal había contado sobre su amistad con el francés, nacida durante su estancia de estudios en París (Pividal, 1944: 489-490).

⁸ Durelli, había escrito años antes a Victoria Ocampo, pidiéndole publicar en su revista, donde también lo hacía Rafael Pividal: “Carta de Durelli a Victoria Ocampo”, en *Sur*, 47, 1938: 72.

⁹ Como señalé más arriba, sus mismos compañeros (ej. Durelli) lo señalan como el líder intelectual del grupo. Otra característica interesante es que la Editorial Losada lo convocó a dirigir la colección sobre pensamiento cristiano, “Una Nueva Cristiandad”. El mismo Pividal se muestra sorprendido por el pedido. Dice en la presentación de la colección: “La aparición de una colección cristiana en un editor independiente será un acontecimiento de dimensiones considerables; no sólo por lo inaudito. (...) Tiene algo de conquista, es como un pequeño ejército que escala una posición enemiga” (Pividal, 1939: 10).

¹⁰ Es un elemento reiterado en sus reflexiones. Un ejemplo de esto puede verse en el artículo “Católicos fascistas y católicos personalistas” (Pividal, 1938: 89-95).

¹¹ Por el lado de los que reafirman el capitalismo dice Coll Benegas que la Declaración tiene “mucho sentimentalismo, pero poco rigor” (Coll Benegas, 1947b: 695); también Oscar Puiggros dice “[...] los católicos deben preocuparse de la cuestión social y saber aplicar inteligentemente los grandes principios de la doctrina, teniendo en cuenta la inmutabilidad de las leyes económicas. La falta de conocimiento de éstas últimas es considerada culpable, pues la Iglesia considera que hacen falta técnicos que sepan aplicar los principios” (Puiggros, 1947: 116). Por el lado de los humanistas cristianos, Horacio Peña reconoce que “no tiene todas las respuestas” (Peña, 1947: 754).

Una teoría de justicia distributiva para interacciones sociales y de mercado

LUIS ZEMBORAIN

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 64-79

I. Introducción

La justicia distributiva en economía se considera como una función del gobierno. Fleurbaey (1996) dice que a los economistas se les pregunta repetidamente: ¿cuál es el mejor grado de intervención del estado en la economía? Roemer (1996)¹ también presenta la teoría de la justicia distributiva como una imposición sobre las personas: establecer la manera en que una sociedad o un gobierno asigna sus recursos o productos escasos entre individuos con objetivos contrapuestos. Esta posición no solamente se ha generalizado entre los economistas, sino que se considera un punto de partida para hablar de justicia.

Nosotros, en cambio, defendemos una perspectiva opuesta. Creemos posible que un criterio de justicia económica surja de la interacción de las personas que viven en comunidad, y, por lo tanto, sea compartido por todas esas personas sin intervención del gobierno. A lo largo de este trabajo ahondaremos en esta vía de estudio siguiendo primero, el método de Nash a la justicia distributiva; luego la teoría utilitarista, que en la versión clásica de Bentham, establece que la asignación más justa es aquella que maximiza la suma total de utilidad de las personas. Más adelante nos referiremos a la teoría de John Harsanyi, quien introduce la idea del velo de la ignorancia, tras el que surge el utilitarismo como la única regla social, cuando los individuos y la sociedad se comportan racionalmente frente a la incertidumbre. En contraposición con el utilitarismo se ubican los propulsores del igualitarismo, John Rawls y Amartya Sen.

Continuando con el análisis, expondremos luego el concepto central de Ronald Dworkin: la responsabilidad, y presentaremos el concepto de igualdad de oportunidades desarrollado por John Roemer. Finalmente, analizaremos la perspectiva de Robert Nozick quien desecha totalmente al planificador social. La justicia está en los procedimientos con los cuales interactúan las personas, no en los resultados de estas interacciones. La teoría ética de este autor constituye la base filosófica de nuestra argumentación a favor de la redistribución voluntaria del ingreso y otros recursos.

En la presentación de cada teoría, nuestro objetivo será compararlas en función de dos facetas: en primer lugar, según el modo en que se caracteriza a la persona, es decir, saber si está dotada de los dos “motores” de la acción personal: el del interés propio y el de la donación, y, si su campo de operación es más o menos extendido entre el relativamente estrecho del mercado y el más amplio de la comunidad. Segundo, la generación de normas e instituciones, que implica analizar si la teoría se recuesta más sobre una moral de la autoridad (para utilizar un título de Rawls) o sobre una moral que evoluciona a partir de la interacción voluntaria entre las personas.

II. El problema de negociación: Nash

Cooperar no quiere decir cumplir únicamente con los deseos del otro, así como solidarizarse no significa ayudar al otro sin ningún condicionamiento. Los economistas, cuando incursionan en los problemas de bienestar

social, tienen una tendencia poco racional a utilizar expresiones dignas de políticos en campaña que los llevan a conclusiones desacertadas apenas se las analiza con seriedad. Cooperación y conflicto son maneras no tan distintas de observar una misma interacción social. Una simple compra-venta de un bien se inicia con un conflicto de intereses y generalmente, finaliza con un convenio de cooperación donde ambas partes salen beneficiadas.

Un jugador individualmente racional estará dispuesto a convenir un resultado siempre que se encuentre en su conjunto de negociación. Este conjunto se compone de todos los puntos que son individualmente racionales, aquellos que cada uno puede lograr independientemente de lo que hagan los otros, sumado a los que corresponden a la curva de contrato Pareto Optima. En general, estos últimos serán preferidos a los primeros, razón por la que observamos en todos los órdenes de la vida un comportamiento cooperativo. A este comportamiento se lo denomina 'de prudencia racional', y está relacionado con un concepto de justicia como beneficio mutuo: se busca cooperar pero bajo ciertas condiciones.

1. La caracterización de persona en la negociación de Nash

La solución de negociación de Nash se inscribe en la teoría de juegos cooperativos. Antes de que el juego se inicie, los jugadores negocian el modo en que van a desarrollarlo y, eventualmente, acuerdan un convenio. Las preferencias de cada jugador son las que determinan los contratos factibles, mientras que las estrategias disponibles no ejercen ninguna influencia, ya que no se trata de un juego estratégico. Por el contrario, en los juegos no cooperativos se requiere una descripción completa de las reglas del juego, de manera tal que se pueda deducir exactamente el pago para cada jugador, derivado de la decisión de utilizar cada una de sus estrategias disponibles. En estos juegos la solución consiste en encontrar un par de estrategias de equilibrio. Para Nash las dos teorías, cooperativa y no cooperativa, no son excluyentes sino complementarias.

La persona que participa en un juego cooperativo de Nash se caracteriza únicamente

por su función de utilidad y por su punto de desacuerdo. Es el mismo agente optante de la teoría neoclásica. No tiene una relación con el otro jugador más allá del hecho de participar en el juego. Incluso podría no participar y dejar que un representante suyo decida en base al método propuesto por Nash.

Cada jugador se mueve por su propio interés, sin tomar en cuenta el punto de desacuerdo ni el resultado final de la negociación correspondiente al otro jugador. Esto ha originado la idea de modificar cada problema de negociación y transformarlo de modo que resulte en una solución que pueda calificarse como justa. Esta necesidad de modificar las características propias de cada persona llevó a Rawls a crear su velo de ignorancia.

2. El desarrollo de normas de comportamiento

A primera vista pareciera que no pueden desarrollarse normas de comportamiento a partir de una concepción tan limitada como la que presenta el modelo de Nash. Sin embargo, como se explicará al tratar la teoría de Nozick, el sólo hecho de relacionarse voluntariamente alrededor de un objetivo compartido pero, al mismo tiempo, conflictivo, y realizar repetidamente este ejercicio, lleva a la aparición de una serie de normas, las que se resumen en la cooperación voluntaria.

III. El utilitarismo: Harsanyi

Es la posición más antigua en la teoría de la elección social. De acuerdo con Bentham, la sociedad debe buscar el mayor bien para el mayor número de personas. Suponiendo una población constante y la misma ponderación del bienestar de cada persona, el utilitarismo clásico busca maximizar la suma de las utilidades individuales.

Como dice Sen (1992), toda teoría de justicia se inicia con el supuesto de que las personas deben ser tratadas como iguales desde algún punto de vista. El utilitarismo lo hace en tanto no discrimina entre las utilidades individuales. Por otra parte, Rawls observa que el utilitarismo clásico no distingue seriamente entre las personas. El mismo principio de elección que utiliza una persona

(por ejemplo en la teoría del consumidor) es el que se adopta para la elección social, lo cual supone que los valores de todas las personas se sintetizan en los del observador imparcial. En última instancia, una sola persona es la que decide. El único caso posible en que todas las personas adoptasen la misma decisión escogida por el espectador imparcial en forma independiente, sería aquel en que todos fuesen altruistas perfectos, guiados por el mayor bien para la comunidad en su conjunto. Si todos fuesen altruistas en igual medida, no existiría conflicto, y por ende, no habría un problema de justicia.

El utilitarismo propone maximizar la media ponderada de las utilidades de los individuos, donde la ponderación es la probabilidad de verse en la posición de cada individuo. Suponiendo que cualquier individuo que nace en esta sociedad tiene las mismas posibilidades de transformarse en cualquier persona, todos tendrán el mismo grado de probabilidad de maximizar sus utilidades. Esta distribución de probabilidades supone personas neutras frente al riesgo, cuyas funciones de utilidad son lineales, con un mapa de curvas de indiferencia formado por líneas rectas de pendiente negativa. Es un caso extremo. Suponer que elige un conjunto de equiprobabilidades no tiene ninguna base objetiva, salvo la de carecer de la información suficiente y, por lo tanto, finalmente se eligen probabilidades sin efecto ponderativo alguno.

IV. El igualitarismo: John Rawls, Amartya Sen

Rawls y Sen tienen en común, por una parte, el haber desarrollado teorías que buscan contraponerse al utilitarismo, y, por otra, basarse en una posición igualitaria como condición necesaria y suficiente para lograr la justicia distributiva.

1. Rawls

La caracterización de persona

La caracterización de la persona que realiza Rawls es de una gran riqueza, muy lejos de la persona vacía de fines y de voluntad propia del utilitarismo. Define a la persona de tres maneras diferentes según sea el marco de

análisis en que la contextualiza. Primero, se refiere a las personas reales en general, con el objeto de agruparlas bajo un tipo de persona representativa de las diferentes posiciones sociales, que tiene la capacidad intelectual de desarrollar un sentido de la justicia. Propone también la definición de 'equilibrio reflexivo', entendido como el estado de la persona representativa cuando ha cotejado sus juicios elaborados frente a distintas concepciones de justicia y encuentra la concepción ideal, la que se adecua a sus juicios y viceversa. Esta proposición tiene una analogía inmediata con el método para encontrar el equilibrio walrasiano en el problema de la asignación.

El segundo tipo de persona que define Rawls es aquella que toma decisiones tras el velo de la ignorancia, que denominaremos 'persona básica'. Finalmente, el tercer tipo de persona, el que mayor interés tiene para nuestra investigación, es el que Rawls trata más extensamente en la tercera parte de su libro referida a los objetivos.

a) La posición original: El velo de ignorancia

Al igual que Harsanyi, Rawls utiliza la idea de reducir la información en poder de las personas cuando éstas deben decidir respecto de los principios morales fundamentales. El velo de ignorancia de Rawls no se limita al desconocimiento de las personas sobre la probabilidad de encontrarse en una u otra posición social y económica. La persona básica no conoce su lugar en la sociedad ni su status social, tampoco la suerte que le ha tocado en la distribución de recursos naturales y habilidades, ni su inteligencia o fuerza. No conoce detalles sobre su plan de vida, ni su concepción de lo bueno, y tampoco sabe cómo actúa psicológicamente frente al riesgo. Ni siquiera puede referirse al tipo de sociedad en que va a actuar, su nivel de civilización, desarrollo y cultura.

El único motivo por el cual se caracteriza al hombre básico es para ponerlo en una posición donde pueda elegir los mejores principios de justicia, para demostrar que los dos principios de Rawls son la solución al problema de la elección presentado en la posición original.

b) La elección de principios morales

En la posición original las personas básicas elegirán dos principios de justicia que

deben aplicarse a las instituciones. Primero: toda persona debe tener derecho al sistema más extenso de libertades básicas iguales, compatible con el mismo sistema para los otros. Segundo: las desigualdades económicas y sociales deben establecerse de manera tal que: a) produzcan el mayor beneficio para los menos aventajados (principio de diferencia), y b) estén relacionadas con posiciones laborales y actividades abiertas a todos bajo condiciones de una franca igualdad de oportunidades (Rawls, 1971: 263-267).

Debe destacarse que el segundo principio, en su primera parte, no habilita a que se utilice para la distribución del ingreso o de cualquier bien entre personas reales. Su validez se refiere a las instituciones que disponen la organización de la sociedad y el índice de bienestar que se utiliza para individualizar al grupo representativo de los menos aventajados. Se compone de ciertos bienes considerados indispensables que Rawls denomina primarios (Rawls, 1971: 56).

El principio de diferencia no puede confundirse con el de eficiencia de Pareto. Lo que sí puede afirmarse es que todo resultado justo de acuerdo al principio de diferencia es eficiente, pero no la inversa. Rawls trabaja con curvas de indiferencia en forma de L, que representan una aversión máxima frente al riesgo. Si no existe una distribución que mejore a los dos, es preferible la igualitaria.

c) El principio de diferencia y el criterio maximin

El resultado del principio de diferencia, es el mismo que se obtiene con el criterio del maximin, la regla de decisión en condiciones de total incertidumbre. Los especialistas en teoría de juegos consideran que es irracional comportarse de una manera tan pesimista. Dado que el acuerdo sobre los principios morales básicos conforma un juego de suma positiva, no tendría fundamento volcarse hacia estrategias de seguridad².

La persona en la posición original se vuelca naturalmente hacia una distribución igualitaria. Pero al analizar las ventajas en términos de eficiencia de una distribución desigual que pueda hacer que todos mejoren, aceptará esta última. Por lo tanto, debería considerarse al principio de diferencia como la expresión de una concepción de reciprocidad, como un principio de beneficio mutuo. Visto de

esta manera nos encontramos más cerca de concepciones que parecieran alejadas, como la de Nozick.

d) Las etapas en el desarrollo moral

Finalmente la tercera forma en que Rawls caracteriza a la persona es en tanto individuos reales que actúan en sociedades concretas. Una vez demostrada la elección de principios que hicieron las personas básicas, vacías de sentimientos e información, tras el velo de ignorancia que supone el desinterés mutuo, y el modo en que deben estructurarse las instituciones sociales para adecuarse a dichos principios, pasa Rawls a tratar los principios para las personas reales. Nosotros disentimos con Rawls en este punto, ya que creemos que primero debe establecerse una teoría sobre las normas de comportamiento de las personas reales, y luego ver cómo se conforman las instituciones. Aquí es importante destacar una afirmación de Rawls que sustenta nuestra tesis: dice que las personas reales adoptarán voluntariamente, en un proceso evolutivo, normas o principios de conducta que llevarán a la distribución justa del ingreso o de la riqueza. “La combinación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia logran el mismo propósito que la benevolencia. Pues esta combinación de condiciones fuerza a cada persona en la posición original a tomar en cuenta el bien de los otros” (Rawls, 1971: 128). Sin embargo, el autor se decide a descartar la benevolencia sobre la base del criterio menos científico que pueda darse: no sabe cómo tratarla. “Es tan compleja que ninguna teoría definitiva puede ser elaborada”, explica (Rawls, 1971: 129).

La justicia como equidad es una teoría ‘egoísta’ en el sentido en que está motivada por un desinterés mutuo al que Rawls llama ‘altruismo limitado’. Reserva el término ‘altruismo puro’ para la concepción clásica del utilitarismo. Las personas básicas actúan guiadas por una racionalidad de mutuo desinterés, despojadas de envidia.

Rawls se pregunta qué tipo de teoría de justicia podría resultar si se adoptase la idea del espectador imparcial pero no se resumieran todos los deseos en un sistema único. Concluye que las personas reales adoptarían también los dos principios de justicia y que “nada se podría haber ganado otorgándole el atributo de la benevolencia a las personas

en la posición original”(Rawls, 1971: 167). Nosotros sostenemos la posición contraria: se gana mucho en poder construir la teoría desde el punto de vista de la descentralización de los atributos en cada persona, de manera de lograr un equilibrio espontáneo.

Una vez que Rawls le devuelve a la persona real sus conocimientos y sentimientos, y la libera del encierro en el velo de la ignorancia, se da cuenta que

el supuesto del desinterés mutuo entre las personas no impide una interpretación razonable de la benevolencia y del amor de la humanidad dentro del marco de la justicia como equidad.(...) Ya que una vez que los principios de lo justo y de lo correcto se han impuesto, pueden ser utilizados para definir las virtudes morales como en cualquier otra teoría (Rawls, 1971: 167).

Con el Capítulo VIII de su libro, titulado “El Sentido de la Justicia” el autor adopta una posición totalmente distinta³. Empieza por definir el concepto de una sociedad bien ordenada como aquella que promueve el bien de sus miembros y que está regulada por una concepción pública de la justicia. Observa dos tradiciones relacionadas con el aprendizaje moral. La tradición empirista, correspondiente a los utilitaristas desde Hume a Sidwick, encarna la teoría del aprendizaje social. El deseo de actuar conforme a normas morales puede generarse por aprobación y desaprobación social. Por otra parte, la tradición racionalista, en la línea de Rousseau-Kant-Mill-Piaget postula que son nuestras capacidades intelectuales y emocionales las que nos llevan a establecer normas éticas. Ambas son complementarias. En el desarrollo moral se combinan “muchos tipos de aprendizaje, desde la recompensa y el condicionamiento clásico hasta el razonamiento más abstracto y la percepción refinada de modelos ejemplares” (Rawls, 1971: 404). Al igual que Nozick, Rawls analiza el desarrollo moral en una serie de etapas: primero, la moralidad de la autoridad, segundo, la de asociación. Considera que existe un equilibrio debido a que “eventualmente, los efectos recíprocos de todos cumpliendo con la parte que les toca, unifica uno con otro hasta que se logra un tipo de equilibrio”(Rawls, 1971: 412). Se llega a una moralidad caracterizada

por virtudes cooperativas. La tercera etapa es la moralidad de los principios. Una persona que actúa bajo las formas complejas de la moralidad de asociación, expresada por el ideal de un ciudadano igualitario, comprende los principios de justicia.

Rawls también presenta una secuencia compuesta de cuatro etapas para que los principios sean adoptados en la sociedad, se entremezclen en las instituciones, y se construya un sistema de gobierno que los interprete correctamente⁴.

En el dilema del prisionero, Rawls observa dos tipos de inestabilidad⁵. Al primero lo denomina el problema del aislamiento: cada persona debe decidir sin compartir conocimiento alguno con el otro. El segundo es el problema de la confianza en que el otro cooperará. La creencia general en la eficacia del gobierno elimina los dos tipos de inestabilidad. Pero Rawls considera que también se puede dar la variante voluntaria y descentralizada. “Ahora es evidente que las relaciones de amistad y confianza mutua, y el conocimiento público de un normalmente efectivo y común sentido de justicia *nos da el mismo resultado*”(Rawls, 1971: 435)⁶.

Rawls no ha podido avanzar a partir de esta contundente afirmación debido a que tiene una visión clásica sobre los bienes públicos: deben ser provistos a partir de un proceso político y no por el mercado.

2. Sen

Sen considera que Rawls estaba equivocado respecto a lo que se debe maximizar. No es la cantidad de bienes primarios, sino el servicio que esos bienes les proveen a las personas. Define conjuntos de vectores de “funcionamientos” que están disponibles para las personas, y los llama “capacidades”. En síntesis, la teoría de Sen lleva a igualar las capacidades entre las personas. Nos interesa observar el camino que recorre Sen hasta concluir con esas definiciones, más allá de los conceptos en sí mismos. Son fundamentales sus aportes relacionados con los sistemas morales, la caracterización de la persona, la información moral y las normas de conducta.

Los sistemas morales

Sen parte del estudio crítico de dos sistemas morales. Por una parte, el consecuencialismo welfarista, y, por otra, la ética deontológica. El principal exponente del primer sistema es el utilitarismo, al que ya nos hemos referido. Como ejemplo del segundo sistema, una ética de la obligación o del deber basada en el respeto irrestricto de los derechos; Sen propone a Nozick como exponente. Ahora bien, el economista desecha estos dos sistemas y propone una teoría moral basada en el cumplimiento o no de los derechos que se incluyen como posibles objetivos, se incorporan en la evaluación de los estados sociales, y son aplicados en la elección de las acciones a través de vinculaciones consecuencialistas. Este tercer sistema, afirma Sen, es el único que permite incorporar ciertas interdependencias presentes en los problemas morales (Sen, 1981)⁷. Los derechos como metas se caracterizan como una relación entre una persona y una cierta “capacidad” o “habilidad” (*capability*) a la cual aquella tiene derecho. Por ejemplo, la capacidad de desplazarse sin que sea atacada.

Aunque en los ejemplos que propone Sen en general se ven comprendidas varias personas, su sistema moral es individualista, se refiere a la relación entre la persona y su vector de capacidades. Es la misma relación que la teoría neoclásica del consumidor establece entre la persona y su vector de bienes. No es una relación entre dos o más personas como la que creemos necesaria para una teoría ética de la donación. La posición de Sen se acerca a la de Harsanyi o Rawls, la de un espectador o evaluador de situaciones en las que se ven envueltas terceras personas.

La caracterización de la persona

En lo que respecta a la caracterización de la persona, el aporte de Sen es también de una gran riqueza. Se aparta de la simple persona neoclásica, de la visión mecánica de Leon Walras, para volcarse por la más compleja persona Aristotélica, que exige una respuesta acerca de la mejor forma de llevar la propia vida (Sen, 1987:3). Para Sen, la persona tiene dos características, una “esencial e irreductible *dualidad*” para el cálculo ético (Sen, 1985: 208). Por un lado,

su éxito en la vida se califica por el mayor o menor bienestar individual, representado en la teoría neoclásica por la conocida utilidad. Por otro, la persona es un agente que actúa, tiene una actuación (*agency*). Ésta se refiere a lo que la persona es libre de hacer y lograr en su búsqueda de las metas o valores que considera importantes.

La dualidad de Sen se extiende al ámbito en el que considera más apropiado tratar cada uno de estos aspectos de la persona. Cuando se trata de problemas sociales (en los que implícitamente considera la intervención de un gobierno) predomina el aspecto ‘bienestar individual’. Si lo que interesa es un tema de moralidad personal resalta el aspecto ‘actuación’ (Sen, 1985: 208). Nosotros consideramos esta dualidad de manera diferente: la relación podría verse como inversa a la de Sen. Nos parece que el aspecto ‘actuación’ es fundamental para observar el comportamiento de la persona en sus interrelaciones sociales, mientras que el aspecto ‘bienestar’ puede aplicarse mejor al tratar la conducta de la persona en el mercado.

La información moral

Sen utiliza un criterio ‘informativo’ para analizar la moral, que se refiere a la admisibilidad y uso de diferentes tipos de información en la evaluación moral, imponiendo un conjunto de “restricciones invariantes” sobre los juicios morales. La universalización de los juicios morales es un ejemplo típico de restricción informativa. Otro es el que exige realizar juicios similares en circunstancias similares.

La búsqueda infructuosa que realiza Sen sobre una métrica aplicada al campo de la ética, se enfrenta con las mismas dificultades referidas a los precios contables, sustentados en los multiplicadores de Lagrange, que no pudieron solucionar los planificadores en el campo de la asignación. Sen aprueba que el sistema de mercados sea el mejor para solucionar el problema asignativo, al mismo tiempo que reconoce aquellas dificultades en el campo de la distribución (Sen, 1987: 36).

Las normas de conducta

Sen se acerca al concepto de persona y sociedad que consideramos correcto para una

interpretación de la justicia en la economía, cuando trata sobre la libertad. Distingue entre 'libertad de bienestar' (entendido como funcionamiento) y 'libertad de actuación'. Esta última es la que nos interesa. Se refiere a lo que la persona es libre de hacer y de lograr en su búsqueda de las metas o valores que considera importantes. El economista ubica en el aspecto 'actuación' la responsabilidad de las personas en buscar el bien de los otros.

El tratamiento de la libertad lleva a Sen hacia las formas en que se puede organizar la sociedad. En principio no cree en una sociedad que pueda, en relación con la libertad como control, organizarse en forma espontánea. "En general no es posible organizar la sociedad de tal manera que las personas puedan directamente ejercer las palancas que controlen todos los aspectos importantes de sus vidas personales" (Sen, 1985: 210).

Luego de referirse a la libertad, Sen introduce la generación de normas de conducta. Siguiendo a Adam Smith, resalta su importancia:

Esas reglas generales de conducta, cuando han sido fijadas en nuestra mente por la reflexión habitual, son de gran uso en la corrección de la falsificación del amor propio en lo concerniente a lo que es adecuado y propio de realizar en nuestra situación particular (Smith, 1790: 160, citado por Sen, 1987: 87).

Finalmente, destaca el desarrollo de teorías alternativas sobre el comportamiento económico iniciado en los años 70', y señala que la perspectiva evolucionaría en una de las importantes a tener en cuenta (Sen, 1987: 19).

V. La igualdad de recursos y la responsabilidad: Dworkin

Ronald Dworkin publica dos artículos en 1981, que comienzan con la misma pregunta: ¿qué es la igualdad? Supone que la justicia requiere un igual tratamiento de todos los individuos pero especificando la dimensión en la cual se debe medir tal igualdad. Considera dos posibilidades, el bienestar y los recursos. Si las personas se hacen más iguales en un sentido (ingreso más igualitario) pasan a ser más desiguales en otro (satisfacción más

desigualitaria). Diferencia entre tratar a las personas en forma igualitaria, respecto a una oportunidad por ejemplo, y tratarlas como iguales en tanto personas.

Dworkin se orienta en la misma dirección que los autores anteriores. Analiza distintas concepciones de igualdad bajo el objetivo de un ideal político, de construir una regla a ser aplicada por funcionarios de un gobierno. Se concentra en un aspecto particular de esta cuestión: el problema de la igualdad distributiva, cuándo una comunidad debe elegir esquemas alternativos para distribuir dinero u otros recursos entre los individuos.

Al presentar las dos posibilidades observa el problema de hacerse de la información necesaria para poner en práctica alguna de ellas, al señalar que "la diferencia entre las dos teorías es menos clara en un contexto político ordinario, particularmente cuando los políticos tienen poca información sobre los gustos y las ambiciones de los ciudadanos" (Dworkin, 1981a: 187).

Dworkin desecha la igualdad de bienestar y se vuelca por la igualdad de recursos. Coincide con Sen al afirmar que una división igualitaria de los recursos presupone una economía de mercado, tanto en su aspecto de herramienta económica como de institución política. Ve a la idea de mercado como una condición de la libertad individual, "por la cual los hombres y mujeres libres pueden ejercer la iniciativa individual y la elección de manera tal que su destino se encuentre en sus propias manos" (Dworkin, 1981a: 284). Utiliza el mercado para realizar el test de la envidia: una división de recursos es igualitaria cuando ninguna persona desea la canasta de recursos de otra y logra el equilibrio con una subasta de tipo walrasiana.

En la igualdad de recursos las personas son interdependientes en sus elecciones: al elegir, le muestran al otro los costos de oportunidad concretos. La información que se deja en manos de un poder político en la igualdad de bienestar, se trae nuevamente al nivel inicial de la elección individual bajo la igualdad de recursos. La información es adquirida y utilizada en ese proceso de elección (Dworkin, 1981a: 288). Esta visión relacionada con la igualdad de recursos es extremadamente importante. Utiliza el mismo razonamiento de la escuela austríaca en la definición de los

mercados como procesos de descubrimiento. Luego, agrega que la característica de mercado de la subasta “es una forma institucional del proceso de descubrimiento y adaptación que se encuentra en el centro ético” de la igualdad de recursos. La subasta busca establecer una medida del valor social de los recursos que se dedican a la vida de una persona contestando a la pregunta sobre cuán importante son esos recursos para los otros. En la igualdad de recursos, Dworkin utiliza una concepción de la persona inmersa en sus interrelaciones sociales y, además, le asigna un papel preponderante a dichas interrelaciones en el proceso de descubrimiento y difusión de la información que necesitan las personas para tomar sus decisiones. Por su esencia este proceso repele la intromisión del gobierno. Dworkin relega la acción del gobierno al reparto del stock inicial de recursos básicos. Luego, la interacción entre las personas llevará a una distribución desigual pero justa. Los elementos iniciales que no pueden ser discutidos en una distribución como ‘desigual’ son la distribución de preferencias y el stock inicial de recursos básicos. Aunque el autor vuelve al razonamiento de la intervención del gobierno ante la discrepancia entre las instituciones y las distribuciones reales, y las que debieran existir si se hubiese seguido el proceso de la subasta ideal, si se lo interpreta dentro de la concepción de la persona derivada de la antropología voluntaria, su visión se acerca notablemente a nuestra posición.

Dworkin introduce una distinción importante en el hecho de la suerte: 1) la que depende de las elecciones o loterías que se realizan, y 2) la que surge de las loterías que no se pueden evitar (y que pueden derivar en una discapacidad o “*handicap*”). La primera, derivada de opciones que se eligen, la ‘suerte-optativa’ no debe ser compensada, sea asegurable o no. La segunda, la ‘suerte-básica’ puede asegurarse y, por lo tanto, tampoco debiera compensarse, salvo para aquellas personas que tienen una probabilidad mayor al promedio. Sitúa a las personas detrás de una nueva variante del velo de ignorancia. Propone que la distribución de recursos sea considerada igualitaria cuando surge de una situación particular en la que los individuos se encuentran, tras el velo, donde se pueden

asegurar contra un posible nacimiento con pocos talentos. El velo de Dworkin es más fino: las personas conocen sus preferencias pero no sus talentos y se les da a todos el mismo dinero para comprar el seguro. Así se refuerza el concepto de responsabilidad. Una persona debe asumir el costo de la vida que decide llevar, medido por lo que las otras se restringen para que ella pueda hacerlo. Dworkin se sirve, entonces, de dos mercados hipotéticos, el de subasta y el de seguro⁸.

VI. La igualdad de oportunidades: John Roemer

Para Roemer la igualdad de oportunidades se puede traducir en dos principios: en primer lugar, la sociedad debe hacer todo lo posible para “emparejar el terreno de juego”⁹ entre los individuos que compiten por ciertas posiciones, y luego, el principio de no discriminación. Este último puede considerarse como un caso particular del primero.

La persona es responsable de sus preferencias (si efectivamente las aprueba y forman parte de su identidad) pero no de sus talentos. A partir de esta idea de dividir las acciones en función de la responsabilidad, o de limitar la asignación de esta última a las personas, se han propuesto distintas variantes sobre donde realizar el corte¹⁰. Roemer diferencia entre recursos internos a la persona (por ejemplo, genes, familia, vecindario) y externos (maestros, escuela, libros). Una persona educada es el resultado de aplicar una cierta tecnología que debe utilizar ambos recursos. También diferencia dos momentos: antes y después del período en que las acciones tienen lugar (el juego). El individuo es responsable, una vez que entra a jugar en un terreno emparejado, de lograr o no el objetivo que desea (su bienestar). Antes de que empiece la competencia, las oportunidades deben ser iguales, lo que tiene relación con los recursos, tanto internos como externos. Después, los individuos deben correr por sí mismos. El tema está en donde se pone la línea de largada que diferencia el antes del después.

Roemer considera que es más importante el debate sobre qué se entiende por igualdad de oportunidades, que el correspondiente a la política social o a la justicia distributiva.

Se deben nivelar las circunstancias respecto a las cuales los individuos no son responsables y que afectan sus posibilidades de acceder al tipo de beneficio que se busca. Roemer (1998) utiliza a la educación como el ejemplo más importante: la posibilidad de tener una buena vida como resultado de una buena educación. Deben compensarse las diferencias en las habilidades que tienen los alumnos en transformar los recursos educacionales en resultados, cuando éstas están determinadas por circunstancias fuera de su control; y no deben compensarse cuando los resultados dependen de su propia decisión.

La igualdad de oportunidades es, para este autor, una visión basada en el merecimiento, donde se debe premiar a las personas de acuerdo al esfuerzo realizado¹¹. Distingue entre la 'responsabilidad absoluta' (*responsibility*), que se relaciona directamente con nuestra conducta objetiva y la rendición de cuentas o 'responsabilidad relativa' (*accountability*), que, además de la responsabilidad absoluta, supone una comparación entre las personas. Determinar que una persona es responsable de algo no siempre supone que debemos exigirle cuentas. En este sentido, a las personas se les debe exigir la rendición de cuentas por el grado relativo de esfuerzo que realizan y no por su nivel absoluto. Roemer se distingue así de Dworkin que solo se refiere al esfuerzo absoluto.

Roemer asume en forma implícita que únicamente el gobierno puede realizar la distribución. Solo queda ver como la implementa. Aquí aparecen los problemas con las políticas alternativas. Primero, el de la compatibilidad de incentivos, donde las personas tienen un incentivo a pretender que son de otro tipo. Segundo, el costo en identificar los tipos. Y en tercer lugar, el descontento o reacción negativa que puede darse en la sociedad al tener diferentes reglas de distribución para ciudadanos de diferentes tipos.

El economista vuelve a la idea de un planificador, argumentando que "para resolver el problema (de optimización) para una política, el planificador necesita saber cuál será la distribución de niveles de esfuerzo dentro de cada tipo, como una función de la regla de distribución utilizada (...)" (Roemer, 1998: 29). Y, luego, continúa:

Para encontrar estas distribuciones, la agencia de planeamiento debe realizar trabajos empíricos sobre muestras de la población en las que conozca los tipos de individuos que comprende. Una vez que estos trabajos se han realizado y se conoce para cada tipo las distribuciones de esfuerzo que se derivan de cada regla posible de distribución, entonces el planificador puede resolver la ecuación para la política óptima y anunciarla a toda la población (Roemer, 1998: 29).

Roemer se encuentra a medio camino entre la visión individualista de la teoría utilitarista, donde todo comportamiento es atribuido al esfuerzo y ninguno a las circunstancias, y la estructuralista donde todo comportamiento se explica por las circunstancias, y ninguno por una elección autónoma. Interesa observar que, en las aplicaciones que presenta, concluye que para ciertos casos, no es necesaria la intervención del gobierno. Al tratar sobre salud y seguro de desempleo, como pueden ser objeto de un sistema de seguro que se autofinancia, determina que la solución más adecuada, el mecanismo óptimo, es que sean provistos por un mercado competitivo. En educación, la sociedad debería decidir el monto a distribuir, aunque también, en este caso, presenta la posibilidad de que la implementación sea por intermedio de *vouchers*.

VII. La teoría ética de Robert Nozick

La posición de Nozick difiere radicalmente de las basadas en la maximización de una función de bienestar social, pero tampoco busca igualar alguna característica de las personas, sean utilidades marginales, bienes primarios u oportunidades. El sistema de Nozick permite afirmar que el resultado actual del capitalismo no es injusto. Su concepción se traduce en una ética aplicable tanto al mercado como a la comunidad.

Los procesos de autoorganización se desarrollan por la propia "dinámica de formación y despliegue de acción humana interactiva" (Rubio de Urquía, 2003: 68). Cuando aplicamos esta definición a la economía nos encontramos con procesos de interacción

entre personas que se caracterizan por dos propiedades especiales: la producción de cambios estructurales endógenos en la sociedad, y la producción de “novedades” o hechos no previstos en los planes de acción de cada una de las personas. Dichos procesos generan un orden espontáneo que constituye un estado de satisfacción simultánea de los objetivos individuales al interactuar las personas en los mercados. Es el conocido teorema de “la mano invisible”: existe un proceso de autoorganización moral que comparte con el económico el poseer un mecanismo de mano invisible.

1. Los niveles de la Ética

Nozick resume su trabajo de la siguiente manera:

He considerado tres temas sobre ética: la elección objetiva y no sesgada de principios éticos, la característica de invariancia de los principios éticos, y la función de coordinación de la ética. Ha llegado el momento de juntar todo en una tesis que afirma (aproximadamente) lo siguiente. La elección no sesgada y distanciada de principios éticos resulta en unos principios con propiedades de invariancia que, en virtud de tales propiedades, son efectivos para lograr los fines de la ética: la protección, fomento o mantenimiento de actividades cooperativas para beneficio mutuo; la dirección de tal actividad (con principios tales como los relativos a la división de los beneficios); la obligación de responder a los desvíos respecto a los dos fines presentados primero; y el fomento de las virtudes y disposiciones que mantengan modelos de conducta cooperativa (Nozick, 2001: 290).

El único nivel obligatorio es el primero, la ética del respeto, que se refleja en el principio del núcleo que exige cooperar para el beneficio mutuo. El segundo nivel, el de la ética de la sensibilidad (*responsiveness*), es aquel que tiene en cuenta el valor de las personas. El tercer nivel es el del cuidado y consideración por los otros, que en su mayor desarrollo exige el amor al prójimo y comparte las motivaciones religiosas que llevan a comportamientos similares. El último nivel, la ética de la Luz,

dispone que seamos un vehículo de la Luz, o sea de la verdad, la belleza y la bondad. Estos tres niveles son más elevados, más queribles pero no más obligatorios. Corresponden a la esfera de la elección y el desarrollo individual.

En relación con la economía, el incentivo a ser eficiente y las decisiones de comportamiento solidario o de acciones altruistas, corresponden a los dos primeros niveles, aunque estas últimas, en ciertos casos, no pueden distinguirse de la conducta que se desprende del tercer nivel, como por ejemplo poner en riesgo la propia vida para salvar la de otra persona.

2. Los sistemas de coordinación en el primer nivel

Así como la coordinación económica tiene su instrumento operativo que son los precios, la coordinación moral tiene el suyo: las normas. Los precios surgen espontáneamente de la interacción de las personas en los mercados. Las normas se forman evolutivamente para guiar la interacción de las personas tanto en situaciones de conflicto como de cooperación.

a) La coordinación económica

Nozick aplica al mundo de la ética conceptos que se utilizan en la economía. La ética surge en un mundo donde las acciones están interconectadas. Mi acción depende de lo que el otro haga y viceversa. La economía es un mundo de este tipo.

Recomienda una norma general de coordinación y cooperación social, que dispone la obligación de realizar la mayor cooperación voluntaria que sea en beneficio mutuo. El *core* del juego está compuesto por todos aquellos vectores de pago del grupo de agentes que cumplen con la condición de que ningún subgrupo puede mejorar actuando en forma aislada, sin cooperar con otros que no integran el subgrupo. Para que el *core* del juego no se encuentre vacío, el autor establece un proceso donde se construye la cooperación por etapas. “La norma que se propone es la de una *cooperación voluntaria*, la de una cooperación no forzada. Podríamos llamarla apropiadamente el principio del *core* en ética” (Nozick, 2001: 263).

Nozick observa que en la caja de Edgeworth, se pueden distinguir cuatro tipos de normas. La primera nos dice que no puede forzarse a

una persona a empeorar su estado, bajándola de su curva de indiferencia e impidiéndole realizar interacción alguna con el otro. La segunda, manda cooperar en beneficio mutuo, o sea moverse a un punto superior entre las dos curvas de indiferencia. El tercer tipo de norma exige la eficiencia: moverse a un punto de la curva de contrato, donde ningún otro punto es preferido por las dos partes. En último lugar, el cuarto tipo de norma sería distributiva, dando las instrucciones respecto a qué punto de la curva de contrato debe elegirse. Es muy importante recalcar una observación de Nozick: la literatura económica introduce la ética únicamente al referirse al cuarto tipo de norma. Todo el camino anterior, desde el punto en que los consumidores se ponen en comunicación con sus dotaciones iniciales de bienes, hasta algún punto en el conjunto de contrato PO, es considerado como un proceso de reasignación de dichos bienes bajo la guía de la eficiencia pero librado de normas morales. El desprestigio del modelo de mercado, al considerarlo desprovisto de valoraciones éticas, ¿no será un resultado de una falta de explicación profunda de su funcionamiento, de una simplificación inadecuada de los fundamentos de la conducta de las personas que se interrelacionan?

La ética de la coordinación tiene dos fases: una es alentar la ampliación de la cooperación para el beneficio mutuo, y la otra es restringir o prohibir ciertos tipos de interacciones que vayan en detrimento de una de las partes. La primera puede llevar a una visión de la ética como una actividad en beneficio propio, pero la segunda decididamente restringe la manera en que se persigue el propio interés. La ética de la coordinación en beneficio mutuo no es igual a la ética del egoísmo.

b) La Coordinación por medio de normas éticas

Una manera de resolver el juego del dilema del prisionero es repetirlo en forma indefinida. El enfrentarse continuamente les permite a los jugadores buscar la mejor alternativa de cooperación y alejarse de la solución inferior del equilibrio de Nash, donde cada uno debe resignarse a lograr sólo el nivel de seguridad. Pero ¿cómo resolver el dilema si el juego no se repite? Aquí entra la fuerza regulatoria de las normas.

Nozick desarrolla una teoría evolucionista

de la conducta de las personas y de las normas. Las personas tienen una capacidad innata para guiar su conducta por medio de una norma. Esta capacidad ha sido seleccionada porque permite lograr la coordinación cooperativa. Límite mi comportamiento porque ello me permite cooperar con los demás.

La regulación del comportamiento se perfecciona cuando pasamos del plano de los deseos y preferencias al de las normas y las evaluaciones. Los deseos se encuentran más cerca de las necesidades básicas, de los requerimientos físicos, no se modifican fácilmente por la interacción social. Las normas se adaptan más, se modifican, mejoran en función del beneficio mutuo. Pero la capacidad más importante es la evaluativa: al evaluar la efectividad de distintas cosas para el logro de una variedad de fines, llegamos a resultados que nos permiten generalizar un criterio de evaluación.

Nozick concluye que “un proceso objetivo para llegar a los juicios éticos, que exhiban características objetivas de distanciamiento, resulta en afirmaciones que son invariantes a distintas transformaciones” (Nozick, 2001: 290). Estas transformaciones pueden especificarse como la regla de oro que manda hacer a otro lo mismo que uno aceptaría que el otro le hiciera a uno. O como el imperativo categórico de Kant, que establece que es correcto actuar bajo una regla que uno considera que tiene aplicación universal. O como la regla de Henri Sidgwick por la cual A no puede tratar a B de manera tal que fuera incorrecto que B tratara a A. O como el axioma de simetría de Nash, que dispone que las alternativas sociales deban ser invariantes a una permutación de las personas.

Los principios o normas de comportamiento se han ido desarrollando evolutivamente en función de la dificultad que toda persona tiene al enfrentarse a una elección. Si la situación es conflictiva, el individuo querrá que sus posibles acciones sean observadas como impredecibles, o incluso irracionales, de modo tal que no puedan replicarle con acciones de castigo. Si la situación es de cooperación, por el contrario, su interés estará en ser visto como predecible, de tal manera que su disposición a cooperar sea compartida por los otros. Las normas también aumentan la racionalidad al actuar en favor de la predictibilidad.

3. La teoría moral del segundo nivel

Cuando dos personas interactúan, el valor de cada una tiene un doble rol. El valor genera una exigencia moral sobre la conducta de una hacia la otra. Debo comportarme en función del valor del otro, y cuanto más valor tenga el otro, mayor es la atracción que ejerce sobre mí. Su valor conforma una demanda moral sobre mi conducta. Por otra parte, mi valor como persona se expresa en la manera en que me comporto, condiciona la conducta que surge de mí, me empuja a hacer algo hacia el otro; conforma una oferta de comportamiento moral. El valor de las personas se manifiesta como una fuerza que empuja y atrae al mismo tiempo (*push* y *pull*). La teoría ética tiene como tarea el estudio de la oferta y la demanda moral. En la tradición griega, la buena vida, es la fuente del empuje moral; en la tradición judeo-cristiana, el hombre creado a imagen de Dios, es la fuente de la atracción moral. La teoría ética debe explicar si las dos fuerzas convergen, si llegan a un equilibrio.

a) *El empuje ético*

Una primera explicación del comportamiento ético parte de utilizar los principios de la racionalidad. Tiene la ventaja de constituir la misma base sobre la que se fundamenta la conducta en general, y la egoísta en particular. Desde el reto de Platón a Sócrates (ningún hombre conociendo lo bueno hará algo malo), los filósofos morales buscan mostrar que actuar moralmente va en el mismo sentido que nos muestra nuestro propio interés racional. La persona moral será más feliz. Pero podemos pensar situaciones donde la moralidad y el interés personal divergen.

Para sortear este problema Nozick se aparta de la noción de valor instrumental y presenta una dimensión explicativa del valor: el valor intrínseco de algo o de una persona. De esta manera se explica el beneficio de vivir moralmente, se recibe un pago en valor intrínseco. La unidad orgánica es la unidad en la diversidad. El grado de unidad orgánica es la dimensión básica del valor intrínseco, el que nos permite medir las diferencias en dicho valor.

Al aplicar estos conceptos a la sociedad podemos preguntarnos qué tipo de sociedad tiene mayor valor. Veamos dos casos

extremos: por un lado, la sociedad organizada centralmente, por la fuerza, jerárquicamente controlada, con status fijos y hereditarios y a la que, paradójicamente, se la suele llamar sociedad orgánica. Por otro, la sociedad integrada por personas relacionadas por medio de la cooperación voluntaria, donde su estructura se va modificando, pasando de un equilibrio a otro. Este último caso tendría en cuenta el grado de unidad orgánica de las personas, y, en consecuencia, sería más valioso que el anterior.

b) *La atracción ética*

Cada persona tiene una característica moral básica (CMB), por la cual nos atrae y nos lleva a comportarnos de una manera y no de otra. La CMB de la persona es “ser yo”, o sea, tener el modo especial de conciencia reflexiva de sí mismo que solo los “yo” tienen. Ésta es una característica compartida por todas las personas. En tanto que los egoístas sustituyen dicha CMB por la de “ser yo mismo”, propiedad que obviamente no puede ser compartida por otros.

En segundo lugar, la persona, el yo, es un buscador de valor. De tal modo, podemos definir un principio ético fundamental: tratar a alguien que es un yo buscador de valores como tal, como un yo buscador de valores. Es una aplicación del principio kantiano: tratar a todos como un fin en sí mismo y no como un medio.

c) *La interacción moral*

Un acto moral es empezar a dialogar con el otro. Cada uno ejerce su atracción moral y se dispone a responder de acuerdo a su empuje moral. “Cuando cada uno es consciente de que el otro está en condición de responder a su propia (valorable) característica en una discusión, este conocimiento de respeto mutuo es una demostración de buena voluntad y moderación de las demandas. Los cambios en las condiciones que produce el diálogo pueden hacer aplicables diferentes principios morales, de manera que nuevas soluciones puedan resultar apropiadas” (Nozick, 1981: 469). Este es el supuesto de conocimiento común que fundamenta la racionalidad en la teoría de los juegos. Nozick la llama sensibilidad (*responsiveness*) común. Las personas quieren estar en situaciones teóricas

de valor mutuo. No solamente creemos que las personas deben ser valoradas y tratadas de tal manera en relación con su valor, sino que la misma relación entre personas tiene un cierto valor.

Cuándo respondemos a un deber moral, o sea respondemos al valor de otro que nos está ejerciendo una atracción moral, ¿cuál es la conexión con los derechos del otro? Aunque al otro se lo debe tratar respondiendo a su CMB, no todo tratamiento de ese tipo es algo que puede demandar como un derecho. Es valorable que una persona tenga un rango amplio de autonomía. En este aspecto, se observa otra forma de coordinación del comportamiento de las personas. Para que una persona en particular tenga ese espacio de autonomía, todos los que se relacionan con él deben coincidir en cómo delimitarlo.

d) La coordinación en el segundo nivel

En el estado de armonía, las personas advierten que se benefician en sus relaciones sociales. Entrar en contacto o asociarse con personas más desarrolladas las mejoran. Aquí Nozick observa que

[...] el paralelo con el mecanismo del mercado sería decir que nosotros mejoramos a medida que logramos mejorar a los otros; nuestro propio crecimiento es realizado incluso cuando ayudamos a crecer a los otros". (...) La persona tiene el deber de encontrar una senda que armonice su propio valor y desarrollo espiritual mientras hace lo mismo con el de los otros; la conexión mas fuerte sería una senda que maximice los dos. Encontrar tal senda, ayudando a otros en el desarrollo de las mismas elevadas capacidades que uno está ejerciendo, es la manera de resolver el propio conflicto entre moralidad e interés propio" (Nozick, 1981: 514)¹².

Nozick establece una regla general de comportamiento: "De cada uno de acuerdo a su valor, a cada uno de acuerdo a su valor" (Nozick, 1981: 519).

Cuando la sociedad logra integrarse en el segundo nivel de la ética, su evolución produce el cuarto tipo de normas, las correspondientes a la distribución. El valor de las personas ubicadas en los deciles más

bajos de la distribución del ingreso, produce una atracción moral en las personas ubicadas en los deciles superiores. Y esa atracción es tan fuerte que hasta conmueve a personas de la misma clase social o económica. Este comportamiento se ha observado en la crisis económica argentina del año 2002, con la apertura y operación de comedores gratuitos por parte de personas sin recursos económicos, pero con una firme decisión de buscar y encontrar los medios para llevar adelante su obra.

VIII. Conclusiones

Hemos recorrido las principales teorías éticas que fundamentan distintos esquemas de justicia distributiva. Las siguientes conclusiones buscan resaltar aspectos y visiones comunes que nos permitan argumentar a favor de la ética voluntaria. Los agrupamos en los siguientes puntos.

Los principios éticos. Las siete teorías reseñadas tienen el propósito de descubrir el o los principios que guían el comportamiento.

Caracterización de persona. Las teorías de Nash, utilitarista y Rawls (detrás del velo de ignorancia) utilizan una concepción simple y deshumanizada de persona. Rawls humaniza su persona básica y la acerca a una persona real, que puede evolucionar y adoptar normas de conducta. Sen recomienda la perspectiva evolucionaria, y, tanto Dworkin como Roemer, le exigen a su persona que se responsabilice del plan de vida que desean llevar. Nozick es quien caracteriza en forma completa a una persona actuando en el plano comunitario, desarrollando su plan de vida y evolucionando junto a las normas de conducta que adopta.

Los motores de la conducta. Los dos motores de la conducta, el egoísmo y el altruismo, están presentes, con distinta intensidad, en todas las concepciones.

Evolución de normas. La negociación de Nash introduce el concepto de norma. Rawls, Sen y Nozick enfatizan la evolución moral de las normas, presentando un desarrollo en etapas. Ven, en general, una primera etapa relacionada con el funcionamiento de la economía de mercado. La interacción social producida en el mercado genera la evolución, donde no solamente se valoriza

el intercambio de bienes sino también, y más importante para el funcionamiento del motor altruista, las relaciones mismas entre las personas.

Coordinación moral y equilibrio. La búsqueda de un concepto de solución de equilibrio al problema moral se encuentra en todas las teorías.

La interdependencia entre las acciones de las personas no es solamente económica, se observa también en el plano ético. La argumentación de Nozick se basa en la existencia de una ética objetiva. Y su función es coordinar nuestras acciones con las de otras personas en beneficio mutuo. Esta función se desarrolla como un proceso evolutivo junto con las sociedades en las cuales opera, o sea que el proceso cooperativo que se observa es voluntario y espontáneo, similar al observado en el ámbito de las relaciones económicas.

Esta analogía entre economía y ética lleva a proponer el mismo principio o fundamento en relación con la existencia de un punto de equilibrio en cada ámbito. Ambos procesos de coordinación estarían guiados por una mano invisible.

Información, ignorancia y observador imparcial. Al igual que en el problema de la asignación, en el de la distribución, la información juega un papel trascendental. Este papel puede observarse desde dos puntos de vista. El más estudiado, que tratan todas las teorías de justicia, menos la de Nozick, es el nivel de información que se supone que tiene, o que se exige que tenga, el observador externo, imparcial, al estudiar, en su laboratorio, el experimento social.

Sen se interna inicialmente en este laberinto informacional, no le encuentra salida, y finalmente acepta que su método es intrínsecamente pluralista en cuanto a la información, que es un error buscar un orden completo de los estados sociales posibles. Dworkin, en su búsqueda de la igualdad de recursos, es el que ve a la información de manera correcta. La información se genera, se descubre, en el mismo proceso de las interrelaciones sociales. No es, entonces, detrás de un velo de ignorancia, y observados por un espectador imparcial o dotado de simpatía, que la información puede generarse. Todo lo contrario: en las relaciones de todos los días, en la comunidad, viéndose las caras, la información se forma y distribuye.

Igualdad, esfuerzo y responsabilidad. Todas las teorías éticas buscan la igualdad respecto de algún atributo o característica común entre las personas. El axioma de simetría en un juego cooperativo de Nash supone capacidades iguales de negociación. La ética utilitarista considera que todas las personas pueden fundirse en una sola, que todas son perfectamente altruistas, con lo que no interesa de quién es la utilidad, sino únicamente su suma total. Rawls parte de la igualdad de ingresos y busca individualizar una excepción en la que apartarse de aquella pueda juzgarse como preferible. Sen establece la igualdad de capacidades, Dworkin la de recursos y Roemer la de oportunidades. También Nozick iguala a las personas con la aplicación de su regla general de comportamiento. Dworkin, al distinguir los recursos entre transferibles (el ingreso) y no transferibles (el talento), abre una nueva línea en el tratamiento de la igualdad. Por una parte, los recursos transferibles pueden ser obtenidos a partir del esfuerzo propio o recibidos en donación de otras personas. Dworkin introduce en el campo igualitario el tema de la responsabilidad. Toda diferencia que es producto del esfuerzo propio ya no es considerada una desigualdad. Quedan las diferencias provenientes de características naturales, de circunstancias, en la terminología de Roemer. La economía de la donación es la única que puede tener en cuenta esas diferencias y compensarlas, con otra faceta del esfuerzo, la que denomina Nozick como el esfuerzo por cooperar, ya que para el tratamiento de esas diferencias es fundamental preservar y valorar la identidad de cada persona.

Gobierno o comunidad. Suponiendo la existencia de una coordinación moral, deberíamos investigar si nos es permitido elegir entre una impuesta por una autoridad central, por el gobierno, y la que surge de una elección voluntaria de las personas. Si se nos presenta tal alternativa, ¿cuál debemos elegir?, ¿son indiferentes en cuanto a su eficiencia moral?, o ¿cuál de las dos lleva a una sociedad más justa? El orden moral que surge espontáneamente de la coordinación de las personas en un ambiente comunitario podría ser más eficiente, ya que incluye un valor que no es considerado en el orden autoritario: el valor de las personas. Las dos variantes en el

tratamiento de la distribución ya no serían equivalentes en términos de eficiencia, no serían dos puntos de un conjunto de Pareto Óptimo. La variante descentralizada, voluntaria, de mano invisible, al ser comparada con la autoritaria, podría aumentar el bienestar de algunas personas sin reducir el de ninguna otra.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1996) *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, México.
- Arrow, K.J. (1951) *Social Choices and Individual Values*. John Wiley & Sons, New York.
- Bentham, J. (1973) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Garden City, Anchor Books, New York.
- Binmore, K. (1994) *Teoría de Juegos*, McGraw-Hill, Madrid.
- Dworkin, R. (1981a) "What is equality? Part 1: Equality of welfare." *Philosophy & Public Affairs* 10: 185-246.
- (1981b) "What is equality? Part 2: Equality of resources." *Philosophy & Public Affairs* 10: 283-345.
- Fleurbaey, M. (1996) *Théories Économiques de la Justice*. Economica, Paris.
- Kirzner, I. M., (1995) *Creatividad, Capitalismo y Justicia Distributiva*, Unión Editorial, Madrid.
- Lucas, J.R. (1995) *Responsibility*. Clarendon Press, Oxford.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc. Publishers, New York.
- (1981) *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (2001) *Invariances, the Structure of the Objective World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Roemer, J.E. (1996) *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (1998) *Equality of Opportunity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rubio de Urquía, R. (2003) "Estructura fundamental de la explicación de procesos de auto-organización mediante modelos teórico-económicos", Cap. 1 en Rubio de Urquía, R., Vázquez, F. Y Muñoz Pérez, F., *Procesos de Autoorganización*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Francisco de Vitoria", Unión Editorial, Madrid.
- Sen, A. (1970) "The impossibility of a Paretian liberal." *Journal of Political Economy*. 72.
- (1981) "Rights and agency." *Philosophy and Public Affairs* 11, N° 1: 1-39.
- (1987) *On Ethics and Economics*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford.
- (1992) "Well-being, agency and freedom, The Dewey Lectures 1984." *The Journal of Philosophy*. Vol 82, N°4: 169-221.
- (1999) *Development as Freedom*. Oxford University Press, Oxford.
- (2007) *Identidad y Violencia: la Ilusión del Destino*. Katz Barpal Editores, Barcelona.
- Smith, A., (1997) *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- (2004) *La Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Vara Crespo, O., Rodríguez García-Brazales, A. (2003) "El Concepto de autoorganización en Carl Menger y en Friedrich A. Hayek" Cap. 6 en Rubio de Urquía, R., Vázquez, F. Y Muñoz Pérez, F., *Procesos de Autoorganización*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Francisco de Vitoria", Unión Editorial, Madrid.

¹ Roemer pertenece a la escuela de pensamiento llamada marxismo analítico, habiendo formado el Grupo de Septiembre, junto con G.A. Cohen y Jon Elster.

² Binmore (1982: 20) formula la misma pregunta: "¿Es realmente racional usar el principio del maximin en la posición original como ha postulado John Rawls en su celebrada *A Theory of Justice*?"

³ En este capítulo las personas se caracterizan tal cual son, en particular en lo referente a sus virtudes morales. Este cambio respecto a como fueron concebidas en los capítulos anteriores es similar al

que realiza Keynes (1936) en su famoso Capítulo 12, en el que los empresarios son humanizados con sus “animal spirits”.

⁴ Los economistas en general, acostumbrados a las disposiciones emanadas del poder ejecutivo, al que normalmente se llama gobierno, debieran reflexionar sobre el hecho que en la secuencia de Rawls dicho poder está ausente.

⁵ Es aconsejable el análisis de toda la sección 42: 234-242.

⁶ El subrayado es nuestro.

⁷ Véase en Sen (1981) el ejemplo Alí.

⁸ Roemer utiliza esta aprobación ética del mercado del seguro para proponerlo como solución en los casos del desempleo y de la salud.

⁹ Roemer lo denomina “*level the playing field*”.

¹⁰ La sección IV de Cohen (1989) se denomina “Relocating Dworkin’s Cut”.

¹¹ Lucas (1995) distingue entre mérito y merecimiento. Una persona merece algo porque tiene los atributos necesarios para ello, el mérito (*merit*). Pero alguien debe ser premiado, tiene el merecimiento (*desert*) de ser premiado, porque ha realizado algo.

¹² Notar aquí los puntos de contacto que esta visión tiene con la subasta ideal propuesta por Dworkin.

Ethical code in the public accounting profession

ANTON JAMNIK

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 80-90

I. Introduction

The American Heritage Dictionary defines profession as “the body of qualified persons in an occupation or field”. A major characteristic of a “qualified person” is the specialized knowledge of the profession: medical knowledge for medical doctors, accounting knowledge for certified public accountants (CPAs). Professionals have an ethical responsibility to have acquired the specialized knowledge before offering their professional services. Professionals are also expected to keep abreast of the knowledge enhancements by continuing professional education. Another characteristic of professionals is that they possess the mental attitude of serving the public with the best of their ability so as to earn the public trust. How does a profession enforce these ethical responsibilities? By self-monitoring, supported by a viable code of conduct. In fact, the existence of a code of professional conduct is considered a hallmark of any profession.

The Code of Professional Conduct of the American Institute of Certified Public Accountants (AICPA) is the primary source of guidance for accountants in public practice. Similar codes, issued by the Institute of Management Accountants (IMA) and the Institute of Internal Auditors (IIA), govern accountants and auditors in private practice. In recent times, the accounting profession has developed several recognized subspecialties, such as Certified Personal Financial Planner, or Certified Fraud Examiner. Each of the subspecialties have also adopted professional

codes of conduct that are consistent with AICPA's Code of Professional Conduct. The focus of this chapter is on professional accountants in public practice. Consequently, we limit our discussion to the CPAs who are obliged to adhere to the Code of Professional Conduct of the AICPA. The AICPA Code (hereafter, the Code) is designed to serve a multitude of purposes:

- A message that the professional CPA has a duty to serve the public (Collins and Schulz, 1995: 32)
- A means of conferring legitimacy upon the professional body, i.e., the AICPA (Preston et al., 1995: 509)
- Protecting public interest or a client where the professional delivers a specialized service which cannot be easily measured or judged as to its quality (Preston et al., 1995: 508; Neale, 1996: 223)
- Providing a filtering mechanism to limit the number of professionals to those who are willing and capable of adhering to the Code and unattractive to those who do not abide by it (Neale, 1996: 223).

In the remainder of this chapter, first, we briefly discuss the types of services that are provided by CPAs. Of particular importance to the discussion of ethics, is ethics audit services as an emerging area of assurance services that major public accounting firms have begun to offer in recent years. Second, we provide a brief discussion of the AICPA's Code of Professional Conduct with a focus on its principles, but also examples of its rules. Third, the elaborate professional ethics enforcement program is discussed, where

illustrative cases and descriptive statistics about the AICPA's disciplinary actions over a 20-year period are provided. The chapter ends with a concluding section where some observations about controversial ethical issues facing the profession are discussed.

1. Public accounting services

The AICPA has approximately 350,000 members, all of whom are CPAs. To be a CPA, most states require that an individual has had some experience in public accounting. The most distinguishing characteristic of a public accounting practice is to provide audit services for financial statements of various businesses. These financial statements are normally used by the CPA's clients to provide information to stockholders, potential investors, creditors, and regulatory agencies. However, not all CPAs remain in public practice. A large number of members of the AICPA are in industry, such as those working in accounting departments of private or public companies. Others are in private practice (they provide clients with unaudited financial statements, tax and business consulting), government or education. While there are some minor differences in the ways in which these members keep their AICPA membership in "good standing", they all are required to adhere to the provisions of the Code. (For example, members in public practice are generally subject to more stringent continuing professional education requirements than those in industry or education.) However, due to the importance of the public trust to the profession, those in public practice are scrutinized more closely than others. For this reason, it is important to identify various areas of services provided by the CPAs in public practice with some emphasis on those in ethics audit services. CPAs in public practice provide these services:

- Audit services
- Compilation and review services
- Attestation services
- Management advisory services, including internal audit services
- Tax services
- Assurance services, including ethics audit services

The purpose of an *audit service* is to add credibility to financial statements of clients

by issuing a report on the fair presentation of the financial statements taken as a whole. A vast majority of clients receive a standard three paragraph audit opinion (called an "unqualified" opinion), which is essentially a bill of health. Variations of this opinion indicate that the auditor is either taking some exceptions (called "modified wording" or a "qualified opinion", depending on the extent of the exception), or states that the financial statements are not presented fairly (called an "adverse opinion"). If the auditor finds that he/she is not independent from the client, then a "disclaimer of opinion" is issued. The Auditing Standards Board of the AICPA is responsible for developing the *Statements on Auditing Standards* that must be followed by auditors in the conduct of their audits. It is important to note that the issuance of an independent audit opinion can *only* be made by a CPA. The other services listed below can be provided by individuals that are not CPAs.

A *compilation* is the presentation of financial information, in the form of financial statements, without the CPA expressing any opinion on them. A *review* is where a CPA has conducted only limited procedures and can give only limited assurance that the financial statements require no material modification. Compilation and review services are normally for non-public companies that may not require full audited statements, but do want some limited assurance about the reliability of their financial statements.

The Statement of Standards for Attestation Engagements, *Attestation Standards* (AT Section 100) defines an attest engagement as "one in which a practitioner is engaged to issue or does issue a written communication that expresses a conclusion about the reliability of a written assertion that is the responsibility of another party". If the written communication is about historical financial statements, then the attestation is the same as an audit. However, a client may want an opinion on its representations related to its own internal controls, or investment performance history, or remaining reserves in an oil field. In these types of engagements, the CPA will still be held to the same level of professional standards as if they were auditing financial statements.

Management advisory services, including internal audit services, are often referred to

as *consulting services*. Most of the consulting is related to the internal operations or planning for a client. A practitioner has developed an expertise in a client's affairs and is probably also an expert in the client's industry. This background makes the practitioner a logical choice to consult on matters related to accounting information systems (including hardware and software choices), inventory planning and flows, executive compensation arrangements, or designing pension and profit-sharing plans.

Tax services relate to corporations, other businesses, and individuals. The services can be limited to only the preparation of federal, state, and local tax returns, but frequently include advice on merger and acquisition, tax planning for current tax minimization or estate planning, and representation in tax audits from the Internal Revenue Service. The tax services area is an example where a practitioner is not required to be strictly independent from the client. The practitioner is expected to be an advocate for the client and to minimize the client's total tax liability.

Assurance services, including ethics audit services are defined by an AICPA special committee as "independent professional services that improve the quality of information, or its context, for decision makers" (Palfais, 1996: 16). Assurance services can include audit and attestation, but also includes other non-traditional services. Assurance services are centered on improving the quality of information, and frequently involve situations when one party wants to monitor another, even when both parties work for the same company (Palfais, 1996). Ethics audit services would be an example of the latter service and will be discussed further in a later section.

A recent meeting of the National Association of State Boards of Accountancy concluded that regardless of the type of service provided, CPAs are required to have seven "competencies" (Haberman, 1998: 17): four of these competencies are technical in nature (e.g., the ability to assess the achievement of an entity's objectives); one relates to decision making, problem solving, and critical thinking, and another one concerns the ability to communicate the scope of work, findings and conclusions. But the one that is most relevant to ethics is "an understanding of

the Code of Professional Conduct". Also, in a National Future Forum held in January 1998, five core values were identified for CPAs: continuing education and life-long learning, competence, integrity, attunement with broad business issues, and objectivity (CPA Vision Project, 1998). Of particular importance to this chapter are integrity and objectivity that are part of the Code as well. This Code is discussed in the next section.

Among the services identified above, assurance services have gained much attention in recent years as an area of significant growth for the accounting profession. These services are provided to improve the quality of information or its context, for decision makers. An example of these assurance services is the CPA *WebTrustsm* service, by which CPAs assess the reliability of information in company web sites, and if the information is found to be reliable, the *WebTrustsm* seal is stamped on the client's web site.

The AICPA's Special Committee on Assurance Services (also known as the Elliott Committee after its chairman, Robert Elliott) has proposed many areas of assurance services. Of special interest to ethicists is "assessment of ethics-related risk and vulnerabilities" (Elliott and Pallais, 1997: 63). Some accounting firms (e.g., Arthur Andersen, KPMG Peat Marwick) have already begun offering ethics audit services. According to KPMG Peat Marwick, the ethics audit has four components (KPMG, 1997).

- An assessment of the ethical climate of the client encompassing culture, environment, motives, and pressures
- An assessment of performance incentives - the issue is whether the performance incentives provide a motivation to behave outside the moral norm
- The communication of the message about what is acceptable or unacceptable ethical behavior - this communication covers issues of ethical policies, procedures, and training downstream from management to employees; it also covers the nature of upstream communication from employees to management
- Compliance where the policies, procedures, and offices involved in the enforcement of the client's ethics program are assessed.

Although an ethics audit is designed for

a company's internal purposes, it is clear that there could be external ramifications. The fact that a company has conducted an ethics audit may have positive implications with outside regulatory agencies, suppliers, customers, or prospective employees.

Ethics audit services are partly governed by *Statements on Auditing Standards* promulgated by the Auditing Standards Board (1997). However, there are significant differences between ethics audits and financial audits. For example, an ethics audit is used to identify a client's areas of vulnerability in comparison with its industry benchmarks. This is different from the comparison of a company's ethical performance with absolute ethical philosophies. It is also different from a financial audit where the fairness of financial statements is assessed against generally accepted accounting principles. KPMG Peat Marwick LLP states that an ethics audit is a "positive confirmation of the existence and effective implementation of best ethical practices" (KPMG, 1996).

A concern about the multitude of services provided by CPAs is that conflict of interest may arise from an auditor performing the financial audit, as well as other services. This is said to threaten auditor independence. As discussed in the next section, independence is one of the major rules in the Code. In the past, it was not uncommon for auditors to decline engagements or not provide additional services if there was any threat, real or perceived, to their independence. We will return to a discussion of the magnitude of this issue in the final section. Suffice it is to say here that today, it is common for CPAs to avoid this problem by offering various services from separate divisions of the audit firm, so as to minimize issues of conflict of interest. In one case, the accounting firm split into two separate entities: Andersen World-wide split into Arthur Andersen to provide audit and tax services and Andersen Consulting to provide management advisory services. Recently, however, Andersen Consulting has alleged that Arthur Andersen is also providing management advisory services to its big clients against the contract that resulted in the split of Andersen in the first place.

2. AICPA's code of professional conduct

The AICPA's mission statement charges its CPA members with the responsibility to "serve the public interest in performing the highest quality of professional services" (AICPA, 1988: vii). The Code calls for honorable behavior, even at the sacrifice of personal interest. Various steps are necessary to prepare the CPA for these services. These steps include education, certification, licensing, and practice, but also a mental ability and commitment to discharging one's responsibility with care and diligence. (Note that all states require CPAs in public practice to be licensed. A CPA may choose *not* to be a member of the AICPA, and thus not subject to the AICPA Code. However, most state licensing authorities have adopted the AICPA Code as their ethical and professional standards).

The AICPA's Code of Professional Conduct states, in its preamble, that being a member is voluntary, but by accepting membership one assumes an obligation to the public, clients, and colleagues. To guide behavior, the AICPA has instituted a Code that has four components:

- Principles of professional conduct
- Rules of conduct
- Interpretations of rules of conduct
- Rulings by the Professional Ethics Division of the AICPA and its Trial Board.

Table 14.1. AICPA's Principles of Professional Conduct

Principle and AICPA Directives

1. RESPONSIBILITIES

- In carrying out their responsibilities as professionals, members should exercise sensitive professional and moral judgments in all their activities.

2. THE PUBLIC INTEREST

- Members should accept the obligation to act in a way that will serve the public interest, honor the public trust, and demonstrate commitment to professionalism.

3. INTEGRITY

- To maintain and broaden public confidence, members should perform all professional responsibilities with the highest sense of integrity.

4. OBJECTIVITY AND INDEPENDENCE

- A member should maintain objectivity and be free of conflicts of interest in discharging professional responsibilities. A member in public practice should be independent in fact and appearance when providing auditing and other attestation services.

5. DUE CARE

- A member should observe the profession's technical and ethical standards, strive continually to improve competence and the quality of services, and discharge professional responsibility to the best of the member's ability.

6. SCOPE AND NATURE OF SERVICES

- A member in public should observe the Principles of the Code of Professional Conduct in determining the scope and nature of services to be provided.¹

There are six principles in the Code. These principles and the AICPA directives related to them are listed in table 14.1. They provide the basic foundation of ethical and professional conduct that is expected of the CPA. However, due to their conceptual nature, these principles are not enforceable. Nevertheless, they point to the importance of public interest (Principles 1 and 2) and the requisite moral characteristics of CPAs in public practice (Principles 3-6).

The Rules of Conduct and the Interpretations of the Rules of Conduct are more specific in nature than the Principles, and as such, they are enforceable. A detailed discussion of these rules and their interpretation is beyond the scope of this chapter but may be found in the AICPA publications and standard auditing texts. To show the general tenet of the rules, we provide a summary here:

Section 100: Independence, Integrity, and Objectivity (e.g., Rule 102-2 prohibiting conflict of interest)

Section 200: General Standards and Accounting Principles (e.g., Rule 201-1 requiring competence)

Section 300: Responsibilities to Clients (e.g., Rule 301-1 prohibition of dissemination of any confidential client information obtained during the course of an audit)

Section 500: Other Responsibilities and Practices (e.g., Rule 501-1 forbidding retention of client records)

Section 400, related to responsibilities to colleagues. It doesn't have any rules at this time. However, concurrent with the issuance of the new Code in 1988, the AICPA also approved a mandatory quality peer review program, where CPA firms provide reviews of the quality of practice in other CPA firms and present recommendations for improvement. The AICPA also established a number of practice-monitoring committees to facilitate these peer reviews for CPA firms.

The final component of the Code, Rulings by the Professional Ethics Division and the Trial Board of the AICPA, relates to the AICPA's activities to enforce the rules and their interpretations. These issues are discussed in the next section.

3. Enforcement of the Code of Conduct

Violations of the Code can be diverse and numerous. A detailed listing and discussion of these violations is beyond the scope of this chapter. Here are several examples:

A CPA was engaged to prepare the financial statements of a company and then audited those same financial statements - a violation of the rule of independence.

A practitioner prepared a fraudulent tax return on a client's behalf.

A practitioner did not have the necessary technical skills to perform required work for an engagement - a violation of competence.

A CPA did not release documents to a client - a violation of Rule 501-1 requirements.

These violations result in disciplinary actions by the AICPA, such as admonishment, termination or suspension of membership in the Institute. Since 1975, the Joint Trial Board of the AICPA has been the source of disciplinary action with the participation of some state societies. This cooperation has recently been expanded to include virtually all 50 states and has resulted in the establishment of the Joint Ethics Enforcement Program (JEEP) since 1995. JEEP maximizes the resources for investigation and eliminates duplication (News Report, 1995).

Penalties for violation of the Code range from a recommendation that a member take remedial or corrective action, to a permanent expulsion from the AICPA. For example, a member who has violated the Code may be

recommended by the Professional Ethics Division to take a continuing professional education course. If the member does not comply with the recommendation, the Ethics Division may refer him/her to the Trial Board for a hearing. The Trial Board may suspend a member for up to two years or expel him or her for violating the Code. In cases where a punishable crime by imprisonment for more than one year has occurred, the member is automatically suspended or terminated from AICPA membership. A similar penalty can be imposed for filing a false income tax return on a client's behalf.

The disciplinary actions of the Joint Trial Board are publicized in the AICPA's newsletter, *The CPA Letter*. Generally, this means that a similar action has been taken by the professional state society of CPAs in the state where the violator has membership. (Note that a CPA can have membership in more than one state society. Furthermore, a CPA can get licensing from various state boards of CPA for practice in multiple states.) These state societies have codes of professional conduct for their membership that are identical with, or similar to the AICPA Code (AICPA, 1997: 6).

On the surface, the actions taken by the AICPA and/or state societies of CPAs may appear to be insignificant in nature, since membership in these associations is voluntary and one can resign at any time. In reality, an action such as termination of membership, may indeed tarnish one's reputation as a CPA to the extent that one would voluntarily leave the profession altogether. Also, considered the fact that the practice of public accounting requires licensing by governmental regulatory agencies such as state boards of public accountancy. The AICPA and/or state society's actions to terminate or suspend membership may precede or succeed revocation or suspension of practice licenses by state boards of accountancy. Thus, the CPA may be barred from practice, involuntarily, for a period of time or forever, depending on the nature of the violation.

State boards of public accountancy have been set up to enforce state accounting laws. These boards are generally charged with the responsibility of overseeing the accounting profession in their states. Consequently, they have mechanisms by which complaints against CPAs are documented, investigated,

and adjudicated. These complaints "can come from a variety of sources, including clients, third parties such as federal, state and local governments; and other CPAs, especially successor accountants and auditors. The state board must investigate each complaint to assess its merit and, if necessary, determine the appropriate corrective action" (Ruble, 1997).

The disciplinary actions taken by state boards of accountancy and state societies of CPAs may also be the result of court action against a member. For example, a criminal conviction in a court of law may automatically result in suspension or termination of membership in state societies and the AICPA, as well as loss of practice license by the state board of public accountancy.

As stated earlier, violations of the AICPA Code may require a hearing by the Ethics Division of the AICPA or its Trial Board. State societies of CPAs have similar mechanisms, and they cooperate closely with the AICPA. Virtually, all states boards have joined with the AICPA to create the Joint Ethics Enforcement Program (JEEP). This program has developed a detailed manual for effective and efficient treatment of code violations. According to the AICPA's professional standards and the provisions of the JEEP manual (AICPA, 1997), there are two distinct methods of dealing with member violations. The first is suspension or termination of membership without a hearing, i.e., automatic disciplinary actions. The second is the AICPA disciplinary action process where provisions are made for a hearing.

The automatic sanctions are generally the result of court actions or other governmental (e.g., Securities and Exchange Commission) actions against CPAs. As soon as notification is received by the secretary of the AICPA, a suspension or termination notice is automatically mailed to the member via registered or certified mail. If the member does not appeal, then the action is viewed as final and publicized in *The CPA Letter*. However, if the member appeals in writing, then the Trial Board forwards the appeal to an *ad hoc* committee for a decision. If the appeal is granted, then the case is forwarded to the Ethics Division for appropriate action. Otherwise, the automatic decision is affirmed and publicized in *The CPA Letter*. The disciplinary action is termination in cases of:

- crime punishable by imprisonment for more than a year;
- willful failure to file an income tax return when required by law;
- filing false or fraudulent income tax return on own or client behalf; and
- willful aid in preparation and presentation of a false and fraudulent income tax return of a client.

Membership will be revoked or suspended without a hearing if the member's practice license is suspended or revoked as a disciplinary action by a governmental agency.

The cases that do not result in automatic suspension or termination of membership are Code violations that have been brought to the attention of state societies or the AICPA through complaints made by individuals, clients, or other CPAs. JEEP processes these cases. The member can plea guilty and/or resign from the AICPA and state society membership. In this case, the Trial Board may recommend acceptance of the member's resignation, but require that the member appear for a hearing by the Trial Board at a later date. If the member does not plead guilty or the Trial Board does not accept the member's resignation, a panel is set up by the Trial Board for investigation of the case. The Trial Board may choose not to accept a member's resignation due to the seriousness of a violation. They may feel that, to serve the public interest, the member needs to be publicly expelled. The panel may decide that no action is necessary, or may schedule a hearing. The result of the hearing may be that no action is necessary or that the member must be admonished, suspended, terminated, or must perform some activity such as taking a certain amount of hours of continuing professional education. The member can appeal this decision within thirty days, and if granted, the Trial Board will review the decision and will uphold it, change it, or find the member innocent and inform the member of its decision. If the decision is that a violation had occurred for which disciplinary action is taken, then the decision is publicized in *The CPA letter*.

4. Illustrative disciplinary actions

To illustrate the disciplinary actions against CPAs, we first present the facts about an

individual who was found to have violated the AICPA Code. We present descriptive data to show the extent of the disciplinary actions taken over a 20-year period. This information is extracted from a disciplinary action database we have compiled from an examination of *The CPA Letter* published from 1977 until 1996.

Case 353 occurred in 1990. The individual was found to have violated the AICPA Code by having assisted in the preparation of a false tax return and having obstructed justice by lying about it (i.e., perjury). The information came from conviction in the court of law and automatically resulted in termination of AICPA membership.

A summary of the 20-year data is presented in table 14.2. The data is classified by the type of disciplinary action (termination, suspension, and other) and by the source of action (automatic or hearing). The averages per year are also provided. These are calculated by dividing the raw numbers by 20 years (1977-1996). Finally, we have divided the average yearly disciplinary actions by the average number of members in the AICPA over the 20-year period to find the average number of disciplinary actions per 10,000 AICPA members.

Several observations from table 14.2 are interesting to note. First, a majority of cases were automatic disciplinary actions. Out of the 488 terminations, 330 were automatic as compared with 158 that resulted from the Joint Trial Board hearings. Similarly, of the 250 cases of suspension, 138 were automatic as compared with 112 that resulted from hearings. The exception was "other" cases that resulted in admonishment, censure or other types of disciplinary actions. None of these cases was the result of an automatic disciplinary action. Thus, overall, of the 803 cases, 468 were subjects of automatic action as compared with 335 hearings by the Joint Trial Board.

Second, a related observation is that a majority of the cases, automatic or hearing, resulted in the termination of the violator from the AICPA membership. Of the 468 automatic cases, 330 resulted in termination of membership. Similarly, 158 of the 335 hearing cases resulted in termination of the violator. Suspension was next followed by «other» disciplinary actions.

Table 14.2 AICPA's disciplinary action statistics 1977-1996

<i>Source</i>				
<i>Disciplinary action</i>	<i>Automatic</i>	<i>Hearing</i>	<i>Total</i>	<i>Average per 10,000</i>
Termination	330 (16.5/year)	158 (7.9/year)	488 (24.4/year)	1.1
Suspension	138 (6.9/year)	112 (5.6/year)	250 (12.5/year)	0.5
Other (e.g., admonish or censure)	0 (0/year)	65 (3.25/year)	65 (3.25/year)	0.1
Total	468 (23.4/year)	335 (16.75/year)	803 (40.15/year)	
Average per 10,000	1.0	0.7	1.7	1.7
Membership size:	1977	331		
	130			
	1996	938		
	324			
Average	227	634		

Source: Disciplinary Action Database compiled by the authors from the CPA Letter.

Third, the average per 10,000 membership indicates that overall, only 1.7 people (1 automatic and 0.7 from hearing) were disciplined per year. Out of these 1.1 were terminated, 0.5 were suspended, and 0.1 were subjected to other disciplinary actions.

A conclusion from this data is that violations of the Code by the AICPA members are rare. The assumption is that all major cases are detected and adjudicated by the AICPA, state boards of accountancy, and state societies of CPAs. There are, of course, unreported or undetected violations of the Code as well. Thus, the true level of ethical behavior is not possible to observe. However, it is in the best interest of a self-regulating profession to expose unethical behavior. With this in mind there are several significant overall ethical controversies facing the profession and these are discussed in the next section.

5. Controversial ethical issues in the accounting profession

As discussed in the previous sections, the accounting profession has developed a code

of conduct and has an elaborate disciplinary program in place to enforce the Code.

Surveys of CPAs (e.g., Cohen and Pant, 1991) indicate that the Code and its enforcement are viewed as effective for the professional body. This does not, however, mean that the profession has been free from criticism. While CPAs, in general, do not believe that unethical behavior leads to success, they do perceive that opportunities exist in the accounting profession to engage in unethical behavior. This is because surveys of CPAs indicate that some clients request fraudulent alteration of tax returns or financial statements (Finn et al., 1988).

Critics allege that these client pressures, causing ethical problems for the profession, are partly due to the professionals having abandoned the legitimacy of ethical character, that was the norm in the early 1900s. Critics support this allegation by noting that, in the early 1900s, there were virtually no general auditing or accounting standards, while today there is a large complicated set of standards and rules. Critics claim that today's CPAs rely on "following the rules" rather than focusing on what is the best, fairest, or clearest

presentation of accounting information. As technical expertise has become the cornerstone of the CPA practice, the legitimacy of technique has replaced the legitimacy of character (Abbott, 1988: 190). Even within this technical expertise, critics argue that some CPAs have ignored their clients' creative accounting, in which earnings have been manipulated in some cases. For example, Lomas Financial Corporation has filed a US\$300 million lawsuit against its auditors, alleging that two audit partners collaborated with the management of Lomas Financial Corporation to conceal risky financial practices that contributed to the company's failure (MacDonald, 1997).

Similarly, a large potential area of concern for CPA firms is the exposure to lawsuits from consulting engagements. The largest lawsuit yet filed against a CPA firm (US\$4 billion) was related to a consulting engagement by an accounting firm to develop and implement a "turnaround plan" for Merry-Go Round Enterprises (MacDonald, 1997). The suit alleges fraud, fraudulent concealment, negligence, and lack of independence. These are issues that are normally raised in an audit engagement lawsuit. William Brewer, an attorney, states "It's an unusual suit. Big Six accounting firms have generally not been sued for their consulting work. However, it's a sign of the times. You'll see many more of these cases in the future as accountants hold themselves out as business consultants" (MacDonald, 1997: 312).

In other cases, rapid changes in the information technology have brought the CPA's knowledge under question. The new information technology has also changed the public need for CPA services. For example, whereas traditional audited financial statements were issued three or four months after the closing of the client's fiscal year, the new technology has made it possible to provide the information on line and in real time. As mentioned earlier, the profession has responded by developing the *WebTrust*sm service to respond to this need.

Perhaps the most significant ethical challenge to the profession is the question of independence. It has been alleged that auditors systematically violate the Code's independence rule. The Code is clear in its direction of the need for independence, not only in fact (which is unobservable), but

also in appearance, which can be observed by third parties. The auditor may, in fact, exercise independence from the client even if he or she has financial interest in the company. However, to assure independence in appearance, the auditor is prohibited from having any direct interest such as stock ownership in the client or significant indirect interest such as ownership of stocks in the client by the CPA's close relatives.

Critics argue that independence rules must also be addressed in cases of providing conflicting services to the client. For example, how can an auditor be independent of his or her client in conducting a financial audit if the auditor is also the one who had provided advice in the development or purchase of the client's accounting system? Similarly, the profession has been criticized for taking inadequate responsibility for detecting fraudulent financial reporting by clients in situations where auditor's self interest has been on the line. These allegations have resulted in Congressional investigations of the profession. For example, Senator Metcalf investigated the profession in 1976 (US Senate, 1976), while Senators Moss did the same in 1978 (US Senate, 1978)².

The profession's response has been to set up commissions to investigate these issues, and to provide recommendations, based on which new pronouncements could be issued. For example, in response to Senators Metcalf and Moss investigations, the AICPA established the Commission on Auditors' Responsibilities in the mid-1970s (The Cohen Commission, 1978). The recommendations from this commission led to the establishment of another commission to investigate fraudulent financial reporting (The Treadway Commission, 1987), and later to another commission (COSO, 1992) that made a long list of recommendations. As a result of the recommendations of these commissions, the profession has taken significant steps to enhance its guidance for practitioners by issuing new pronouncements. The revised Code of Conduct issued in 1988 (AICPA, 1988) tightened the Code requirements by eliminating some ambiguous and controversial sections. Specifically, the new Code allows for advertising by CPAs that was prohibited by the earlier code. In the same year, the Auditing Standards Board issued a package of nine

new *Statements on Auditing Standards* (dubbed expectation gap standards) to provide better guidance to the auditors in their conduct of the financial audit. More recently, the Auditing Standards Board responded to the Treadway Commission (1987) and COSO (1992) reports by issuing a new *Statement on Auditing Standards No. 82*, that requires auditors to plan the audit so that if fraud exists, it can be detected (Auditing Standards Board, 1997). In the past, the profession steadfastly denied responsibility to plan the audit for the purpose of detecting fraud, although it maintained that if fraud was indicated in the course of the normal audit, it would be investigated.

Other contemporary ethical issues confronting the profession include confidentiality, public confidence, and serving the public interest.

Confidentiality

The CPA is entrusted with a large amount of information from the client. The auditor is prohibited to share this information with others, except in response to court order and other exceptional situations. For example, the auditor can provide financial ratios to industry trade groups so long as specific client information is not revealed. However, the auditor cannot use confidential information for self or other financial interests such as trading stocks based on the insider information gathered in the course of the audit.

Public confidence

The profession allows CPAs to advertise, but through its ethic rulings, it limits the type of advertising to those that enhance public confidence. For example, contingent fees and commissions are not allowed for referral of attest function services (i.e., audits, compilation and reviews), but allowed for management advisory services. Contingent fees and referral commissions were prohibited altogether until 1988, when the AICPA council voted to change the rule, under pressure from the Federal Trade Commission (Mintz, 1990: 3). Nevertheless, critics argue that advertising has helped change public accounting from a profession to a business (Mason, 1994).

Serving the public interest

As stated earlier, the profession has only recently begun to accept responsibility for

planning the audit for detection of fraud and other illegal acts (Auditing Standards Board, 1997). More needs to be done to clarify the CPA's responsibility to the public. For example, should the CPA engage in whistle-blowing when an illegal act or fraud is detected to have been committed by a client? As critics argue, at the present time, "the resolution of conflicts between an accountant's client, on the one hand, and the general public, on the other, is usually balanced in favor of the client. The legal system supports this outcome, at least for the time being" (Epstein and Spalding, 1993: 271). Others argue that the source of this problem is the weight that is placed on confidentiality at the expense of public interest (Collins and Schulz, 1995).

II. Conclusion

The accounting profession has developed an elaborate Code of Conduct complete with a continuing education and an effective enforcement program. However, more needs to be done to make accountants more responsive to public expectations to enhance public trust. While the profession has been forthcoming in its responses to Congressional hearings and private commission recommendations in the past two decades, more is needed to continue building a more trustworthy profession. This is especially urgent in light of the speedy change that is fostered by the age of information technology.

References

- Abbott, A. (1988). *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, IL, University of Chicago Press.
- AICPA (1988). *Code of Professional Conduct*. AICPA, New York.
- (1997). *Joint Ethics Enforcement Program (JEEP). Manual of Procedures*. New York.
- AICPA Auditing Standards Board (1997). *Statement on Auditing Standards No. 82: Consideration of Fraud in a Financial Statement Audit*. New York.
- AICPA. CPA Vision Project (1998) "CPA vision project identifies top five core values". *The CPA Letter* 1, June, 9.

- Cohen, R., Pant, L.W. (1991). "Beyond bean counting: Establishing high ethical standards in the public accounting profession". *Journal of Business Ethics*, 10, 45-56.
- Collins, A., Schulz, N. (1995). "A critical examination of the AICPA Code of Professional Conduct". *Journal of Business Ethics*, 14, 31-41.
- COSO (1992). *Internal Control: Integrated Framework*. Harborside, NJ.
- Elliott, R. K., Pallais, D. M. (1997) "First: Know your market". *Journal of Accountancy*, July, 56-63.
- Epstein, M. J. and Spalding, A. D. (1993) *The Accountant's Guide to Legal Liability and Ethics*. MA, Irwin, Boston.
- Finn, D. W., Chenko, L. B., Hunt, S. D. (1988). "Ethical problems in public accounting: The view from the top." *Journal of Business Ethics*, 7, 605-15.
- Haberman, L. D. (1998). "Regulatory reform at NASBA." *Journal of Accountancy*. February, 16-17.
- KPMG (1996) *Innovating Best Ethical Practices*. Montvalle, NJ.
- KPMG, Marwick, Peat (1997). "Creating the moral organization." *KPMG Internet Web Site*. Montvalle, NJ.
- KPMG, Marwick, Peat, LLP. MacDonald, E. (1997) "Trustee files \$4 billion lawsuit against Ernst & Young." *The Wall Street Journal*, December 2, 240, B12.
- Mason, E. (1994). "Public accounting: No longer a profession?" *The CPA Journal*, 64(6) July, 34-7.
- Mintz, S. (1990) *Cases in Accounting Ethics and Professionalism*. McGraw-Hill, New York.
- Neale, A. (1996) "Conduct, misconduct and accounting." *Journal of Business Ethics*, 15, 219-26.
- News Report (1995) "New era in ethics enforcement." *Journal of Accountancy*, August, 13.
- Pallais, D. (1996) "Assurance services: Where we are; where we're going." *Journal of Accountancy*, 182(3) September, 16-17.
- Preston, A. M., Cooper, D. J., Scarbrough, D. P. (1995) "Changes in the code of ethics of the US accounting profession, 1917 and 1988: The continual quest for legitimization." *Accounting, Organizations and Society*, August, 507-46.
- Ruble, M. R. (1997) "Letter from the state board: What should you do next?" *Journal of Accountancy*, 183(5) May, 75.
- The Cohen Commission (1978). "Report, Conclusions, and Recommendations." AICPA, New York, .
- The New York Times, December 27, 1997: 147, B147.
- The Treadway Commission (1987) *Report of the National Commission on Fraudulent Financial Reporting*. AICPA, New York.
- US Senate Subcommittee on Reports, Accounting and Management of the Committee on Governmental Affairs; the Metcalf Committee (1976). *The Accounting Establishment*. US Government Printing Office, Washington DC.
- US Senate; the Moss Committee (1978) *Report of the Committee on Auditors' Responsibilities*. US Government Printing Office, Washington DC.

¹ Source: AICPA (1988)

² A detailed discussion of these investigations and the profession's response to them is beyond the scope of this chapter; they are stated here to show the significance of the issues.

El corazón que escucha. Reflexiones sobre los fundamentos de la ley

Revista Cultura Económica
Año XXIX • N° 81/82
Diciembre 2011: 91-110

Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Parlamento alemán, el 22 de septiembre de 2011

Ilustre Señor Presidente Federal,
Señor Presidente del *Bundestag*,
Señora Canciller Federal,
Señor Presidente del *Bundesrat*,
Señoras y Señores Diputados

Es para mí un honor y una alegría hablar ante esta Cámara alta, ante el Parlamento de mi Patria alemana, que se reúne aquí como representación del pueblo, elegido democráticamente, para trabajar por el bien común de la República Federal de Alemania. Agradezco al Señor Presidente del *Bundestag* su invitación a pronunciar este discurso, así como sus gentiles palabras de bienvenida y aprecio con las que me ha acogido. Me dirijo en este momento a ustedes, estimados señoras y señores, también como un connacional que por sus orígenes está vinculado de por vida y sigue con particular atención los acontecimientos de la Patria alemana. Pero la invitación a pronunciar este discurso se me ha hecho en cuanto Papa, en cuanto Obispo de Roma, que tiene la suprema responsabilidad sobre los cristianos católicos. De este modo, ustedes reconocen el papel que le corresponde a la Santa Sede como miembro dentro de la Comunidad de los Pueblos y de los Estados. Desde mi responsabilidad internacional, quisiera proponerles algunas consideraciones sobre los fundamentos del estado liberal de derecho.

Permítanme que comience mis reflexiones sobre los fundamentos del derecho con un breve relato tomado de la Sagrada Escritura. En el primer Libro de los Reyes, se dice que Dios concedió al joven rey Salomón, con ocasión de su entronización, formular una petición. ¿Qué pedirá el joven soberano en este momento tan importante? ¿Éxito, riqueza, una larga vida, la eliminación de los enemigos? No pide nada de todo eso. En cambio, suplica: “Concede a tu siervo un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir entre el bien y mal” (*1 R 3,9*). Con este relato, la Biblia quiere indicarnos lo que en definitiva debe ser importante para un político. Su criterio último, y la motivación para su trabajo como político, no debe ser el éxito y mucho menos el beneficio material. La política debe ser un compromiso por la justicia y crear así las condiciones básicas para la paz. Naturalmente, un político buscará el éxito, sin el cual nunca tendría la posibilidad de una acción política efectiva. Pero el éxito está subordinado al criterio de la justicia, a la voluntad de aplicar el derecho y a la comprensión del derecho. El éxito puede ser también

una seducción y, de esta forma, abre la puerta a la desvirtuación del derecho, a la destrucción de la justicia. “Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?”, dijo en cierta ocasión San Agustín.¹ Nosotros, los alemanes, sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera. Hemos experimentado cómo el poder se separó del derecho, se enfrentó contra él; cómo se pisoteó el derecho, de manera que el Estado se convirtió en el instrumento para la destrucción del derecho; se transformó en una cuadrilla de bandidos muy bien organizada, que podía amenazar al mundo entero y llevarlo hasta el borde del abismo. Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. En un momento histórico en el cual el hombre ha adquirido un poder hasta ahora inimaginable, este deber se convierte en algo particularmente urgente. El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. ¿Cómo podemos reconocer lo que es justo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho sólo aparente? La petición salomónica sigue siendo la cuestión decisiva ante la que se encuentra también hoy el político y la política misma.

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación. En el siglo III, el gran teólogo Orígenes justificó así la resistencia de los cristianos a determinados ordenamientos jurídicos en vigor: “Si uno se encontrara entre los escitas, cuyas leyes van contra la ley divina, y se viera obligado a vivir entre ellos..., por amor a la verdad, que, para los escitas, es ilegalidad, con razón formaría alianza con quienes sintieran como él contra lo que aquellos tienen por ley...”²

Basados en esta convicción, los combatientes de la resistencia actuaron contra el régimen nazi y contra otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad. Para ellos era evidente, de modo irrefutable, que el derecho vigente era en realidad una injusticia. Pero en las decisiones de un político democrático no es tan evidente la cuestión sobre lo que ahora corresponde a la ley de la verdad, lo que es verdaderamente justo y puede transformarse en ley. Hoy no es de modo alguno evidente de por sí lo que es justo respecto a las cuestiones antropológicas fundamentales y pueda convertirse en derecho vigente. A la pregunta de cómo se puede reconocer lo que es verdaderamente justo, y servir así a la justicia en la legislación, nunca ha sido fácil encontrar la respuesta y hoy, con la abundancia de nuestros conocimientos y de nuestras capacidades, dicha cuestión se ha hecho todavía más difícil.

¿Cómo se reconoce lo que es justo? En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios. Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano.³ De este contacto, nació la cultura jurídica occidental, que ha sido y sigue siendo de una importancia determinante para la cultura jurídica de la

humanidad. A partir de esta vinculación precristiana entre derecho y filosofía inicia el camino que lleva, a través de la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y hasta nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 “los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”.

Para el desarrollo del derecho, y para el desarrollo de la humanidad, ha sido decisivo que los teólogos cristianos hayan tomado posición contra el derecho religioso, requerido por la fe en la divinidad, y se hayan puesto de parte de la filosofía, reconociendo a la razón y la naturaleza, en su mutua relación, como fuente jurídica válida para todos. Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su *Carta a los Romanos*, afirma: “Cuando los paganos, que no tienen ley [la Torá de Israel], cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos... son ley para sí mismos. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley; contando con el testimonio de su conciencia...” (*Rm 2,14s*). Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el “corazón dócil” de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser. Si con esto, hasta la época de la Ilustración, de la Declaración de los Derechos humanos, después de la Segunda Guerra mundial, y hasta la formación de nuestra Ley Fundamental, la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara, en el último medio siglo se produjo un cambio dramático de la situación. La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término. Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. Si se considera la naturaleza – con palabras de Hans Kelsen – “un conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos”, entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación que tenga de algún modo carácter ético.⁴ Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera puramente funcional, como las ciencias naturales la entienden, no puede crear ningún puente hacia el *Ethos* y el derecho, sino dar nuevamente sólo respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto. Por eso, el *ethos* y la religión han de ser relegadas al ámbito de lo subjetivo y caen fuera del ámbito de la razón en el sentido estricto de la palabra. Donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista – y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública – las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego. Ésta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella.

El concepto positivista de naturaleza y razón, la visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso. Pero ella misma no es una cultura que corresponda y sea suficiente en su totalidad al ser hombres en toda su amplitud. Donde la razón positivista es considerada como la única cultura suficiente, relegando todas las demás realidades culturales a la condición de subculturas, ésta reduce al hombre, más todavía, amenaza su humanidad. Lo digo especialmente mirando a Europa, donde en muchos ambientes se trata de reconocer solamente el positivismo como cultura común o como fundamento común

para la formación del derecho, reduciendo todas las demás convicciones y valores de nuestra cultura al nivel de subcultura. Con esto, Europa se sitúa ante otras culturas del mundo en una condición de falta de cultura, y se suscitan al mismo tiempo corrientes extremistas y radicales. La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los “recursos” de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo.

Pero ¿cómo se lleva a cabo esto? ¿Cómo encontramos la entrada en la inmensidad, o la globalidad? ¿Cómo puede la razón volver a encontrar su grandeza sin deslizarse en lo irracional? ¿Cómo puede la naturaleza aparecer nuevamente en su profundidad, con sus exigencias y con sus indicaciones? Recuerdo un fenómeno de la historia política reciente, esperando que no se malinterprete ni suscite excesivas polémicas unilaterales. Diría que la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años setenta, aunque quizás no haya abierto las ventanas, ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco, un grito que no se puede ignorar ni rechazar porque se perciba en él demasiada irracionalidad. Gente joven se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones. Es evidente que no hago propaganda de un determinado partido político, nada más lejos de mi intención. Cuando en nuestra relación con la realidad hay algo que no funciona, entonces debemos reflexionar todos seriamente sobre el conjunto, y todos estamos invitados a volver sobre la cuestión de los fundamentos de nuestra propia cultura. Permitidme detenerme todavía un momento sobre este punto. La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, quisiera afrontar seriamente un punto que – me parece – se ha olvidado tanto hoy como ayer: hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana.

Volvamos a los conceptos fundamentales de naturaleza y razón, de los cuales hemos partido. El gran teórico del positivismo jurídico, Kelsen, con 84 años – en 1965 – abandonó el dualismo de ser y de deber ser (me consuela comprobar que a los 84 años se esté aún en condiciones de pensar algo razonable). Antes había dicho que las normas podían derivar solamente de la voluntad. En consecuencia –añade– la naturaleza sólo podría contener en sí normas si una voluntad hubiese puesto estas normas en ella. Por otra parte –dice– esto supondría un Dios creador, cuya voluntad se ha insertado en la naturaleza. “Discutir sobre la verdad de esta fe es algo absolutamente vano”, afirma a este respecto.⁵ ¿Lo es verdaderamente?, quisiera preguntar. ¿Carece verdaderamente de sentido reflexionar sobre si la razón objetiva que se manifiesta en la naturaleza no presupone una razón creativa, un *Creator Spiritus*?

A este punto, debería venir en nuestra ayuda el patrimonio cultural de Europa. Sobre la base de la convicción de la existencia de un Dios creador, se ha desarrollado el concepto de los derechos humanos, la idea de la igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana de cada persona

y el reconocimiento de la responsabilidad de los hombres por su conducta. Estos conocimientos de la razón constituyen nuestra memoria cultural. Ignorarla o considerarla como mero pasado sería una amputación de nuestra cultura en su conjunto y la privaría de su integridad. La cultura de Europa nació del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es nuestro deber en este momento histórico.

Al joven rey Salomón, a la hora de asumir el poder, se le concedió lo que pedía. ¿Qué sucedería si nosotros, legisladores de hoy, se nos concediese formular una petición? ¿Qué pediríamos? Pienso que, en último término, también hoy, no podríamos desear otra cosa que un corazón dócil: la capacidad de distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz. Muchas gracias.

1 *De civitate Dei*, IV, 4, 1.

2 *Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau); cf. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. En: *Theol. Phil.* 81 (2006) 321 – 338; citación p. 336; cf. también J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine*

Vision der Kirchenväter (Salzburg – München 1971) 60.

3 Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (Augsburg 2010) 11ss; 31 – 61.

4 Waldstein, op. cit. 15-21.

5 Citado según Waldstein, op. cit. 19.

The Listening Heart. Reflections on the Foundations of Law

Address of His Holiness Benedict XVI at the German Parliament, on September 22nd, 2011.

*Mr President of the Federal Republic,
Mr President of the Bundestag,
Madam Chancellor,
Madam President of the Bundesrat,
Ladies and Gentlemen Members of the House*

It is an honour and a joy for me to speak before this distinguished house, before the Parliament of my native Germany, that meets here as a democratically elected representation of the people, in order to work for the good of the Federal Republic of Germany. I should like to thank the President of the *Bundestag* both for his invitation to deliver this address and for the kind words of greeting and appreciation with which he has welcomed me. At this moment I turn to you, distinguished ladies and gentlemen, not least as your fellow-countryman who for all his life has been conscious of close links to his origins, and has followed the affairs of his native Germany with keen interest. But the invitation to give this address was extended to me as Pope, as the Bishop of Rome, who bears the highest responsibility for Catholic Christianity. In issuing this invitation you are acknowledging the role that the Holy See plays as a partner within the community of peoples and states. Setting out from this international responsibility that I hold, I should like to propose to you some thoughts on the foundations of a free state of law.

Allow me to begin my reflections on the foundations of law [*Recht*] with a brief story from sacred Scripture. In the First Book of the Kings, it is recounted that God invited the young King Solomon, on his accession to the throne, to make a request. What will the young ruler ask for

culture totally and to rob it of its completeness. The culture of Europe arose from the encounter between Jerusalem, Athens and Rome – from the encounter between Israel’s monotheism, the philosophical reason of the Greeks and Roman law. This three-way encounter has shaped the inner identity of Europe. In the awareness of man’s responsibility before God and in the acknowledgment of the inviolable dignity of every single human person, it has established criteria of law: it is these criteria that we are called to defend at this moment in our history.

As he assumed the mantle of office, the young King Solomon was invited to make a request. How would it be if we, the law-makers of today, were invited to make a request? What would we ask for? I think that, even today, there is ultimately nothing else we could wish for but a listening heart – the capacity to discern between good and evil, and thus to establish true law, to serve justice and peace. I thank you for your attention!

¹ De civitate Dei, IV, 4,1.

² *Contra Celsum*, Book 1, Chapter 1. Cf. A. Fürst, “Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike”, *Theol.Phil.* 81 (2006), pp. 321-338, quoted on p. 336; cf. also J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*(Salzburg and

Munich, 1971), p. 60.

³ Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (Augsburg, 2010), pp. 11ff., 31-61.

⁴ Cf. Waldstein, op. cit., pp. 15-21.

⁵ Cf. Waldstein, op. cit., p. 19.

Educar a los Jóvenes en la Justicia y la Paz

Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la XIV Jornada Mundial de la Paz, el 1 de Enero de 2012

El comienzo de un Año nuevo, don de Dios a la humanidad, es una invitación a desear a todos, con mucha confianza y afecto, que este tiempo que tenemos por delante esté marcado por la justicia y la paz.

¿Con qué actitud debemos mirar el nuevo año? En el salmo 130 encontramos una imagen muy bella. El salmista dice que el hombre de fe aguarda al Señor «más que el centinela la aurora» (v. 6), lo aguarda con una sólida esperanza, porque sabe que traerá luz, misericordia, salvación. Esta espera nace de la experiencia del pueblo elegido, el cual reconoce que Dios lo ha educado para mirar el mundo en su verdad y a no dejarse abatir por las tribulaciones. Os invito a abrir el año 2012 con dicha actitud de confianza. Es verdad que en el año que termina ha aumentado el sentimiento de frustración por la crisis que agobia a la sociedad, al mundo del trabajo y la economía; una crisis cuyas raíces son sobre todo culturales y antropológicas. Parece como si un manto de oscuridad hubiera descendido sobre nuestro tiempo y no dejara ver con claridad la luz del día.

En esta oscuridad, sin embargo, el corazón del hombre no cesa de esperar la aurora de la que habla el salmista. Se percibe de manera especialmente viva y visible en los jóvenes, y por esa razón me dirijo a ellos teniendo en cuenta la aportación que pueden y deben ofrecer a la sociedad. Así pues, quisiera presentar el Mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz en una perspectiva educativa: «Educar a los jóvenes en la justicia y la paz», convencido de que ellos, con su entusiasmo y su impulso hacia los ideales, pueden ofrecer al mundo una nueva esperanza.

Mi mensaje se dirige también a los padres, las familias y a todos los estamentos educativos y formativos, así como a los responsables en los distintos ámbitos de la vida religiosa, social, política, económica, cultural y de la comunicación. Prestar atención al mundo juvenil, saber escucharlo y valorarlo, no es sólo una oportunidad, sino un deber primario de toda la sociedad, para la construcción de un futuro de justicia y de paz.

Se ha de transmitir a los jóvenes el aprecio por el valor positivo de la vida, suscitando en ellos el deseo de gastarla al servicio del bien. Éste es un deber en el que todos estamos comprometidos en primera persona.

Las preocupaciones manifestadas en estos últimos tiempos por muchos jóvenes en diversas regiones del mundo expresan el deseo de mirar con fundada esperanza el futuro. En la actualidad, muchos son los aspectos que les preocupan: el deseo de recibir una formación que los prepare con más profundidad a afrontar la realidad, la dificultad de formar una familia y encontrar un puesto estable de trabajo, la capacidad efectiva de contribuir al mundo de la política, de la cultura y de la economía, para edificar una sociedad con un rostro más humano y solidario.

Es importante que estos fermentos, y el impulso idealista que contienen, encuentren la justa atención en todos los sectores de la sociedad. La Iglesia mira a los jóvenes con esperanza, confía en ellos y los anima a buscar la verdad, a defender el bien común, a tener una perspectiva abierta sobre el mundo y ojos capaces de ver «cosas nuevas» (Is 42,9; 48,6).

Los responsables de la educación

La educación es la aventura más fascinante y difícil de la vida. Educar –que viene de *educere* en latín– significa conducir fuera de sí mismos para introducirlos en la realidad, hacia una plenitud que hace crecer a la persona. Ese proceso se nutre del encuentro de dos libertades, la del adulto y la del joven. Requiere la responsabilidad del discípulo, que ha de estar abierto a dejarse guiar al conocimiento de la realidad, y la del educador, que debe de estar dispuesto a darse a sí mismo. Por eso, los testigos auténticos, y no simples dispensadores de reglas o informaciones, son más necesarios que nunca; testigos que sepan ver más lejos que los demás, porque su vida abarca espacios más amplios. El testigo es el primero en vivir el camino que propone.

¿Cuáles son los lugares donde madura una verdadera educación en la paz y en la justicia? Ante todo la familia, puesto que los padres son los primeros educadores. La familia es la célula originaria de la sociedad. «En la familia es donde los hijos aprenden los valores humanos y cristianos que permiten una convivencia constructiva y pacífica. En la familia es donde se aprende la solidaridad entre las generaciones, el respeto de las reglas, el perdón y la acogida del otro»¹. Ella es la primera escuela donde se recibe educación para la justicia y la paz.

Vivimos en un mundo en el que la familia, y también la misma vida, se ven constantemente amenazadas y, a veces, destrozadas. Unas condiciones de trabajo a menudo poco conciliables con las responsabilidades familiares, la preocupación por el futuro, los ritmos de vida frenéticos, la emigración en busca de un sustento adecuado, cuando no de la simple supervivencia, acaban por hacer difícil la posibilidad

de asegurar a los hijos uno de los bienes más preciosos: la presencia de los padres; una presencia que les permita cada vez más compartir el camino con ellos, para poder transmitirles esa experiencia y cúmulo de certezas que se adquieren con los años, y que sólo se pueden comunicar pasando juntos el tiempo. Deseo decir a los padres que no se desanimen. Que exhorten con el ejemplo de su vida a los hijos a que pongan la esperanza ante todo en Dios, el único del que mana justicia y paz auténtica.

Quisiera dirigirme también a los responsables de las instituciones dedicadas a la educación: que vigilen con gran sentido de responsabilidad para que se respete y valore en toda circunstancia la dignidad de cada persona. Que se preocupen de que cada joven pueda descubrir la propia vocación, acompañándolo mientras hace fructificar los dones que el Señor le ha concedido. Que aseguren a las familias que sus hijos puedan tener un camino formativo que no contraste con su conciencia y principios religiosos.

Que todo ambiente educativo sea un lugar de apertura al otro y a lo trascendente; lugar de diálogo, de cohesión y de escucha, en el que el joven se sienta valorado en sus propias potencialidades y riqueza interior, y aprenda a apreciar a los hermanos. Que enseñe a gustar la alegría que brota de vivir día a día la caridad y la compasión por el prójimo, y de participar activamente en la construcción de una sociedad más humana y fraterna.

Me dirijo también a los responsables políticos, pidiéndoles que ayuden concretamente a las familias e instituciones educativas a ejercer su derecho deber de educar. Nunca debe faltar una ayuda adecuada a la maternidad y a la paternidad. Que se esfuercen para que a nadie se le niegue el derecho a la instrucción y las familias puedan elegir libremente las estructuras educativas que consideren más idóneas para el bien de sus hijos. Que trabajen para favorecer el reagrupamiento de las familias divididas por la necesidad de encontrar medios de subsistencia. Ofrezcan a los jóvenes una imagen límpida de la política, como verdadero servicio al bien de todos.

No puedo dejar de hacer un llamamiento, además, al mundo de los medios, para que den su aporte educativo. En la sociedad actual, los medios de comunicación de masa tienen un papel particular: no sólo informan, sino que también forman el espíritu de sus destinatarios y, por tanto, pueden dar un aporte notable a la educación de los jóvenes. Es importante tener presente que los lazos entre educación y comunicación son muy estrechos: en efecto, la educación se produce mediante la comunicación, que influye positiva o negativamente en la formación de la persona.

También los jóvenes han de tener el valor de vivir ante todo ellos mismos lo que piden a quienes están en su entorno. Les corresponde una gran responsabilidad: que tengan la fuerza de usar bien y conscientemente la libertad. También ellos son responsables de la propia educación y formación en la justicia y la paz.

Educar en la verdad y en la libertad

San Agustín se preguntaba: «*Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* - ¿Ama algo el alma con más ardor que la verdad?»². El rostro humano de una sociedad depende mucho de la contribución de la educación a mantener viva esa cuestión insoslayable. En efecto, la educación persigue la formación integral de la persona, incluida la dimensión moral y espiritual del ser, con vistas a su fin último y al bien de la sociedad de la que es miembro. Por eso, para educar en la verdad es necesario saber sobre todo quién es la persona humana, conocer su naturaleza. Contemplando la realidad que lo rodea, el salmista reflexiona: «Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado. ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano, para que de él te cuides?» (*Sal 8,4-5*). Esta es la

cuestión fundamental que hay que plantearse: *¿Quién es el hombre?* El hombre es un ser que alberga en su corazón una sed de infinito, una sed de verdad –no parcial, sino capaz de explicar el sentido de la vida– porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Así pues, reconocer con gratitud la vida como un don inestimable lleva a descubrir la propia dignidad profunda y la inviolabilidad de toda persona. Por eso, la primera educación consiste en aprender a reconocer en el hombre la imagen del Creador y, por consiguiente, a tener un profundo respeto por cada ser humano y ayudar a los otros a llevar una vida conforme a esta altísima dignidad. Nunca podemos olvidar que «el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones»³, incluida la trascendente, y que no se puede sacrificar a la persona para obtener un bien particular, ya sea económico o social, individual o colectivo.

Sólo en la relación con Dios comprende también el hombre el significado de la propia libertad. Y es cometido de la educación el formar en la auténtica libertad. Ésta no es la ausencia de vínculos o el dominio del libre albedrío, no es el absolutismo del yo. El hombre que cree ser absoluto, no depender de nada ni de nadie, que puede hacer todo lo que se le antoja, termina por contradecir la verdad del propio ser, perdiendo su libertad. Por el contrario, el hombre es un ser relacional, que vive en relación con los otros y, sobre todo, con Dios. La auténtica libertad nunca se puede alcanzar alejándose de Él.

La libertad es un valor precioso, pero delicado; se la puede entender y usar mal. «En la actualidad, un obstáculo particularmente insidioso para la obra educativa es la masiva presencia, en nuestra sociedad y cultura, del relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida sólo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión, porque separa al uno del otro, dejando a cada uno encerrado dentro de su propio “yo”. Por consiguiente, dentro de ese horizonte relativista no es posible una auténtica educación, pues sin la luz de la verdad, antes o después, toda persona queda condenada a dudar de la bondad de su misma vida y de las relaciones que la constituyen, de la validez de su esfuerzo por construir con los demás algo en común»⁴.

Para ejercer su libertad, el hombre debe superar por tanto el horizonte del relativismo y conocer la verdad sobre sí mismo y sobre el bien y el mal. En lo más íntimo de la conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz lo llama a amar, a hacer el bien y huir del mal, a asumir la responsabilidad del bien que ha hecho y del mal que ha cometido⁵. Por eso, el ejercicio de la libertad está íntimamente relacionado con la ley moral natural, que tiene un carácter universal, expresa la dignidad de toda persona, sienta la base de sus derechos y deberes fundamentales, y, por tanto, en último análisis, de la convivencia justa y pacífica entre las personas.

El uso recto de la libertad es, pues, central en la promoción de la justicia y la paz, que requieren el respeto hacia uno mismo y hacia el otro, aunque se distancie de la propia forma de ser y vivir. De esa actitud brotan los elementos sin los cuales la paz y la justicia se quedan en palabras sin contenido: la confianza recíproca, la capacidad de entablar un diálogo constructivo, la posibilidad del perdón, que tantas veces se quisiera obtener pero que cuesta conceder, la caridad recíproca, la compasión hacia los más débiles, así como la disponibilidad para el sacrificio.

Educar en la justicia

En nuestro mundo, en el que el valor de la persona, de su dignidad y de sus derechos, más allá de las declaraciones de intenciones, está seriamente amenazado por la extendida tendencia a recurrir exclusivamente a los criterios de utilidad, del

beneficio y del tener, es importante no separar el concepto de justicia de sus raíces transcendentales. La justicia, en efecto, no es una simple convención humana, ya que lo que es justo no está determinado originariamente por la ley positiva, sino por la identidad profunda del ser humano. La visión integral del hombre es lo que permite no caer en una concepción contractualista de la justicia y abrir también para ella el horizonte de la solidaridad y del amor⁶.

No podemos ignorar que ciertas corrientes de la cultura moderna, sostenida por principios económicos racionalistas e individualistas, han sustraído al concepto de justicia sus raíces transcendentales, separándolo de la caridad y la solidaridad: «La “ciudad del hombre” no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo»⁷.

«Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados» (Mt5,6). Serán saciados porque tienen hambre y sed de relaciones rectas con Dios, consigo mismos, con sus hermanos y hermanas, y con toda la creación.

Educación en la paz

«La paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad»⁸. La paz es fruto de la justicia y efecto de la caridad. Y es ante todo don de Dios. Los cristianos creemos que Cristo es nuestra verdadera paz: en Él, en su cruz, Dios ha reconciliado consigo al mundo y ha destruido las barreras que nos separaban a unos de otros (cf. Ef 2,14-18); en Él, hay una única familia reconciliada en el amor.

Pero la paz no es sólo un don que se recibe, sino también una obra que se ha de construir. Para ser verdaderamente constructores de la paz, debemos ser educados en la compasión, la solidaridad, la colaboración, la fraternidad; hemos de ser activos dentro de las comunidades y atentos a despertar las conciencias sobre las cuestiones nacionales e internacionales, así como sobre la importancia de buscar modos adecuados de redistribución de la riqueza, de promoción del crecimiento, de la cooperación al desarrollo y de la resolución de los conflictos. «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios», dice Jesús en el Sermón de la Montaña (Mt5,9).

La paz para todos nace de la justicia de cada uno y ninguno puede eludir este compromiso esencial de promover la justicia, según las propias competencias y responsabilidades. Invito de modo particular a los jóvenes, que mantienen siempre viva la tensión hacia los ideales, a tener la paciencia y constancia de buscar la justicia y la paz, de cultivar el gusto por lo que es justo y verdadero, aun cuando esto pueda comportar sacrificio e ir contracorriente.

Levantar los ojos a Dios

Ante el difícil desafío que supone recorrer la vía de la justicia y de la paz, podemos sentirnos tentados de preguntarnos como el salmista: «Levanto mis ojos a los montes: ¿de dónde me vendrá el auxilio?» (Sal 121,1).

Deseo decir con fuerza a todos, y particularmente a los jóvenes: «No son las ideologías las que salvan el mundo, sino sólo dirigir la mirada al Dios viviente, que es nuestro creador, el garante de nuestra libertad, el garante de lo que es realmente

bueno y auténtico [...], mirar a Dios, que es la medida de lo que es justo y, al mismo tiempo, es el amor eterno.

Y ¿qué puede salvarnos sino el amor?»⁹. El amor se complace en la verdad, es la fuerza que nos hace capaces de comprometernos con la verdad, la justicia, la paz, porque todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (cf. *1 Co* 13,1-13).

Queridos jóvenes, vosotros sois un don precioso para la sociedad. No os dejéis vencer por el desánimo ante las dificultades y no os entreguéis a las falsas soluciones, que con frecuencia se presentan como el camino más fácil para superar los problemas. No tengáis miedo de comprometeros, de hacer frente al esfuerzo y al sacrificio, de elegir los caminos que requieren fidelidad y constancia, humildad y dedicación. Vivid con confianza vuestra juventud y esos profundos deseos de felicidad, verdad, belleza y amor verdadero que experimentáis. Vivid con intensidad esta etapa de vuestra vida tan rica y llena de entusiasmo.

Sed conscientes de que vosotros sois un ejemplo y estímulo para los adultos, y lo seréis cuanto más os esforcéis por superar las injusticias y la corrupción, cuanto más deseéis un futuro mejor y os comprometáis en construirlo. Sed conscientes de vuestras capacidades y nunca os encerréis en vosotros mismos, sino sabed trabajar por un futuro más luminoso para todos. Nunca estáis solos. La Iglesia confía en vosotros, os sigue, os anima y desea ofreceros lo que tiene de más valor: la posibilidad de levantar los ojos hacia Dios, de encontrar a Jesucristo, Aquel que es la justicia y la paz.

A todos vosotros, hombres y mujeres preocupados por la causa de la paz. La paz no es un bien ya logrado, sino una meta a la que todos debemos aspirar. Miremos con mayor esperanza al futuro, animémonos mutuamente en nuestro camino, trabajemos para dar a nuestro mundo un rostro más humano y fraterno y sintámonos unidos en la responsabilidad respecto a las jóvenes generaciones de hoy y del mañana, particularmente en educarlas a ser pacíficas y artífices de paz. Consciente de todo ello, os envío estas reflexiones y os dirijo un llamamiento: unamos nuestras fuerzas espirituales, morales y materiales para «educar a los jóvenes en la justicia y la paz».

¹ Benedicto XVI *Discurso a los Administradores de la Región del Lacio, del Ayuntamiento y de la Provincia de Roma*, (14 enero 2011), *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (23 enero 2011), 3.

² Benedicto XVI *Comentario al Evangelio de S. Juan*, 26,5.

³ Carta enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 11: *AAS* 101 (2009), 648; cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 14: *AAS* 59 (1967), 264.

⁴ *Benedicto XVI Discurso en la ceremonia de apertura de la Asamblea eclesial de la diócesis de Roma* (6 junio 2005): *AAS* 97 (2005), 816.

⁵ Cf. Benedicto XVI Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 16.

⁶ Cf. Benedicto XVI *Discurso en el Bundestag* (Berlín, 22 septiembre 2011): *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (25 septiembre 2011), 6-7.

⁷ Benedicto XVI Carta enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 6: *AAS* 101 (2009), 644-645.

⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2304.

⁹ Benedicto XVI *Vigilia de oración con los jóvenes* (Colonia, 20 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 885-886.

Educating Young People In Justice And Peace

Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace, on January 1st, 2012

The beginning of a new year, God's gift to humanity, prompts me to extend to all, with great confidence and affection, my heartfelt good wishes that this time now before us may be marked concretely by justice and peace.

With what attitude should we look to the New Year? We find a very beautiful image in Psalm 130. The Psalmist says that people of faith wait for the Lord "more than those who watch for the morning" (v. 6); they wait for him with firm hope because they know that he will bring light, mercy, salvation. This waiting was born of the experience of the Chosen People, who realized that God taught them to look at the world in its truth and not to be overwhelmed by tribulation. I invite you to look to 2012 with this attitude of confident trust. It is true that the year now ending has been marked by a rising sense of frustration at the crisis looming over society, the world of labour and the economy, a crisis whose roots are primarily cultural and anthropological. It seems as if a shadow has fallen over our time, preventing us from clearly seeing the light of day.

In this shadow, however, human hearts continue to wait for the dawn of which the Psalmist speaks. Because this expectation is particularly powerful and evident in young people, my thoughts turn to them and to the contribution which they can and must make to society. I would like therefore to devote this message for the XLV World Day of Peace to the theme of education: "*Educating Young People in Justice and Peace*", in the conviction that the young, with their enthusiasm and idealism, can offer new hope to the world.

My Message is also addressed to parents, families and all those involved in the area of education and formation, as well as to leaders in the various spheres of religious, social, political, economic and cultural life and in the media. Attentiveness to young people and their concerns, the ability to listen to them and appreciate them, is not merely something expedient; it represents a primary duty for society as a whole, for the sake of building a future of justice and peace.

It is a matter of communicating to young people an appreciation for the positive value of life and of awakening in them a desire to spend their lives in the service of the Good. This is a task which engages each of us personally.

The concerns expressed in recent times by many young people around the world demonstrate that they desire to look to the future with solid hope. At the present time, they are experiencing apprehension about many things: they want to receive an education which prepares them more fully to deal with the real world, they see how difficult it is to form a family and to find stable employment; they wonder if they can really contribute to political, cultural and economic life in order to build a society with a more human and fraternal face.

It is important that this unease and its underlying idealism receive due attention at every level of society. The Church looks to young people with hope and confidence; she encourages them to seek truth, to defend the common good, to be open to the world around them and willing to see "new things" (*Is* 42:9; 48:6).

Educators

Education is the most interesting and difficult adventure in life. Educating – from the Latin *educere* – means leading young people to move beyond themselves and introducing them to reality, towards a fullness that leads to growth. This process is fostered by the encounter of two freedoms, that of adults and that of the young. It calls for responsibility on the part of the learners, who must be open to being led to the knowledge of reality, and on the part of educators, who must be ready to give of themselves. For this reason, today more than ever we need authentic witnesses, and not simply people who parcel out rules and facts; we need witnesses capable of seeing farther than others because their life is so much broader. A witness is someone who first lives the life that he proposes to others.

Where does true education in peace and justice take place? First of all, in the family, since parents are the first educators. The family is the primary cell of society; “it is in the family that children learn the human and Christian values which enable them to have a constructive and peaceful coexistence. It is in the family that they learn solidarity between the generations, respect for rules, forgiveness and how to welcome others.”¹ The family is the first school in which we are trained in justice and peace.

We are living in a world where families, and life itself, are constantly threatened and not infrequently fragmented. Working conditions which are often incompatible with family responsibilities, worries about the future, the frenetic pace of life, the need to move frequently to ensure an adequate livelihood, to say nothing of mere survival – all this makes it hard to ensure that children receive one of the most precious of treasures: the presence of their parents. This presence makes it possible to share more deeply in the journey of life and thus to pass on experiences and convictions gained with the passing of the years, experiences and convictions which can only be communicated by spending time together. I would urge parents not to grow disheartened! May they encourage children by the example of their lives to put their hope before all else in God, the one source of authentic justice and peace.

I would also like to address a word to those in charge of educational institutions: with a great sense of responsibility may they ensure that the dignity of each person is always respected and appreciated. Let them be concerned that every young person be able to discover his or her own vocation and helped to develop his or her God-given gifts. May they reassure families that their children can receive an education that does not conflict with their consciences and their religious principles.

Every educational setting can be a place of openness to the transcendent and to others; a place of dialogue, cohesiveness and attentive listening, where young people feel appreciated for their personal abilities and inner riches, and can learn to esteem their brothers and sisters. May young people be taught to savour the joy which comes from the daily exercise of charity and compassion towards others and from taking an active part in the building of a more humane and fraternal society.

I ask political leaders to offer concrete assistance to families and educational institutions in the exercise of their right and duty to educate. Adequate support should never be lacking to parents in their task. Let them ensure that no one is ever denied access to education and that families are able freely to choose the educational structures they consider most suitable for their children. Let them be committed to reuniting families separated by the need to earn a living. Let them give young people a transparent image of politics as a genuine service to the good of all.

I cannot fail also to appeal to the world of the media to offer its own contribution to education. In today's society the mass media have a particular role: they not only inform but also form the minds of their audiences, and so they can make a significant contribution to the education of young people. It is important never

to forget that the connection between education and communication is extremely close: education takes place through communication, which influences, for better or worse, the formation of the person.

Young people too need to have the courage to live by the same high standards that they set for others. Theirs is a great responsibility: may they find the strength to make good and wise use of their freedom. They too are responsible for their education, including their education in justice and peace!

Educating in truth and freedom

Saint Augustine once asked: “*Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?* – What does man desire more deeply than truth?”² The human face of a society depends very much on the contribution of education to keep this irrepressible question alive. Education, indeed, is concerned with the integral formation of the person, including the moral and spiritual dimension, focused upon man’s final end and the good of the society to which he belongs. Therefore, in order to educate in truth, it is necessary first and foremost to know who the human person is, to know human nature. Contemplating the world around him, the Psalmist reflects: “When I see the heavens, the work of your hands, the moon and the stars which you arranged, what is man that you should keep him in mind, mortal man that you care for him?” (*Ps* 8:4-5). This is the fundamental question that must be asked: *who is man?* Man is a being who bears within his heart a thirst for the infinite, a thirst for truth – a truth which is not partial but capable of explaining life’s meaning – since he was created in the image and likeness of God. The grateful recognition that life is an inestimable gift, then, leads to the discovery of one’s own profound dignity and the inviolability of every single person. Hence the first step in education is learning to recognize the Creator’s image in man, and consequently learning to have a profound respect for every human being and helping others to live a life consonant with this supreme dignity. We must never forget that “authentic human development concerns the whole of the person in every single dimension”³, including the transcendent dimension, and that the person cannot be sacrificed for the sake of attaining a particular good, whether this be economic or social, individual or collective.

Only in relation to God does man come to understand also the meaning of human freedom. It is the task of education to form people in authentic freedom. This is not the absence of constraint or the supremacy of free will, it is not the absolutism of the self. When man believes himself to be absolute, to depend on nothing and no one, to be able to do anything he wants, he ends up contradicting the truth of his own being and forfeiting his freedom. On the contrary, man is a relational being, who lives in relationship with others and especially with God. Authentic freedom can never be attained independently of God.

Freedom is a precious value, but a fragile one; it can be misunderstood and misused. “Today, a particularly insidious obstacle to the task of educating is the massive presence in our society and culture of that relativism which, recognizing nothing as definitive, leaves as the ultimate criterion only the self with its desires. And under the semblance of freedom it becomes a prison for each one, for it separates people from one another, locking each person into his or her own self. With such a relativistic horizon, therefore, real education is not possible without the light of the truth; sooner or later, every person is in fact condemned to doubting the goodness of his or her own life and the relationships of which it consists, the validity of his or her commitment to build with others something in common”⁴.

In order to exercise his freedom, then, man must move beyond the relativistic horizon and come to know the truth about himself and the truth about good and

evil. Deep within his conscience, man discovers a law that he did not lay upon himself, but which he must obey. Its voice calls him to love and to do what is good, to avoid evil and to take responsibility for the good he does and the evil he commits⁵. Thus, the exercise of freedom is intimately linked to the natural moral law, which is universal in character, expresses the dignity of every person and forms the basis of fundamental human rights and duties: consequently, in the final analysis, it forms the basis for just and peaceful coexistence.

The right use of freedom, then, is central to the promotion of justice and peace, which require respect for oneself and others, including those whose way of being and living differs greatly from one's own. This attitude engenders the elements without which peace and justice remain merely words without content: mutual trust, the capacity to hold constructive dialogue, the possibility of forgiveness, which one constantly wishes to receive but finds hard to bestow, mutual charity, compassion towards the weakest, as well as readiness to make sacrifices.

Educating in justice

In this world of ours, in which, despite the profession of good intentions, the value of the person, of human dignity and human rights is seriously threatened by the widespread tendency to have recourse exclusively to the criteria of utility, profit and material possessions, it is important not to detach the concept of justice from its transcendent roots. Justice, indeed, is not simply a human convention, since what is just is ultimately determined not by positive law, but by the profound identity of the human being. It is the integral vision of man that saves us from falling into a contractual conception of justice and enables us to locate justice within the horizon of solidarity and love⁶.

We cannot ignore the fact that some currents of modern culture, built upon rationalist and individualist economic principles, have cut off the concept of justice from its transcendent roots, detaching it from charity and solidarity: "The 'earthly city' is promoted not merely by relationships of rights and duties, but to an even greater and more fundamental extent by relationships of gratuitousness, mercy and communion. Charity always manifests God's love in human relationships as well, it gives theological and salvific value to all commitment for justice in the world"⁷.

"Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they shall be satisfied" (*Mt* 5:6). They shall be satisfied because they hunger and thirst for right relations with God, with themselves, with their brothers and sisters, and with the whole of creation.

Educating in peace

"Peace is not merely the absence of war, and it is not limited to maintaining a balance of powers between adversaries. Peace cannot be attained on earth without safeguarding the goods of persons, free communication among men, respect for the dignity of persons and peoples, and the assiduous practice of fraternity."⁸ We Christians believe that Christ is our true peace: in him, by his Cross, God has reconciled the world to himself and has broken down the walls of division that separated us from one another (cf. *Eph* 2:14-18); in him, there is but one family, reconciled in love.

Peace, however, is not merely a gift to be received: it is also a task to be undertaken. In order to be true peacemakers, we must educate ourselves in compassion, solidarity, working together, fraternity, in being active within the community and concerned to raise awareness about national and international issues and the importance of

seeking adequate mechanisms for the redistribution of wealth, the promotion of growth, cooperation for development and conflict resolution. “Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God”, as Jesus says in the Sermon on the Mount (*Mt* 5:9).

Peace for all is the fruit of justice for all, and no one can shirk this essential task of promoting justice, according to one’s particular areas of competence and responsibility. To the young, who have such a strong attachment to ideals, I extend a particular invitation to be patient and persevering in seeking justice and peace, in cultivating the taste for what is just and true, even when it involves sacrifice and swimming against the tide.

Raising one’s eyes to God

Before the difficult challenge of walking the paths of justice and peace, we may be tempted to ask, in the words of the Psalmist: “I lift up my eyes to the mountains: from where shall come my help?” (*Ps* 121:1).

To all, and to young people in particular, I wish to say emphatically: “It is not ideologies that save the world, but only a return to the living God, our Creator, the guarantor of our freedom, the guarantor of what is really good and true ... an unconditional return to God who is the measure of what is right and who at the same time is everlasting love. And what could ever save us apart from love?”⁹ Love takes delight in truth, it is the force that enables us to make a commitment to truth, to justice, to peace, because it bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things (cf. *1 Cor* 13:1-13).

Dear young people, you are a precious gift for society. Do not yield to discouragement in the face of difficulties and do not abandon yourselves to false solutions which often seem the easiest way to overcome problems. Do not be afraid to make a commitment, to face hard work and sacrifice, to choose the paths that demand fidelity and constancy, humility and dedication. Be confident in your youth and its profound desires for happiness, truth, beauty and genuine love! Live fully this time in your life so rich and so full of enthusiasm.

Realize that you yourselves are an example and an inspiration to adults, even more so to the extent that you seek to overcome injustice and corruption and strive to build a better future. Be aware of your potential; never become self-centred but work for a brighter future for all. You are never alone. The Church has confidence in you, follows you, encourages you and wishes to offer you the most precious gift she has: the opportunity to raise your eyes to God, to encounter Jesus Christ, who is himself justice and peace.

All you men and women throughout the world, who take to heart the cause of peace: peace is not a blessing already attained, but rather a goal to which each and all of us must aspire. Let us look with greater hope to the future; let us encourage one another on our journey; let us work together to give our world a more humane and fraternal face; and let us feel a common responsibility towards present and future generations, especially in the task of training them to be people of peace and builders of peace. With these thoughts I offer my reflections and I appeal to everyone: let us pool our spiritual, moral and material resources for the great goal of “educating young people in justice and peace”.

¹ Benedict XVI, *Address to Administrators of Lazio Region and of the Municipality and Province of Rome* (14 January 2011): *L'Osservatore Romano*, 15 January 2011, p. 7.

² *Commentary on the Gospel of John*, 26, 5.

³ Benedict XVI, Encyclical Letter *Caritas in Veritate* (29 June 2009), 11: *AAS* 101 (2009), 648; cf. PAUL VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio* (26 March 1967), 14: *AAS* 59 (1967), 264.

⁴ Benedict XVI, *Address for the Opening of the Diocesan Ecclesial Meeting in the Basilica of Saint John Lateran* (6 June 2005): *AAS* 97 (2005), 816.

⁵ Cf. Second vatican ecumenical council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 16.

⁶ Cf. BENEDICT XVI, *Address to the Bundestag* (Berlin, 22 September 2011): *L'Osservatore Romano*, 24 September 2011, pp. 6-7.

⁷ ID., Encyclical Letter *Caritas in Veritate*, 6 (29 June 2009), 6: *AAS* 101 (2009), 644-645.

⁸ *Catechism of the Catholic Church*, No. 2304.

⁹ Benedict XVI, *Address at Youth Vigil* (Cologne, 20 August 2005): *AAS* 97 (2005), 885-886.