

COLECCIÓN HOMENAXES



USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

HOMENAXES

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

H O M E N A X E S

FACULTADE DE FILOSOFÍA

**EXPERIENTIA ET
SAPIENTIA**

**Estudios dedicados
a la memoria de
Ángel Álvarez Gómez**

EDICIÓN A CARGO DE
M^a Jesús Vázquez Lobeiras
Juan Vázquez Sánchez
César Raña Dafonte

UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

publicacións

EXPERIENTIA et sapientia : estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez / [publicación promovida pola] Facultade de Filosofía ; edición a cargo de María Jesús Vázquez Lobeiras, Juan Vázquez Sánchez, César Raña Dafonte. -Santiago de Compostela : Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2007. - 593 p. ; 24 cm. - Índice. - Bibliografía. - D.L. C 4332-2007. - ISBN 978-84-9750-902-2

1.Filosofía. I.Álvarez Gómez, Ángel (1944-2005). II.Vázquez Lobeiras, María Jesús, ed. lit. III.Vázquez Sánchez, Juan, ed. lit. IV.Raña Dafonte, César, ed. lit. V.Universidade de Santiago de Compostela. Facultade de Filosofía. VI.Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, ed.

1:082.2 Álvarez Gómez, Ángel
082.2:1 Álvarez Gómez, Ángel

© Universidade de Santiago de Compostela, 2007

Edita

Servizo de Publicacións
e Intercambio Científico
Campus universitario sur
www.usc.es/spubl

Maqueta e Imprime

Imprenta Universitaria
Campus universitario sur

Dep. Legal: C 4332-2007
ISBN 978-84-9750-902-2

Exsiliium hominis ignorantia; patria est sapientia...
De hoc exsilio ad patriam via est scientia.

Honorio de Autun, *De animae exsilio et patria*,
I, en Migne PL 172, 1243 A-B

FITOS E FÍOS DA XUSTIZA DISTRIBUTIVA

María Xosé AGRA ROMERO
Universidade de Santiago de Compostela

A constatación do crecemento das desigualdades económicas, a ampliación da fenda entre ricos e pobres, a nivel mundial e no interior das nosas sociedades, e os envites da globalización, volven poñer sobre a mesa a cuestión da pobreza e o seu lugar nunha concepción da xustiza. A pobreza, as desigualdades, e a xustiza global convértense agora nun tema recorrente que afecta á comprensión e alcance da xustiza distributiva e mesmo, como se trata de apuntar aquí, supón a súa redefinición. Unha parte importante do debate que se suscita sobre a pobreza mundial vai centrarse sobre as obrigas morais máis alá dos límites do Estado, ou, con outras palabras si se trata dun asunto de humanidade, de asistencia aos pobres ou, pola contra, de xustiza. Tamén forma parte do debate se a xustiza debe ocuparse antes que nada de que se acaden uns mínimos de suficiencia, un “limiar mínimo” para todos no interior dos Estados e a escala mundial. Ou doutro xeito, como se conxugan xustiza e igualdade. Se a pobreza e a igualdade son comparativos ou relacionais. A. Callinicos, A. Phillips, M.C. Nussbaum, O. O’Neill, Th. Pogge son algúns de quen, desde distintos ángulos, se mergullan nesta problemática. Mais o debate importante de fondo está, como sinala R. Forst¹, na medida en que o mundo como un todo se considere ou non un “contexto de xustiza”; dende esta perspectiva as posicións agrúpanse arredor de “estatistas” e “globalistas”. O alcance da xustiza remite aquí á necesidade da xus-

1 Véxase, Forst, R.: “Towards a critical theory of transnational justice”. En: Pogge, Th. (ed.): *Global Justice*. Oxford: Blackwell, 2001, pp. 169ss. Tamén neste texto véxase de Th. Pogge a *Introdución* e “Priorities of Global Justice” e o de O. O’Neill “Agents of Justice”.

tiza en diferentes contextos pero, sobre todo, á necesidade de contemplar a xustiza globalmente, a unha xustiza transnacional mínima que debe superar o marco da xustiza doméstica para poder abordar correctamente a pobreza e as desigualdades. Noutros termos, o que está en discusión é, dada a enorme disparidade entre ricos e pobres a nivel mundial, ¿cómo abordar a pobreza? Como explicar a pobreza mundial, a qué factores é debida, se son nacionais e locais ou derivan dunha orde global. E si é de xustiza ¿Quen son os axentes da xustiza?. O meu propósito neste artigo non é examinar as diferentes propostas que se están a perfilar sobre a xustiza global senón, máis limitadamente, reflexionar sobre a xustiza distributiva e a súa especificidade con miras a clarificar un dos aspectos relevantes do debate contemporáneo, isto é, a pobreza mundial e así poder determinar os retos aos que nos enfrontamos hoxe. Por iso considero importante comezar por reparar en que consiste a xustiza distributiva pois, de acordo con Stuart Hampshire, o seu tema “sigue sendo ata a fecha abstracto, teórico e indeterminado”,² se podemos falar dunha noción moderna de xustiza distributiva co fin de establecer ata que punto sigue a ser operativa no mundo actual, tendo como referente a igualdade, o recoñecemento do igual valor humano e o que isto comporta. O cerne desta reflexión toma como punto de partida as afirmacións de Fleischacker³ de que ata moi recentemente non se ten visto a estrutura básica de asignación de recursos das sociedades como unha cuestión de xustiza e que, xa que logo, a noción de xustiza distributiva en sentido moderno ten pouco máis de dous séculos. O aspecto nuclear nesta tematización da xustiza distributiva radica nas necesidades e na nova forma de abordar a pobreza, fronte ao que constitúe o núcleo da noción antiga, isto é, fronte ao mérito. Así, tendo en conta as cuestións apuntadas ábrese a interrogante sobre se estamos ante unha nova etapa na que semella que a noción moderna de xustiza distributiva ou ben é limitada ou quizais está chegando ao seu fin.

I. Xustiza distributiva: dúas nocións

Falando de xustiza distributiva Aristóteles é, obviamente, o autor de referencia, del arranca a clasificación da xustiza en correctiva ou conmutativa e distributiva. A xustiza distributiva en sentido aristotélico, é ben sabido, refire a principios que remiten ao merecemento da xente, á recompensa segundo o mérito, centrada fundamentalmente no estatus político. En principio podemos convir coa interpretación de

2 Hampshire, S. *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo XXI de España, 2002, p. 29.

3 Fleischacker, S.: *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. Tamén Raphael sostén que hai un concepto de xustiza distributiva moderno fronte ao antigo. Véxase, *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Martha Nussbaum de que para Aristóteles o fin da política é a distribución⁴. Ora ben, como sinala Fleischacker, hai unha diferenza clara entre o sentido da xustiza distributiva antiga e moderna, nomeadamente, que o principio antigo ten que ver coa distribución segundo o mérito, mentres que o moderno demanda unha distribución independente do mérito. Dito doutro xeito, a xustiza distributiva moderna caracterízase por esixir que o Estado garanta que a propiedade sexa distribuída a toda a sociedade de forma que todo o mundo dispoña dun certo nivel de medios materiais. Cales sexan eses medios, como se han garantir ou o grao de intervención do Estado son susceptíbeis de discusión, mais en todo caso o mérito é independente da distribución. Segundo Fleischacker, pois, a historia da xustiza distributiva é ‘unha corta historia’. A xustiza, dinos, dende un punto de vista formal, se desenvolve como unha virtude particularmente racional, que hai que facer cumprir e que é practicable. Insiste en que “Á diferenza da sabedoría ou da caridade, foi comprendida nas distintas culturas e períodos históricos como unha virtude secular e racional, é dicir, que as súas demandas poden ser explicadas e xustificadas sen apelar a crezas relixiosas, unha virtude que os gobernos poden e deben reforzar e que, polo tanto, debe ser a primeira norma que guíe a actividade política, unha virtude que, anque só sexa porque os políticos necesitan organizar os seus plans arredor dela, debe tomar como o seu obxecto practicable, fins doadamente acadables”.⁵ Entre os trazos substantivos que subliña está que é unha virtude que protexe aos individuos contra a violencia e a deshonestidade a mans de outros individuos, e contra as demandas da sociedade de sacrificar gratuitamente as súas vidas, a súa liberdade ou a súa propiedade: “A xente que respecta a xustiza (ou ius, recht, haqq o tzdek) tende correspondentemente a dar importancia ao individuo moi seriamente”.

Segundo o noso autor, é esencial, non accidental, á concepción aristotélica da xustiza distributiva que opere unha noción de mérito: a xente merece algo porque ten un rasgo de carácter excelente ou executaron accións excelentes. É igualmente esencial á noción moderna que a xente merece certos bens sen consideración dos seus trazos de carácter ou de algo que teñan feito. De aí que, sosteña, ver a Aristóteles e a Aquino

4 É coñecida a súa interpretación de Aristóteles no sentido de que este estaría preocupado por unhas condicións materiais que posibiliten o florecemento humano, indicando que o fin da política é a distribución e que a ningún cidadán lle debe faltar o sustento, sobre que significa unha vida plenamente humana, non animal. Idea que logo recollería, indica Nussbaum, Marx. Esta interpretación, non obstante, vai ser a que canalice as obxeccións a Nussbaum, situándoa nunha concepción perfeccionista forte, Véxase S. M. Okin: “Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who’s Heard?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, nº 3 (2003) pp. 296 e 311.

5 Op. cit., 2004, p. 5.

preocupados polos mesmos temas que J. Rawls é un gran erro. Quere ir, precisamente, contra este 'anacronismo' e ofrecer os fitos e os fíos da moderna xustiza distributiva. Atendendo ao significado xeral de 'xustiza' antes citado, afirma que para chegar ao concepto moderno de xustiza distributiva son necesarias as seguintes premisas: 1) Cada individuo, non as sociedades ou a especie humana como un todo, ten un ben que merece respecto, e aos individuos sonlle debidos certos dereitos e proteccións para a consecución deste ben. 2) Algún reparto de bens materiais é parte do debido a todo individuo, parte dos dereitos e proteccións que todos merecen. 3) O feito de que todo individuo merece isto pode xustificarse racionalmente, en puros termos seculares. 4) A distribución deste reparto de bens é practicable. 5) O Estado e non meramente os individuos privados ou as organizacións debe ser o garante da distribución.⁶

A xente, afirma, ten crido na igualdade humana de certo modo e dalgunha maneira, mais o que non teñen sostido é que o igual valor humano está vencellado coa igualdade en bens sociais e políticos e, moito menos, en bens económicos. É esta última idea a que vai rastrexar Fleischacker para situar o nacemento da visión moderna da xustiza distributiva, un autor clave neste desenvolvemento será, ao seu entender, Adam Smith, quen vai ser presentado como 'o último gran pensador' en empregar a xustiza distributiva no seu sentido premoderno.

II. Mérito, pobreza e igual valor humano

A tese que defende Fleischacker é que Adam Smith supón un punto de inflexión pois ningún pensador antes del "nin Aristóteles, nin Aquino, nin Grocio, nin Pufendorf, nin Hutcheson, nin Willian Blackstone ou D. Hume, colocou a xustificación da propiedade baixo o encabezamento de xustiza distributiva. As demandas de propiedade, como as das violacións da propiedade, eran materias de xustiza conmutativa; a ninguén lle era dado o dereito a reclamar propiedade por xustiza distributiva".⁷ Esta perspectiva afástase da interpretación de Istvan Hont e Michael Ignatieff quen no seu coñecido "Needs and justice in the Wealth of Nations: an introductory essay",⁸ partindo da necesidade de comprender a relación entre o Adam Smith filósofo moral, o profesor de xurisprudencia e o economista político, tentan presentar as cuestións fundamentais que trata na Riqueza das nacións con miras a amosar a especificidade da economía política na Ilustración escocesa, do liberalismo económico e o seu rexeitamento da xustiza distributiva, anque subscribindo a xustiza fronte á virtude, esta

6 Op. cit., p. 7.

7 Ibid., p. 27.

8 En Hont, I. & Ignatieff, M. (eds.): *Wealth & Virtue. The Shapping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 144.

última obxectivo central do humanismo cívico. Hume e Smith darían prioridade á xustiza sobre a virtude cívica impulsando a moderna idea de 'independencia' fronte a dependencia económica da delegación do traballo produtivo que acompaña ao ideal clásico de cidadanía do humanismo cívico. O que a min me interesa subliñar é que para aqueles autores a *Riqueza das nacións* está basicamente interesada na xustiza, isto é, "Con atopar un mecanismo de mercado capaz de reconciliar a desigualdade da propiedade coa provisión axeitada para os excluídos. Smith estaba simplemente traspoñendo á linguaxe dos mercados un antigo discurso xurisprudencial, introducido na modernidade por Grocio, Pufendorf e Locke, sobre como asegurar que a individuación privada do domino de Deus non negaría aos sen propiedade os medios para satisfacer as súas necesidades".⁹

Así pois, segundo Hont e Ignatieff, o interese de Smith pola desigualdade segue unha liña continuadora da xurisprudencia natural, operando, iso si, a transposición da linguaxe dos dereitos a linguaxe dos mercados.

Smith segue a Hume, segundo Hont e Ignatieff, no que atinxe a que as institucións da propiedade xorden historicamente en aras da utilidade e a necesidade, aceptando, polo tanto, as circunstancias da xustiza: xenerosidade e benevolencia limitada e escaseza moderada e, de aí, a necesidade de elaborar e asegurar as regras de individuación privada, da estabilidade da posesión. Neste sentido, indican, a propósito de Hume: "Especificamente, a posesión raramente foi correlacionada coa virtude ou o mérito (...), Calquera sistema que asignase a propiedade de acordo á necesidade ou ao mérito ou a algún ideal de xustiza distributiva era infinitamente contestable, dado que todo home tiña unha diferente estimación tanto do seu propio mérito como do dos demais. Calquera intento de distribuír segundo tais principios sería fatal para a estabilidade da posesión necesaria para a orde social e o melloramento das

9 Compre facer referencia aquí a que o debate ten como trasfondo o que se ten denominado 'O problema de Adam Smith' para referirse ao cambio brusco ou radical que para algúns operaría Smith entre a súa concepción da simpatía no *Tratado dos sentimentos morais* e na *Riqueza das nacións*, e que se cifra na famosa cita desta última obra: "Non é a benevolencia do carnicero, do cervexeiro ou do panadeiro a que agardamos na nosa cena, senón a súa preocupación polo seu propio interese" (I, 2). Véxase ao respecto, Dupuy, J. P. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa, 1998; onde se defende a tese da continuidade e non da ruptura no pensamento de Smith. Tamén pode verse Méndez Baigés, V. *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México: F.C.E., 2004, pp. 19-21, quen cuestiona así mesmo a visión de Smith como profeta e ideólogo do mercado, máis ben Smith mantería unha tese "rotundamente" contraria a que a mellor solución é deixar actuar ao mercado.

condicións económicas".¹⁰ O que se contemplaría como particularmente pernicioso é a distribución segundo criterios de 'igualdade perfecta'. Ao levar a argumentación a Smith, subliñan que a xurisprudencia natural sérvelle para resolver a cuestión de compatibilizar o dereito á propiedade coa mellora dos excluídos, desde aí establecería que a función da xustiza é a conmutativa, non a distributiva, quedando esta excluída das funcións do goberno nunha sociedade de mercado, posto que non é dominio da lei senón da moralidade. Non obstante, puntualizan, isto non significa aceptar o predominio do interese, senón que é preciso atender á tradición da xurisprudencia natural e comprender o papel do "sistema de liberdade natural" de Smith, afirmando que "os filósofos da xurisprudencia natural foron os primeiros en propor que a reconciliación teórica entre as demandas dos propietarios e as demandas dos excluídos podería acadarse cambiando os termos da análise da linguaxe dos dereitos á linguaxe dos mercados".¹¹

As discrepancias con relación a esta interpretación recaen precisamente do lado da xustiza. Así, como indica D. D. Raphael, Smith, ante a antinomia necesidades dos pobres/dereitos dos ricos, ou ante o problema de reconciliar as demandas de propiedade contras as demandas de necesidade, non vai contemplar as necesidades dos pobres como demandas de xustiza¹². Así mesmo mantén que a inclusión da necesidade na xustiza ten un desenvolvemento relativamente recente. Tanto Raphael como Fleishacker afástanse da interpretación de Hont e Ignatieff, este último aínda máis claramente, afirmando que o problema de asegurar a "xustiza entre os que teñen e os que non teñen" non é do que se preocupa a tradición do dereito natural. Dun lado, Aquino nega que a lei natural recomende a propiedade colectiva e estaría máis preocupado por refutar o ascetismo relixioso extremo de algunhas ordes relixiosas, isto é, a dos franciscanos. Con outras palabras, estaba interesado no lugar dos bens materiais na vida humana cristiá e só incidentalmente na relación entre propietarios e pobres. Grocio, pola súa parte, non tería estas preocupacións teolóxicas pero tampouco estaba pensando na cuestión da xustiza, a defensa dos dereitos de propiedade responde a súa investigación sobre a guerra e a paz. En relación con Locke, sinala Fleishacker, a partir de el, precisamente, a efectividade dos dereitos de propiedade, no relativo á axuda aos pobres, convértese en algo consubstancial á función da propiedade, non en Aquino e Grocio. De aí que o noso autor conclúa que Hont e Ignatieff estarían lendo a tradición da xurisprudencia natural en senti-

10 Ibid., 1983, p. 23.

11 Ibid., p. 26.

12 Raphael, op. cit., p. 114.

do contrario, ao revés¹³. Para corroborar isto examina o 'dereito de necesidade' e os dereitos de propiedade. O dereito de necesidade é aquel que se aplicaría só en casos de extraordinaria e urxente necesidade, e que, ao estar pensado para situacións extremas, sería unha excepción ao curso normal da xustiza, neste último caso o pobre non pode máis que apelar á beneficencia do rico. Polo tanto, a xustiza distributiva non tería por obxecto aliviar a miseria do pobre, anque Smith daría un paso adiante, a xuízo de Fleishacker, na medida en que defende que os gobernos terían certos deberes de beneficencia. Respecto dos dereitos de propiedade a peza clave para o desenvolvemento da xustiza distributiva moderna é Locke, tanto no que atinxe á axuda aos pobres como á introdución do traballo como fonte de mérito. Prestase atención ao argumento de Locke sobre o xefe amerindio¹⁴ para insistir na idea de que Smith, seguindo presumiblemente a Rousseau¹⁵, non só sería, xunto con Hume, un dos primeiros en considerar o sufrimento do pobre como 'o' problema á hora de xustificar a propiedade, senón que ademais o tipo de xustificación empregado no seu caso para as desigualdades sería esencialmente o mesmo que dous séculos despois, afirma, ensaiará Rawls. Isto é, que as desigualdades só son aceptables si e só si os que están peor baixo un sistema de desigualdade están mellor do que estarían baixo unha distribución igualitaria de bens¹⁶.

O núcleo da xustiza distributiva moderna, por conseguinte, constitúeo a idea de que un certo nivel de confort ou benestar material lle é debido ao pobre en tanto que ser humano, un dereito ao benestar individual na medida en que afecta as súas vidas privadas e non en función da cidadanía, de aí que a xustiza distributiva requira algunha distribución de bens para todos. Tras un repaso polos experimentos comuñais e os escritos utópicos, así como polas 'Poor Laws', Fleishacker sostén que hai que chegar ao século XVIII para achar a idea de que a xente ten dereito a saír da pobreza, para que se deixe de ver como caridade. Smith, Rousseau e Kant serán os 'pais fundadores' desta nova noción da xustiza, e máis: "É Smith, non Rousseau, quen primeiro presta ampla atención ao dano feito pola pobreza nas vidas privadas dos pobres,

13 Véxase tamén a interpretación de Méndez Baigés, op. cit., no capítulo dedicado a "El derecho y la justicia" onde se incide na necesidade de distinguir entre a xurisprudencia natural no sentido de Grocio e unha xurisprudencia 'a secas', tentado saír ao paso dos problemas de lectura dos textos de Smith.

14 Véxase J. Locke, *Segundo Tratado*, V "De la propiedad". Madrid: Alianza, 1990, pp. 67-68.

15 E tomando como base un texto das *Lecciones sobre Jurisprudencia* no que ofrece unha imaxe do traballador como un Atlas sostendo o mundo. Véxase Granada: Comares, 1995, pp. 387-8.

16 Op. cit., p. 39.

máis que precisamente o dano pola distinción entre riqueza e pobreza nas súas vidas como cidadáns”. Así, Rousseau, en tanto que republicano, non proporía a abolición da propiedade ou da desigualdade da riqueza, estaría interesado na desigualdade e na pobreza na mesma liña que Platón e Aristóteles, é dicir, en canto que afectan á política, “non en tanto reflicten unha condición que constrinxen a vida privada dos individuos”. Rousseau centraría a súa preocupación na vinculación entre liberdade e cidadanía, estaría preocupado polos pobres na medida en que son cidadáns, non simplemente seres humanos; e, consecuentemente, un sistema equitativo de xustiza só podería xurdir dunha política democrática¹⁷.

É Smith quen, en definitiva, cambiaría a visión da pobreza. Non se opón a idea da xustiza distributiva moderna, como vimos de ver tería contribuído decisivamente ao seu nacemento: cambiando as actitudes que subscribían políticas despectivas para que os pobres se mantiveran na pobreza e recomendando certas redistribucións na *Riqueza de las naciones*, entre elas a defensa da escola pública. Esta nova forma de comprender a pobreza en A. Smith é tamén salientada por F. Álvarez-Uría e Julia Varela:

Afirmar que o traballo é a medida real do valor de cambio, afirmar que o traballo é a fonte de valor das mercadorías significa afirmar tamén que a pobreza é produto do non traballo, da ociosidade. O traballo é o principal antídoto para combater a pobreza. A pobreza deixa de ser percibida neste marco como unha maldición divina, froito do pecado orixinal, para converterse no efecto dunha organización social inadecuada. Neste sentido, o liberalismo económico, que en nome do desenvolvemento do comercio obrigaba a dismantelar o sistema fiscal, as barreiras e os monopolios do Antigo Réxime, implicaba tamén que, para acrecentar a riqueza e o progreso das nacións, era necesario que desaparecese a po-boación que vivía sen traballar. Era polo tanto posible e necesaria a desaparición da pobreza. O liberalismo contradicía a tese da *pobreza natural*, defendida incluso no Evanxeos como palabra de Deus, pois como sostén San Mateo, pobres e ricos sempre estarán entre vos.

Ningunha sociedade pode ser florecente e feliz se a maior parte dos seus membros é pobre e miserable, escribe Adam Smith.¹⁸

Non é o meu obxectivo neste momento entrar na revisión crítica do pensamento de Smith e na tradición do dereito natural, o que compre reter é que o problema da pobreza, non o mérito, comeza a ser o tema da xustiza distributiva

17 O noso autor utiliza unha cita de Rousseau tomada do *Discurso sobre la Economía política*, para corroborar a súa tese. Madrid: Técno, 1985, pp. 60-61.

18 Álvarez-Uría, F. /Varela, J. *Sociología, capitalismo y democracia*. Madrid: Morata, 2004, pp. 58-59.

moderna. Kant tamén se inscribe nesta liña e faino dun xeito peculiar. Dun lado, dinos Fleishacker, ofrece unha das máis estritas explicacións dos dereitos de propiedade que poden atoparse na súa época, doutro, é o primeiro gran pensador en argumentar explicitamente que o coidado dos pobres debe ser un asunto, non de obriga privada, senón do Estado. A súa peculiaridade comprendese en gran medida, ao seu xuízo, por un “limitado e descontinuo interese” de Kant na política¹⁹. E dicir, non tería abordado a política ao mesmo nivel que a epistemoloxía, a filosofía moral, a filosofía da relixión e a estética, senón dun xeito derivado do seu interese moral. Tras deterse no uso que fai de ‘xustiza distributiva’ na *Metafísica dos costumes*, indica, dun lado, que Kant está ampliando o significado tradicional da mesma ao considerar que responde ao reforzamento das leis e que isto non está na liña de Aristóteles nin Grocio. E, por outro, evidenciaría o pouco coñecemento de Kant dos textos clásicos da filosofía legal e política de forma que: “a mesma non atención á tradición xurisprudencial á que supostamente estaba contribuíndo axuda a explicar a concepción peculiarmente forte dos dereitos de propiedade”.²⁰ A razón, segundo Fleishacker, radica en que os seus complexos argumentos non derivan de dita tradición senón da súa filosofía moral.²¹ Nas *Leccións de ética (1770-80)*, salienta, Kant achega a versión de que “toda riqueza é un roubo”, que a xente é pobre porque os seus dereitos de propiedade foron invadidos no pasado polos que agora son ricos, e seguiría mantendo isto si pasamos da economía á filosofía moral, onde a argumentación sobre o papel do Estado na axuda aos pobres é máis substantiva, despregando unha crítica, afirma, ‘fascinante’ da virtude da caridade. En xeral, o que ven a salientar en Kant é a importancia sen precedentes da idea de ‘igual valor dos seres humanos’ e que “constrúe a natureza humana de tal forma que todos temos un conxunto de potenciais para a acción plenamente libre que podemos levar a cabo só se vivimos en circunstancias naturais e sociais favorables”.²² Apúntase a débeda das filosofías políticas de J. Rawls, A. Sen e M. Nussbaum coa visión kantiana de que o deber de desenvolver os nosos talentos leva consigo unha concepción que demanda unha vida humana boa, que require así mesmo dun “gran pacto de sociedade”. Kant, en resumo, está preto da idea moderna de xustiza distributiva, é un dos seus precursores²³.

19 Op. cit., p. 68.

20 Ibid., p. 69.

21 É importante subliñar que para Fleishacker isto explicaría tamén que Kant poda ser unha das fontes do libertarianismo contemporáneo, aínda que as súas propostas políticas vaian na dirección contraria.

22 Ibid., p. 74.

23 Resulta oportuno considerar as razóns de D. D. Raphael para non engadir un capítulo sobre Kant no seu libro *Concepts of Justice*. “I did expect to write a chapter on Kant. My general

III. Igualdade: de Babeuf a Rawls

Con estes precedentes a xustiza distributiva moderna terá a súa acta de nacemento, seguindo a Fleishacker, nos agónicos estertores da revolución francesa, máis concretamente nas proclamas do líder do abortado golpe de estado de 1796 “Gracchus” Babeuf, quen será o primeiro en propor explicitamente que a xustiza esixe que o Estado redistribúa bens aos pobres, defendendo así o pleno dereito de todos, un espírito dereito que debe ser cumprido, a un igual reparto da riqueza, anque non tivese utilizado a denominación de ‘xustiza distributiva’ para referirse a elo. O salientable é que Babeuf non consideraba o vivir na pobreza desde a perspectiva do dereito político senón que tería posto por primeira vez na axenda política o “dereito de todo o mundo a certo estatus socioeconómico” por entender que se trataba dunha inxuria para a xente en tanto que seres humanos, e porén con el “a noción de xustiza distributiva, na súa forma moderna chegou finalmente”.²⁴

Tras Babeuf a xustiza distributiva tería entrado no discurso político mais permanecerá nas marxes e non será ata despois da segunda guerra mundial que se estenda e se traballe baixo dita denominación²⁵. É máis: “Só cando J. Rawls comezou

position in ethics relies heavily on one of Kant's formulations of the categorical imperative, that we should treat human beings as ends and not simply as means. But when I looked at various works of Kant, I was, to my surprise, unable to find any substantial treatment of the concept of justice as such. Perhaps I have missed it, but if so I am in good company. One of the advisers who regretted the absence of a chapter on Kant noted my several references to him and pointed specifically to the chapter on Rawls, who is of course a very important contributor to philosophical reflection on justice and who acknowledges the influence of Kant. When I first read Rawls I wondered why he called himself a Kantian, since Kant does not apply the idea of a contract to the concept of justice, as Rawls, does. On going back to Rawls in writing this book, I learned that he regards his theory of justice as Kantian because he is following Kant's doctrine of autonomy; but that seems to me to have little direct relevance to a theory of the concept of justice. If Kant had had more to say about justice as such, Rawls would surely have referred to it.” Op. cit. p. 7. Véxase tamén, Reinhard Brandt, “La justicia en Kant” en *Daymon. Revista de Filosofía*, 7 (1993) pp. 19-33.

24 Op. cit., p. 79. Álvarez-Uría e J. Varela, sinalan así mesmo que fronte ao igualitarismo revolucionario da Constitución de 1793 en Francia, a de 1795 xera desafección e que neste contexto “Os iguais” con Babeuf á cabeza presenten as súas propostas radicais de democracia e igualdade: “Temos máis necesidade de institucións que de constitucións, dicíase (...). Para poñer fin ao sufrimento e á pobreza, propoñían a abolición da propiedade privada, e substituír o goberno aristocrático existente por unha democracia participativa verdadeiramente popular”. Op. cit., p. 76.

25 É necesario atender ao feito de que o xurdimento da ‘xustiza social’ como tal ten basicamente como obxectivo contrarrestar os argumentos socialistas, que as ‘políticas sociais’ teñen a súa orixe nos intentos de contrarrestar as loitas sociais e políticas dos traballadores. Non vai ser ata despois da Gran Guerra que comece a despregarse o Estado intervencionista e se poñan

a desenvolver a súa teoría da xustiza en 1950 e 60 os filósofos e teóricos políticos empezaron a tomar en serio o dereito individual ao benestar que Babeuf proclamara en 1796”.²⁶ Ora ben, unha vez que a xustiza distributiva moderna aparece en escena, xorde tamén a reacción á mesma. A reacción anti-igualitarista, oposta aos programas distributivos está representada por Mandeville, Townsend, Colquhoun, Malthus e Burke. Etiquétaa Fleishacker de “reaccionaria” pois non admite a idea ilustrada de igualdade humana. Malia que, subliña, todos eles son en boa medida “produtos” da Ilustración. Neles aparecen conxugados o anti-igualitarismo premoderno con unha “severidade sen precedentes cara a os pobres” tentando dar razóns seculares e naturalistas para os seus propósitos. Mandeville sería un antecedente, a súa tese da “utilidade da pobreza” da man dos darwinistas sociais adquire un cariz máis drástico. A pobreza para aquel era útil para a sociedade e mesmo para os pobres, mentres que agora a pobreza é útil para a sociedade aínda que isto supoña “deixalos morrer”.²⁷ Dá conta doutras tres escolas de pensamento que non toman en consideración a xustiza distributiva. Os positivistas, aínda que chama a atención sobre o feito de que moitos pensadores desta corrente van apoiar a redistribución da riqueza, non obstante non empregan dita noción nin presentan as súas propostas baixo a xustiza, tal sería o caso de Saint-Simon e de Comte, quen están na base do positivismo pero tamén do socialismo. O núcleo común radica na súa valoración da ciencia, no seu intento de reducir todo modo de pensamento a racionalidade científica ou senón a consideralo baleiro ou irracional.²⁸

as bases da socialdemocracia defensora do Estado de Benestar. Así mesmo compre indicar que a xustiza social rematará por ser sinónimo de xustiza distributiva na filosofía política contemporánea. Véxase, D. Miller, *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 4; e A. Doménech *RIFP*, 25 (2005) pp. 170 e 178 nota 5.

26 Op. cit., p. 83.

27 Esta cuestión interesa especialmente ao noso autor, preguntándose cómo afecta á distinción entre darwinistas sociais e libertarios, distinción que, en principio, sostén, non é doada, para sustentalo vai deterse no pensamento de H. Spencer, da súa exposición convén reter que o darwinismo social e o libertarianismo baseado no absolutismo dos dereitos de propiedade dificilmente son separables, Spencer é un claro antecedente do libertarianismo do século XX que se define practicamente pola súa oposición a programas de goberno redistributivos. Despois de resumir os puntos fundamentais de Spencer, indica cales son subscritos polos libertarios, citando a L. von Mises, F. Hayek, M. Friedman e R. Nozick, para apuntalar a idea de que sen a argumentación despregada por Spencer, as propostas destes non teñen sentido, anque indicando que non compartirían o non igualitarismo da natureza humana, á hora de comprender a defensa do absolutismo dos dereitos de propiedade. Op. cit., p. 92.

28 Compre ter en conta, segundo o noso autor, que Saint-Simon e Comte non vían a ética ou a relixión como irracionais, será o ‘positivismo lóxico’ no século vinte o que sosteña a irracionalidade ou carencia de significado da ética e da relixión.

O pensamento de Marx conforma outra liña. Xa de entrada apunta Fleishacker que Marx vai contribuír de forma importante ao florecemento da xustiza distributiva en sentido moderno, sobre todo coa súa visión da natureza humana como un produto das sociedades humanas e da posibilidade de cambio radical das mesmas. Sería un erro, sen embargo, integralo no grupo dos defensores da xustiza distributiva, non expuxo a súa crítica ao capitalismo nestes termos. Anque despregaría unha das “máis astutas críticas” da idea tradicional de xustiza, considerando un erro tratar a distribución separada da produción. Agora ben, Fleishacker apunta que a concepción da natureza humana de Marx cuestiona un presuposto básico da xustiza, isto é, “que os seres humanos deben ser considerados primeiro e antes que nada *individuos* máis que membros dun grupo”.²⁹ Malia todo a visión de Marx é determinante para comprender que non existe unha natureza humana inmutable, sacando á luz o poder da sociedade, o enorme grao en que as formas sociais determinan aos individuos. Por último, o utilitarismo. Constatase que esta corrente está moi interesada no sufrimento do pobre e que houbo, tanto no século XIX como no XX, máis utilitaristas socialistas que defensores do libre mercado, pero tampouco se expresa en termos de xustiza distributiva. Partindo da súa preocupación por buscar un procedemento de resolución dos conflitos morais, guiado tanto polo interese científico como práctico, baseado nun optimismo derivado do desenvolvemento científico e da revolución francesa, e que supón pensar que o mundo pode ser revisado radicalmente, que calquera problema humano pode ser resolto, tamén ten contribuído positivamente ao desenvolvemento da noción moderna de xustiza distributiva.

Esta visión da sociedade estaría implícita na forma en que Sidgwick expón a cuestión da xustiza básica: “¿Hai algúns principios claros desde os que podamos elaborar unha distribución idealmente xusta de dereitos e privilexios, cargas e penas, entre os seres humanos como tales?”. Sidgwick asume que a xustiza está sobre todo interesada en cuestións de distribución, non se define pois en termos de xustiza conmutativa. Fleishacker chama a atención sobre a importancia do suposto de que todos os privilexios e penas, “todo o bo e o malo” poden ser ‘distribuídos’ entre os seres humanos, que é razoable concibir a sociedade como si fose capaz de dar a cada individuo as compoñentes básicas da felicidade. É dicir: “Aristóteles preguntábase pola axeitada distribución de estatus político entre cidadáns, como os seus seguidores na tradición do dereito natural, pero non se lle ocorreu practicamente a ningún pensador político, ao menos cando estaba facendo propostas serias, non soñando utopías, pensar na sociedade como un axente que pode tomar ‘a correcta distribución de ben

29 Op. cit., p. 98.

e mal’ como o seu fin”.³⁰ Se ben se recoñece a contribución do utilitarismo, malia todo, á concepción da xustiza distributiva e na promoción do estado do benestar, tamén se fai fincapé en que en tempos máis recentes, coa introdución da ‘diminución da utilidade marxinal’ afástase da redistribución. E o que é máis importante, o entabado do utilitarismo leva á contraste xustiza e utilidade xa que, en definitiva “a xustiza supón que protexe aos seres humanos individuais contra o seu sacrificio en aras dun ben societal maior”.³¹ Isto é, ponse de manifesto a dificultade dos utilitaristas para recoñecer a importancia dos individuos.³² En resumo, de Babeuf a Rawls hai un longo treito.

Rawls será quen ofrezca unha clara formulación da xustiza distributiva moderna ao afirmar a importancia da individualidade humana e a necesidade de que, en consecuencia, a sociedade protexa aos individuos incluso contra os seus intereses máis grandes. Arrancando do artigo “Distributive Justice”, Fleishacker constata os ecos de Sidgwick e os de Marx e a desaparición total do mérito de xeito que Rawls “case invertiu exactamente a forma en que Aristóteles vía as dúas clases de xustiza” e anque estaba prefigurado en Kant e en Marx, é Rawls quen o leva a cabo de forma maxistral, dando unha definición precisa de xustiza distributiva moderna, organizando e explicando as conflitivas intuicións que a xente tivera durante un século sobre a xusta distribución de bens, proporcionando unha explicación comprensiva de:

- (1) que bens deben ser distribuídos, (2) que necesidades satisfán ditos bens, (3) por que deben favorecerse as necesidades sobre a contribución, e (4) como debe equilibrarse a distribución coa liberdade (tal que a ‘distribución’ da liberdade toma prioridade sobre toda distribución de bens económicos e sociais. Este sería o principal logro filosófico de Rawls comparable ao traballo de Giuseppe Peano, Richard Dedekind, e Georg Cantor. (Esta visión de Rawls...) é bastante diferente da visión máis común del como Platón ou Locke. Platón e Locke proporcionaron defensas altamente orixinais dunha noción controvertida de xustiza; Rawls, como eu o

30 Ibid., pp. 105-6.

31 Ibid., p. 108.

32 Sintéticamente: “Os reaccionarios (...) opuxéronse á axuda do Estado ao pobre e crían que a xustiza non tiña unha compoñente distributiva. Os positivistas querían clarificar a linguaxe moral de todo tipo fora da ciencia social e tratar cos problemas sociais tanto como fose posible desde unha perspectiva puramente científica máis que moral. Marx tamén quería abolir a linguaxe da ‘moralidade’, e especialmente o da ‘xustiza’, aínda que non por razóns científicas. Os utilitaristas estaban contentos coa linguaxe moral, pero reduciron toda a moralidade a un único principio e a un principio polo cal o ben da sociedade supúñase que triunfaba sobre o ben dos individuos; deixaron polo tanto pouca cabida para a virtude especial da xustiza”. Ibid., pp. 109-110.

vexo, estaba máis interesado en explicar unha noción de xustiza que nos seus fundamentos non é particularmente controvertida. Este ten sido certamente o efecto do seu traballo, fose ou non a súa intención.³³

O problema con Rawls é, non obstante, o seu achegamento a-histórico o que supón un escurecemento da idea principal na que se basea a noción moderna, isto é: “a historia pola que a crenza de que a xente non merece o seu lugar socioeconómico converteuse nun ‘punto fixo’ na maioría das modernas convicións morais da xente, a historia detrás desta intuición moral que Rawls semella tomar como simplemente dada a calquera ser racional.³⁴

IV. Pobreza e desigualdades no mundo actual ¿extensión ou redefinición da xustiza?

Tras esta condensada aproximación á corta historia da xustiza distributiva, interérame incidir, en primeiro lugar, en que a idea de que ninguén merece o seu lugar socioeconómico é un ‘punto fixo’ que hai que poñer en relación coa idea do igual valor humano e do que significa recoñecer ao outro como igual. Neste contexto compre volver sobre Babeuf para apuntar que é considerado como un dos defensores da igualdade simple, dun igualitarismo estrito en aras da igualdade humana real, non aceptando as diferenzas de talentos e industria e xustificando incluso a non necesidade de que florezan tales actividades, en tanto en canto vaian en detrimento de aquela igualdade. Ora ben, concordamos con Anne Phillips en que a idea de igualdade estrita non é tan simple, e que se ben é verdade que Babeuf ficou só como defensor da igualdade no seu sentido máis nivelador, non é menos certo que –tendo en conta a diferenciación entre aqueles igualitaristas que consideran necesaria a abolición da propiedade privada como a única forma de garantir a plena igualdade e os que aceptan a sociedade de mercado e tentan pórllle certos límites para acadar a igualdade- se poda “entón convir que non houbo nunca unha rama significativa do pensamento crítico que tome a igualdade estrita como o seu fin: a igualdade económica foi sempre unha parada na ruta cara a unha forma máis alta de organización social, ou algo

33 Ibid., p. 115.

34 Ibid., p. 116. Convén remitir aquí á aproximación que presenta A. Domènech, por canto salienta tamén a a-historicidade de Rawls na *Teoría da xustiza*, e o cambio neste senso no último Rawls. Igualmente interesa contrastar a súa visión da fraternidade como contrapunto á historia da xustiza distributiva, e salientar que no seu percorrido non aparece en ningún momento referencia a Babeuf. Véxase, *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica, 2004.

que tería que ser moderado por outros intereses”.³⁵ Na súa argumentación Phillips sostén que os igualitaristas, tamén no século XX, veñen a recoñecer que a idea de igualdade simple non é tan simple³⁶, malia que neste século se faga patente un patrón común polo que se asimila a igualdade ideal a igualdade simple. Para reforzar a súa visión de que a igualdade simple ten tido unha vida máis longa e activa do que se suxire a cotío, pon varios exemplos, entre eles o dos ideais feministas de igualdade que, ao seu xuízo, poden comprenderse mellor desde a perspectiva da igualdade simple ou estrita posto que o que defenden é a non diferenza entre os sexos en ningunha esfera social. O problema da igualdade simple vencéllase co da igualdade económica nos debates actuais, Phillips constata que, ademais de estes centrárense en amosar a imposibilidade e a non equitatividade da igualdade de resultados fronte a igualdade de oportunidades, tamén se ocupan da xustificación das desigualdades, ben en termos de elección e ambición, ben de suficiencia, de fame e pobreza, o que da lugar a una ampla polémica.³⁷ Agora ben, ela fai unha clara defensa da igualdade e da necesidade da redistribución económica, argumentando a prol da igualdade de resultados. Dende esta posición a pobreza é relacional, non leva a unha cuestión de ‘mínimos’ senón de xustiza e igualdade.

En segundo lugar, a idea de que ninguén merece o seu lugar socioeconómico implica poñer a estrutura básica das sociedades no punto de mira da xustiza e abre a cuestión da xustiza doméstica e a xustiza global. Na liña de Rawls, algúns autores van insistir en que hai que circunscribir as obrigas ao Estado, ás sociedades domésticas, e facer unha extensión á sociedade internacional, unha que se expresa como asistencialismo ou humanitarismo. Mais compre preguntarse si a pobreza mundial e o crecemento das desigualdades hoxe volta a ser clave para dar un novo xiro a reflexión sobre a xustiza e a igualdade. O cuestionamento da ‘pobreza natural’ foi decisivo para que agromase a noción moderna de xustiza distributiva, segundo vimos de ver. A reflexión que a min se me presenta é si non hai que rachar hoxe coas novas

35 Phillips, A. *Which Equalities Matter?* Cambridge: Polity Press, 1999, p. 48.

36 Tal sería, dinos, o caso de Rawls quen na *Teoría da xustiza* subscribe un principio de igualdade simple como é o de que “todos os bens primarios –liberdade e oportunidades, renda e riqueza, e as bases do autorrespeto- han de distribuírse igualmente”, co que está atacando radicalmente a noción de mérito. Non obstante Rawls modera isto con “a menos que unha distribución desigual dun ou de todos estes bens sexa en vantaxe dos menos favorecidos”, co cal chega, subliña Phillips, a unha conclusión que “non é particularmente igualitaria”. Op. cit., p. 49.

37 Véxase a máis do libro citado antes, “Defending Equality of Outcome”, *The Journal of Political Philosophy*, 12-1 (2004) pp. 1-10; e “‘Really’ Equal: Opportunities and Autonomy”, *The Journal of Political Philosophy*, 14-1, (2006) pp. 18-32.

formas de naturalizar a pobreza mundial, comezando polos dous prexuízos morais comúns sinalados por Th. Pogge: “que a persistencia da pobreza extrema no exterior non reclama a nosa preocupación moral, e que non existe nada moralmente incorrecto nas nosas condutas, nas nosas políticas e nas institucións económicas globais que forxamos en relación coa pobreza mundial”,³⁸ e, en consecuencia, tirar por terra as explicacións da pobreza e das desigualdades que as achacan a factores nacionais e locais, e colocar en primeiro termo a xustiza global.

Por último, e terá que ser obxecto dun exame detido, se tras as críticas ao denominado ‘paradigma distributivo da xustiza’ e a introdución do ‘recoñecemento’ como unha cuestión de xustiza³⁹, o reto está en superar o marco “keynesiano-westfaliano”⁴⁰ redefinindo a xustiza o cal comporta, obviamente ao meu entender, unha revisión das cinco premisas estipuladas por Fleishacker, e citadas antes, como constitutivas da noción de xustiza distributiva moderna e avaliar a súa adecuación as novas circunstancias da xustiza. Con todo hai que lle agradecer a Fleishacker o traballo e o esforzo por clarificar a moderna noción de xustiza distributiva e os seus avatares históricos.

38 Pogge, Th.. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2005, p 17.

39 Refírome á crítica e ás aportacións da recentemente desaparecida I. M. Young e de N. Fraser.

40 Fraser, N.: “Reframing Justice in a Globalizing World”, *New Left Review*, 36 (2005) p. 69.

METAFÍSICA DESDE LA EXPERIENCIA

Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ
Universidad de Salamanca

I. El título “metafísica desde la experiencia” es intempestivo, en cuanto que va a contracorriente, y puede incluso parecer provocativo, pues ¿qué otro sentido podría tener hablar de metafísica, cuando de una forma relativamente habitual se da por hecho que la metafísica carece de vigencia y sobre todo de justificación, por lo cual no es en modo alguno aceptada? Esto se dice, en efecto, y de esto se habla.

Esta crítica, o más bien rechazo, al que parecen contribuir quienes por otra parte se cobijan bajo el manto de conceptos metafísicos, viene de lejos. Platón se preguntaba en su República si no es acaso inútil dedicarse a reflexionar sobre las ideas o a contemplarlas. Y si es bien sabido que la construcción platónica es de la más alta y audaz metafísica, es comprensible que este maestro del concepto y del lenguaje se hiciera eco de una dificultad que aún estaba en el ambiente por obra en buena medida de los llamados “sofistas”. Estos representaban una tendencia pragmatista, que sólo aceptaba la validez de conceptos que pudieran reportar utilidad en las tareas y en los afanes de la vida diaria.

Pero donde en verdad se comienza a fraguar la crisis de la metafísica es en la obra de Kant o, para ser más precisos, en las consecuencias que de ella se extrajeron de forma casi inmediata. Kant consideró que no es posible la metafísica como ciencia, aunque sostuvo que las preguntas específicas de la metafísica acerca de Dios, de la libertad y de la inmortalidad son insoslayables y que, en ese sentido, la metafísica es una “disposición natural”, que como tal es constitutiva. No fueron tan comedidos ni tan equilibrados algunos de sus admiradores. Si es cierto que no podemos conocer