

Justicia y desarrollo

Resumen

Este trabajo discute la relación entre desarrollo y justicia. Para ello interpreta el concepto de desarrollo de *Populorum progressio*, y propone ideas de justicia transaccional y social a partir de la teoría de los modelos relacionales elementales de Alan P. Fiske.

Sobre esa base, examina algunas tensiones que se presentan entre desarrollo y libertad (concebida esta tanto políticamente, a partir de la idea de soberanía; como individualmente, a partir de los proyectos personales). Se muestra la imbricación mutua de desarrollo, justicia y libertad en la concepción católica, y se describe la vida moral como gestión de algunas tensiones necesarias.

Palabras clave: *Populorum progressio*, desarrollo, justicia, libertad, vida moral.

1. El concepto de desarrollo

A la hora de mencionar objetivos de la vida social, lo más importante en *Populorum progressio* (PP) quizás sea el concepto deseable de un desarrollo integral. La expresión “... todo el hombre y (...) todos los hombres” (PP 14) ha quedado fijada en la conciencia católica.

La concepción integral del desarrollo de PP está lejos de haber ganado asenso unánime. Mientras el “todos” es general y activamente compartido por quienes se preocupan del desarrollo, el “todo” no lo es.

Respecto al “todos”, la catolicidad de PP requiere que todas las personas sean consideradas. Por perfecto que resulte un concepto de desarrollo, si en él no son incluidos todos sobre el mismo pie (si olvidamos o excluimos a unos, o consideramos a otros meramente como objetos del desarrollo, no como su sujeto) falseamos el “todos los hombres” a que se refiere PP, y en general la concepción universalista de la persona propia del pensamiento cristiano.

Para considerar a todas las personas en concreto, hay que vencer el sesgo espontáneo a fijarnos más en quienes se nos parecen más, en quienes están en nuestro ámbito, y en quienes tienen poder para condicionar nuestras vidas. Poner en el mapa de nuestra idea de desarrollo a los pobres, los distintos y los lejanos, es necesario para la catolicidad de esa idea. Constituye un requisito claro del movimiento de la Iglesia hacia las periferias sociales, existenciales y culturales, que el papa Francisco nos señala con frecuencia, siguiendo una Tradición que se remonta al mismo Evangelio.

Muchas de las aproximaciones modernas son derivadas seculares del Cristianismo, que comparten con él la idea universalista de la moral. Como otras tradiciones religiosas y políticas han llegado también al universalismo moral, la posición de que el desarrollo debe ser “para todos por igual”, cuenta con un considerable asentimiento global.

El “todo el hombre” del desarrollo integral, sin embargo, supone un concepto complejo de persona, mucho más discutido. En la concepción de PP allí se entrelazan varias dimensiones:

- Los elementos de la constitución interior de la persona: físico; psíquico (emocional, intelectual, volitivo...); relacional; espiritual.
- Los ámbitos de las relaciones en que participa: lo individual; lo comunitario (interpersonal); lo social (impersonal)¹¹.
- El protagonismo de la acción: en uno mismo; en la colaboración de otros.

Lo esencial para PP es la integralidad: le preocupa mucho la reducción del concepto de desarrollo humano a solo algunas casillas de la matriz que definen esas tres dimensiones. Por ejemplo:

- Si lo hacemos equivalente a “crecimiento económico”, ignoramos los aspectos psíquico, comunitario y espiritual del desarrollo, con lo cual dejamos vacíos tres cuartos de la matriz.
- Si ponemos el protagonismo del desarrollo solo en la ayuda de los otros, eliminamos por diseño al menos la mitad de la matriz, una mitad muy importante por la que el desarrollo constituye una empresa moral de quienes se desarrollan (individuos, comunidades y sociedades).
- Si el poder público decide cómo va a ser el desarrollo de sus súbditos, el nivel que en que toma sus decisiones, que es impersonal, anula a lo individual y lo comunitario, y de nuevo diseñamos una matriz con dos tercios vacíos.

11 Llamaremos aquí ‘relaciones impersonales’ a aquellas en que no necesitamos saber quién es el otro para entablar una relación de colaboración eficaz; y ‘relaciones interpersonales’ a aquellas en que la identificación personal del otro es relevante para la colaboración. Una relación entre amigos es interpersonal; la relación entre conductores en un semáforo es impersonal.

- Si pensamos la dimensión social del desarrollo a partir de libertades puramente formales, dejamos a cada individuo o cada comunidad procurarse por sí el elemento material del desarrollo. Ese elemento, que es una base cuasi-im prescindible del desarrollo psíquico, queda así al descubierto precisamente para quienes nazcan en un mal punto de partida, porque la capacidad genuina de elegir requiere no solo libertades formales sino también oportunidades reales, esto es, libertades materiales.
- Si permitimos que empeore la calidad social y comunitaria de las relaciones, a las que ha solido prestarse mucha atención en las culturas tradicionales, a favor de un crecimiento económico más rápido, abrimos un hueco irrellenable en la matriz, que pronto se extiende a otras dimensiones. La persona no es solo lo que hace de sí misma, sino también lo que llega a ser por las relaciones en que participa (comunidad y sociedad son necesariamente relacionales).

Podría pensarse que la integralidad antropológica de PP dibuja un esquema muy exigente para el desarrollo. Sin embargo, es importante asumir el concepto completo desde el principio. Luego, a la hora de la práctica, las posibilidades del momento nos permitirán avanzar en unos aspectos concretos y nos forzarán a ir más despacio en otros. Lo que el esquema pide es que no olvidemos programáticamente ninguno, que no avancemos siempre en el mismo descuidando los demás y, sobre todo, que no sacrifiquemos sistemáticamente unos a otros.

2. Dos conceptos de justicia: transaccional y social

El otro término de este papel es la justicia (entendida en sentido moral, no legal). La justicia prescribe una calidad de las

relaciones sociales de colaboración ¹², sean interpersonales o impersonales.

Esa calidad relacional que es la justicia se refiere al menos a dos elementos:

- La existencia de la relación misma. La justicia requiere que esté universalmente abierta, de manera que quepa entablar relaciones colaborativas del tipo en cuestión a todos los agentes que racionalmente puedan hacerlo. Lo contrario de esta universalidad es la discriminación: que a un agente se le niegue el derecho a participar en una determinada relación de colaboración, teniendo la capacidad que la relación requiere.
- Los términos de la relación. La justicia consiste en alguna forma de equilibrio en los términos adecuado a la relación colaborativa de que se trate, de manera que todos los participantes avancen en sus respectivos proyectos de manera proporcionada. Lo contrario de este equilibrio, es justamente el desequilibrio en los términos, por el que una parte gana más de lo proporcionalmente debido en la relación; y en el extremo, la explotación, por la que uno se apropia de todo el bien generado en la relación, e incluso de más, dejando a la contraparte igual o peor que estaba antes de entrar en la relación presuntamente colaborativa.

12 Aquí llamamos 'relaciones de colaboración' a aquellas en que las partes involucradas avanzan en sus respectivos proyectos, aunque estos sean distintos. Las 'relaciones de cooperación' requieren además un objetivo compartido por las partes, distinto a la relación misma (aunque luego cada agente incluya ese objetivo en sus proyectos de manera distinta). Todas las relaciones de cooperación son pues relaciones de colaboración, pero no necesariamente al revés. Por ejemplo, una transacción de mercado es típicamente una relación de colaboración, mientras que trabajar juntos en la misma empresa constituye una relación de cooperación.

Desde el punto de vista moral, la justicia constituye una calidad del ejercicio del poder en las relaciones. En la medida en que cada quien posee poder, influye sobre cómo va a ser realmente cada relación, qué relaciones van a ser posibles, etc.

Si usa ese poder para procurar en la relación real el equilibrio normativo de la justicia, ejerce su poder de manera justa. A diferencia de otras calidades relacionales —pensemos en el amor o la amistad—, la justicia es moralmente obligatoria, y con ello constituye una base central para la política.

Esos pocos rasgos (universalidad, equilibrio, poder, obligatoriedad) no definen enteramente qué sea la justicia. Es preciso indagar también de qué tipo de relaciones estamos hablando, y por tanto qué conceptos normativos se les aplica.

Llamaremos aquí ‘justicia transaccional’ a la que regula las relaciones intencionales entre agentes sociales concretos, sean públicos o privados. Y ‘justicia social’ a la que se refiere a las oportunidades de entablar transacciones que cada agente posee. El término ‘justicia transaccional’ no aparece en PP, y el término ‘justicia social’ se emplea en un sentido considerablemente diferente, pero el análisis que sigue puede ayudarnos a comprender sus significados. Está basado en la teoría de los modelos relacionales elementales de Alan P. Fiske, profesor en California - Los Ángeles.

2.1. Justicia transaccional

En *Structures of Social Life*, Fiske (1993) plantea cuatro modelos elementales para comprender las relaciones sociales, apoyados en sus propias observaciones antropológicas y en la lectura dentro de su teoría de los hallazgos de un gran número de autores en múltiples campos, lo que él llama una aproximación “inductiva”. Los cuatro modelos constituyen una suerte de arquetipos fundamen-

tales innatos, que todas las culturas humanas utilizan –normalmente combinando varios de ellos– para definir relaciones y roles típicos, con los que luego organizar los diversos ámbitos sociales. Son estructuras formales; en conjunto constituyen una suerte de “gramática generativa” de las relaciones sociales, que es llenada de contenido concreto por la tradición de cada cultura.

Los cuatro modelos son utilizados por los participantes en una sociedad para coordinar sus acciones en relaciones sociales significativas: estructuran los roles focales de la sociedad, permiten explicar, comprender y predecir la acción de los demás, y por tanto ajustarse a ella de una manera que los otros pueden a su vez identificar y comprender. Por otra parte, poseen una función normativa (tanto moral como legal), en cuanto estructuran las expectativas mutuas entre los participantes en una relación, y también lo que se espera de terceros (quienes sostienen otras relaciones con esos participantes y deben eventualmente sancionar las transgresiones); y de cuartos (quienes observan si los terceros cumplen o no en sancionar a los transgresores con los que se relacionan).

La elección de uno u otro modelo para regular un determinado tipo de relación, la especificación de los detalles que concretan el modelo abstracto elegido, la recursión dentro del mismo modelo (anidando sucesivos niveles de relaciones basadas en él), y su combinación con otros modelos en el mismo dominio, dan cuenta de la inmensa variedad de las culturas humanas. La existencia de cuatro modelos comunes subyacentes a esa variedad hace posibles, por otra parte, la comprensión mutua y el diálogo intercultural.

Los modelos elementales que Fiske propone son:

- Compartir comunal (*Communal Sharing*, CS): Relación de equivalencia en que las personas se funden para el propósito de la relación, de manera que los límites indi-

viduales se vuelven irrelevantes. Las personas se fijan en la pertenencia grupal y en la identidad común, no en la individualidad. Les importa el grupo, superior a cada uno de los individuos, la pertenencia a él, y el contraste con quienes no pertenecen. Experimentan así un sentido de solidaridad, unidad entre sí e identificación con el 'nosotros', al mismo tiempo que de diferencia y separación, no necesariamente antagonista, respecto a los externos.

- Ordenamiento jerárquico (*Authority Ranking, AR*): Dentro de la relación, cada uno es considerado como poseedor de una importancia, un estatus o rango social determinado por una cierta característica. Las personas de rango más alto controlan más recursos, se les supone más conocimiento y dominio de los acontecimientos. Hay a menudo inclusión jerárquica de sujetos de rangos más bajos como subordinados en la esfera de otros de rango más alto. La iniciativa está entonces en manos de la persona de rango más alto, y también la autoridad con sus prerrogativas. Los inferiores muestran deferencia, lealtad y obediencia, a cambio de lo cual reciben protección, ayuda y apoyo de sus líderes.
- Equivalencia de iguales (*Equality Matching, EM*): Relación igualitaria entre pares, que son individuos distintos y separados, pero tenidos por iguales a los efectos de la relación. La presencia social (contribución, beneficios, influencia) de cada agente corresponde uno-a-uno con la del otro. Se expresa en tomar turnos, reciprocidad en especie, venganza ojo por ojo, distribución en partes iguales, elecciones una persona-un voto... Para conservar la igualdad, los bienes en juego deben ser cualitativamente iguales, o hacerse equivalentes por un acuerdo social.

- Intercambio de mercado (*Market Pricing*, MP): Relación mediada por valores determinados por un sistema de mercado. Los individuos interactúan cuando es racional hacerlo de acuerdo a esos valores, que definen una métrica universal (en dinero, esfuerzo, utilidad, tiempo...) con la cual se pueden comparar cuantitativamente personas y recursos, sean o no cualitativamente semejantes. La evaluación se expresa en términos de una razón de intercambio, el precio. Los agentes estructuran su interacción de manera proporcional a esas razones de intercambio.

Junto con estos cuatro modelos elementales, caben también la *Interacción Nula* y la *Asocial*, en las cuales el agente desconsidera a los demás como interlocutores sociales, actuando como si no fueran humanos. Si simplemente los ignora, la relación es Nula; si los coacciona o utiliza por la pura fuerza, tratándolos meramente como un medio para sus fines, la relación es Asocial. La interacción Asocial no constituye un quinto modelo en el análisis de Fiske. En opinión de este autor, la mayor parte del conflicto y la agresión están motivados, son organizados y juzgados por referencia a los cuatro modelos básicos.

Los cuatro modelos constituyen conjuntos de axiomas separados, que se diferencian por la introducción de axiomas arbitrarios, no una colección de teoremas interrelacionados que derivaran de axiomas comunes. Por tanto, no pueden reducirse a uno solo, del que los demás fueran variantes. En particular, Fiske enfatiza la imposibilidad de comprender todas las relaciones sociales como relaciones de mercado, una tentación de la microeconomía contemporánea. Por otra parte, Fiske no encuentra ningún axioma interno que especifique cuándo debe ser adoptado cada uno de los modelos. Puede no haber ningún mecanismo sistemático y coherente para arbitrar o seleccionar entre ellos en las situaciones donde varios serían aplicables. De hecho, las culturas humanas exhiben

una cantidad asombrosa de variantes y combinaciones de estas relaciones elementales, para organizar cada una de las funciones sociales básicas. La experiencia histórica indica a cada sociedad qué modelos o composiciones de ellos dan buenos resultados en su contexto, moviéndola a cambiar el diseño conforme varían las circunstancias.

Tal como Fiske los describe, estos modelos elementales resultan relevantes para la justicia. Cada uno de ellos es usado como patrón para definir formas de coordinación con las demás personas y de reconocimiento de ellas como sujetos sociales válidos. Solo las interacciones Nula y Asocial prescinden del otro, sea ignorándolo o instrumentalizándolo puramente. En todas las demás interacciones, hay un reconocimiento del otro, con derechos y deberes que surgen en el marco del modelo elemental de que se trate (y que cabe, evidentemente, respetar o violar). Cada modelo genera por tanto dentro de sí conceptos específicos de justicia, que exigen ajustar el reconocimiento que se otorga al otro a lo debido según la naturaleza de la relación.

Tales conceptos de justicia contienen dos elementos básicos: qué objetos y sujetos están incluidos en las relaciones que regulan; y sobre qué base se realizan las distribuciones de bienes y cargas que ocurren dentro de esas relaciones. Hay injusticia entonces cuando una determinada función social se gestiona por un modelo distinto al acordado; cuando un agente es indebidamente incluido o excluido de las relaciones según un cierto modelo; y cuando se irrespetan las reglas de distribución intrínsecas al modelo respecto a los bienes y a los agentes involucrados.

Cada modelo elemental lleva pues inscrito como justo un criterio de distribución, que debe aplicarse cuando se gestionan dentro de él bienes económicos. *Grosso modo*:

- en el compartir comunal (CS) se distribuye de acuerdo a la necesidad de cada agente;
- en la ordenación jerárquica (AR) de acuerdo a alguna forma de mérito o rango;
- en la equivalencia de iguales (EM) todos deben recibir lo mismo; y
- en el intercambio de mercado (MP) cada cual debe recibir en proporción a su contribución.

Necesidad, mérito, igualdad y contribución, constituyen en efecto cuatro grandes criterios distributivos, sobre cuya pertinencia en cada situación gira parte importante de la discusión contemporánea sobre la justicia. Cabe así pensar la justicia en el nivel de las relaciones elementales, y luego, por alguna forma de composición, también una justicia de las relaciones más complejas, cuyos diferentes aspectos se rigen por modelos diversos.

Sobre la base analítica que Fiske nos ofrece, la discusión sobre la justicia transaccional deberá proceder estudiando cada relación (una transacción, una asociación, una distribución...), para identificar con precisión el punto de partida, los participantes, los bienes en juego en cada aspecto de la relación, los elementos que otorgan derecho, y los criterios de justicia aplicables según la naturaleza de la relación.

Realizar la justicia transaccional es, como el mismo Fiske indica, tarea primaria de los agentes que participan en cada relación, y supervisar su realización, tarea de los terceros que se relacionan a su vez con ellos, a lo que debe sumarse un nivel de supervisión de la supervisión, en el cual otros agentes sociales juzgan el desempeño de quienes hubieran debido impedir o sancionar la injusticia. El rol de la supervisión social puede pensarse así como subsidiario de

la acción moral de los agentes que reconocen al otro en la relación como es debido según la naturaleza de esta.

2.2. Justicia social

En la teoría de Fiske el conjunto del arreglo económico consiste en una cierta composición compleja de los cuatro modelos elementales. Buscar criterios de justicia aplicables a ese conjunto es la tarea de la discusión sobre la justicia social, tal como la propuso John Rawls. La conceptualización de la justicia social como pertinente al arreglo institucional básico de la sociedad, ha sido aceptada por muchos autores que por lo demás difieren de Rawls tanto en sus conclusiones como en la manera de fundamentarlas. La principal función práctica de un concepto de justicia social consiste en permitir la comparación entre estados sociales, de la cual pueda derivarse alguna evaluación comparativa entre alternativas de diseño institucional. La realización de la justicia social corresponde en consecuencia a los agentes en cuanto ciudadanos que participan en la definición de las instituciones y se someten de buen grado a sus reglas.

Los conceptos de justicia social pueden incluir tanto condiciones procedimentales como sustantivas. Las primeras se refieren a las 'distribuciones' de derechos y deberes contenidas en un determinado arreglo institucional, y las segundas a las distribuciones de bienes y cargas económicos que resultan de ese arreglo. La articulación entre las condiciones procedimentales y las sustantivas (por ejemplo, la jerarquización entre unas y otras) constituye uno de los temas centrales de la discusión, relacionado con el asunto más general de la abstracción con que deben tomarse las personas respecto al conjunto del arreglo social.

Para delinear un concepto humanístico de justicia social, podríamos adoptar los siguientes tres postulados sobre el grado de abstracción adecuado:

- Todas las personas deben ser tomadas como iguales, en tanto sujetos inteligentes y libres.
- Las diferencias derivadas de la subjetividad de personas y colectivos son irreductibles, y dan lugar a diferencias legítimas en los resultados económicos.
- Deben considerarse dos etapas de la vida que exigen tratamientos diferentes en justicia: una de constitución de la persona como agente económico, y otra de actividad del agente adulto.

A partir de los dos primeros postulados, puede establecerse que las diferencias justificables de desempeño económico son aquellas que cabe atribuir a la acción personal del agente (sus capacidades, inclinaciones, opciones, aciertos y errores...), y que la situación social resultará tanto más justa cuantas menos diferencias no atribuibles a esa acción contenga. El tercer postulado permite especificar lo que debe igualarse en justicia en varios momentos del desarrollo de la persona:

1. Antes de su incorporación social como agente económico pleno en la adultez, la inversión económica total (privada y pública) realizada para constituirlo como tal agente.
2. Al momento de su incorporación a la vida económica adulta, su dotación en bienes medida a precios de mercado.
3. Una vez que actúa como adulto que desarrolla sus propios proyectos en la vida económica, los derechos de agencia (propiedad, reglas de juego, libertades económicas...)

En esta división dejamos de lado algunas situaciones menos universales, por tanto menos correspondientes a la estructuración básica de la sociedad, que suelen ser abordadas con políticas específicas: las diversas formas de incapacidad temporal o permanente, el fracaso laboral o empresarial, la indigencia o la destitución... En cada uno de esos casos, suele intentar asegurar unos mínimos materiales que protejan a la persona contra la pobreza, y le permitan reentrar a la colaboración económica, cuando las circunstancias personales lo hacen posible.

En la idea que proponemos, tenemos así que las diferencias relevantes para la justicia social dependen de la etapa del desarrollo de la persona (inversión, dotación, derechos).

El criterio de justicia aplicable es siempre la igualdad entre todos los agentes y la responsabilidad por la propia acción personal y sus resultados. Ese criterio se deriva racionalmente de la comprensión de todas las personas como iguales en abstracto y como diferentes en su concreta subjetividad.

Nuestros supuestos de partida conducen así a una forma de igualitarismo del punto de partida (*starting-gate egalitarianism*), que combina dos condiciones materiales (1 y 2) con una procedimental (3), de acuerdo a las edades de la persona.

No entraremos aquí a refinar el concepto, del que solo hemos realizado una primera aproximación, porque nos interesa en realidad tratar de su conexión con los conceptos de justicia transaccional que pueden elaborarse a partir de teorías como la de Fiske.

2.3. Vínculos prácticos

Empleando la teoría de los modelos relacionales de Fiske, la justicia puede entenderse en dos niveles: dentro de cada modelo

elemental de transacción; y en el diseño de qué aspectos de la colaboración social se van a realizar a través de cada uno de los modelos.

En el primer nivel, el protagonismo de la acción moral es personal: la definición de las interacciones concretas que realizan los agentes sociales, individuales y grupales. En el segundo nivel, es más político: se define qué instituciones regirán en general cada aspecto de las interacciones sociales.

Es fácil ver tres conexiones básicas entre ambos niveles:

I.

Las instituciones políticas contienen normas para regular las transacciones. Esas normas no cubren todos los aspectos de cada relación, sino solo algunos que, en el mejor de los casos, se juzgan importantes para la estabilidad, la eficiencia o la justicia del conjunto de la sociedad. Otros aspectos moralmente relevantes de la justicia transaccional quedan a la autorregulación o la negociación de los agentes involucrados. Incluso en los aspectos que norman, las instituciones no suplen por entero la decisión de los agentes, puesto que no es posible establecer un sistema coactivo universal y perfecto; por tanto los agentes deben decidir en qué medida acatan las instituciones o intentan eludirlas.

Por otra parte, en la medida en que las instituciones tengan éxito en su función esencial de promover la justicia social, una consecuencia de ello será cierta igualdad entre los agentes y un equilibramiento de los poderes económicos dentro de la sociedad. Ello hará al mismo tiempo más fácil la justicia transaccional como calidad intersubjetiva de los intercambios, y menos necesaria como calidad subjetiva de los agentes económicos, por cuanto habrá menos poder sin balance, en capacidad de hacer injusticia.

II.

Por otra parte, si el concepto de justicia social contiene condiciones materiales y no solo procedimentales, como ocurre con el que hemos esbozado y con la mayoría de los propuestos en las discusiones contemporáneas, su realización no depende únicamente del aparato institucional, sino también de la interacción económica libre entre los agentes, dentro de las normas y fuera de ellas. Ello es así porque los resultados materiales de cada agente no pueden ser determinados por entero en el nivel institucional, si no es al costo moral y económicamente inadmisibles de suprimir toda iniciativa libre.

La interacción libre de los agentes ya no responde a un diseño central, como suele ocurrir con las instituciones políticas, sino que en ella se componen las decisiones autónomas de agentes heterogéneos para dar lugar a sistemas sociales complejos. En esos sistemas pueden emerger fenómenos macrosociales que no constituyen el resultado previsible de la composición lineal de las acciones individuales sino formas de orden que, en la célebre expresión de Adam Ferguson (1995:119), resultan “de la acción humana pero no de la intención humana”.

El concepto de justicia social que esbozamos arriba incluye condiciones materiales sobre la inversión y la dotación inicial de los agentes. Otros conceptos contemporáneos de justicia social proponen también condiciones de ese tipo. Ahora bien, si ciertos fenómenos macrosociales con consecuencias sobre los resultados económicos de cada agente, no derivan de instituciones intencionalmente diseñadas sino de las transacciones espontáneas y descentralizadas de agentes autónomos, la justicia o injusticia social es más que solo un asunto de las instituciones. Resulta también de la justicia o injusticia transaccional, de maneras que es preciso estudiar mejor.

III.

Finalmente, notemos que en circunstancias en que la justicia social no puede realizarse a través de las instituciones, cabe a menudo avanzarla de manera parcial e imperfecta a través de las transacciones, y viceversa.

Así, la realización de la justicia social, tal como se concibe en las teorías contemporáneas, requiere que los agentes estén vinculados por instituciones capaces de efectuar redistribuciones significativas y mandatorias de riqueza. En el contexto de la rudimentaria institucionalidad económica de la Edad Media, los escolásticos afirmaron la responsabilidad de los agentes particulares en el caso de extrema necesidad del otro. En sus términos, el derecho de propiedad privada queda suspendido ante la extrema necesidad, en la medida y por el tiempo que sean precisos. En términos de la tipología de Fiske, puede pensarse que en situación de extrema necesidad la relación muda de MP a CS, o a una combinación de ambos modelos, con lo cual cambia el concepto de justicia transaccional aplicable. Esta misma idea, enunciada de otra manera, como principio de solidaridad, la encontramos en PP referida tanto a fondos privados como públicos¹³.

En el sentido inverso, a través de instituciones diseñadas para promover la justicia social es posible cubrir, siquiera sea de manera aproximada, un requisito básico de la justicia transaccional que a menudo no puede realizarse en las decisiones de los agentes. Ese requisito consiste en que el punto de partida sea justo.

El punto de partida establece la línea de base desde la que se evalúa la transacción con los criterios de justicia que le sean aplica-

13 Podría fácilmente sostenerse que constituye la columna vertebral de la encíclica, porque se repite una y otra vez de diferentes maneras. Explicitada en detalle, por ejemplo, en PP, 47.

bles según su naturaleza. Si él mismo fuera injusto, una transacción por lo demás justa podría reproducir o incluso aumentar la diferencia injusta preexistente.

La ética escolástica exigía restituir los bienes injustamente habidos. En economías tan competitivas e intensivas en capital como las contemporáneas, ese requisito es más relevante que entonces, puesto que con los bienes producto de la injusticia pueden ganarse ventajas competitivas que ensanchan la brecha entre las partes y aumentan el desequilibrio de poder económico entre ellas. La injusticia no reparada constituye un factor de peso para explicar las desigualdades de clase en muchas sociedades, y las posiciones relativas de unos países respecto a otros en la economía global.

Sin embargo, realizar el imperativo moral de la restitución requiere haber identificado bien los agentes y los bienes involucrados; solo así puede determinarse en qué consiste la igualdad debida. El paso del tiempo tiende a difuminar esa información, de manera que el agente que quiere actuar hoy con justicia desde una buena posición económica, y tiene razones para sospechar que tal posición se ha construido en parte sobre la injusticia que otros sufrieron en un pasado impreciso, encontrará a menudo imposible saber cuánto debe a quién en justicia. Por tanto no sabe cuál es la línea de base a partir de la cual estimar el punto justo de sus transacciones futuras con las víctimas directas o indirectas de esa injusticia.

La mera prescripción legal constituye una respuesta moralmente inadecuada, porque ese agente sabe que hubo injusticia, que otros con los que se relaciona tienen menos, y él más, de lo justo. La dificultad en determinar lo debido no permite asumir que sea cero, como resultaría de la prescripción. Cero es un valor determinado que, si hubo injusticia, precisamente no puede reflejar lo debido. Entonces, la participación del beneficiario y de las víctimas de la

injusticia pasada en una institucionalidad política que promueva algún concepto de justicia social, permite, por vía de la redistribución, una realización imperfecta pero razonable de la restitución, donde la realización directa ya no es posible.

3. Justicia y desarrollo

El desarrollo en PP es concebido primero como desarrollo de las personas, como su movimiento para “ser más”, siguiendo una idea aristotélica que luego ha sido elaborada en detalle, por ejemplo, por Martha Nussbaum y Amartya Sen. Ese desarrollo ocurre a través de las relaciones de colaboración entre personas, en los diversos niveles de agregación. Precisamente por eso, PP dedica gran atención a la calidad de las relaciones.

La vida humana puede entenderse a partir de una red de relaciones de diverso tipo en que las personas constituyen los nodos y las relaciones los vínculos. Se trata de nodos activos, con una subjetualidad moral que implica responsabilidad propia, los cuales intervienen en definir las relaciones de las que forman parte y al mismo tiempo son interiormente edificados por las relaciones en que participan.

La subjetualidad moral de una empresa, una tradición o una sociedad política a veces se llama su “cultura”. A partir de ella se entablan relaciones en que las personas pueden tomar posiciones éticas individuales, que a su vez modifican la subjetualidad moral colectiva, etc.

El desarrollo puede así concebirse como un incremento del número y la calidad de las relaciones de colaboración en que cada persona participa. Ello incluye el enriquecimiento de la cultura de las organizaciones a las que pertenece, que le proveen lo que

podríamos llamar “plantillas relacionales” sobre las cuales definir los términos de sus propias relaciones concretas.

Las oportunidades para participar en relaciones así están directamente relacionadas con lo que hemos llamado ‘justicia social’: cuanto mayor esa justicia, mayor las posibilidades que se abren a cada uno de construir los diversos aspectos de su vida entrando en relaciones de colaboración de distinto tipo, en las que beneficia a otros y es él mismo beneficiado.

La ‘justicia social’ puede así entenderse como una suerte de *justicia de acceso*. En una sociedad injusta hay, por el contrario, muchas personas excluidas de colaborar con otras, que no tienen acceso a esas relaciones o no poseen nada interesante que contribuir a la vida de los demás. Es un concepto bastante más complejo que el de ‘pobreza’ definido meramente por el ingreso, aunque este pueda ser en cierta medida un indicador.

Una vez dentro de la relación que sea, en ella se genera un valor agregado neto para los participantes: cada uno de los participantes se enriquece, sin que nadie deba necesariamente perder. El valor del que hablamos aquí, como en PP, no se reduce a lo económico, sino que incluye todo aquello que contribuye al florecimiento humano. Esa contribución, el servir para que las personas sean más en una u otra dimensión de su ser, hace valioso lo producido en relaciones de colaboración. De hecho, la relación misma, si es de buena calidad moral, vale en sí misma porque construye a los participantes como seres morales y mejora la calidad de la cultura en que todos viven: por eso se habla a veces de “bienes relacionales”.

El concepto de ‘justicia transaccional’ correspondiente a un cierto tipo de relación, propone un equilibrio en la distribución de valor creado en ella, según alguno de los criterios que hemos mencionado arriba para cada modelo elemental de relación. Con ese

equilibrio, simultáneamente ocurre que: (i) cada una de las partes de la relación gana; (ii) la conducta del otro en la relación posee un punto focal que la hace predecible, disminuyendo la incertidumbre de la colaboración; y (iii) como resultado de todo ello, la relación de colaboración tiende a repetirse.

Este punto es de especial importancia: quien sufre injusticia en una relación, procura escapar de ella tan pronto como puede, no la reproduce con la misma contraparte si puede evitarlo. Con mucha razón se dice, por ejemplo, que la base de una economía de mercado es la confianza entre los agentes: confianza en que respetarán la propiedad y la libertad del otro, en que cumplirán su palabra dada en contrato. La ley realiza un papel secundario, destinado sancionar los casos en que algún agente se muestra indigno de esa confianza. La ley completa y atornilla la confianza pero no la sustituye: ausente la confianza, los contratos se reducen al mínimo necesario; los incumplimientos se presuponen disparando los gastos de aseguramiento; la vida mercantil se judicializa. La colaboración a través de los mercados se debilita. Algo análogo ocurre en comunidades como la familia cuando no puede suponerse que cada cual se ocupa de lo que el otro necesita como si fuera propio, del gobierno cuando no se preocupa del bien común, de la ciudadanía cuando de hecho no somos iguales ante la ley.

En cada uno de esos aspectos, precisamente porque la relación es de mala calidad moral, porque no se realiza la justicia pertinente a ella, la parte perjudicada tiende a escaparse, la colaboración a trastocarse en explotación, la persona a quedarse más aislada, sin aquello valioso a lo que podría haber accedido a través de una relación justa, debilitado por la mala experiencia su deseo de intentar más relaciones del mismo tipo. Por el contrario, según el célebre axioma atribuido al Pseudo-Dionisio "*bonum est diffusivum sui*": las relaciones justas tienden a reproducirse.

Es fácil ver entonces que la ‘justicia social’ puede entenderse a partir de la capacidad de acceso de todas las personas a todos los tipos de relaciones de colaboración, y que la ‘justicia transaccional’ debe entenderse a partir de la calidad moral de las relaciones efectivamente entabladas. Su relación, sin embargo, no es la mera linealidad entre la potencia (poder acceder a la relación) y el acto (la calidad de la relación efectiva), sino que encontramos el bucle típico de la vida moral, por el que el acto incrementa la potencia en el tiempo: relaciones de buena calidad moral ahora, generan más oportunidades para más personas en el futuro. A esa dinámica de mutuo reforzamiento en la expansión, podemos precisamente llamarla “desarrollo” en el sentido de *Populorum progressio*.

4. El ámbito de realización de la justicia social

La justicia transaccional regula las transacciones en que entren los agentes sociales, individuales o colectivos, privados o públicos. Ellos son los protagonistas primeros de los términos de la relación, por tanto de su calidad moral y su justicia.

Sobre esto no hay mucha discusión. Pretender que desde una instancia exterior a cada agente involucrado se definiese enteramente la relación, supondría negar la subjetualidad moral del agente por la vía de negar su libertad. Ello daría fácilmente lugar a una interacción de explotación, no de colaboración, lo que en términos de Fiske sería una relación Asocial. Incluso cuando se trata de relaciones forzosas (como los impuestos) el otro debe poder participar en la definición de sus términos, siquiera sea políticamente (“*no taxation without representation*”).

El ámbito de la justicia social es sin embargo más problemático. En principio, la teoría requiere que todos los terrenos en que pueda haber relaciones sociales de algún tipo, sean institucionalizados de manera que el movimiento resultante de la sociedad

por las interacciones concretas sea hacia una mayor ‘justicia social’, no en sentido contrario. En la situación actual, con un comercio mundial de bienes y servicios que monta aproximadamente el 60% del PNB mundial y unas finanzas globalizadas muchas veces mayor, resulta evidente que el ámbito de los mercados es global (por tanto, también de las interacciones de colaboración donde predomina el tipo elemental MP de Fiske). La justicia social debe pues entenderse como reguladora primero de la sociedad global.

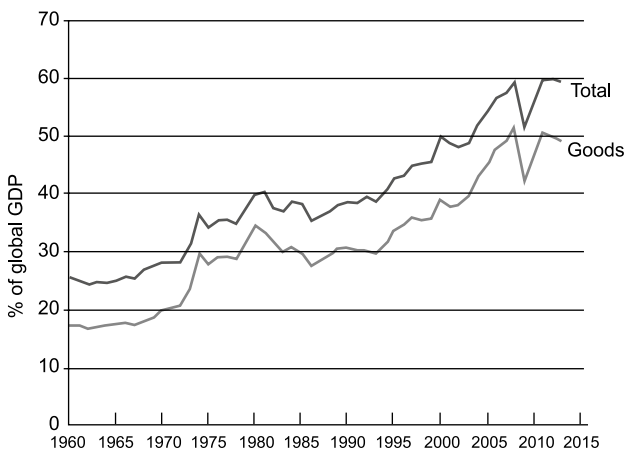


Figure 2.3. Trade (% of Global GDP), 1960-2013
Source: World Development Indicators.

Pero la realización práctica de los criterios de igualdad, diferencia y agencia en que resumimos arriba nuestro concepto de ‘justicia social’ (ver 2.2), requiere de instituciones capaces tanto de realizar redistribuciones de recursos como de establecer normas comunes. Esa capacidad se encuentra en este momento masivamente en manos de los Estados nacionales. Para apreciar los órdenes de magnitud en materia redistributiva, podemos ver algunos presupuestos públicos relativos al producto:

- España: 44.8% (2013) del PIB español.
- Unión Europea: 1% (2015) del PIB total de los países de la UE.

- Solidaridad internacional de España: 0.17% (2014) del PIB de España.

Incluso en un país como España, totalmente inserto en un esquema regional con gran capacidad de establecer normas –la Unión Europea–, la capacidad redistributiva permanece básicamente en manos del Estado nacional. Y en el conjunto del mundo, ni siquiera una capacidad normativa global puede darse por supuesta. Más bien al contrario, en *Laudato Si'*, el Papa Francisco se queja amargamente de algo que la Santa Sede viene observando hace décadas por su participación directa en diversos foros globales de negociación:

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible denominada Río+20 (Río de Janeiro 2012) emitió una extensa e ineficaz Declaración final. Las negociaciones internacionales no pueden avanzar significativamente por las posiciones de los países que privilegian sus intereses nacionales sobre el bien común global. (LS, 169)



Esto marca una importante contradicción de nuestro tiempo. Tenemos de un lado la necesidad de pensar la justicia social a escala global; y de otro los instrumentos para realizarla (para decidir qué aspectos de las relaciones se regirán por qué modelo relacional, por tanto qué concepto de justicia se aplicará en ellos) básicamente a escala nacional: los Estados.

Que los Estados existan como forma organizativa para un cierto ámbito socio-cultural, no plantea ningún problema. Hay municipios, gobernaciones, regiones, Estados, tratados bilaterales o multilaterales, y tratados internacionales. El principio de subsidiaridad, generalmente aceptado, propone que los problemas se aborden al nivel más cercano al ciudadano que sea posible. El problema estriba en que de todos esos niveles, uno solo se declara

soberano: el Estado nacional, que resulta ser el nivel inadecuado para realizar la justicia social precisa ahora.

Una sociedad política soberana no puede ser obligada a aceptar ninguna regla contra su propio interés, tal como ella misma lo defina. Al situar la soberanía en la nación esto fácilmente será entendido como ninguna medida global contra el interés nacional a corto plazo, o contra el interés electoral de quien controle el Estado nacional en cada momento. Y esto constituye un gran problema, porque un número de las dinámicas más importantes que afectan aspectos cruciales del desarrollo, como las relativas a los intercambios comerciales, las finanzas, la ecología de la atmósfera, los mares y el clima, la creación y comunicación cultural... son de escala global. Precisamente la escala donde resulta patente la insuficiencia de nuestros medios políticos de aseguramiento de la justicia de las relaciones. Esos medios no solo son nacionales sino que han sido bloqueados políticamente por la idea de ‘soberanía’ (y los correspondientes mecanismos electorales) para que no puedan ser más que nacionales.

El principio de subsidiaridad había sido regularmente esgrimido dentro del pensamiento social católico para oponerse al totalitarismo, el autoritarismo y el estatismo, variantes en que desde el poder ejecutivo nacional se pretendía anular la subjetualidad moral de instancias regionales y locales de gobierno, de otros poderes del Estado, y/o de las asociaciones no estatales de ciudadanos. Este es un uso pertinente de la idea de subsidiaridad, pero meramente un uso “hacia abajo”.

Desde *Pacem in terris* se viene afirmando en las encíclicas papales, aunque no con ese nombre, la necesidad de una subsidiaridad “hacia arriba”. ¿Qué ocurre cuando el nivel nacional de las decisiones resulta impotente para enfrentarse a ciertos problemas? ¿Cuando estos resultan de envergadura mayor a lo que puede

abordar el Estado nacional, incluso una sociedad nacional en su conjunto? Hacen falta entonces formas de gobierno internacionales o globales, como la que ya pide Pablo VI en PP 78, o la que detalló más Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, 67.

5. La competencia

El tema de la competencia es de interés para pensar la relación entre desarrollo y justicia. Cuando vemos un evento deportivo, por ejemplo, dos luchadores en un ring, concentra inmediatamente nuestra atención la competencia entre ellos: quién gana y quién pierde. Pero para que el juego exista, son precisos el ring, el árbitro y el reglamento, todos los cuales están precisamente fuera de la competencia.

Esto corresponde bien al ámbito de lo que hemos llamado 'justicia social': para que en algunos aspectos de la vida social podamos competir a través de relaciones MP o AR, con las ventajas de eficacia y eficiencia que esos tipos relacionales puedan proporcionar¹⁴, es preciso que en otros tengamos reglas comunes y estables, por ejemplo tipo CS y EM, sobre las cuales se rija la competencia. Tales reglas deben asegurar, entre otras cosas, que no pueda ganarse ventaja competitiva fagocitando elementos del bien común: depredando el medio ambiente, explotando a los trabajadores, transformando la democracia en dictadura, manipulando las emociones...

La competencia económica, política o cultural, puede considerarse ella misma un bien común. Produce en cada uno de los

14 Por ejemplo, eficiencia en la competencia del mercado libre, cuando gana los contratos quien mejores términos ofrece a la potencial contraparte; eficacia en la competencia político-electoral, cuando la evaluación de los resultados del gobierno en términos de los bienes en sí mismos comunes, o hechos comunes por decisión colectiva, resulta importante para su reelección.

agentes la tensión por estar a la altura de los competidores en calidad de colaboración ofrecida a los demás, del valor para su vida que pueden obtener de elegirme a mí como contraparte entre otras posibilidades. Una sociedad competitiva es una sociedad más productiva de colaboración social, con la sola condición que ya hemos enunciado: que los elementos clave del bien común no formen parte de la competencia, sino que como el ring, el árbitro y el reglamento, hayan sido acordados de antemano por los competidores.

La competencia puede entenderse por tanto como un elemento central para fomentar la colaboración, por tanto el desarrollo. Pero para que así sea, para existir en justicia y como generadora de relaciones justas, requiere asentarse sobre formas de cooperación no competitiva, cuyo objetivo compartido consiste precisamente en sujetar nuestra competencia a un sistema de reglas igual para todos. Siguiendo lo que habíamos indicado en 4, uno de los problemas centrales de nuestro tiempo consiste en que tenemos competencia global, pero instrumentos para ponerle reglas a esa competencia básicamente nacionales, insuficientes para la tarea.

6. Un concepto de la libertad

La consideración de la competencia nos permite acercarnos al tema de la libertad. En el esquema antropológico que estamos utilizando, la libertad puede entenderse como la posibilidad real de las personas de participar en relaciones de colaboración con otros, donde se crea y se distribuye valor, sea que en ella predomine alguno de los cuatro tipos elementales que tomamos de Fiske, o que consista en una combinación compleja de ellos. La palabra 'valor', también notamos arriba, en la concepción católica significa "todo aquello valioso para la vida y el florecimiento humano", no solo lo meramente material o lo monetizable.

La libertad así entendida incluye:

- un aspecto formal: que un poder externo no te impida coactivamente entablar relaciones de colaboración con otros agentes; y
- un aspecto material: que efectivamente puedas, que tengas algo que ofrecer en la construcción de la relación, que seas capaz de crear valor junto con el otro. Esto es lo que a veces se agrupa bajo la idea de ‘oportunidades’.

La libertad está claramente ligada a la intencionalidad, por tanto al protagonismo moral de la persona y los grupos en su propio desarrollo. Podemos entender la vida moral como una serie articulada de proyectos que buscan perseguir fines que a su vez son medios para otros fines (salvo el ‘fin último’ de cada persona, que por definición no es medio para ningún otro fin). Así, el estudiante va a clase para aprobar la asignatura; quiere aprobarla para finalmente graduarse de esa carrera; pretende graduarse para mejorar sus oportunidades en el mercado laboral, las posiciones y sueldos a que puede aspirar; busca esa mejora de oportunidades para contar con la estabilidad precisa para casarse y formar un hogar... y así podemos seguir identificando fines parciales que se convierten en medios para otros fines posteriores y/o superiores, en una estructura medios-fines de forma entrecruzada más que meramente lineal (hemos simplificado en nuestro ejemplo para limitar su extensión). Tal estructura de medios-fines constituye finalmente el proyecto vital de la persona¹⁵.

15 Aunque quizás no pertenece tanto a este artículo, que trata de las conexiones entre desarrollo, justicia y libertad, debemos notar un par de cosas a propósito de los proyectos vitales de las personas: (1) Son extremadamente plurales, puesto que en ellos intervienen aspectos temperamentales, vocacionales y aptitudinales del individuo; así como aspectos contextuales del mundo en que vive (el clima y la tecnología, por ejemplo), y relacionales de los grupos sociales con los que puede entablar relaciones de cooperación (no es lo mismo nacer ciudadano americano que hondureño, ni es lo mismo

Pues bien, la intencionalidad consiste precisamente en la inserción de las relaciones de colaboración que cada persona entabla, en la estructura con que ha diseñado su proyecto vital. La mayor parte de los fines-medios de las personas no pueden alcanzarse individualmente, sino a través de relaciones de colaboración con otras personas en que las dos partes ganan. Una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano (“tratar la humanidad... siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo y nunca meramente como un medio”. Kant (1993:36)) puede entenderse significando precisamente esto: obtengo la colaboración del otro en mi proyecto vital precisamente y solo ofreciéndole mi colaboración para su proyecto. Es decir, lo reconozco como sujeto con una intencionalidad propia a la que contribuiré, en vez de como un objeto que puedo utilizar sin más para mis propósitos.

La conexión entre libertad e intencionalidad es entonces clara: soy libre en la medida en que puedo colaborar realmente con los proyectos de muchos otros, y así avanzar efectivamente mi

criarse en una familia rota que en una familia funcional, por ejemplo). (2) La pluralidad no significa que “todos los proyectos valgan”. No equivale a relativismo. Incluso los proyectos personales que pretendemos desarrollar solo a través de relaciones justas, pueden estar mal diseñados. Ello ocurre cuando en un eslabón de la cadena de medios y fines, el medio no es apto para alcanzar el fin. Equivocarnos en este asunto viene a ser una especialidad de la publicidad comercial o política, cuando nos propone que la armonía familiar se obtiene comprando una margarina, el prestigio social con un carro, la aceptación sexual con un perfume, o el paraíso terrenal votando a un político. Santo Tomás de Aquino, en las primeras cuestiones de la ST Ia-IIae, se ocupa precisamente de qué tiene y qué no tiene entidad suficiente para ser el fin último. Equivocar el fin último (poner la salvación y la bienaventuranza en lo que no puede salvarnos ni hacernos felices) es un error típico de diseño de muchos proyectos vitales, un error especialmente serio porque afecta al término de la cadena, y desde allí se propaga “hacia atrás”, generando errores de diseño en otros eslabones. PP no se ocupa de ello con esas palabras, pero al tratar de la dimensión espiritual de “todo el hombre”, toda la DSI (y también PP) se refiere de manera más o menos explícita al fin último y al riesgo de equivocarlo. No es raro entonces que, como notamos, haya mucho más consenso social respecto al desarrollo de “todos los hombres” que “de todo el hombre”.

propio proyecto. Si por coacción externa o por carencia de recursos, no me es posible prestar apenas ninguna colaboración, tampoco podré requerir apenas ninguna de los otros, y mi proyecto vital no avanzará.

7. La posibilidad de no participar

En el epígrafe anterior se puede dar la impresión equivocada de que todas las relaciones de colaboración con otros son electivas. Al resumir la teoría de Fiske, definimos cuatro modelos elementales (CS, AR, EM, MP) que combinaremos en diversas relaciones complejas, para alcanzar objetivos dentro de nuestro esquema de medios y fines. Puesto que esas relaciones necesitan, por definición, una contraparte individual o colectiva, hay que contar con esa contraparte. Ella tiene que entender la relación como nosotros, de manera que sea posible alcanzar en la relación el punto de la justicia transaccional de que tratamos arriba. Los relaciones típicamente disponibles para la colaboración en cada sociedad, y por tanto los criterios de justicia transaccional aplicables, son un asunto cultural.

Sin embargo, debemos notar que los cuatro modelos elementales poseen distinto peso existencial y epistemológico. Para ello, tomemos el esquema de Fiske leyéndolo de una manera distinta a cómo su autor lo concibió. Él pensaba en modelos elementales de relación, en escala micro por así decirlo, que se combinan para formar las relaciones reales que observamos en la práctica, las cuales casi en su totalidad son relaciones complejas. En lo que sigue, pensaremos esos modelos más bien como dominantes de varios grandes tipos de interacción social, por tanto en escala macro:

- En la colaboración en los Mercados domina la interacción MP de Fiske. Se trata de una relación que no necesita ser duradera ni estable: termina en cuanto cada parte ha cumplido su compromiso en el contrato. Para la siguiente transacción puede elegir otro



competidor en el mercado, y entablar otra relación distinta fácilmente. Por ello, tampoco se necesita saber mucho del otro, quién es ni siquiera cuántos son; ni se requiere mucho lenguaje común, basta una métrica en que entendernos. Puede comprarse y venderse sin hablar el mismo idioma, solo con los dedos de la mano¹⁶.

- Una forma más envolvente de colaboración consiste en participar en la misma institucionalidad política, que en la concepción posterior a la Revolución Francesa es una combinación de jerarquía política (AR) con igualdad ciudadana ante la ley (EM). Esta tiende a ser una relación más o muy permanente, que requiere un lenguaje común, entendido de la misma manera por todos, con el que formular las reglas de la vida pública. Las relaciones no necesitan ser personales (saber quién sea el otro no es necesario para tratarle adecuadamente), pero sí hay que conocer “qué es” el otro, qué posición ocupa en el sistema común de reglas. El lenguaje compartido que permite la convivencia política se refiere fundamentalmente a conductas públicas. No abarca la vida interior de las personas sino sus acciones manifiestas a la polis. Pero cambiar de país, o incluso de región en el mismo país, es algo vitalmente mucho más importante que el extinguirse de un contrato mercantil.
- Una última forma de colaboración consiste en formar comunidad juntos, por ejemplo, fundar una familia (CS). La imbricación aquí resulta mucho mayor, porque en la comunidad se difuminan las fronteras personales y el ser del otro pasa a ser tan importante para mí como el mío propio. La influencia de las comunidades reales es

16 Bernstein (2008:32) cita a Herodoto (Historias, libro IV, 196), explicando un modo, quizás mítico, en que los cartagineses comerciaban con los nativos en la costa de Libia sin siquiera verse.

grande en la constitución de las personas que participan en ellas; por ello, abandonar una comunidad o que esta se rompa, no ocurre sin profundas repercusiones interiores. El lenguaje compartido en una comunidad ha de poder comunicar no solo conductas sino también pensamientos y sentimientos. Va mucho más adentro de las personas que el lenguaje de una ley común.

Entonces, tanto el peso epistemológico (cuánto debemos saber del otro; por tanto cuáles son los requisitos de la comunicación con él) como existencial (cuán duradera y profunda dentro de la propia vida es la implicación con él), varían de un tipo de relación micro a otro, y de un ámbito macrosocial a otro.

Por ello, en algunas relaciones nos parece con razón que no podemos no participar, debido a la misma naturaleza de la relación y a su papel en nuestra constitución como personas. Separarse de la propia familia o de la sociedad político-cultural en que nos criamos, es algo que solo se hace un costo personal grande. Son tan constitutivas de nuestro ser personas, de nuestros proyectos y la formas en que valoramos los aspectos pequeños y grandes de lo humano, que podemos irnos de ellas y no colaborar más allí (con esa precisa familia o en ese preciso país), pero no podemos ignorarlas como si no hubieran existido. Los llevamos por dentro irremisiblemente, como sabe cualquiera que ha sido emigrante lejos de donde se crió, o que ha sufrido rupturas familiares serias.

Como indicamos en 2.1, la justicia tiene sentido también en todas las transacciones, cualquiera que sea el tipo dominante. En cada una de ellas puede distinguirse lo justo de lo injusto, de acuerdo a criterios diferentes en cada caso pero no difíciles de establecer.

Igualmente la libertad tiene sentido en los ámbitos de relaciones que resultan menos opcionales porque son más constitutivos del sujeto moral. La libertad significa entonces participación, no tanto en esas relaciones, si no son opcionales o lo son poco, como en la definición de los términos concretos de cada una de ellas, de manera que resulten justas según algún concepto de justicia aplicable, por tanto positivas para todas las personas involucradas.

Resulta perfectamente posible distinguir una familia o una sociedad política de personas libres, de otras donde la cohesión se pretende al precio de la libertad. La idea de la “división de poderes” de Montesquieu, fácilmente generalizable más allá del Estado, sugiere precisamente este vínculo entre libertad y justicia: si el poder está dividido, si muchos participan libremente en la definición de los términos de relaciones en las que deben participar, y entonces esas relaciones quedan establecidas de manera que a nadie se hace injusticia en ellas. “*Volenti non fit iniuria*”, que dice el viejo aforismo del Derecho.

8. Libertad personal y desigualdad social

En la concreción de la idea de justicia social que hicimos en 2.2, el ideal de la organización de la sociedad consiste en una situación de partida: que cada persona tenga la misma libertad real al comienzo de su vida adulta. A partir de ahí, diferentes objetivos, vocaciones, estrategias, desempeños, aciertos y errores..., conducirán a resultados distintos para cada sujeto, por ejemplo en términos de ingreso (y también en otros términos menos mensurables en dinero pero relevantes para el desarrollo, como la calidad de sus relaciones familiares, comunitarias, organizacionales y políticas).

La justicia social aspira idealmente a la igualdad de oportunidades de acceso de todas las personas a las relaciones sociales de colaboración. Es evidente que una completa igualdad no puede

darse, tanto por razones teóricas como prácticas. Lo básico para la evaluación moral (ética, política) de una sociedad, es si su arreglo institucional está produciendo un movimiento de igualación de las oportunidades al comienzo de la adultez económica, o lo contrario, está produciendo una desigualdad de acceso y una exclusión cada vez mayor.

Obviamente, la idea misma de desarrollo requiere que la igualación ocurra 'por arriba': que cada sujeto cuente con mayor cantidad de posibilidades reales de entrar en relaciones de colaboración. La igualdad consistente en precariedad de esas posibilidades para todos por igual, es precisamente lo contrario al desarrollo.

Un problema central que plantea este concepto de justicia social –por lo demás racionalmente fácil de defender–, ocurre en torno a la herencia de recursos. El punto de partida de cada uno en su vida adulta viene fuertemente determinado por la ubicación económica de sus padres. A su vez, los resultados de cada adulto en su vida económica dependen muy grandemente del punto de partida, de forma que puntos de partida muy desiguales tienden a acumularse y producir desigualdades todavía mayores a lo largo de toda la vida.

Milanovic (2011:121) ha calculado que alrededor del 80% del ingreso acumulado de las personas a lo largo de su vida económica se explica por dos factores dados al nacer, antes precisamente de que el bebé hiciera nada: la nacionalidad y la clase de ingreso de sus padres. También ha estimado que en torno al 80% de la desigualdad global –desigualdad entre todas las personas del mundo, tomadas como parte de la misma unidad– depende de la localización geográfica (p. 113).

Los problemas políticos que resultan de la desigualdad en una sociedad económica global son evidentes: inestabilidades polí-

ticas, migraciones masivas, xenofobias y nacionalismos excluyentes, dificultades para alcanzar acuerdos políticos globales con los que poner reglas a la competencia global y salvaguardar algunos bienes comunes globales... Desigualdades muy grandes dificultan estructuralmente ciertos tipos de relaciones, y por tanto atentan a la vez contra la libertad y el desarrollo. Así, los que son exageradamente desiguales de partida, difícilmente serán efectivamente iguales ante la ley, o difícilmente se encontrarán con parecidos poderes de negociación en un mercado, por poner dos formas de colaboración esenciales para el desarrollo en cualquier ámbito social.

Por otra parte, es verdad que precisamente la posibilidad de dejar algo a los hijos, de dejarles en mejor punto de partida que uno tuvo, constituye una motivación económica central de la mayor parte de las personas, quizás la razón más importante por la que se mantienen esforzándose a lo largo de toda la vida. También parece un elemento nuclear de la idea de propiedad privada como realmente se da en la vida de las personas. La mayoría de la gente no es individualista, sino comunitarista de su familia.

Esa contradicción entre herencia y justicia social debe gestionarse. Para hacerlo, resulta importante entender que la sociedad es un ente real, no el nombre, asignado como una etiqueta, para un mero agregado de individuos o de familias. Desde el punto de vista económico, pero también del político, el cultural... una infinidad de externalidades conectan nuestro bien individual y grupal al de los demás, de manera que ambos son imposibles de desenmadejar. Y además la sociedad posee bienes propios de naturaleza propiamente colectiva, que solo pueden darse para unos si se dan a la vez para los demás.

A estos últimos suele llamárseles en la tradición de la DSI el 'bien común'. Ingredientes obvios suyos son la paz, la seguridad, la calidad del medio ambiente, el orden de la convivencia... y también

la justicia social en cuanto posibilidad para todos de contribuir con relaciones colaborativas al éxito de los proyectos de otros. La libertad real de todos es así parte esencial del bien común, y la negación de esa libertad por desigualdades tan grandes que impidan entablar relaciones de colaboración genuina, se opone a ese bien común.

9. Desarrollo, libertad y justicia

A partir de estas comprensiones del desarrollo, la justicia y la libertad, es obvio que no se trata de objetivos separados; menos aún contradictorios, como si hubiera que elegir un camino para el desarrollo entre justicia y libertad.

El desarrollo significa el cultivo de las personas para que todos puedan florecer en todas sus dimensiones. Ello se hace a través de relaciones de colaboración, en las que conjuntamente creamos y nos apropiamos los bienes creados; y de relaciones más específicas de cooperación, en que perseguimos juntos los objetivos centrales para el bien común. Los bienes en juego incluyen las relaciones mismas; y su apropiación incluye por tanto nuestra participación intencional en ellas, de acuerdo al proyecto personal de cada uno y a la entidad más o menos constitutiva de cada relación.

El sujeto primero del desarrollo es por tanto la persona con su proyecto, en que pretende progresar ayudando a otras personas a hacer lo propio con los suyos y persiguiendo junto con ellos algunos bienes comunes. Desarrollarse implica elegir cómo desarrollarse, a través de qué relaciones de colaboración y de cooperación si ello es elegible, y en qué términos concretos en todos los casos.

La posibilidad real de participar en relaciones de colaboración así es la libertad. La calidad moral mandatoria de esas relaciones es la justicia transaccional, que hace las relaciones más fácilmente

repetibles, y por tanto aumenta las opciones disponibles para los participantes y para el resto de la sociedad, sus libertades reales.

Finalmente, organizar las diversas formas sociales de colaboración de manera que el acceso a ellas, cuando la naturaleza de la relación lo permite, solo esté limitado por los resultados de la acción personal del sujeto, es el concepto que hemos propuesto de justicia social. No es difícil notar que se trata del mismo objeto al que llamamos ‘libertad’, aunque mirado desde un punto de vista distinto. Si se entienden bien respecto al desarrollo, justicia social y libertad no solo no son contradictorias, ni siquiera están separadas, sino que no son dos cosas distintas.

10. El juego de los equilibrios prudentiales

Aunque el epígrafe anterior concluye en una imbricación conceptual profunda entre desarrollo, justicia y libertad, a lo largo del artículo han aparecido elementos de algunas tensiones reales, que se dan entre:

- La libertad formal y la material.
- La pertenencia constitutiva y la definición de las relaciones en algunos ámbitos.
- La igualdad de puntos de partida en la vida económica y la herencia.
- El bien individual/familiar y el bien común.
- La soberanía nacional y la gobernanza global.



Esas tensiones son probablemente constitutivas de la existencia humana. Ciertamente se dan en nuestro momento histórico. Sería un error pretender resolverlas hacia uno de los polos, negando el otro. Más bien deben buscarse equilibrios prudentiales en cada

momento, de manera que ninguno de los extremos de cada tensión sea definitivamente sacrificado al otro.

Quizás podemos pensar en ello de la misma manera que andamos: no avanzamos siempre con el mismo pie, sino que primero va uno delante, y luego el otro. Así caminamos. Si en un momento dado lo más urgente y lo más posible parece dar prioridad a uno de los extremos de cierta tensión, ello no es olvidando al otro sino buscándole su momento y sus posibilidades para avanzar también en él; el polo que quedó atrás pasa entonces a ser prioritario, es puesto adelante.

La praxis cristiana, tanto en ética como en política, es a menudo una cuestión de equilibrios difíciles, expresada en la dinámica con que nos movemos de un polo a otro. Renunciamos a la pretensión de resolver las tensiones legítimas simplemente negando uno de sus extremos. Si se hace bien, el resultado de esa dinámica es precisamente el desarrollo: más libertad y mayor justicia.

Raúl González Fabre



Referencias

- Bernstein, W. J. (2008). *A Splendid Exchange : How Trade Shaped the World*. New York, Berkeley, Calif., Atlantic Monthly Press.
- Ferguson, A. and F. Oz-Salzberger (1995). *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge ; New York, Cambridge University Press.
- Fiske, A. P. (1993). *Structures of Social Life : the Four Elementary Forms of Human Relations*. New York - Toronto, Free Press.
- Kant, I. (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis. Hackett.
- Milanovic, B. (2011). *The Haves and the Have-nots*. New York. Basic Books.
- Nussbaum, M. C., et al. (1993). *The Quality of Life*. Oxford England; New York, Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2000). *Development as Freedom*. New York, Alfred A. Knopf.
- Tomás de Aquino, S. (2006). *Suma de Teología*. Madrid, BAC.
- Tracey S. Keys, Thomas W. Malnight and Christel K. Stoklund (2013), “Corporate Clout 2013: Time for Responsible Capitalism”. Strategy Dynamics Global SA.

Todas las referencias a encíclicas papales están tomadas de las versiones oficiales en español contenidas en www.vatican.va.

colofón