

LIBROS

DURÁN C., Vicente, SCANNONE, Juan C., SILVA, Eduardo (Compiladores). 2006. *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica & Siglo del Hombre Editores. 236 pp. ISBN: 978-958-665-089-2.

LOS SENTIMIENTOS Y RESENTIMIENTOS nacidos del abuso, la rivalidad, la desconfianza, el desconocimiento, el homicidio, la corrupción y el desprecio propios de las situaciones concretas y estructurales de injusticia y violencia que vive América Latina en el inicio del presente siglo, inseparables de otras semejantes a nivel global, así como la exigencia de su compromiso religioso, motivaron al *Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica*, que asocia a algunos jesuitas europeos, a dedicar sus últimas reuniones a un debate filosófico en torno a la justicia, con miras a implementar en nuestro continente una justicia social, cultural, económica y política mayor. Esta compilación recoge diez contribuciones a un tema y a una desafiante realidad presente de diversas maneras en toda la historia de la humanidad. Esta reseña las ha agrupado bajo cuatro títulos: (1) Una insoslayable experiencia de la injusticia social: La pobreza. (2) Algunos modos de comprensión conceptual de la justicia. (3) Afirmar las realidades de la justicia. (4) Más allá de la justicia.

1. Una insoslayable experiencia de la injusticia social: La pobreza

SE REÚNEN AQUÍ las contribuciones de: Fernando Ponce L.: “El principio cero de la sociedad justa: cómo la pobreza desafía a la justicia [147-164], Pablo Mella: “Un nuevo desafío de la justicia política: definir la palabra de manera universal” [165-181] y Augusto Hortal A.: “La justicia y la distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer” [125-145].

Puede decirse que los tres artículos convergen en esta tesis: El principio ‘cero’ de una sociedad justa y toda reflexión sobre la justicia puede y debe involucrar la perspectiva de la pobreza. La pobreza tiene una función *a priori* con respecto a la justicia de la sociedad. Justicia y pobreza se auto-implican. Por lo general, las reflexiones filosóficas parten del concepto de justicia y atienden de manera derivada al fenómeno de la pobreza como injusticia. Estos autores, en modos diversos,

invierten el camino: es preciso partir de las situaciones, las experiencias y de los sentimientos de injusticia que reclaman a gritos justicia y reconocimiento. No se trata de un asunto de causalidad sino de mutua implicación: no habría idea de justicia sino de cara a un mínimo de excesos, violaciones o faltas a ciertas realidades de nuestra más espontánea condición humana, así como de normas reconocidas o establecidas. Éstas no tendrían sentido sino frente a un ordenamiento que exige ser establecido. El fenómeno de la pobreza puede y debe determinar desde los comienzos todo tipo de reflexión sobre la justicia.

Los autores encuentran un respaldo en Aristóteles: *EN*, V, 2, 1129a, 30-35. Allí el Estagirita sienta un precedente metodológico que, arrancando desde la comprensión de lo injusto, pasa a definir los rasgos que definen lo justo: “*Entendamos pues de cuántas maneras se dice uno injusto. Parece, pues, que así el que traspasa las leyes, como el que codicia demasiado, y también el que no guarda igualdad se dice injusto, y así también claramente aquél se dirá ser justo, que vive conforme a la ley y guarda igualdad en el trato con las cosas, lo justo será lo que es conforme a la ley y a la igualdad*”.

En América Latina, la injusticia, la pobreza, el desconocimiento, el desprecio, la violencia, etc. constituyen un punto de partida del filosofar. Nuestra situación desde ya hace varias centurias escandaliza, cuestiona, da qué pensar y reclama respuesta. Tanto Ponce como Mella proponen que esta situación y los sentimientos de injusticia que la acompañan, es constitutiva de toda reflexión filosófica sobre la justicia. En consecuencia, junto al esfuerzo por delimitar la noción de justicia hay que especificar también una noción de pobreza. Igualmente, ambos autores comparten la crítica a las limitaciones de la teoría de la justicia de J. Rawls en la que pobreza queda excluida en el momento de entrar a determinar la posición original de “una sociedad bien ordenada”.

¿Cómo entender la pobreza? Los autores que agrupa este título apuntan al horizonte de las “políticas sociales” con las que se pretende atacar el problema de la pobreza. El artículo de Mella toma también asidero en el libro V de la *EN* de Aristóteles y, pasa a plantear la pregunta de las Naciones Unidas sobre: ¿cómo definir de manera universal la pobreza, sin caer en otra abstracción lejana de las situaciones variables y concretas? Bajo la idea de “políticas sociales” se invoca la intervención estatal y racionalizada para asistir a los ciudadanos pobres e integrarlos a la vida económica y sus beneficios. La política social se vuelve ahora un ideal ético. Con todo, se invoca de manera más concreta el problema de los objetivos del milenio: ¿cómo reducir la pobreza mundial a la mitad para el 2015? La respuesta no puede ser directa, estandarizada y voluntarista; eso ocasionaría más injusticia. Supone un acto de comprensión diferenciado, matizado y que, en algunos aspectos, admita asuntos irresolubles.

Los artículos se refieren, además, a las actuales teorías del desarrollo y distinguen en ellas cuatro enfoques acerca de la pobreza: (a) *Enfoque monetario*: entiende la pobreza como déficit de ingreso o consumo con respecto a una “línea de pobreza”, establecida a precios del mercado en un dólar para países de ingreso bajo y dos dólares para países de ingreso medio, como la mayoría de los de América Latina. Este enfoque acarrea los problemas de homogenizar de manera indebida la pobreza, de enfocarla de manera utilitaria e individual, de poner el énfasis en los bienes de consumo. No entra a explicar las causas de la pobreza, ni a percatarse de las situaciones concretas de los pobres y sus diferencias culturales. La propuesta de un derecho a un ingreso básico (Van Parijs) es sugestiva, pero su aplicabilidad universal y aún local está por verse.

(b) *Enfoque de las capacidades*: bajo el liderazgo e inspiración de Amartya Sen, se concibe la pobreza dentro del marco conceptual del ‘bienestar humano’ que, no es placer, ni cumplimiento de preferencias racionales, ni posesión de bienes de consumo (opulencia). La noción de ‘bienestar’ significa, literalmente, ‘estar bien’, ser longevo y saludable, acceder al conocimiento, tener ingresos para el buen pasar, ser parte activa de la comunidad (PNUD, 1996). Esta aproximación se centra en *las capacidades* de existir o actuar; en las capacidades o potencialidades y posibilidades de acción concreta por parte de individuos y grupos humanos. De allí que la pobreza connote “el fracaso en la búsqueda de un nivel absoluto de potencialidad”, “la privación de una satisfacción mínima de capacidades elementales”; el déficit o privación de capacidades de base para ser unos seres humanos. La pobreza es concebida aquí como el “*estado o condición de una persona que no puede ejercer sus capacidades básicas, de tal forma que su vida se frustra en sus niveles más fundamentales*”. Con Sen, el PNUD habla de “pobreza humana” y no únicamente de pobreza como carencia de bienes o de dinero. [154]. Asimismo, aquí se interpreta la noción de potencialidad, básicamente, en términos *de libertad*. La potencialidad humana expresa la “libertad real que tiene una persona de elegir las diferentes vidas que puede llevar”. Para la filosofía, la pobreza es la falta radical de libertad individual (*lack of freedom*). Los pobres no sólo viven mal sino que están imposibilitados, no son libres de vivir de modo diferente. Esta libertad no incluye sólo la libertad de alcanzar el bienestar o de haberlo alcanzado ya en una medida suficiente, sino también la calidad de agente moral inherente a toda persona y la libertad de acción como agente moral que le permita realizar un proyecto de vida acorde con su concepción de lo bueno y deseable.

Aunque este enfoque provee una noción más amplia y, de suyo, más filosófica de pobreza, conserva algunas deficiencias en la falta de operatividad y en el no ser muy incisiva sobre y en contra de la noción utilitaria y monetarista de pobreza. De otro lado, no implementa el consenso requerido entre los individuos para trazar una política social de libre elección de qué cosas son necesarias para emprender

sus propios proyectos de vida. No es fácil obtener el consenso público sin prolongados debates que, además, podrían ser cuestionados bajo la idea de que ahora se defina la pobreza por las estimaciones mentales de los individuos. No obstante el PNUD haya implementado un índice de pobreza humana, los esquemas valorativos de las personas deben ser atendidos en concreto. Por otra parte, ésta sigue siendo una propuesta individual selecta y experta (niños y ancianos supuestamente son excluidos del debate), y no analiza tampoco las causas de la pobreza.

(c) *Exclusión social*: Los países de la Unión Europea acogieron la categoría propuesta por Rene Lenoir en los años setenta. La exclusión se refiere a la imposibilidad de participar ordinariamente en la vida de la comunidad a la que se pertenece. Esta perspectiva corrige la idea de que la pobreza sólo se da en países pobres. En los ricos también hay personas pobres y colectividades enteras que no gozan de la calidad de vida de sus conciudadanos ricos. Este enfoque sí analiza las causas de la pobreza y habla de situaciones y realidades sociales sin que todo el peso recaiga en el individuo. Genera un compromiso de redistribución equitativa de las riquezas, intenta establecer relaciones causales entre falta de ingresos y exclusión social pero, sólo señala éste como un factor muy importante entre otros. Sus dificultades se hallan del lado de: cómo implementar este enfoque en términos de política social, especialmente, en países donde la mayoría se halla en situación de pobreza o se ha creado una cultura que normaliza la exclusión. Por otra parte, se presta a calificativos externos que no consultan esta realidad directamente con los afectados.

(d) *Enfoque participativo*: cuenta con el parecer de los afectados y sus situaciones pero, presenta deficiencias en cómo interpretar sus necesidades, cómo traducirlas en políticas sociales, en esclarecer qué papel juegan los expertos y con qué métodos operan. Este lineamiento refuerza la solidaridad pero mantiene un ideal intuitivo de justicia no muy tematizable.

Para los autores agrupados aquí, es evidente que las decisiones metodológicas involucran también justicia e injusticia. Un enfoque contextual no necesariamente ofrece mejores estrategias para erradicar la pobreza, así exija la directa participación de los afectados. Todos concuerdan en que es imprescindible la labor de un Estado social de derecho para construir una comunidad de libertades y una ciudadanía social. El Estado social de derecho debe favorecer y ejercer la equidad, estableciendo un ordenamiento social sabio que atienda a las situaciones concretas de injusticia y de pobreza.

Este punto de partida señalado por ambos autores constituye claramente un aporte crítico a la postura de Rawls que no menciona nunca el término ‘pobreza’. Habla indirectamente de que en algunas sociedades algunas personas se encuentran por debajo del nivel de vida aceptable, nivel mínimo establecido a partir de la satisfacción o no de necesidades fundamentales cuya satisfacción sólo puede ser determinada en el interior de un contexto social que suponga una justicia como equidad. Dado que para Rawls la pobreza sería la insatisfacción de las necesidades fundamentales, su manera de construir la concepción general de la justicia prescinde de los contextos socio económicos y de los niveles de vida alcanzados por las sociedades. Todo ello, junto con el fenómeno de la pobreza, cae bajo el velo de la ignorancia. En esta forma, da a entender que la pobreza constituye una amenaza para la construcción de una “sociedad bien ordenada”.

Se sabe que Rawls ha acogido las críticas de Sen y en *La justicia como equidad* habla de consideraciones que desde la justicia se pueden hacer a la pobreza pero, no a la inversa; no introduce el problema de la pobreza como posición original y eso es imprescindible, por lo menos, en nuestras sociedades latinoamericanas. Rawls empobrece notablemente la posición original con su exclusión de la pobreza. Supone que la sociedad ya tiene riquezas suficientes y puede atender a las necesidades fundamentales de todos y que las libertades fundamentales pueden ser ejercidas e incluso permiten alcanzar un nivel cultural que les haga preferirlas a dedicarse a satisfacer necesidades secundarias. Pero, esto no es necesariamente así. Muchas sociedades tienen riqueza y no la destinan inmediatamente a satisfacer las necesidades fundamentales. Ello implica decisiones políticas. La plena satisfacción de las necesidades no se deriva automáticamente de una mayor riqueza nacional.

Por consiguiente, hay que pasar de una noción de pobreza entendida como falta de recursos a la negación de la libertad que esta carencia de recursos entraña. No todos los ciudadanos tienen entonces igual nivel de autonomía. Garantizando las capacidades básicas, sostiene Sen, se podrá garantizar la distribución equitativa y justa de los medios de la autonomía, a saber, las libertades y ventajas socioeconómicas.

Lo anterior conduce a una reformulación del principio cero de la justicia como equidad que, según Ponce, quedaría así: “Todos los ciudadanos tienen un derecho igual al libre ejercicio de sus capacidades de base”. No necesariamente estas capacidades son las mismas para todos, ni se satisfacen de la misma manera. Este es un principio que encarna una libertad real; tiene en cuenta la diversidad humana de transformar los bienes en realizaciones y redispone las consideraciones de Rawls: hay un umbral bajo el cual nadie debiera estar; hay reivindicaciones de carácter absoluto y objetivo en la posición original y estas reivindicaciones reflejan la pluralidad de dimensiones esenciales en la vida de los ciudadanos.

El artículo de Augusto Hortal A.: “La justicia y la distribución de los bienes sociales: el planteamiento de Michael Walzer” [125-145], queda inscrito en este particular debate, no por su injerencia directa en el problema de la pobreza, sino por su reflexión de la justicia como un bien, junto con otros bienes concretos experimentados y concebidos de modo pluralista en las diferentes culturas. La justicia en este sentido, se refiere a lo socialmente aceptable y exigible con el fin de que cada persona y cada grupo sea reconocido y ofrezca lo que le corresponde y la convivencia sea propiamente ética.

Hortal expone brevemente las ideas de Walzer sobre *Las Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1997, orig. 1983), en la que sostiene su tesis de la preeminencia de lo bueno sobre lo justo y la necesidad de tener en cuenta la pluralidad cultural a la hora de concebirlos. Para Walzer, los principios de la justicia son plurales; la igualdad de la justicia es compleja: bienes sociales distintos deben ser distribuidos por criterios distintos, con arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes. La justicia es una construcción social que no puede realizarse de una sola manera y hay espacio para la diversidad cultural y la opción política. Walzer no es pues un universalista a la manera de Platón, Rawls, Ackerman o Habermas.

El autor del artículo afirma que de la tesis de Walzer se deriva el deber de luchar contra el monopolio, el predominio y el intervencionismo político. Conviene, igualmente, apostar por los bienes sociales para que no queden atrapados por el dinero, la burocracia o las redes de información. Es necesario, entonces, consolidar redes sociales primarias, la salud, la educación, el conocimiento, el medio ambiente, el debate, la participación local, la resistencia a la manipulación. Asimismo, para “dar a cada cual lo suyo” hay que contextualizar socio-culturalmente los bienes, sus significados y a qué personas se les asignan. Esto no riñe con cierta transculturalidad relativamente estable de los bienes: la comida, la hospitalidad y otros bienes pueden conformar un horizonte de integración del bien global y de lo que se podría llamar una vida buena. Este último horizonte es indispensable y se halla articulado culturalmente.

Walzer considera que las esferas de la justicia son de tamaños diferentes, no necesariamente medibles; la cultura nacional es una abstracción que apenas se ajusta a la realidad. Hay que proteger la autonomía relativa de las esferas evitando el predominio de unas sobre otras: la ley, el poder político, la economía, la religión. Hoy día, la justicia distributiva a escala nacional también se interrelaciona con la justicia a escala internacional.

Hortal pone a la luz las insuficiencias del planteamiento de Walzer en el hecho de que no señala bien dónde se encuentran los problemas, el de la pobreza, por

ejemplo, ni explica qué criterios de orden antropológico se emplean para no caer en un etnocentrismo al hablar de los bienes sociales y culturales. Sugiere una correlación entre los pronombres personales y los posesivos como punto de partida para una consideración primigenia de a “cada quien lo suyo”. Luego se puede hacer referencia a la relación entre la persona y su cuerpo, sus necesidades, su lenguaje, su sociabilidad, capacidades, búsquedas y aspiraciones. La concepción de Walzer es en definitiva liberal, sostiene Hortal, pues su concepción de justicia exige la concepción compartida de los bienes vigente en la cultura que compartamos.

2. Algunos modos de comprensión conceptual de la justicia

SI INDAGAMOS YA NO por las situaciones y bienes concretos que han de ser tenidos en cuenta en las reflexiones en torno a la justicia sino por el estatuto de las nociones, los conceptos, las teorías, las explicaciones sobre la justicia y la injusticia, podemos agrupar las dos contribuciones de Vicente Durán Casas: “Tres prioridades relativas a la justicia” [21-46] y “Derecho Justicia Estado. Ensayo de aproximación sistemática” [57-88], con una de las dos contribuciones de Paul Gilbert: “Violencia, Justicia y Paz” [183-198] que aparece hacia el final de esta compilación.

Para Durán, cabe partir del reconocimiento de la polisemia que encierran los vocablos ‘justicia’ e ‘injusticia’ no sólo en su habla corriente sino aún, especializada, en la misma historia de la filosofía moral. Para Durán, es posible, si bien no fácil, establecer tras la diversidad de usos algo en común. *Primero*: dentro de las demás virtudes, la justicia tiene una prioridad; *segundo*: la justicia de las instituciones políticas tiene prioridad sobre la justicia como virtud personal; *tercero*: la fundamentación filosófica de la justicia tiene prioridad sobre la fundamentación teológica de la misma. *La superioridad de la justicia sobre las demás virtudes* viene respaldada en la tesis aristotélica de que la justicia es la práctica de la virtud perfecta porque el que la posee la puede emplear con los otros y no sólo consigo mismo; porque es la única que se refiere al bien ajeno; porque afecta a los otros y no es una parte de la virtud sino que es la virtud entera. Adicionalmente, la justicia no es un término medio entre dos extremos viciosos sino un hábito en sentido estricto; un modo de ser por medio del que uno está dispuesto a practicar, a obrar y a querer lo justo. *La prioridad de la justicia institucional sobre la justicia como virtud personal* se basa en que la primera es resultado de una construcción social a lo largo de la historia, le impone un límite al ejercicio de las virtudes personales en busca de un bien común, porque cuida de las personas y protege su libertad personal, porque es medida y control del derecho desde donde se limitan las libertades personales de una manera razonable y preactiva; porque media razonablemente las relaciones objetivas externas y objetivas entre las personas. Así que, ninguna virtud personal puede violentar o desconocer el derecho justo. Rawls insiste en la importancia de esta superioridad.

Toda institución social debe tener en claro si el derecho a la vida prima sobre el de propiedad, si los derechos sociales se supeditan o no a los individuales, si se procede con razones en estas justificaciones o solo de manera intuitiva. La fundamentación filosófica de la justicia, que tiene prioridad sobre la fundamentación teológica de la misma, no es de orden ontológico, sino del orden del conocimiento de lo que es justo o injusto, lo que no riñe con la aceptación de la existencia de Dios por la fe o por otros argumentos. La razón moral, libre y autónoma y el contenido moral de una acción justa son públicos y tiene un alcance universal que la justificación teológica no disfruta necesariamente. Esto no impide que se hagan teologías de la justicia que reclamen a su vez filosofías de la justicia, mientras que estas últimas no requieran de aquellas. Las referencias bíblico-teológicas reclaman métodos hermenéuticos e histórico-críticos y aún así no pueden sustituir ni ofrecer lo que un concepto filosófico de justicia brinda. La justificación teológica viene arraigada en experiencias verdaderamente humanas de justicia y no las suplantán, sino les amplían su sentido y las elevan a un rango superior más complejo.

De otro lado, Durán encuentra en el concepto de derecho kantiano un vínculo con la justicia y la moral, y otro con el estado y su competencia coercitiva. En efecto, la existencia del Estado de derecho implica un recorte de nuestras libertades individuales a fin de que se garantice la realidad de la justicia y de que ésta no sea ejercida por mano propia y desde nuestros intereses individuales. Esta renuncia no ha de interpretarse como una sujeción al miedo o a la imposición a la fuerza, sino como la sujeción a *una ley universal de la libertad*. Asimismo, desde los fundamentos kantianos podemos llegar a constatar un progreso institucional en la historia de los seres humanos en la medida en que nuestras instituciones sean efectivamente justas y las sociedades reconozcan y aseguren un Estado de derecho que haga presente la justicia de manera objetiva y real. No basta con una concepción ética de la justicia sino que ésta debe afianzarse y ponerse realmente en obra a través del derecho. Para Durán, la superación del problema estructural de la pobreza, la defensa de la vida y dignidad humanas, las relaciones económicas justas, no son asuntos que puedan asegurarse suficientemente contando sólo con la virtud personal sino que reclama el concurso de la justicia de las instituciones, de la mediación del derecho.

Análogo razonamiento presenta la contribución de Paul Gilbert: “Violencia, Justicia y Paz” [183-198] que aparece hacia el final de esta compilación. Los términos ‘violencia’, ‘justicia’, y ‘paz’, no indican una secuencia de la vida real sino más un deseo y un anhelo de que a partir de la multiplicidad se logre configurar una unidad en la paz por lo menos posible en el pensamiento. Estos conceptos requieren aclaración y reflexión. Gilbert se acoge a la definición agustiniana de *la paz* como armonía, quietud y conformidad (dialéctica, no estática), entre la paz del cuerpo, la del alma irracional, la del alma racional, la del hombre mortal en armonía con la del

Dios inmortal. La paz de la casa, de la ciudad, de la ciudad celestial, la de todas las cosas en armonía entre iguales y desiguales. *La noción de justicia* es para Gilbert la misma de Aristóteles en el libro V de la EN (1130b 3-5): “hemos definido lo injusto como lo ilegal y lo desigual, y lo justo (*diakion*) como lo legal (*nomimon*) y lo igual (*isos*)”. Lo justo resulta de una especie de proporción constituida por “una igualdad de razones”. “La justicia como el discernimiento entre lo justo y lo injusto que lleva a un modo de operar en equilibrio”. La ley como la que saca a la injusticia de su escondite, la lleva al lenguaje y a la conciencia y la hace presente como amenaza permanente de lo justo. Con todo, la justicia como requerida de la equidad y en esa estupro.

3. Afirmar las realidades de la justicia

LAS CONSIDERACIONES DE LOS MODOS de comprensión de la justicia dan lugar ahora a la reflexión sobre dos realidades concomitantes que es preciso concretar: la justicia estructural e institucional, a la que se refiere Juan Carlos Scannone [47-56] y, la necesidad de una micro-analítica de la justicia económica, para la que Raúl González esboza unos prolegómenos [89-123].

Empleando la distinción e interrelación que propone el también jesuita Bernard Lonergan (1904-1984) entre los bienes particulares, el bien de orden (es decir, de los ordenamientos inteligentes, prácticos y probablemente recurrentes de las organizaciones y las instituciones), y los bienes entendidos y realizados como preferencias valorativas, Scannone destaca la necesidad del buen funcionamiento (inteligente, práctico, eficaz, eficiente) del bien de orden para afianzar la justicia, lo que, en su defecto, instituiría el mal, el desorden y, finalmente, la desintegración irreversible. Si la mediación institucional ha de ser ética y justa, exige ser reconocida como una interacción reglada entre los seres humanos, como una comunidad de comunicación y participación; como una figura de la vida indispensable para estar en el mundo y estar con los otros; como co-creación de una cultura, de un *ethos* atento a implementar la escala integral de preferencias humanas y sus valores originantes y terminales a que apuntan las personas libres tomadas individualmente o en sus relaciones interpersonales y grupales. Las instituciones no sólo deben posibilitar sino implementar y hacer efectiva la participación justa en el tener primario, el poder y el valer en común. Finalmente, acota Scannone que el pecado social de la institucionalización de la injusticia y el desorden, puede eximir de la culpabilidad directa personal, pero no de la responsabilidad personal y colectiva frente a las estructuras injustas. Esta responsabilidad colectiva ha de ser un momento poético indispensable para una reinención alternativa concreta de lo político y una repotenciación de la autenticidad de las instituciones como mecanismos a través de los cuales una comunidad sea capaz de tomar sus propias decisiones, como lo enunciara Eric Weil en su filosofía política.

A su turno, Raúl González, en su artículo: “Prolegómenos para una micro-analítica de la justicia económica” [89-123], insiste en que urge el desarrollo de una analítica propia por parte de los jesuitas que permita distinguir las relaciones justas de las injustas a nivel económico y brinde elementos sistemáticos para su comprensión y concreción. González parte de las notas características de un concepto marco de justicia, a saber: el sujeto primario del que se dice lo justo o injusto es la relación social. La justicia expresa el reconocimiento práctico en las relaciones sociales de la igualdad abstracta de las personas. La justicia prescribe lo debido a cada cual en las relaciones sociales largas. El punto de la justicia se determina por una indagación racional acerca de la igualdad abstracta en las relaciones concretas. La igualdad abstracta reconocida por la justicia establece prescripciones respecto a los aspectos objetivables, o en todo caso observables, y no respecto a los aspectos subjetivos de las relaciones sociales. La justicia regula el uso del poder en las relaciones sociales.

Una micro-analítica de cada una de estas relaciones sociales concretas revelará que éstas han sido configuradas por una combinación de decisiones personales, negociaciones entre agentes, fenómenos sociales no intencionales y emergentes de mecanismos de coordinación social impersonal; asimismo, por reglas intencionalmente diseñadas e impuestas dentro de las instituciones de coordinación social. Tal micro-analítica ha de responder a la pregunta de ¿cuál es la igualdad relevante en un determinado ámbito de relaciones? ¿Qué aspectos deben abstraerse y cuáles deben considerarse para determinar la justicia de las relaciones en ese ámbito? La micro-analítica de la justicia afronta, entonces, el desafío no sólo de tener que partir de un conocimiento detallado de las situaciones concretas de injusticia económica en este caso, sino el de tener que explorar las razones que nos hacen calificar esas situaciones de injustas, o de establecer cuáles se estarían dando sus condiciones de posibilidad. Implica, además, que determinemos cómo esas relaciones entre los agentes podrían llegar a ser justas, y a preguntarnos por las estrategias concretas para realizar la justicia en cada situación concreta. Esto no es posible sin la acumulación examinada de manera profunda y teórica de múltiples ejercicios que busquen dar razón de un juicio sobre relaciones concretas y proponer alternativas prácticas más justas. La justicia demanda la implementación de un saber práctico-sistemático sobre las relaciones sociales concretas para tener así sus pies atados a la tierra y no permanecer exclusivamente en el ámbito de un abstracto conceptualismo.

4. Más allá de la justicia

A LAS COMPETENCIAS DE LA JUSTICIA y su ejercicio real y efectivo, han de sumarse las del amor. La justicia resuelve las disputas sustrayéndolas de la venganza pero, por

sí sola, no logra establecer estados de paz. La justicia argumenta, somete a un régimen, reestablece la reciprocidad pero, no es de suyo una experiencia de gratuidad, de don y de perdón. La discusión filosófica sobre la justicia se amplía así, finalmente, con las contribuciones de Paul Gilbert: “Justicia y Perdón” [223-235] y Joao J. Vila-Châ: “O principio do Amor ou o Amor como Principio de Justiça” [199-221]. Estas reflexiones son también muy sugestivas en nuestro contexto colombiano, por lo pronto, de cara a la reciente Ley de “Verdad, Justicia y Reparación”.

Este último, (filósofo portugués), sostiene una tesis que abre sin duda polémica (por lo pronto, indirectamente, con los aportes de Durán y su tesis sobre la primacía de la fundamentación filosófica de la justicia sobre la teológica): el orden de la justicia presupone el orden del amor. La justicia no es nunca independiente sino que brota del imperativo del amor y, esto porque -siguiendo a Lévinas- la experiencia del sentido en términos de alteridad, la experiencia de que el otro irrumpe en el horizonte de mi vida, desestabiliza la trayectoria de mi experiencia como sujeto. La justicia y sus exigencias han de ser una respuesta a la solicitud del prójimo que puede representarse paradigmáticamente en el rostro del pobre o del indigente. La justicia, antes de ser una orden institucional, es una actitud, una disposición fundamental para obedecer al imperativo del amor. Para Kierkegaard, como para Ricoeur, el amor es una suspensión de la ética y la justicia es sólo una mediación.

Vila-Châ, retoma a Anders Nygren (1890-1978), un teólogo sueco, protestante, que establece distinciones entre *Eros* y *Ágape* en torno a cuatro dimensiones que se me antoja importante mencionar ahora, no sin antes decir que *eros* es menesteroso, surge de la necesidad y tiene como punto de llegada la satisfacción, siendo así egocéntrico; en tanto que *ágape* no tiene nada que ver con el deseo, no se busca a sí mismo ni a su otra mitad -ya que no la tiene-, sino que se ofrece todo en don y auto-sacrificio. Mientras *eros* resume la historia griega de la salvación, *ágape* representa el amor de Dios mismo por nosotros. Entonces, en *primer lugar*, en relación con al amor de Dios, *eros* rechaza la idea como tal mientras que *ágape* insiste que Dios es la verdadera fuente del amor y constituye la verdad de una gramática del don. *En segundo término*, si consideramos el amor como una relación que va del hombre a Dios, *eros* la tomaría como el anhelo de que nosotros mismos lleguemos a ser Dios, en tanto que *ágape* concibe esta relación como el primer mandamiento del amor, sin ser para nada espontáneo sino que surge como respuesta al amor que Dios tuvo primero con nosotros. *Tercero*, con respecto al amor al prójimo, *eros* no ve en el otro al prójimo, en tanto el verdadero objeto del amor en tanto persona, sino una *Idea* cuya belleza ésta encarna. No da cuenta de un verdadero amor al otro en tanto otro. *Ágape*, reconoce esa diferencia insalvable e infinita del otro; amándolo llegamos a merecer en ese amor, el mismo amor de Dios. *Cuarto*, si nos referimos al amor de sí, *eros* es por definición eso, ya que según Nygren todo amor erótico asume las formas del egoísmo; *ágape*, excluye toda

forma de egoísmo, es olvido de sí en el amor de Dios, sólo se orienta a los otros y a Dios, al amor de sí se supedita a la estatura de nuestro amor por el prójimo. Sobra advertir la polémica que estas comparaciones levantan en el seno de la teología católica y aun protestante y en el seno de la comprensión filosófica del *eros* griego. El filósofo portugués dedica la segunda parte de su contribución a presentarnos *Los diálogos del amor* de Leao Hebreu, probablemente escritos en italiano en los inicios del siglo XVI y cuya complejidad queda allí anunciada tras las expresiones: ‘anatomía del amor’, ‘el círculo del amor’, ‘el amor cósmico’, ‘el diálogo amoroso’, entre otras.

Para finalizar, la segunda colaboración de Paul Gilbert: “Justicia y Perdón” [223-235], subraya cómo la justicia forma los corazones para la democracia y el respeto al otro, mientras el perdón rompe esta equivalencia e introduce el orden de la gratuidad. Al trascender parámetros éticos, el perdón alienta la arbitrariedad y amenaza la vida en común pero, igualmente, subraya la fragilidad de la justicia realizada por hombres limitados. El perdón ignora el proceso de rectificación de la conciencia de un condenado y se apura al instante quizás milagroso de una conversión más efectiva de la conciencia del culpable. Lleva a la justicia a un plano distinto del de la duración y el de la necesidad temporal de la ejecución de una pena. El perdón se dirige a una libertad que de alguna manera quiere reconciliarse consigo misma. Mientras las faltas se corrigen, la culpa se perdona. El “callejón sin salida interior de la libertad” no se corrige, se perdona. Entre la falta y la culpa hay pues una distancia infinita, sostiene Gilbert: la primera supone el conocimiento de la ley y el consentimiento al rechazo de someterse a ella; implica la libertad y la responsabilidad hacia el bien que debe ser realizado. La culpa, por lo contrario, siempre es cometida contra un fin rechazado y, por ende, preciso. Es menos dependiente de la ley que de la conciencia pero está en relación con el saber espontáneo de los valores humanos que deben ser encarnados en los límites de lo concreto. La culpa no depende de la arbitrariedad individual. Una pura sumisión a la ley, sin la voluntad de compromiso singular, es igualmente culpable. En consecuencia, el perdón debe ser considerado como un acto de restauración de la libertad en su posibilidad de obediencia a la conciencia. La paradoja resultante es que si el perdón ha de seguir a la toma de conciencia y a su libertad de conversión, el perdón se dirige finalmente a una libertad que se yergue en rectitud y que ya no es culpable sino que se une así según su esencia; el perdón, en propiedad, no perdona al culpable, sino que lo devuelve a sí mismo, a su autenticidad ya reconocida por éste y restablecida por su conversión. El perdón no pertenece a la semántica de la injusticia, es anterior a ella y remite no a las acciones realizadas sino a la persona capaz de obrar en conciencia. Ésta es capaz de ser perdonada. El perdón, no obstante concierne a la persona en singular y hace posible la esperanza, no carece de efectos visibles que son de la esencia misma de la justicia.

Sin demeritar el esfuerzo y los aportes del *Equipo Jesuita Latinoamericano de*

Sin demeritar el esfuerzo y los aportes del *Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica* que recoge esta publicación, quizás ya es hora de dar un paso más hacia delante, en orden a afrontar este problema acuciante de América Latina con una reflexión investigativa que alcanzara la estatura y el alcance de una teoría más sistemática sobre la pobreza. Vislumbrar tal obra allegando el trabajo metódico, sistemático, heurístico, crítico, histórico de estos filósofos de excelentes calidades humanas e intelectuales, así como la cooperación calificada de economistas, juristas y otros científicos sociales y humanos expertos que aborden el problema integralmente y a profundidad, no es un imposible, pese a que la producción social de conocimiento hoy se acople más a la figura de las constelaciones, las polifonías cambiantes o las repeticiones innecesarias. Igualmente, el enriquecer esta posible obra con apreciaciones valorativas dialécticas de acontecimientos, situaciones y procesos concretos, permitiría una aprehensión más comprehensiva y crítica de nuestro contexto, y una escucha en actitud de reconocimiento y reparación parcial de las voces de las víctimas, las viudas y los huérfanos, con respecto a los que esta compilación guarda un relativo silencio.

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ
fsierra@javeriana.edu.co

COLABORADORES

THOMAS POGGE

Sociólogo, Universidad de Hamburgo. Doctor en Filosofía, Universidad de Harvard, tesis dirigida por John Rawls. Profesor, Columbia University, New York. Actualmente es investigador del Centro de Filosofía Aplicada y Ética Pública, Universidad Nacional de Australia, Canberra.

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA

Lic. en Filosofía. Profesora Asociada Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de Doctorado en Filosofía. Birkbeck College University Of London, UL-BC, Inglaterra. Áreas de interés: Ética. Filosofía moderna. Hume. Filosofía y educación. Estética.

DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA

Profesor Asociado. Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Candidato al Doctorado en Filosofía, en esta misma Universidad. Áreas de interés: Filosofía griega. Aristóteles. Filosofía y educación. Filosofía para niños. Ética. Dewey.

JULIANA ESPINAL RESTREPO

Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de Maestría en Filosofía. Universidad Nacional de Colombia.

GUILLERMO ZAPATA DÍAZ, S.J.

Profesor Asociado. Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Filosofía, Universidad Gregoriana, Roma. Maestría en Estudios políticos, Maestría en Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

LEONARDO GARCÍA JARAMILLO

Programa de Derecho y Centro de Investigaciones Socio-jurídicas, Universidad de Caldas, Manizales. Áreas de interés: Filosofía social y política.

FRED POCHÉ

Universidad Católica del Oeste, Francia. Doctor en Filosofía. Titular de HDR. Áreas de interés: Ética y Filosofía contemporáneas. Temas: Reconocimiento, Comunidad, Subjetivación, Contextualización.

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

Profesor Asociado. Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de doctorado en Filosofía, Hochschule für Philosophie, Munich (Alemania). Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Áreas de interés: Metafísica. Heidegger. Filosofía alemana del siglo XIX . Fichte. Hegel. Schelling. Schopenhauer. Kierkegaard. Teodicea. Filosofía de la religión. Problema del mal y el dolor.

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA

NORMAS PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Universitas Philosophica es una publicación semestral de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Recibe artículos, ponencias, traducciones, reseñas bibliográficas y de eventos –nacionales y latinoamericanos preferentemente–. Las contribuciones son revisadas por el Comité Editorial, que designa los pares académicos para su evaluación. *Universitas Philosophica* se reserva el derecho de aceptar o rechazar las contribuciones de acuerdo con las recomendaciones del Comité y la opinión de los pares académicos. En cualquier caso, la decisión será comunicada al autor en un plazo no superior a tres meses, y no será devuelto el material enviado.

1. Características de las contribuciones

Las contribuciones han de ser, preferiblemente, inéditas. En caso de no serlo, deben venir acompañadas de: exposición razonada de los motivos por los que se piensa que debería publicarse nuevamente y autorización del editor anterior donde se especifique el nombre y la fecha de la publicación. En todos los casos las contribuciones textuales o gráficas se acogerán a las normas vigentes de derechos de autor, para lo cual tendrá que firmarse una carta autorizando la publicación.

1.1. Artículos

Los artículos tendrán una extensión máxima de 25 folios a espacio y medio, con márgenes de tres centímetros a cada lado, escritos en formato Word, fuente Times New Roman de 12 puntos. En la primera página debe escribirse el título, el nombre y dirección electrónica del autor, el nombre de la institución a la que pertenece y la ciudad en la que ésta tiene su sede; un resumen del artículo, en español e inglés, que no exceda las 150 palabras y cinco palabras clave (*key words*) en español e inglés.

□ **Subtítulos:** En altas y bajas (no deben ser escritos en mayúscula fija) y en redondas (no deben ser escritos en negrita, ni en cursivas) numerados y alineados a la derecha.

Citas textuales de más de cuatro líneas: Transcritas en párrafo aparte, interlineado sencillo. No deben ir entrecomilladas, ni con cursivas.

□ **Llamados para notas a pie de página:** Se compondrán en números arábigos volados (preferiblemente 8pts, elevado 2 pts.), ordenados consecutivamente y colocados *antes* del signo de puntuación.

□ **Material gráfico:** Todo material gráfico debe presentarse en archivo separado y en un programa graficador (Photoeditor, Photoimpact, Photoshop, Corel, etc.) y no en Word.

□ **Notas a pie de página:** Se emplearán sólo para hacer aclaraciones o para aportar datos adicionales; no deben emplearse para referencias bibliográficas, pues éstas irán dentro del cuerpo del texto.

□ **Bibliografía:** Se coloca al final del texto en orden alfabético y debe acogerse a las normas de citación APA:

-Libros completos: Apellido y nombre del autor (en altas y bajas). Año de publicación. *Título del libro* (en cursiva). Ciudad, editorial.

En el caso de compiladores y/o traductores, éstos deberán ir mencionados, entre el título de la obra y la ciudad.

-Capítulos de libros: Apellido(s) y nombre(s) del(os) autor(es) (en altas y bajas). Año de publicación. Título del artículo entrecomillado, en: *Título del libro* (en cursiva). Ciudad, editorial.

-Artículos aparecidos en revistas impresas: Apellido(s) y nombre(s) del(os) autor(es) (en altas y bajas). Año de publicación. Título del artículo entrecomillado, en: *Nombre de la publicación* (en cursiva). Número de la revista: números de las páginas que abarca el texto citado.

-Fuentes electrónicas Apellido y nombre del autor (en altas y bajas). Fecha completa del documento o de su última actualización (si es diferente a la fecha de acceso). Título del artículo entrecomillado. Protocolo y dirección, ruta de acceso o directorio (fecha de acceso).

□ **Citas bibliográficas:** Deben ir dentro del texto de la siguiente manera: (Apellido del autor, año de publicación, el número de la página a la que corresponde la cita).

1.2. Recensiones de libros

No deben exceder los ocho folios y deben especificar el área temática a la que pertenecen. Por lo demás, han de ajustarse a las normas de presentación de los artículos.

1.3 Traducciones

Deben acompañarse de una nota de presentación que no exceda los cinco folios en la cual se presenten con claridad las fuentes y la procedencia del texto, así como las aclaraciones a la traducción y las notas que el traductor considere necesarias. El traductor deberá adjuntar la autorización correspondiente para la traducción y la publicación.

2. Identificación de las contribuciones

Toda contribución debe ser identificada de la siguiente manera: Nombre del autor, dirección electrónica; nombre de la contribución y del archivo correspondiente y tipo de contribución.

3. Envío y entrega de material

Las contribuciones deben ser enviadas en soporte digital (archivo adjunto, disquete o CD), y en soporte en papel a las siguientes direcciones: uniphilo@javeriana.edu.co y Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Revista Universitas Philosophica, Carrera 5 # 39-00, piso 6, Bogotá, Colombia.

IDEAS Y VALORES
REVISTA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA

Universidad Nacional de Colombia

Tel. (1) 316 53 84 - Fax (1) 3165279
e-mail: revideva_fchbog@unal.edu.co
www.ideasyvalores.unal.edu.co

La revista es editada por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia desde 1951, y publica artículos inéditos en español o en inglés sobre las diversas áreas de la filosofía. Sale a circulación tres veces al año, en los meses de abril, agosto y diciembre.

Desde su fundación se ha propuesto servir de órgano de comunicación entre los miembros de la academia en Colombia y sus pares en otros países

Se halla en el Índice Nacional de Publicaciones Seriadas de Colciencias, en categoría B, y es reseñada en el *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *Ulrich* e *International Philosophical Bibliography*.

Las colaboraciones no deben exceder las 25 cuartillas, incluir un resumen no mayor de 100 palabras, y los datos del autor. Antes de su publicación son examinadas por un árbitro especializado.

Se reciben en: revideva_fachbog@unal.edu.co

Suscripción anual: \$20.000; por 3 años: \$50.000

Consignar: Banco Popular, Cta. 012-72006-6 (Ciencias Humanas) No. 201402215

Enviar comprobante de consignación y datos personales a:

Fax (57-1) 3165279 ó Universidad Nacional – Dpto. de Filosofía – Cra. 30
Calle 45 – Bogotá, Colombia

Distribuye: Siglo del Hombre Editores, www.siglodelhombre.com