

Autor / Author**DEL PRADO FLORES, Rogelio**

Universidad Anáhuac (México)

rogelio.delprado2@anahuac.mx

RECIBIDO / RECEIVED 8 de enero de 2017

ACEPTADO / ACCEPTED 23 de enero de 2017

PÁGINAS / PAGES De la 95 a la 114

ISSN / ISSN 2386-2912

Descomunicar la pobreza: un análisis filosófico (genealógico) sobre las formas de transmisión de la pobreza y la desigualdad

Uncommunicate poverty: a philosophical (genealogical) analysis of the ways in which poverty and inequality are transmitted

En el presente texto analizamos tres enfoques sobre la pobreza que son importantes en épocas diferentes. En las comunidades cristianas de los primeros siglos, es enunciado una perspectiva que representa un giro con respecto a la filosofía antigua. La nueva perspectiva implica la integración de las comunidades en un proyecto que trasciende las expectativas individuales. Aquí se examinan algunos textos de pensadores cristianos que son la base para la unidad de las comunidades. Este proyecto dejó de ser hegemónico tras los acontecimientos que dieron origen al pensamiento anglosajón. Analizamos en particular el Segundo tratado sobre el gobierno civil de John Locke porque es un texto fundacional en el pensamiento liberal europeo. Destacamos el individualismo posesivo, así como la introducción del dinero dentro del experimento mental llamado estado de naturaleza original como relación que incrementa la desigualdad. La construcción lockeana del secularismo y del individualismo metodológico tiene gran relevancia para la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, también representa un fuerte competidor con el enfoque cristiano. El liberalismo político contemporáneo es el tercer enfoque que abordamos para analizar el concepto de pobreza. Esta perspectiva liberal es el cimiento de las políticas públicas que combaten la pobreza. Aunque las mediciones son exhaustivas, esta forma de acotar la problemática no integra el saber de las personas que viven en situación de pobreza en el diseño de políticas de vida que atiendan de raíz las consecuencias que originan la pobreza.

#pobreza #desigualdad #cooperación #justicia #políticas públicas.

In the present text, we analyze three approaches to poverty that are important at different times. In the Christian communities of the first centuries, a perspective that represents a turn with respect to the ancient philosophy is enunciated. The new perspective implies the integration of communities in a project that transcends individual expectations. Here we examine some texts of Christian thinkers that are the basis for the unity of the communities. This project ceased to be hegemonic after the events that gave rise to Anglo-Saxon thought. We analyze in particular the Second Treaty on the Civil Government of John Locke because it is a founding text in European liberal thought. We emphasize the possessive individualism, as well as the introduction of money into the mental experiment called the state of original nature as a relationship that increases inequality. The Lockean construction of secularism and methodological individualism has great relevance for the defense of human rights. However, it also represents a strong competitor with the Christian approach. Contemporary political liberalism is the third approach we study to analyze the concept of poverty. This liberal perspective is the foundation of public policies that fight poverty. Although the measurements are exhaustive, this way of limiting the problem does not integrate the knowledge of people living in poverty in the design of life policies that address the root causes of poverty.

#poverty #nequality #cooperation #justice #public policies.

1. Introducción

Este trabajo indaga sobre las formas que consolidan la desigualdad social a través de interrelaciones sociales, sobre todo, se analizan aquellas prácticas que han generado condiciones de pobreza extrema. La condición social del ser humano implica examinar las causas que consolidan las estructurales, que a través de generaciones, sostienen la desigualdad material. El pensamiento humanístico ha generado diferentes proyectos para combatir la pobreza. En algunos casos la utopía social ha entusiasmado a los humanistas para construir las condiciones sociales para cambiar radicalmente las formas en que se relacionan las personas, de tal suerte que la justicia no sea solo un ideal. Sin embargo, los hechos nos revelan el contraste entre proyectos sociales e intereses individuales y de grupo. La historia ha oscilado entre la esperanza social y el conflicto entre hombres. El péndulo entre evidencias históricas y la utopía social toma fuerza en la medida en que se incrementan las experiencias que impulsan el vaivén de las decisiones individuales a favor de un extremo o del otro. La historia ha podido reportar hechos que validan la esperanza social, a pesar de que existe una idea generalizada de que gente viviendo en condiciones de pobreza siempre han existido entre nosotros. No son mayoría los argumentos que intentan anular la esperanza de una sociedad justa, ni son suficientes los hechos que nos señala la historia para cancelar las acciones a favor de un mundo más equitativo. El conformismo instaurado que impide combatir las causas que originan la pobreza, no es el único referente que cuenta. Existe el recurso del examen de las formas de transmisión de la pobreza, para avizorar un cambio social.

Por paradójico que resulte, el punto medio puede resultar igualmente peligroso; así como es cuestionable el individualismo, lo es también una utopía revolucionaria y el conformismo contemporáneo. El individualismo es criticable por muchas razones, entre ellas, porque lleva a aislarse y a mantenerse alejado ante las personas que viven en situación de pobreza; bajo el estímulo de la lógica liberal posmoderna de preocupación por *uno mismo*, que consiste en anhelo de perfección privada, con la idea de una felicidad individual. En el otro extremo del péndulo, en el extremo más alejado posible, se encuentra la acción revolucionaria que sostiene de que si no se combatan de raíz las estructuras sociales que provocan la desigualdad no habría manera de construir condiciones de igualdad entre las personas. Pero el punto medio de esta oscilación también debe ser examinado, porque se ha vuelto cómplice de la pobreza, porque ni moviliza a las personas en su deseo de perfección, ni moviliza a las personas a comprometerse por una causa justa. El punto medio entre la esperanza social y los actos de injusticia, lleva a que el agua se estanque, se pudra, que es la condición del conformismo liberal posmoderno.

Por lo tanto, es necesario revisar las ideas, las formas de transmisión de valores, los contextos sociales y los mecanismos que funcionan alrededor de la pobreza y que estigmatizan cualquier intersticio donde se encuentra el problema de la pobreza. La cuestión de la pobreza es como un círculo vicioso que es necesario deconstruir en favor de la justicia. Si bien es cierto que la pobreza es multifactorial, analizar detenidamente las causas que la originan permitirá a los actores sociales aplicar estrategias exitosas. El primer paso es tener una correcta definición de lo que significa vivir en pobreza, puesto que de la definición que se adopte dependerá el futuro de las personas y de la sociedad en su conjunto. Un mal enfoque puede traer, como sostiene Paulette Dieterlen, consecuencias trágicas en las personas.

El presente trabajo está dividido en tres secciones. En la primera sección abordamos un análisis sobre el cristianismo de los primeros siglos para evaluar qué idea se tenía de la pobreza. En el segundo apartado, revisamos uno de los textos fundamentales en la construcción del liberalismo políticos que corresponde al siglo XVII, que es escrito por el pensador inglés John Locke. En el tercer apartado examinamos la concepción de la pobreza dentro del marco de las teorías de la justicia contemporáneas.

2. La pobreza y las comunidades cristianas de los primeros siglos

En esta sección analizamos algunos textos de los Padres de la Iglesia. El objetivo es revisar qué papel jugaban las personas que vivían en situación de pobreza, cómo se les consideraba dentro de las comunidades cristianas, cuáles eran los mecanismos que se usaban para combatirla, qué papel jugaba la comunidad y cuáles eran las explicaciones que se tenían de este fenómeno social.

Lo primero que hay que señalar al respecto, es que los textos que aquí se abordan proceden de varios autores y de varias regiones del antiguo Imperio Romano. Los textos van de inicios

del siglo II al siglo V. Es importante decir que la filosofía griega no determinó en absoluto la concepción de los pensadores cristianos sobre la pobreza. Para los Padres de la Iglesia, no es la naturaleza como en Aristóteles, ni la República en Platón, el sentido que condiciona la vida de las personas. Aquellas concepciones no fueron marcos rígidos que impidieran una redefinición y una incorporación justa de las personas que se adherían a las comunidades cristianas. Aristóteles diseña una definición aplicada de lo que es el bien común al sugerir que es deseable una porción moderada de la propiedad privada, de igual forma propone que es posible solventar los daños inherentes a la riqueza a través del fomento "del uso común de la riqueza por medio de la institución de los alimentos tomados en común, de apartar tierras para favorecer el tesoro público, y una educación de las virtudes de la moderación y la generosidad" (Lord, 2000: 152).

Sin embargo, las comunidades cristianas reinterpretarán los problemas sobre las diferencias y las desigualdades sociales a luz de una nueva dimensión espiritual, que rebasará las perspectivas históricas, sociales, económicas y políticas dominantes, "brota en las comunidades cristianas de sus tiempos (Padres) una vitalidad explosiva, un fervor misionero, un clima de amor" (Ramos-Lissón, 2005: 40). A partir de una pedagogía propia, el pensamiento cristiano deconstruyó el aparato crítico y político de la filosofía griega y romana, y se reelaboró una nueva organización de las relaciones sociales, que a la postre va a desencadenar la llamada civilización occidental.

En la *Didaché* se lee que las causas de la pobreza provienen de múltiples formas de relación, las cuales comprenden no sólo acciones directas entre personas, sino también actitudes, y el uso de los aparatos legales de forma discrecional. En la primera sección que tiene una estructura catequético-moral basada en la enseñanza de los dos caminos, el de la vida y el de la muerte, se exhorta a que el cristiano se aleje del camino de la muerte. A partir de esta división fundamental, se puede advertir que la pobreza está asociada con hechos de inmoralidad como son los robos, la idolatría, la magia, la hechicería. Quien transita por este sendero además se caracteriza por tomar partido a favor de los ricos en detrimento de los más débiles, se les reconoce por ser "despiadados con el pobre, indolentes con el abatido, que vuelven la espalda al necesitado, que abaten al oprimido, jueces injustos de los pobres, y defensores de los ricos" (AYÁN, Juan José, 2000: 45, 63). En la sección disciplinar se opera la reorganización social que consiste en beneficiar directamente a los pobres a partir de las primicias del trabajo de todos los integrantes de la comunidad. Se establece que las primicias de cuanto se produce, del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, deben ser otorgadas a los profetas, y que, en caso de que en la comunidad no existan tales actores, estos bienes deben otorgarse a los pobres (AYÁN, Juan José, 2000: 52).

En el *Pastor de Hermas* se gesta un sentido social para la organización comunitaria de los cristianos. En las comunidades existen diferencias substanciales de talentos y carismas las cuales son vistas en función del bien superior de la comunidad. Las diferencias sociales entre ricos y pobres cobran un sentido positivo si se construye convivencia a partir de la utilización de comparaciones, las cuales deconstruyen la hegemonía de una única visión. Las semejanzas se articulan en forma de parábolas o alegorías, que describen la nueva situación que viven los

cristianos. El autor del *Pastor de Hermas* utiliza la analogía de la productividad de los viñedos para explicar cómo la cooperación beneficia a los dos polos opuestos de una comunidad, hablando materialmente, lo cual implica cambiar la perspectiva desde la cual se valora la condición social. Bajo la mirada de Dios, en realidad el rico es pobre, y el pobre es realmente rico, sin embargo, ambos son siervos de Dios. Por lo tanto, si se suma el enfoque material con la mira de Dios, se produce el acoplamiento necesario que beneficia a uno y a otros:

Me dice: '¿Ves el olmo y la vida?' Contesto: 'Los veo, Señor'. 'La vid –dice- da fruto, pero el olmo es un árbol infructuoso. Pero si la vida no se entrelaza con el olmo, no puede dar mucho fruto al estar tirada por el suelo; y el fruto que da, lo da podrido por no estar colgada del olmo. Cuando la vid se entrelaza con el olmo, da fruto por sí misma y por el olmo. Ya ves que el olmo da mucho fruto, no menos que la vid, sino más incluso. Le digo: 'Señor, ¿cómo más?'. 'Porque –dice- la vida colgada del olmo da mucho y buen fruto, pero tirada por el suelo lo da podrido y escaso' (Ramos-Lissón, 2005: 88).

El tema de la mutua ayuda que deben darse los integrantes de las comunidades cristianas también se encuentra en la Carta de Clemente a los Corintios. Se exhorta a que “el fuerte cuide del débil, y el débil respete al fuerte; el rico provea al pobre, y el pobre dé gracias a Dios por haber dado a alguien por medio del cual es suplida su necesidad” (AYÁN, Juan José, 2000: 172). La cooperación entre cristianos no es un gesto de etnocentrismo, o de actitud elitista -que implique la exclusión de los que no forman parte de las comunidades-, sino que el estar en el mundo de los cristianos deconstruye la identidad política de los ciudadanos. Las comunidades cristianas no son círculos cerrados, no son guetos, sino que su actuar supera las fronteras de las comunidades. Los cristianos viven como extranjeros que respetan las leyes establecidas, pero llevan una vida que es un bien para cualquiera. En la *Carta a Diogneto* se describe, hablando *heideggerianamente*, la singular forma de ser en el mundo de los cristianos: “Obedecen las leyes establecidas pero superan las leyes con su particular manera de vivir. Aman a todos pero son perseguidos por todos.” Este ser en el mundo no echa sus raíces en la cultura de la época, sino que traslada el sentido de la existencia a un más allá de cualquier circunstancia mundana. “Todas ellas viven en sus respectivas patrias pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña”. La imposibilidad radical de cimentar la existencia en la identidad política, es una riqueza para la población entera donde haya comunidades cristianas. Se trata de una riqueza universal, en espacio y tiempo. “Son pobres pero enriquecen a muchos; les falta de todo pero están sobrados de todo. Son despreciados pero en esos desprecios son glorificados; se habla mal de ellos pero son justificados” (AYÁN, Juan José, 2000: 560-561).

La condición de hospitalidad universal cultivada por los cristianos es una determinación categórica necesaria para fortalecer el alma, lo cual implica una constante preocupación por los

que padecen la pobreza, que a su vez requiere un cambio de visión sobre la propiedad privada: "cuando nos contentamos con las cosas necesarias y nos entregamos más bien a fortalecer nuestra alma; cuando no nos olvidamos de los pobres, sino que estamos determinados a que nuestras puertas estén abiertas para cualquiera". Bajo estas condicionantes se puede participar de la verdadera fiesta celestial, tal como lo señala Anastasio de Alejandría en su *Epistula festalis* (Ramos-Lissón, 2005: 237). Un testimonio del desprendimiento total de los bienes materiales lo ofrece Basileo de Cesárea. De igual forma, se encuentra el testimonio Salviano de Marsella, que de común acuerdo con su cónyuge, deciden abrazar la vida continente y distribuir sus bienes a los pobres. Ahora bien, la ejemplaridad de la vida de los cristianos no es una cuestión fácilmente entendida desde un enfoque etnocéntrico, requiere ser explicada y defendida antes las autoridades políticas. Arístides escribió una *Apología* al emperador Adriano (117-138), donde se subraya la solicitud y prestancia que tienen los cristianos ante las personas que viven en una situación vulnerable, sea pobreza, la viudez, la orfandad, la extranjería, el encarcelamiento, entre otras más cuestiones.

No desprecian a la viuda, no contristan al huérfano; el que tiene suministra abundantemente al que no tiene. Si ven a un forastero, lo acogen bajo su techo y se alegran con él como un verdadero hermano. Porque no se llaman hermanos según la carne, sino según el alma. Apenas también alguno de los pobres pasa de este mundo, y alguno de ellos lo ve, se encarga, según sus fuerzas, de darle sepultura; y si se enteran que alguno de ellos está encarcelado o es oprimido por causa del nombre de su Cristo, todos están solícitos de su necesidad y, si es posible liberarlo, lo libera. Y si entre ellos hay alguno que sea pobre o necesitado y ellos no tienen abundancia de medios, ayudan dos o tres días para satisfacer la falta de sustento necesario en los necesitados (Ramos-Lissón, 2005: 108-109).

Retomando el texto del *Pastor*, otro de los recursos utilizados para fomentar la fidelidad del nuevo creyente, consiste en desengañar a través de narrativas que describen diversas visiones. En el *Pastor*, "las primeras visiones están destinadas a los catecúmenos y, a partir de ahí, va conduciendo progresivamente hasta los misterios más profundos" (Ramos-Lissón, 2005: 345-346). Un creyente que vive de forma aislada, sin cooperar para solventar las necesidades del pobre es realmente débil. La pobreza y la riqueza vistas como cuestiones de suma de bienes materiales, encierra un equívoco. La mirada divina descubre la realidad al creyente, o a la comunidad, si ésta se ha alejado de la nueva visión. En el *Pastor* se compara la debilidad espiritual del creyente como un asunto extremo de la vida, como quien lleva la vida de un anciano sin fuerza física y en pobreza, sin ningún tipo de esperanza para revitalizar las fuerzas físicas, esperando de forma tendida el final de la vida. La debilidad espiritual de la comunidad se transforma en vitalidad, en juventud y alegría cuando se permanece fiel. De tal forma que no cuenta la visión del presente, ni la hegemonía social, ni política del tiempo en turno. Lo que transforma la vida en alegría juvenil es la fidelidad al mensaje revelado. La riqueza material en sí

misma, contemplada objetivamente, produce abatimiento, ancianidad, y consumo de vida. En el *Pastor* se contrasta la actitud de comodidad con la acción, quien posee bienes materiales, si está aislado de la comunidad, aunque rico, lleva una vida de quietud, sentado sin motivación para la acción, mientras que el creyente, se comporta virilmente, ha cambiado su perspectiva, deja de estar sentado. El creyente “ya no estaba sentado, sino que se comporta virilmente” (Ramos-Lissón, 2005: 404-405).

El miedo es una emoción que debe ser enfrentada como un atleta. Como veremos en el siguiente apartado, las emociones juegan un papel determinante a la hora de conformar una comunidad. En el caso del liberalismo político, el miedo a la muerte y a perder los bienes materiales, es una de las razones por la cual los hombres se unen en comunidad política para ceder parte de sus derechos naturales a una autoridad política elegida por la voluntad general. En cambio, en las comunidades cristianas, el creyente es exhortado a enfrentar sus miedos de forma decidida, sin titubeos, dado que la vida no está exenta de tribulaciones. Para ello se requiere un abandono en la providencia. Salviano considera que “no son los paganos los que achacan a los cristianos las catástrofes que sufre el *Imperium*, sino que son los mismos creyentes los que dudan de la providencia divina” (Ramos-Lissón, 2005: 411).

La vida del monje que habita en el desierto es una manera de combatir las acechanzas de las emociones que perturban el proyecto general. San Jerónimo cuestiona al monje para que valore la importancia del esfuerzo y el combate que debe mantener consigo mismo. Habría que dejar cualquier filosofía de lado, y verse como un atleta que compite por la corona.

¿Temes la pobreza? Pues Cristo llama bienaventurados a los pobres. ¿Te espanta el trabajo? Pues ningún atleta es coronado sin sudores. ¿Te preocupa la comida? ¡La fe no siente hambre! ¿Tienes miedo de estrellar sobre la dura tierra tus miembros extenuados por el ayuno? Pues a tu lado se cuesta el Señor. ¿Te horroriza la descuidada cabellera de una cabeza escuálida? Pues tu cabeza es Cristo. ¿Te aterra la extensión sin límites del yermo? Pues pásate en espíritu por el paraíso (Ramos-Lissón, 2005: 326-327).

San Jerónimo exhorta al converso a resolver las debilidades de la fe a partir de contrastar la vida que lleva un atleta, sin embargo, la principal comparación debe ser con Cristo. Por tanto, la vida personal y comunitaria debe organizarse a partir de una nueva figura que trasciende las limitaciones mundanas. En esta lógica se encuentra San Clemente de Alejandría, que toma a Cristo como el verdadero pedagogo. Al referirse al estilo de vida que llevan los incrédulos, afirma que el exceso de la riqueza enceguece a las personas por los vicios que ésta provoca. Por el contrario, el creyente reconoce la importancia de la creación y de la finalidad de la vida, que no es la acumulación ilimitada; la riqueza debe ser compartida con los demás, “no adquiráis aquella riqueza que se guarda solo en una bolsa, ni llenéis vuestros graneros como cuando echáis en un saco la simiente; compartidla más bien, con los necesitados” (Clemente, 1994: 567).

En el *Pedagogo* san Clemente de Alejandría elabora un código de vida apoyándose en el contenido de los Evangelios, -una *paideia* cristiana- la cual exige un cambio radical de enfoque con el que se aprecia la pobreza y la riqueza. La exhortación principal es valorar la creación entera desde la visión de Dios. Para san Clemente, en realidad no hay pobres, mejor dicho, nadie debe considerarse pobre, porque "nadie es pobre en lo estrictamente necesario; ni jamás hombre alguno ha sido abandonado" (Clemente, 1994: 309).

Nosotros no hemos sido creados para comer y beber, sino para que lleguemos a conocer a Dios. El justo -dice la Escritura- *come y sacia su alma, mas el vientre de los impíos no se saciará*, porque les pide golosinas sin cesar. La riqueza no ha sido destinada a satisfacer en exclusiva nuestros placeres, son a compartirla con los demás (Clemente, 1994: 309).

El argumento de que nadie es pobre, fue desarrollado por San Agustín en *Las Confesiones*. El creyente no padece ningún tipo de pobreza por dos razones. Primero, su pobreza es riqueza, es un fruto espiritual inagotable, mediante la fe reconoce que Dios conforta en la necesidad. Por lo tanto, se trata de participar de las tribulaciones de Cristo para reconocer la obra de Dios en la propia persona. El que tiene necesidades, tribulaciones, participa de la solución enviada por Dios a los hombres. En segundo lugar, al participar de las comunidades cristianas el creyente no debe buscar la dádiva, sino de buscar el fruto. Entre el don y el fruto hay una diferencia. San Agustín afirma que el don tiene una vida limita, mientras que el fruto perdura. El don se da para socorrer a alguien, por ejemplo, el dinero, la comida, la bebida el vestido, el hospedaje, la ayuda. "Mas el fruto es la buena y recta voluntad del dador". El fruto es el amor de Dios que reposiciona a la persona en un nivel diferente: como profeta, a título de justo, de hombre de Dios, a título de discípulo. Los cristianos no padecen nada por su calidad de ser cristianos (Agustín, 2013: 565-566).

El proyecto de vida de la comunidad cristiana se fue solidificando con el paso de los siglos; en realidad no encontró un competidor sino hasta el siglo XVII inglés, donde la cooperación para solventar la pobreza, se tiñó de una metodología diferente basada en el individualismo posesivo, que se convirtió en la estructura secular de las ciencias sociales. Se le atribuye a Thomas Hobbes el establecer la pregunta de fondo: ¿Cómo es posible encontrar un patrón de comportamiento social si los hombres en lo individual se inclinan a satisfacer sus pasiones, las cuales son inconstantes? Hobbes invirtió el enfoque sobre la finalidad de la vida del ser humano que el cristianismo había desarrollado por siglos, sostuvo que la humanidad entera tiende a un perpetuo afán de poder que cesa solamente con la muerte. Este permanente deseo de bienestar lleva a una pugna por riquezas, placeres y honores, u otras formas de guerra (Hobbes, 1994: 80).

A partir de este cambio de perspectiva, el análisis de la pobreza es acotado desde el aspecto de la moral protestante de corte burgués, que trastocó las relaciones medievales. Hobbes y John Locke son los pensadores que sentaron las bases para la secularización del mundo social a partir de acotar la conducta individual como foco de análisis de un hipotético estado de naturaleza

original de la cual se desprenden las ciencias políticas y las relaciones comerciales. El ingenio para proponer una serie de relaciones mercantiles tuvo éxito debido a la ingeniosa estrategia de naturalizar las relaciones comerciales dentro de una economía basada en la productividad mercantil desarrollada, como si fueran pertenecientes a un estado de naturaleza original.

John Locke introdujo una familia de valores fundamentados en la ley natural y la libertad para justificar la idea de que el trabajo es propiedad individual, que puede considerarse como cualquier otra mercancía que se puede enajenar a través de relaciones salariales. Con esta transgresión de los valores tradicionales, Hobbes y Locke rompieron los lazos comunitarios que se habían establecido desde la formación de las comunidades cristianas.

Como señala Zygmunt Bauman las relaciones gremiales de los siglos anteriores a la aparición del liberalismo político eran injustas debido a la jerarquización de las relaciones de trabajo. Según Bauman, eran “archipiélagos, poco conectadas entre sí, que se reproducían de manera endógena” (Bauman, 2008: 40). Sin embargo, existían relaciones de solidaridad entre los integrantes de las comunidades cristianas unidas por vínculos espirituales, de tal suerte que no había índices de pobreza extrema tales como los que trajo la primera revolución industrial en Inglaterra.

En el nuevo contexto industrial del siglo XVII, amalgamado con valores burgueses, se consideraba que la pobreza –la condición de miseria-, era responsabilidad individual, dado que la luz de la razón ilumina por igual a todos los seres humanos, la cual dicta la multiplicación de los bienes, como veremos a continuación.

3. La pobreza y el liberalismo político

Las estrategias utilizadas por John Locke en el *Segundo tratado*, y Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*, son buenos referentes para contrastar la metodología de dos tradiciones. Como hemos visto, la metodología empleada por las primeras comunidades cristianas es una pedagogía que exhorta al creyente a que contemple la creación y la finalidad de la vida desde la visión de Dios, en cambio, el liberalismo político –pensamiento anglosajón basado en la moral protestante- utiliza un hipotético estado de naturaleza original con el objeto de entender “correctamente el concepto de poder político”. A partir de los desarrollos y consecuencias de un experimento mental, el liberalismo diseñará la necesidad del contrato social y de la economía basada en la propiedad privada y en el salario.

La transformación política de los valores cultivados por las comunidades cristianas, se aprecia, como hemos dicho, en el texto del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, escrito anónimamente en el año de 1689. Es importante el análisis de este texto porque es una obra que sienta las bases de los derechos humanos, de la propiedad privada, y del sistema político basado en la defensa de las libertades individuales. Aquí realizaremos un análisis muy sintético de la obra, con el objeto de contextualizar teóricamente la moral individualista de corte anglosajón que vendrá a zanjar el proyecto de cooperación instaurado por el cristianismo de los primeros siglos.

Locke describe el estado natural como aquella situación en que se encuentran los hombres antes de unirse en sociedad, que puede estudiarse así: 1) En el estado de naturaleza existe una completa libertad para ordenar los actos. 2) Existe plena libertad para disponer de propiedades y de la misma persona como mejor le pareciera a cada individuo. 3) No hay la necesidad de pedir permiso ni mucho menos al resto de la humanidad (Locke, 1999: 47). 5) Los límites del derecho natural exigen de los hombres que "siendo todos iguales e independientes, ninguno dañara a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (Locke, 1999: 48).

Según Locke, la propiedad debe entenderse a partir de la relación del hombre con el estado naturaleza, es decir, si la persona es dueña de sí mismo, de sus actos y de los frutos de su trabajo, entonces le es inherente el derecho a la propiedad" (Locke, 1999: 119). A pesar de haberse dado en común todas las cosas de la naturaleza, era plenamente evidente, según Locke, que el hombre llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad; "en todo aquello de que se servía para su sustento y comodidad, especialmente cuando la invención y las artes lo facilitaron, le correspondía perfectamente en propiedad y no pertenecían en común a los demás" (Locke, 1999: 72). Por eso, se entiende que cuando alguien saca una cosa del estado de naturaleza, pone en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que le es propio, y por ello, la ha convertido en propiedad suya. "Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo o propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación" (Locke, 1999: 62).

En el estado de naturaleza, un hombre podía apropiarse de algo en la medida en que dejara suficiente y de igual calidad para los demás (Locke, 1999: 62). Este límite, según lo interpreta Crawford Brough Macpherson, se deriva del hecho de que Locke argumenta que todo hombre tiene derecho a su conservación, y de ahí la necesidad de apropiarse lo necesario para su vida.

La apropiación es justa siempre y cuando lo que se posea resulte la medida exacta para el sustento diario antes de que se echen a perder las cosas. Todo lo que excede al sustento diario del hombre que las consiguió o las trabajó pertenecen a los demás. Según Locke dentro de este límite quedaba permitido traficar con el excedente perecedero, intercambiando por ejemplo, un racimo de uvas por una docena de nueces que pueden durar un año. Esto no causaría ningún daño, ni se afectaría parte alguna de los bienes ajenos, en la medida en que nada perecía inútilmente en las manos de quien se lo había apropiado. "No se excedía de los límites justos de su derecho a propiedad por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos perecía inútilmente en sus manos" (Locke, 1999: 773-774).

Según Macpherson, el capítulo sobre la propiedad, donde Locke muestra cómo se relacionan estrechamente el derecho natural a la conservación y el derecho a la propiedad, se ha interpretado generalmente como si se tratara solamente de la afirmación inicial que todo hombre tiene derecho a la propiedad "dentro de los límites de la ley natural". Sin embargo,

En realidad, la función del capítulo sobre la propiedad es mucho más importante: elimina los límites de la ley natural, del derecho natural individual a la propiedad.

La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad

en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad (Macpherson, 1970: 173).

En lo analizado hasta aquí, según Macpherson, no se ha tomado en consideración el objeto principal de la propiedad que es la tierra, sino solamente los frutos que de ella se obtienen, por eso conviene analizar que:

[...] el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra y los animales que en ella viven, sino la tierra misma, en cuanto que ella encierra y provee de todo lo demás [...] La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad (Macpherson, 1970: 173).

De acuerdo a Locke, la apropiación justa estaba limitada a la cantidad que podía procurarse un hombre por su propio trabajo, pues “el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos”, es lo que al mezclarse con los productos de la naturaleza, hace que una cosa sea propiedad de alguien. Cabría desde luego la pregunta sobre la situación de los excluidos al trabajo manual por capacidades físicas diferentes, lo mismo que los enfermos y ancianos que seguramente no serían tomados en cuenta dentro de las consideraciones hasta aquí analizadas. Falta la consideración del trabajo justo, el emprendido responsablemente por el “hombre fuerte” asumiendo las “debilidades” o limitaciones del otro (la viuda, el pobre, el enfermo, el extranjero, entre otros). Hace falta, también, la consideración del trabajo comunitario en parcelas comunes. Sin lugar a dudas son situaciones a las que Locke no les dio ningún tipo de importancia, como se ve por las omisiones que hace de los problemas a lo largo de todo el *Segundo tratado*.

Este derecho a la propiedad de la tierra que el hombre trabaja, se halla también dentro de los tres límites analizados anteriormente que correspondían a los frutos de la tierra y al trabajo que un hombre es capaz de invertir. Pero, por estos argumentos un hombre solamente estaba autorizado para apropiarse de la tierra en la medida que dejara <<suficiente y de igual calidad>> para los demás, <<mientras pueda utilizar el producto>> y en la medida en que haya mezclado su trabajo en él (Macpherson, 1970: 176).

En realidad, según Macpherson, Locke hizo derivar del estado de naturaleza los derechos individuales a la propiedad, sin tener en cuenta, la consideración del trabajo comunal y por ende, omitió la consideración a la propiedad comunal de la tierra. Pero, ¿por qué esa omisión? ¿A qué intereses responde tal olvido? ¿Qué tipo de sociedad y qué tipo de subjetividad se van creando detrás del afán posesivo por la tierra? ¿Acaso puede haber en este tipo de consideraciones lugar para el otro (el pobre, el desempleado, el extranjero)? El principal argumento a favor de la

propiedad individual de la tierra que maneja Locke, reside en la consideración de que hay suficiente tierra para todos, y bajo este supuesto, "nadie podría sentir molestias o sentirse afectado porque alguien ocupara algunas tierras", siempre y cuando se pusiera a trabajarlas. "Porque la tierra desocupada en nada aprovecha". Sin embargo, lo que hacía Locke con estos argumentos, no era sustentar un derecho limitado a la apropiación de la tierra, sino sentar las bases para un derecho (igualmente natural) ilimitado de apropiación. Según Macpherson, se trata de "un derecho que trasciende las limitaciones implicadas en su justificación inicial" (Macpherson, 1970: 176).

Los análisis de Macpherson señalan que la superación de las limitaciones naturales, para dar cabida al derecho ilimitado a la propiedad se dieron a partir de la sección 36 del *Segundo tratado*. Locke argumenta que en América aún existen suficientes tierras deshabitadas.

Sea o no verdad esto, y no hago hincapié en ello, sí me atrevo a afirmar que la misma regla de apropiación, es decir, que cada hombre posea la tierra que pueda cultivar, podría seguir rigiendo en el mundo, sin que nadie se sintiese perjudicado. Porque hay en el mundo tierras para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) *las grandes posesiones y el derecho a ella*" (Locke, 1999: 67).

El argumento de Locke es totalmente claro, la superación del principio de que el individuo sólo podía apropiarse de tierras en tanto cuanto pudiera usar, ya no sigue vigente. La razón explícita es el dinero. El argumento nada tiene que ver con la situación de que se haya agotado la tierra, sino exclusivamente con el hecho de la introducción del dinero por consentimiento tácito, con lo cual se han eliminado las anteriores limitaciones naturales, según las cuales los hombres podían poseer tanto cuanto fueran capaces de trabajar.

Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que puede permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor (Locke, 1999: 75).

Aparentemente Locke no veía que hubiera alguna incongruencia en la argumentación a favor de los beneficios que traía la invención del dinero. Es claro que los metales preciosos no se echan a perder y el consentimiento de todos valida la razón de ser del mismo. Sin embargo, los análisis de Macpherson señalan dos objeciones que nos parecen fundamentales: ¿por qué alguien ha de querer apropiarse más de lo que puede utilizar para su sustento y para los inconvenientes de la vida? La objeción es consistente porque Locke había mostrado, antes de la introducción del dinero en la sección 36, que nadie deseaba más, entonces, ¿por qué razón habría de deseárselo después? ¿Qué significan las "ansias de poseer más de lo que cada cual necesitaba"? (Locke, 1999: 67). El mismo Locke es el que advierte que las ansias por acumular habían aparecido juntamente con la introducción del dinero.

El deseo de acumular más allá del solo sustento personal y familiar, las ansias de tener más de lo que los hombres necesitan, que se suscitó por la introducción del dinero, no es, según analiza Macpherson, el deseo del avaro de acaparar. Es algo más sutil; es el deseo de acumular tierra y dinero como capital. El dinero, al hallarse dentro del intercambio comercial, y rigiéndose por las mismas leyes, nos permite comprender que el dinero posee la misma naturaleza que la tierra al dar una cierta ganancia o interés. Por lo tanto, es comprensible que el dinero sirva como una mercancía de cambio. Pero la función del dinero todavía va más allá de servir de simple intermediario entre las cosas, el dinero tiene como finalidad última servir como capital.

La concepción lockeana de considerar equitativo el cobro de intereses por el préstamo de dinero, según aprecia Macpherson, anticipa la concepción del dinero que se le dará más tarde. Al equiparar la naturaleza del dinero con la tierra, y puesto que la tierra produce naturalmente algo nuevo y provechoso, surge la pregunta de cómo esto es posible si el dinero por sí mismo no produce nada, es estéril. El mismo Locke se pregunta, cómo ha llegado el dinero a poseer la misma naturaleza que la tierra. ¿Cómo el dinero ha llegado a producir una ganancia anual –interés– semejante a la renta de la tierra? La respuesta que da sostiene que simplemente por convenio entre quienes tienen posesiones desiguales.

El valor del dinero como capital, lo crea el hecho de la distribución desigual del mismo. No se dice nada acerca de la fuente de esta desigualdad; se considera simplemente que forma parte de “la necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana” (Macpherson, 1970: 183).

La acumulación de la tierra por unos cuantos trajo la justificación sobre desigualdad, ya que Locke consideró como evidente que los hombres estuvieran de acuerdo con la distribución desigual de la tierra, de una forma independiente y anterior a la sociedad y al pacto. “Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las cuales cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata” (Locke, 1999: 75). La regla inicial de derecho natural que dice que todo hombre posea tanto como sea capaz de utilizar, no se mantiene ya desde la invención del dinero. En consecuencia, el consenso en el uso del dinero implica consentir sus consecuencias. “De ahí que esté justificado que un individuo se apropie de la tierra aunque no deje suficiente y de igual calidad para los demás” (Macpherson, 1970: 183).

De esta forma, Locke colocó al dinero en el estado de naturaleza con todo lo que éste acarrea -como es la introducción de mercados y el comercio superando el nivel del trueque- y por consiguiente “la desigualdad en la posesión de la tierra” quedando así superada la limitación inicial de poseer sólo lo que cada uno puede ocupar para su sustento. No resulta extraño, entonces, que Locke haya aceptado, como algo plenamente evidente, que ni el dinero ni los contratos comerciales deben su origen y validez al Estado.

En la misma sección 37 del *Segundo tratado*, Locke se refiere de una forma despectiva a la supuesta "incapacidad" productiva y laboral de los indígenas de América, porque éstos son incapaces de producir los beneficios que un obrero de Inglaterra es capaz. Incluso, afirma Locke que en Inglaterra el jornalero sin tierra que vive al día, o que consigue su mera subsistencia, posee mejor nivel de vida que cualquier miembro de una sociedad en la que la tierra no se ha apropiado ni trabajado plenamente: "reyes de un dilatado territorio y fértil (se refiere al continente americano) se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra" (Locke, 1999: 70).

En todo esto, cuando criticamos la desigualdad no sólo hay que entender una diferencia moral y de clase, sino además la diferencia material, la posibilidad o la no posibilidad de llevarse el pan a la boca. La novedad y la hazaña de los argumentos de Locke, consiste en que hizo pasar el derecho de alienar el propio trabajo a cambio de salario como algo anterior e independiente a la sociedad, y por consiguiente, sin deuda alguna con ella.

Ahora nos toca analizar las desigualdades que se derivan tanto de los derechos naturales como de la racionalidad. El supuesto fundamento sobre la igualdad entre los hombres dentro del estado de Naturaleza quedó superado gracias a la influencia de la sociedad. Las desigualdades de clase y racionalidad eran perfectamente consentidas y avaladas por la sociedad de Locke. La sociedad de Inglaterra del siglo XVII admitía, sin ninguna culpa, que hubiera tres clases con distintos derechos debido a que se suponía que les separaba una racionalidad diferente. Resalta el hecho contradictorio de que la clase trabajadora era considerada como parte necesaria de la nación, sin embargo, en la realidad no eran miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tenían título para ello. También sobresale la creencia de que los miembros de la clase trabajadora no vivían ni podían vivir una vida plenamente racional. Locke entiende por clase trabajadora a los trabajadores pobres, pero también a todos aquellos que dependían de un empleo, de la caridad o de asilo porque carecían de toda propiedad.

Según Macpherson, lo realmente grave proviene de la mentalidad de las personas; la clase burguesa puritana de la Inglaterra del siglo XVII consideraba que el desempleo, y todas las consecuencias que éste acarrea como la pobreza, la falta de propiedades, incluso las pocas posibilidades de que los hijos de los desempleados tuvieran acceso a la educación se debía en definitiva, no a situaciones económicas, sino a una especie de degradación moral (Macpherson, 1970: 192). La doctrina puritana, consideraba a la pobreza como una muestra de deficiencia moral. "La multiplicación de los parados (escribía Locke en su calidad de miembro de la Comisión de Comercio en 1697) no se debía a otra cosa que a la relajación de la disciplina y a la corrupción de las costumbres" (Macpherson, 1970: 192). De esta forma se justificaba en el siglo XVII que el Estado tratara a los desempleados y sus hijos como subordinados plenamente al Estado porque no vivían con arreglo a la moral exigida. Los trabajadores eran considerados comúnmente demasiado tontos para ser capaces de pensar y actuar políticamente. De ello se deriva que su condición de inferioridad racional sólo les diera para obedecer y someterse a las disposiciones del Estado, comandados por hombres "plenamente racionales".

Los jornaleros necesitan mandatos simples, según Locke, para inducirse a las buenas costumbres. La explicación de esta denigración racional en que la clase trabajadora se hallaba,

“demasiado tontos para ser capaces de llevar una vida plenamente racional”, tuvo también su fuente en las características del cristianismo protestante de Locke. Para Locke una de las medidas para solucionar este mal era que el cristianismo se redujera de nuevo a unos pocos artículos de fe simples “que los trabajadores y los incultos puedan comprender” (Locke, 1999: 193). Según Macpherson, el objetivo de Locke pretendía presentar los dogmas de fe de un modo que se refirieran a la experiencia de la gente corriente; de esta forma se inclinarían a creer por sentirse identificados y consolados con las soluciones que la religión propone.

La mayor parte de la humanidad, concluye Locke, no puede ser abandonada a la orientación de la ley natural o de la razón; no es capaz de obtener reglas de conducta. Para <<los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras... darles mandatos claros es el único camino seguro para inducirles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no pueden saber, y, por tanto han de creer (Macpherson, 1970: 194).

Locke consideraba a los trabajadores en situación de pobreza simplemente como incapaces de vivir plenamente una vida racional a causa de la desgracia de su posición social y laboral. Las intenciones de Locke son claras: la clase trabajadora, a diferencia de todas las demás, es incapaz de vivir una vida racional. Las consideraciones cambian respecto a los desempleados; en tanto “holgazanes” Locke los considera como depravados por propia elección. Independientemente de las causas que originaron la situación de pobreza o de desempleo que sufrían la clase marginada, lo que era un hecho es que los miembros de la clase trabajadora no tenían, ni podía esperarse que tuvieran, la calidad de miembros con pleno derecho en la sociedad política, ya que no vivían, ni podían vivir una existencia plenamente racional. Según Macpherson, desde que empezaron a existir en Inglaterra trabajadores asalariados se había dado por supuesta, como cosa natural, su incapacidad política.

No perdamos de vista que las afirmaciones de Locke sobre la apropiación ilimitada de la tierra se dan en primer lugar en el estado de naturaleza, lo que equivale a decir que la sociedad civil es posterior a la acumulación ilimitada. Desde ahora se podrá analizar que una de las funciones de la sociedad civil será precisamente la custodia del respeto a la propiedad privada.

Al designar al hombre como propietario único de su persona y de sus capacidades, y más aún, “único juez dentro de su propia conciencia” lo que Locke hace en realidad es designar al hombre como propietario absoluto en el sentido de que nada debe a la sociedad ni al prójimo (Locke, 1999: 55). Y todo esto especialmente cuando se designa al hombre como propietario absoluto de sus capacidades para el trabajo. Todo hombre es por consiguiente libre de alienar su capacidad para trabajar. La sociedad civil se establece para proteger las posesiones desiguales ya suscitadas en el estado de naturaleza. Según Macpherson, lo que hace Locke en el *Segundo tratado* es justificar como natural las diferencias de clases ya dadas en su sociedad, lo que era perfectamente aceptado en tanto se aceptaban diferencias en derechos y obligaciones.

Las diferencias de clases que Locke hacía ver como naturales, implicaban no sólo las diferencias en cuanto a las posesiones y las facultades físicas para trabajar, sino además abarcaban las diferencias racionales, psicológicas para trabajar y gobernar la vida de acuerdo a la ley natural o de la razón.

En la primera fase del estado de naturaleza, según Locke, el hombre se enfrentaba a su entorno natural de un modo tal que su comportamiento racional consistía en conquistar la naturaleza mediante el trabajo, y en apropiarse de ella para mejorarla. En esta primera fase la esencia del comportamiento racional es la apropiación industriosa.

Al entregar Dios al mundo en común, a todo el género humano, le ordenó también que trabajase, [...] Dios y su razón le mandaba que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo. [...] Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, [...] Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión); no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores (Locke, 1999: 64-65).

Como se aprecia, la esencia de la conducta racional consiste en la apropiación privada de la tierra y de sus materiales y en el empleo de las propias energías para mejorar la tierra y así obtener las mayores comodidades para la vida. El hombre industrioso y racional es el que trabaja y realiza la apropiación. En la primera fase, trabajo y apropiación se implican recíprocamente y juntos comprendían el comportamiento racional. Este comportamiento es racional en el sentido moral que lo exigen la ley de Dios y de la razón.

Según Locke, la ley moral (con fundamento en la ley de Dios) no tendría nada en contra de las grandes posesiones: "un hombre no se excedía de los límites justos del derecho de propiedad por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos parecía inútilmente entre sus manos" (Locke, 1999: 73-74). El obstáculo que impedía la apropiación ilimitada, sería eliminado, como ya se ha dicho, por la introducción del dinero en su calidad de depósito de valor. Ahora bien, la idea de un estado de naturaleza dinerario y comercial, resulta comprensible hipotéticamente, sólo si se atribuye a la naturaleza del hombre, como lo hizo Locke, la inclinación racional a acumular. Debido a que Locke dio siempre por supuesto que un comportamiento plenamente racional era un comportamiento acumulativo, pudo advertir con astucia que cuando el trabajo y la apropiación se volvían separables, la racionalidad plena estaría del lado de la apropiación y no del trabajo.

La aparición de la codicia fue el nexo que unió al estado de naturaleza con el surgimiento de la sociedad civil plenamente desarrollada. Sólo tras la introducción del dinero la codicia hace su aparición. A partir de la posibilidad de la apropiación ilimitada de la tierra y el surgimiento de grandes propiedades desiguales, es como se plantea la necesidad de una sociedad civil

plenamente soberana para proteger la propiedad. La apropiación racional, industriosa, necesitaba de protección. El hombre de industria, racional, no era codicioso, sí lo era en cambio, el hombre que violaba las reglas de la apropiación.

De todo lo anterior se sigue, entonces, que en el estado de naturaleza original es como un experimento mental, un laboratorio de ideas que buscan justificar la desigualdad a través de una moral sesgada, que valida diferentes modos de emplear la racionalidad. Quienes no poseían propiedad privada de la tierra, no podían considerarse plenamente racionales. La moral individualista hacía creer que los jornaleros que empleaban sus fuerzas en sacar el sustento del día, no podían elevar sus pensamientos por encima de su situación marginal, porque precisamente, vivían al día.

4. El combate a la pobreza y las instituciones democráticas

Las ideas políticas y morales de Locke forman parte del diseño del liberalismo político. El liberalismo se ha vuelto el ideario de políticos de las últimas décadas. Es importante considerar el andamiaje liberal porque en la actualidad, el diseño de políticas de atención a la pobreza, se mide a partir de los valores liberales, como el de comodidad, bienestar, consumo, entre otros. Estas políticas públicas traen consigo consecuencias en diferentes niveles: en las vidas de las personas, en sus familias, en los grupos y las comunidades, también a nivel social y en el Estado. Como hemos visto el concepto de pobreza tiene varios ámbitos que se interrelacionan, el político, el económico, el social y un sentido filosófico, concretamente en el ámbito de la ética. Aquí, sobre todo nos ha interesado el sentido ético de la pobreza, porque es importante considerar las formas y los mecanismos que se derivan de la percepción que se tiene de las personas que viven en situación de pobreza, de ello depende no solo la implementación de políticas públicas, sino la interrelación entre ciudadanos, grupos e instituciones, como señala Pierre Bourdieu (1997).

Como sostiene Bourdieu, las distinciones que operan en la sociedad obedecen a representaciones sociales, dependiendo de los gustos de las personas, el consumo que hagan, y sus creencias, son clasificados en un ámbito que en parte determina su desarrollo social. Estos gustos y creencias hoy se traducen bajo el enfoque liberal. Sin embargo, el concepto clásico de dignidad humana es un contrapeso al liberalismo que distingue usos de la racionalidad, de los cual se desprende teorías políticas procedimentales, como la de John Rawls. A escala social, la noción de dignidad humana se puede traducir de varias formas, un aspecto interesante para considerar es el que está asociado a la moral del respeto propio, a la autoestima, y al reconocimiento social. La familia y la educación formal son instituciones básicas para formar el valor del respeto propio en el ser humano. Esto es, si la persona carece de un sentido de amor propio, difícilmente luchará por un reconocimiento social, de igual forma, se verá como sujeto dependiente del apoyo del Estado. Por el contrario, si el sujeto se considera con capacidad de autodeterminarse cambiará su manera de participar en la sociedad. Si él mismo se considera

incapaz de atender la realidad que vive, el enfoque que tiene de su propia vida no le permitirá cultivar el desarrollo de sus capacidades. Es por esto, que el presente estudio ha analizado el concepto de persona en situación de pobreza, porque nos permite evaluar diferentes políticas públicas y diversos programas nacionales e internacionales que están diseñados al combate de la pobreza, como en el caso de México, el *Programa Prospera*. Ahora bien, para Paulette Dieterlen, las políticas asistencialistas subscriben una concepción particular de las personas que viven en pobreza, como aquellas que son pasivos, poco solidarios, ignorantes de sus verdaderas necesidades e incapaces de elegir por lo tanto aquello que más les favorece, es decir "que carecen de autoestima o de respeto propio" (Dieterlen, 2003: 14). En cambio, bajo el enfoque clásico de la dignidad humana, "si se considera que las personas en pobreza son capaces de reconocer y visualizar alternativas de cambio, se construirán políticas que apoyen a las personas en la construcción de sus propios planes de vida" (Dieterlen, 2003: 14).

Como hemos visto, el concepto de pobreza encierra un largo debate. La teoría de la economía del bienestar construye indicadores que señalan la línea del ingreso y del consumo a partir de medir un desarrollo adecuado de la vida. El programa Prospera además mide, la participación en la escuela y la asistencia médica. Pero aún deja de lado, la participación ciudadana en la reflexión profunda de las causas que originan la pobreza. En cierto modo, crea personas dependientes de los apoyos que ofrece el gobierno, lo que los hace más vulnerables. Así, el combate a la pobreza se enmarca dentro de los derechos sociales: salud, alimentación, vivienda, vestido y movilidad. Los derechos sociales implican la equidad en las distribuciones. La justicia social comprende integrar los principios de la libertad y la igualdad. "Distribuciones justas y la necesidad de hacer compatibles ciertos principios, que al parecer no son compatibles, como la libertad y la igualdad" (Dieterlen, 2003: 14). La justicia distribuida, en el plano de las teorías, permite diseñar políticas públicas en cargadas de combatir la pobreza dependiendo de la noción que se tenga de bienes primarios.

Desde el enfoque de la justicia distributiva se define a la pobreza como la carencia de aquellos recursos que permiten una vida aceptable. En términos generales, las teorías de la justicia distributiva están emparejadas a una concepción económica del bienestar. Por ejemplo, la Comisión de las Comunidades Europeas en el Reporte de las acciones específicas comunitarias sobre los programas para combatir la pobreza, definen que: "pobres son aquellas personas, familias y grupos de personas cuyos recursos (materiales, culturales y sociales) son tan limitados que los obligan a estar excluido de una forma de vida mínimamente aceptable en los Estados en los que viven" (Dieterlen, 2003: 26-27).

La pobreza extrema es la situación donde las personas carecen de lo más indispensable para el desarrollo de sus capacidades. Al ser una cuestión multifactorial, la sociedad hasta cierto punto es responsable de esta desigualdad. El individualismo metodológico que se encuentra en la raíz del liberalismo, provoca la ceguera moral de entender verdaderamente las causas que originan la pobreza. La idea de que el uso de la razón implica la multiplicación de los bienes, provoca el error de considerar que la pobreza es causa de la inmoralidad de las personas que padecen la pobreza.

5. Conclusiones

La concepción ética de la pobreza permite analizar las formas históricas como una determinada idea se consolida en la sociedad. La condición de ser humano implica necesariamente ser responsable del otro. Esta responsabilidad es ineludible. De ahí que a lo largo de los siglos encontramos diversas maneras de explicar y combatir esta lacerante situación. La hegemonía del liberalismo político modela creencias sociales sobre la pobreza. Sin embargo, dado que es una construcción es factible su modificación. La responsabilidad social debe ir en erradicar paulatinamente, los factores que comunican las formas de pobreza. El sujeto es responsable de la transmisión de ideas y valores que sostienen la desigualdad, la falta de oportunidades. Para esto es importante recuperar los valores del humanismo clásico, para fomentar el valor de la autodeterminación. En la medida que una sociedad entienda su papel en la construcción del bien común, podrá discernir aquellos factores que rebajan el valor de ser persona. En lugar de valorar una economía basada en el consumo individual o familiar, habría que medir el grado de participación social de una comunidad política. La participación implica acordar con junto con el otro las acciones que más favorecen el desarrollo equitativo. Así, entre más personas participen en el diálogo sobre lo que más conviene a una comunidad, se podrá ir superando las circunstancias externas que obstaculizan el desarrollo humano. El gran reto consiste en encontrar un contrapeso al liberalismo político. Si bien es muy valioso la concepción de los derechos humanos que trajo consigo el liberalismo, no podemos soslayar que nos falta una educación en la participación solidaria. Para ello es necesario retomar la herencia de aquellos valores que cultivan un sentido de pertenencia social, donde cada integrante, a pesar de los disensos, se ve como integrante de una comunidad de la cual es responsable de su marcha histórica. ■

Bibliografía

- AGUSTÍN, san. *Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- AYÁN, Juan José. *Padres Apostólicos*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas. Sobre teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *La sociedad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CLEMENTE de Alejandría, san. *El Pedagogo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.
- DIETERLEN, Paulette. *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno, Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

LORD, Carnes. "Aristóteles". En: STRAUSS, Leo; CROPSSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

MACPHERSON, Crawford Brough. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Editorial Fontanella, Libros de confrontación, 1970.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. *Patrología*. España: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.