

Crítica ante la crisis de la desigualdad social: responsabilidad y emancipación

Obed Frausto*

Resumen

La crítica tiene que resolver grandes interrogantes ante la crisis civilizatoria a la que nos enfrentamos. En este trabajo, realizo algunos apuntes sobre las siguientes dos preguntas: ¿La desigualdad en sociedad es natural? Si implica constructos sociales, ¿cómo podríamos lograr una sociedad más igualitaria? El artículo está dividido en dos partes. La primera tiene que ver con el concepto de la crítica. Mostraré en qué sentido la crítica occidental requiere de la indeterminación, ignorancia, pluralidad y resistencia epistemológica para tener una descripción mucho más amplia del problema, invitando a más voces a la resolución del mismo. En la segunda parte, cuestiono la idea de que la desigualdad es natural, es necesaria y es irresoluble. Considero que el problema es social y existen formas de aminorar la desigualdad. Exploraremos el concepto de responsabilidad y emancipación. Ambas nos permiten visualizar formas en que se tolere la existencia de muchos mundos viviendo de una forma más equitativa y respetando la dignidad de cada uno.

Palabras claves: crítica, desigualdad, ignorancia, crisis

Resumo

A crítica deve resolver grandes interrogações diante da crise civilizatória que enfrentamos. Nesse trabalho, realizo alguns apontamentos sobre as seguintes duas perguntas: ¿a desigualdade na sociedade é natural? ¿Se implica em constructos sociais, como poderíamos chegar a uma sociedade mais igualitária? O artigo está dividido em duas partes. A primeira tem a ver com o conceito de crítica. Mostrarei em que sentido a crítica ocidental requer indeterminação, ignorância, pluralidade e resistência epistemológica para ter uma descrição muito mais ampla do problema, convidando mais vozes à resolução do mesmo. Na segunda parte, questiono a ideia de que a desigualdade é natural, necessária e irresolúvel. Considero que o problema é social e existem formas de minorar a desigualdade. Exploraremos o conceito de responsabilidade e emancipação. Ambas nos permitem visualizar formas em que se tolere a existência de muitos mundos vivendo de uma forma mais equitativa e respeitando a dignidade de cada um.

Palavras-chaves: critica, desigualdade, ignorância, crise.

* Obed recibió su doctorado en Filosofía de la Ciencia con especialidad en estudios sociales de ciencia y tecnología en la Universidad Nacional Autónoma de México en el año 2016. Actualmente, Obed es profesor de Humanidades en Ball State University, en Indiana, en los Estados Unidos de América. Sus intereses de investigación se enfocan en filosofía política, sociología de la ciencia, sociología del conocimiento, filosofía de la ciencia y filosofía de la tecnología.

Crítica y crisis son categorías centrales para entender el fenómeno de la modernidad. Reinhard Koselleck refiere en su texto, *Crítica y Crisis*, que ambas palabras comparten la raíz etimológica, del griego antiguo, *krino*, que significa dividir, elegir, juzgar y decidir.¹ Crisis hace alusión a la controversia que existe entre distintos juicios sobre una realidad dada, pero también conlleva la toma de decisión alcanzada pese al disenter entre diferentes juicios. Crítica hace referencia a la evaluación o a la decisión subjetiva que corresponde al proceso conflictivo que implica la crisis. En este sentido, como apunta Seyla Benhabib, existe una relación entre un proceso social o una perturbación natural y un juicio subjetivo². Para Koselleck, el vínculo entre ambas categorías se acentúa, de forma más clara, con la Revolución francesa. Especialmente, cuando Kant, el gran pensador de la Ilustración, hace una separación entre el juicio subjetivo del sujeto pensante y el proceso objetivo de la historia y de la sociedad³. Entonces, crítica y crisis describen un momento que es indeterminado, pero en una constante tensión con lo que tiene que determinarse. Estos conceptos develan una dimensión de potencialidad y de posibilidad. La crítica tiene un sentido de la evaluación de lo posible. En la realidad que vivimos existe una dimensión oculta que expresa la posibilidad de algo que puede ser diferente. Usamos la crítica para mostrar esa dimensión oscurecida, en cierto modo, con la realidad. No obstante, la crisis tiene esa dimensión de indeterminación, cierto grado de posibilidad de que el cauce de la realidad puede ser otro, y de que su estado patológico puede regresar a ser normal. Koselleck propone que estas dos categorías, crítica y crisis, son significativas en la modernidad porque ambas reflejan y explican un juego entre las relaciones políticas y sociales materiales, “realmente existentes”, y las instituciones inmateriales de los valores, las normas y los significados.

Después de la crisis financiera del 2008 se ha escrito mucho sobre crítica y crisis.⁴ La crítica es fundamental porque es la apertura⁵ o la disociación de las categorías para

¹ R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta-UAM, 2007.

² S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study*, New York, Columbia University Press, 1986.

³ I. Kant, *Critique of the pure reason*, trad. Norman Kemp Smith, London, Macmillan and CO., p.9, 1929.

⁴ R. Cordero, *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*, New York, Routledge, 2017; B. Jessop, B. Young, C. Scherrer, (eds.) *Financial Cultures and Crisis Dynamics*, London, Routledge, 2015; B.

develar los antagonismos⁶. También lo es porque, en sí misma, contiene una dimensión de segundo orden, es reflexiva sobre las normas y los valores para explorar con ello alternativas⁷. La crisis siempre es informativa y permite al observador reunir más información, procesarla y actuar si es lo que desea⁸. En definitiva, la crítica es importante porque hace las preguntas que problematizan tanto las relaciones políticas y sociales materiales, como las normas, los valores y los símbolos que se consideran en crisis.

En este artículo me enfoco en el análisis de la desigualdad social y económica, siendo una de las problemáticas persistentes en la sociedad. Para ello elaboro algunas ideas a las siguientes preguntas: (quizá sea una cuestión de estilo, pero resulta extraño afirmar que se hará unos apuntes a unas preguntas) ¿es la desigualdad económica, en la sociedad, natural?, y si implica constructos sociales, ¿cómo podríamos lograr una sociedad más igualitaria? El artículo está dividido en dos partes. En la primera parte, desarrollo el concepto de crítica y muestro que para que ella tenga mayor potencial de emancipación requiere de cuatro principios normativos: de la indeterminación, de la ignorancia, de la pluralidad y de la resistencia. En la segunda parte, cuestiono las respuestas usuales que cubren, con un velo de ignorancia, las causas de la desigualdad en la sociedad que, en general, sustentan que la desigualdad es natural, necesaria e irresoluble. Considero que el problema de la desigualdad económica (¿Económica? ¿En la distribución de riquezas?) es eminentemente social y que existen formas de aminorar dicha desigualdad por medio de la crítica que debe tener una forma emancipadora. (¿Para qué? ¿Con respecto a qué?). Es necesario entonces: uno, dejar de concebir la desigualdad social como natural; dos, negar el sentido de valor atribuido al rico y al pobre; tres, cuestionar la idea, propuesta por Hardin, de que no tenemos obligación de ayudar al pobre, o la idea, sugerida por

Milstein, "Thinking politically about crisis: a pragmatist perspective", *European Journal of Political Theory*, vol. 14, n°2, August 2015, pp. 141–160; S. Walby, *Crisis*, Cambridge, Polity Press, 2015.

⁵ N. Jean-Luc, "Critique, Crisis, Cri", *Qui parle*, vol. 26, n° 1, pp. 5-18, 2017.

⁶ J. Holloway, "Crisis and Critique" *Capital & Class*, vol. 36, n° 3, pp. 515–519, 2012.

⁷ E. Esposito, "Critique without critique: System Theory as a Critical Sociology" *Thesis Eleven*, vol. 143, n° 1, pp. 18–27, 2017.

⁸ R. Cordero, *et. alt*, "On the Reflexivity of Crisis: Lessons from Critical Theory and Systems Theory" *European Journal of Social Theory*, vol. 20, n° 4, pp. 511–530, 2017.

Singer, de que debemos sentirnos obligados de ayudarlo y; cuatro, retomar el concepto de responsabilidad bajo la lógica de la capacidad intelectual ética, *phronesis*, entre los individuos y las instituciones para garantizar una mejor distribución de la riqueza.

Crítica: indeterminación, ignorancia, pluralidad y resistencia

Tal vez ahora vivimos en un momento en que el concepto de crisis se hace más perceptible por lo que no existe especialidad académica, sociedad o incluso personas individuales no tengan su propia definición. El objetivo de este escrito es contribuir a desarrollar una concepción de la crisis entendida como “permanente”, para distinguirla de otras concepciones más sectoriales. La idea de crisis que hasta ahora poseemos, no sólo no hace desconocedores de aquella (la crisis permanente), sino que nos impide comprender mejor el presente y sus crisis y hacer previsión de los efectos que éstas puede producir en el futuro.

Me detendré, pues, en esta concepción porque creo que aporta mejores elementos explicativos de lo que hoy representa la palabra crisis en nuestra sociedad (la sociedad occidental, laica, democrática, tolerante, etc.) No obstante, me abstendré (la palabra tiene una historia que como tantas historias comienza en Grecia, la clásica, claro) de confeccionar una panorámica del sentido que la palabra crisis ha tenido a lo largo de su historia. De crisis hay muchas y diversas, y también como he dicho se ha hecho de ella(s) un acercamiento interpretativo que se concreta en una dinámica que va de cada crisis a la superación de ésta, hasta llegar a la siguiente, y así indefinidamente, sin tener en cuenta ni el alcance ni la gravedad de cada una de ellas.

Actualmente vivimos un nuevo momento de crisis total, llamada crisis de reproducción social, por lo que ella abarca, en el ámbito de lo social, económico y político: la cura, la ecología, la solidaridad y la misma democracia. La idea de la crisis por lo tanto afecta a todos los campos de la sociedad, tanto los teóricos como los prácticos. Las ciencias sociales se ven especialmente afectadas por este efecto que hemos nombrado crisis desde tiempos inmemoriales. No quiero hacer, como he dicho ya, un panorama de

la crisis, pero si la exploraré a través de escenas, señalando que donde hay una escena de crisis definitiva, hay también una demanda de un “momento”.

Las escenas de la crisis

Como se ha dicho, la crítica se refiere al juicio que proviene de un individuo, de un grupo, de una comunidad o de la sociedad en general. A mí parecer, el juicio crítico, en sí mismo, se constituye desde cuatro principios normativos no sustantivos. Estos principios pueden variar culturalmente, pero considero que cada uno de ellos es fundamental para hacer más aguda la crítica.

Indeterminación

La crítica alude, de forma recurrente, a la indeterminación. Dado que surge de la mirada del ser humano, expresada en un juicio que cuestiona otros juicios previos, la crítica es la crítica de lo dogmático y de lo determinado. La crítica visibiliza lo dado, lo implícito y el prejuicio que está detrás de los modos de pensamiento, de las acciones y de las creencias humanas. Ese visualizar propio de la mirada crítica es en sí y por sí emancipatorio. Karl Marx, en su teoría del trabajo de los manuscritos económicos y filosóficos, muestra que existen interacciones dialécticas entre el ser humano y la naturaleza y que pueden convertirse en alienación. Un primer momento dialéctico tiene que ver con las capacidades y las potencialidades del ser humano que se expresan y se manifiestan en la creación de los objetos. Un segundo momento dialéctico, reside en el hecho de que los objetos restringen, incluso niegan, el potencial del sujeto o de los sujetos en comunidad. La dialéctica alienada, a la que hace referencia Marx, consiste en que el sujeto también se vuelve objeto para otros, niega los poderes activos del sujeto y los poderes activos de otros sujetos. En este sentido, la crítica como emancipación es la actividad intelectual de revelar las contradicciones de estos dos momentos de la dialéctica alienada y además develar lo que siempre ha estado ahí y que es negada por esa dialéctica alienada: la capacidad indeterminada del ser humano⁹. Esa capacidad

⁹ K. Marx, *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

indeterminada es lo que el gran humanista italiano del siglo XV, Giovanni Pico della Mirandola, describe en su *Oratio de hominis dignitate* (1486): el ser humano es una creatura que tiene una naturaleza indeterminada, sin límites y actuando con su libre arbitrio¹⁰. Por lo tanto, la crítica tiene un poder activo porque en sí misma contiene el arbitrio humano, es decir, la capacidad de decisión del curso de sus acciones.

Ignorancia

La crítica requiere una virtud moral¹¹, como la humildad, para que se reconozca que el conocer tiene límites. Nicolás de Cusa considera que conocer es reconocer que nunca se conoce lo suficiente: “Nosotros necesitamos saber que somos ignorantes”.¹² Esta actitud frente al conocimiento desmonta y desinhibe la arrogancia que trae consigo el hecho de creer que se sabe más que cualquier persona. Al introducir el reconocimiento de la ignorancia en la crítica, ésta se puede ver beneficiada. Reconocer los límites de la crítica permite poner en modo de espera cualquier juicio propio o juicio crítico, con el propósito de buscar más información, más argumentos o más ideas para corroborar que el juicio crítico descubre las inconsistencias o las contradicciones del mundo o de la sociedad a la que se está haciendo el juicio. Además, la ignorancia en la crítica impide la arrogancia de querer imponer una sola verdad sobre los demás. Un juicio crítico basado en el principio de la ignorancia tiene mayor apertura a otros juicios y a otras perspectivas que, en conjunto, enriquecen al propio juicio crítico.

Pluralidad

El juicio crítico puede convertirse en un dogma que, por lo tanto, niega su indeterminación. Al negar la indeterminación, la crítica niega otras formas de conocimiento. Es indudable que la crítica es una forma de conocimiento que problematiza y cuestiona, pero la crítica misma está localizada cultural e históricamente,

¹⁰ P. Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, En F. A. Gragg, Latin Writings of the Italian Humanists, New York, Charles Scribner's Sons, 1927.

¹¹ La virtud moral es una capacidad intelectual adquirida que es considerada buena y que alude al justo medio. Véase: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

¹² N. of Cusa, *On Learned Ignorance*, En James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, The Portable Medieval Reader, New York, Penguin Books, 1977, pp. 667-674, 668.

es decir, está determinada por las condiciones materiales en las que surge y se configura. Sin embargo, ¿cómo la crítica, que es una expresión condicionada histórica y socialmente, puede realizar juicios con pretensiones de validez transhistórica y cultural? Es ahí donde, entiendo, la crítica se puede convertir de nuevo en indeterminada, una posibilidad que renueva su poder emancipatorio cuando surge y emerge en un momento en que la pluralidad permite develar juicios e ideas que estaban ocultos. Boaventura de Sousa Santos, en *Epistemologías del Sur*, explica que ha existido una tendencia a totalizar la experiencia del pensamiento crítico a partir de una mirada del norte o de Occidente, negando otras posibilidades epistémicas. El gran problema no es la pobreza de la experiencia occidental, sino su arrogancia para negar y no ver otras experiencias epistémicas¹³.

Resistencia

Una epistemología de la resistencia refiere a una comunidad o un grupo que, de forma consciente, se organiza políticamente para cuestionar las instituciones sociales. Este grupo, de los afectados, de los que sufren la injusticia, comparte un imaginario, una idea en común, que le permite retroalimentar su esperanza, evidenciando un lado oscuro que la estructura social o la institución no reconoce. La resistencia requiere del activismo político, la información, la apertura a las múltiples voces, la asamblea que propicie el desacuerdo y el cuestionamiento de las formas de vida. La crítica es fundamental para desmontar creencias que no permiten ver la gravedad de la crisis o que inhiben el potencial transformador de las comunidades que permitiría resolverla. Enseguida, revisaré algunas creencias que no contribuyen a la comprensión de la crisis de la desigualdad del sistema capitalista y cómo la crítica cuestiona el argumento central.

Cuando lo indeterminado de la crítica enfrenta la naturalización cultural: ¿la desigualdad es natural?

Cuando se dice que la desigualdad es natural y que, por lo tanto, no hay nada que hacer, es un argumento que inhibe el potencial emancipador e indeterminado de la crítica.

¹³ B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, London, Paradigm Publishers, 2014.

Esta idea se alimenta, en su forma biologicista, de la concepción nietzscheana de que lo natural tiene reductos de culturalización humana y que la cultura posee sistemas inmunológicos de lo natural¹⁴. En este sentido, se recurre a la inherente crueldad de la naturaleza para explicar la trágica constitución de la vida humana. Al naturalizar lo humano, se reduce su fuerza intencional y de sentido a un mecanismo de cadenas causales que se relacionan y se entrecruzan entre sí para generar nuevas cadenas de relaciones. Esto resignifica a lo humano como el producto de esos enlaces de causalidades. La desigualdad social se ve, entonces, como un mecanismo que va más allá del carácter volitivo de los individuos y que produce, por lo tanto, la naturalización de la desigualdad. En el siglo XVIII, Bernard Mandeville escribe, en su *Fable of the Bees*, una analogía del mundo animal con el mundo humano, naturalizando la desigualdad entre los ricos y los pobres. Mandeville considera que la pobreza es natural porque ésta garantiza que los pobres se vean obligados a trabajar. Los pobres, en su necesidad de alimento, bebida, techo y ropa, se resignan a la explotación y al trabajo arduo. Por tanto, Mandeville considera que la pobreza es necesaria para que la sociedad pueda subsistir¹⁵.

Por otro lado, Jean-Jacques Rousseau, a mediados del siglo XVII, escribe su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y sugiere que la desigualdad no es natural, sino que se produce socialmente. Para Rousseau, al contrario, lo natural es la igualdad, lo que produce la corrupción de la naturaleza es el tiempo en el que se ha culturalizado la humanidad, deformando el espíritu igualitario y comunitario característico de las sociedades primitivas. Según Rousseau, a través del tiempo, se han sobrepuesto los valores de superioridad y de egoísmo entre las personas. El hombre salvaje era feliz, decía, porque no esperaba nada a cambio y porque siempre estaba satisfecho, aun sin recibir las benevolencias de la naturaleza o de otros hombres. El problema surge cuando algún insolente dice: “Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”¹⁶. Como advierte

¹⁴ F. Nietzsche, *All too Human*, New York, Cambridge University Press, 1996.

¹⁵ B. Mandeville, *The fable of the bees: or, private vices, publick benefits*, vol. II, (ed.) F.B. Kaye Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924.

¹⁶ J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Editorial Porrúa, p. 164, 2002.

Rousseau, todo está perdido cuando se ha olvidado que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no pertenece a nadie. Rousseau describe ese enorme potencial de indeterminación humano, relacionado con la crítica, con la posibilidad de iluminar las oscuras razones que ocultan la crisis o la acción humana emancipadora.

La arrogancia en la valoración del rico sobre el pobre: la ignorancia del rico

La modernidad modificó la estima hacia los pobres. En la doctrina de Jesús de Nazareth existe un cuestionamiento moral a los ricos. Es sabido el encuentro de Jesús con un joven rico, descrito por el evangelio de Marcos, en el que el joven muestra, con presunción, su obediencia moral a la doctrina de Jesús y pregunta: “¿Qué más me falta para salvarme?” Jesús responde: “vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres”. El joven no puede hacerlo y se marcha. Jesús enseña a sus discípulos: “es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de Dios”. Considero que la transmutación moderna es muy clara cuando, en Francia, el conde de Saint-Simon, en el siglo XIX, dice que la ciencia ha producido una potente revolución espiritual. Saint-Simon considera que el viejo mandamiento de “ama a los otros como a uno mismo” ha cambiado para dar paso al “trabaja con todas tus fuerzas para el mejoramiento de los más pobres y la mayoría de la población”¹⁷. Creo que es ahí donde moralmente se relaciona el trabajo con la riqueza y la pereza con la pobreza: por un lado, se humaniza al rico y a su éxito y, por otro, se deshumaniza al pobre. La condena moral de la pobreza justifica formas más violentas y salvajes para explotar la condición de los excluidos del sistema. Bauman ha llamado este proceso: la producción de las vidas desperdiciadas de los parias¹⁸ o lo que Mbembe ha nombrado la necropolítica, una forma de política salvaje que como resultado trae la muerte, un proceso en el que considera que la vida humana de los excluidos se ha convertido en una vida desechable¹⁹.

Humanización del rico

¹⁷ H. de Saint-Simon, *Nuevo cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p.34, 2004.

¹⁸ Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge UK, Polity, 2004.

¹⁹ A. Mbembe, *Necropolítica*, España, Editorial Melusina, 2011.

La humanización del rico se logra a través de un proceso social en el que sus formas de vida prevalecen sobre las demás. La humanización del rico se basa en el principio moral de superioridad que consiste en creer que las élites económicas y políticas (banqueros, empresarios, políticos, etc.) merecen lo que tienen por su propio trabajo y esfuerzo, sin embargo, casi siempre se omite el hecho de que ellos fueron herederos de sus fortunas. La superioridad moral del rico se construye desde un marco ideológico que considera a la riqueza como moralmente buena. La ideología se esparce a través de la propaganda²⁰ que se consume en medios de comunicación, de modo que, los sectores oprimidos no logran ver que su condición social se debe a la injusta distribución de los recursos. Lo que llamamos “éxito” es la perpetuación del principio meritocrático de las democracias modernas que adormece a los sectores más pobres de la sociedad, porque se piensa que los más capaces son los que han escalado posiciones en la sociedad. Dicha movilidad social solo es posible si se sustenta en una idea de la libertad individual y colectiva que crea la ilusión de que es posible tener una mejor condición social si uno se esfuerza en la vida por conseguir lo que quiere.

También existe una idea ficticia sobre lo económico y político. Se cree que, si se reduce el papel del Estado y se disminuyen los impuestos a la riqueza, se incentivará la inversión y los empresarios generarían fuentes de trabajo. Esto no es automático, el empresario normalmente invierte en áreas que le prometen altas probabilidades de ser beneficiosas. No existe una relación directa entre la reducción de impuestos y la inversión. Además, si los empresarios quieren establecer fuentes de empleo, establecerán sus industrias donde la mano de obra es mucho más barata. Cuando las fábricas se mueven dejan desempleo, pobreza y miseria a su paso. También hay que considerar que, cuando hay crisis económica o financiera, los empresarios o banqueros, con el propósito de aminorar las pérdidas, prefieren dejar desempleados a sus trabajadores. Por el otro lado, como muestra Herbert Gans, en *The War against the poor*, pese a que se condena

²⁰ Schmitt, *The concept of the political*, Chicago, University of Chicago Press, 2005; N. Chomsky, E. Herman, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Nueva York, Pantheon Books, 1988, p. 5-6.

moralmente a los pobres, los ricos suelen aprovecharse de la pobreza de distintas formas. Una forma consiste en crear empleos profesionales con el propósito de aumentar el control del Estado sobre los sectores en pobreza y, mantenerlos condenados y aislados. Incluso, a los pobres se les utiliza para evadir impuestos y, al final, es mucho menos el dinero destinado a fundaciones que a los impuestos. Pero no sólo eso, el achacar culpas a los pobres, por su condición, lleva al beneficio económico de los poderosos porque, precisamente, a los pobres se les obliga a trabajar en condiciones de empleo mal pagado y se les explota sin el menor remordimiento²¹.

Deshumanización del pobre

Los pobres son denigrados y se les deshumaniza porque la pobreza ha sido interpretada como un producto de la debilidad moral y de las malas decisiones personales²². La pobreza, además de ser un estigma²³, es permanente por el hecho de que no existe movilidad social para la mayoría. El antropólogo Oscar Lewis indicó que existe una cultura de la pobreza, la cual tiende a perpetuarse de generación a generación porque los niños son educados dentro de dicha cultura.²⁴ También se debe a que las condiciones de vida de los marginados limitan su movilidad social de forma ascendente. Esto lo ha mostrado Barbara Ehrenreich en *Nickel and Dimed: On (not) Getting by in America*, donde describe su experiencia personal al tomar sub-empleos mal pagados, con el único propósito de escribir sus vivencias y entender las dificultades de las mujeres estadounidenses que viven en condiciones de pobreza. Ehrenreich explica que el empleo mal pagado es una trampa, pues la paga es tan mínima que no hay posibilidades reales de mejorar sus condiciones de vida²⁵. En otro artículo, publicado en la revista *Atlantic*, Ehrenreich explica que es muy caro ser pobre, pues a pesar de trabajar en dos empleos

²¹ K. Neckerman, J. Kirschenman, "Hiring strategies, Racial Bias, and Inner-City workers", *Social Problems*, vol. 38, n.º. 4, pp. 433-447, 1991.

²² D. Matza, "Poverty and disrupte" In Merton, R. and R. Nisbet, (eds.) *Contemporary Social Problems*, New York, Maxwel, 1966; C. Wasman, *The stigma of poverty: a critique of poverty, Theories and policies*, New York, Pergamon Press, 1976.

²³ Otro de los trabajos más reciente sobre el estigma y el miedo que en general producen los pobres es: A. Cortina. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío sobre la democracia*, España, Editorial Paidós, 2017.

²⁴ O. Lewis, "The Culture of Poverty" In P. Moynihan (ed.) *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, pp. 187-200, 1968.

²⁵ B. Ehrenreich, *Nickel and Dimed: On (not) Getting by in America*, New York, Metropolitan Books, 2014.

distintos es necesario pedir prestado para cubrir gastos y, al final, se paga mucho más con los intereses de las deudas²⁶.

La forma en que se rompe la ideología es a través de una pregunta ética. Lejos de decir que la culpa es de los pobres por sus malas decisiones y por sus problemas en la vida, deberíamos preguntarnos ¿cuál es nuestra responsabilidad frente a la pobreza?, ¿cómo replicamos, desde nuestra posición, la desigualdad en el sistema? ¿Tenemos la obligación de ayudar al pobre? Estas preguntas implican una mirada crítica contra el estigma hacia los pobres y cuestionan la superioridad moral del rico y la idea de que la desigualdad es natural.

La falsedad del argumento de la no obligación y la obligación individual para aminorar la pobreza: pluralidad de la responsabilidad.

Garret Hardin considera que no existe ninguna obligación moral para ayudar a los pobres porque eso no contribuye al bien común. En “Living on a Lifeboat”, Hardin señala que la sociedad está al borde del cataclismo ambiental y utiliza la metáfora del barco hundido como un símil para describir los problemas del mundo. Para él, los ricos son aquellos que han podido abordar alguna de las lanchas de seguridad del barco, y los pobres son aquellos que están en el agua desesperados por sobrevivir. Hardin se pregunta si los que están en el bote tienen la obligación moral de regresar por los que aún están en el agua, luchando por sobrevivir. En una situación donde todavía hay algunos lugares disponibles en el bote, los que ya están en el bote piensan que, si regresan por algunos de ellos, al final, el deseo de supervivencia hará que todos quieran subir al bote al mismo tiempo, por lo tanto, existiría el riesgo de que se volcase el bote, poniendo en peligro incluso a los que ya estaban a salvo. Hardin llama a esto la ruina de lo común en donde todos se verían afectados²⁷ y, con este ejemplo, explica la catástrofe o la crisis en la que nos encontramos, en especial, por el aumento desproporcionado de la población mundial y por la reducción de los recursos naturales que hacen más difícil satisfacer de alimentos

²⁶ B. Enrenreich, “It is Expensive to Be Poor” *The Atlantic*, January 13, 2014. Recuperado el 20 de Febrero de 2018: <http://www.theatlantic.com/business/archive/2014/01/it-is-expensive-to-be-poor/282979/>

²⁷ G. Hardin, “Living on a Lifeboat” *Bioscience*, vol. 24. n°. 10, pp. 561-568, 1974.

a la humanidad.

De modo que Hardin supone que el socorro a la hambruna mundial únicamente pospondrá lo inevitable. La ética del apocalipsis de Hardin justifica la desigualdad y la explotación en la sociedad. La situación, aunque es crítica, no es como en la metáfora del naufragio. Más bien, estamos en una época en la que hay suficiente estabilidad para que sólo un pequeño porcentaje de la población (menos del 10%) posea la mitad de la riqueza producida por la humanidad. Esta teoría neo-maltusiana fomenta el individualismo y el egoísmo entre los individuos sin admitir la importancia de comprender, con empatía, la condición de exclusión de los pobres. Creo que es necesario entender los dispositivos y mecanismos que son utilizados por las instituciones sociales que producen la injusta distribución de los recursos como las leyes y regulaciones sociales, los impuestos, relaciones de poder, intereses económicos, etc.

Por otro lado, el filósofo Peter Singer, desde una perspectiva utilitarista, conecta, moralmente, acciones que, en apariencia, no tienen ninguna intención de despertar el sentido ético de la obligación de ayudar a los que están excluidos. En su artículo “The Singer solution to the world poverty”, Singer refiere a la película brasileña *la Estación central*, en la que el personaje central, Dora, una maestra retirada, tiene la oportunidad de ganar una buena cantidad de dinero solo con llevar a un niño de nueve años a un domicilio bajo el supuesto de que sería adoptado por una familia extranjera adinerada. Ella entrega al niño, obtiene el dinero y va directamente a comprar una televisión nueva. Sin embargo, un vecino le advierte que el niño es muy grande para ser adoptado y que, en realidad, será asesinado con el propósito de vender sus órganos en el mercado negro. Quizá Dora lo sospechaba, pero ahora se siente culpable, por lo que el vecino le ha dicho, y toma la decisión de regresar por el niño. Singer invita a pensar qué hubiera ocurrido si Dora decide quedarse con la televisión y no hace el mínimo intento por salvar al niño. Seguramente, continua Singer, Dora recibiría una condena moral por sus actos. Sin embargo, una familia, con ingreso promedio en los Estados Unidos, está en la misma situación moral que Dora. Porque en vez de ayudar a salvar una vida humana, considerando los miles de niños en el mundo que nacen en condiciones miserables,

prefieren gastar una tercera parte de sus ingresos en cosas que realmente no necesitan, como la televisión de Dora.

Singer concluye que hacer donaciones a alguna de las organizaciones dedicadas a ayudar a los más necesitados puede ser la diferencia entre la vida o muerte para estos pequeños.²⁸ Peter Singer cree que ayudar al necesitado es una obligación moral, y no hacerlo tiene que provocar culpa en la conciencia de los individuos y, del mismo modo, tendrían que condenar quienes presencian o conocen la decisión moral del implicado. El pensamiento utilitarista de Peter Singer ha provocado que algunas personas pretendan ganar más dinero con el propósito de donar a los más necesitados²⁹. Si bien, Peter Singer reconoce la obligación moral de los individuos en su toma de decisiones respecto a ayudar a otros no es suficiente, porque la obligación moral es únicamente individual, no condena a las instituciones estatales por no ayudar con eficacia a los más necesitados. En este sentido, la idea de lo común, desde la perspectiva de Singer, recae mucho más en la individualidad, es atomizada y niega el poder de la comunidad organizada para exigir cambios a nivel institucional. Desde una perspectiva individual, en lugar de atribuir una obligación, es preciso pensar en la responsabilidad de los individuos. Este aspecto es importante porque la responsabilidad contiene un criterio más flexible, no puede imputar culpabilidad moral a un individuo por no hacer lo que el juicio moral demanda. La idea de responsabilidad supone que existe un carácter volitivo del sujeto, que toma sus libertades de manera responsable, evaluando las posibles consecuencias que pueden producir sus acciones. La responsabilidad individual tiene que aparecer en dos planos: uno, la responsabilidad de ayudar al más necesitado y, dos, la responsabilidad de participar políticamente para privilegiar el interés común sobre el interés individual. De esta manera, considero que lo común tiene mucho más que ver con el aprendizaje para valorar el interés común sobre el interés individual. Ese proceso de aprendizaje se lleva a

²⁸ P. Singer, "The Singer Solution to World Poverty", *The New York Times Magazine*, 5, September, 1999. Recuperado en: <http://www.nytimes.com/1999/09/05/magazine/the-singer-solution-to-world-poverty.html>

²⁹ D. Matthews, "Join Wall Street. Save the World", *The Washington Post*, May 31, 2013. Recuperado el 20 de febrero del 2018 en: https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2013/05/31/join-wall-street-save-the-world/?utm_term=.de33e1c5ffc4

cabo con la participación en el espacio público donde se articulan formas políticas y éticas de lo común.

Obligación y regulación de las instituciones estatales para ayudar al pobre

Considero que las instituciones no solo tienen que tener una obligación moral (que normalmente emerge desde diferentes flancos como la religión, la tradición, la cultura, la sociedad, la ciencia, las humanidades, etc; pero del mismo modo pueden surgir desde contextos internos o externos), sino que deben ser reguladas con la fuerza de las leyes. Considero que una distribución más justa de los recursos no sólo tiene que concebirse desde un marco moral y normativo que parte del principio de la *phronesis* (que se explicará más adelante); sino que requiere un marco legal. La obligación moral tendría que estar articulada con un marco legal que lo respalde y que, de manera sutil, pueda refinar el comportamiento. Los reglamentos y las leyes no solo son restrictivas e inhibitorias de libertades individuales, sino que también posibilitan acciones que, en conjunto, tienen como propósito beneficiar a la mayoría de la población. En ese sentido, considero que la tarea más atenuante para resolver el problema de la pobreza concierne a las instituciones del Estado. A los pobres se les tendrían que respetar sus derechos básicos, que se cumplan y satisfagan los criterios de una vida digna. Las condiciones de una vida digna para los pobres tienen que ser respetada por las instituciones de Estado, las cuales deben ser vigiladas por los mismos ciudadanos que participan en el espacio público que logran conformar un contrapeso al poder del Estado. ¿Por qué la institución estatal con mayor participación en el espacio público tendría que atenuar la situación de pobreza?

A pesar de que el debate actual es si el Estado debería o no tener un marco moral detrás de sus operaciones funcionales. El Estado, en su expresión moral normativa, a mi parecer, sí requiere un marco ético-moral, pero no debe ser ni el utilitarismo ni el deontológico, ni mucho menos la teoría neo-maltusiana catastrofista, sino que tiene que estar fundado en el marco categorial aristotélico de la *phronesis*. En el libro de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, se describen cinco expresiones en las que el alma encuentra la verdad. Una de ellas es la *phronesis*, que se describe como un conocimiento práctico, adquirido a través de la recurrente deliberación de las cosas buenas y útiles para la vida con respecto

a la praxis. Este tipo de conocimiento es variable y depende de las diversas circunstancias y contextos en los que se ajusta la acción. En definitiva, este saber es de tipo racional deliberativo práctico³⁰. De esta manera, la *phronesis* se interrelaciona con las disposiciones naturales y las virtudes éticas, es decir, no es un conocimiento particular que se deduce de un criterio universal, ni tampoco es la aplicación de un conocimiento anterior, sino una evaluación de las circunstancias específicas y el juicio idóneo sobre los medios, los fines y las virtudes éticas. Adicionalmente, tienen que existir condiciones externas particulares para que el Estado garantice que las reglas y las leyes permiten la vida buena y digna de las personas bajo el principio del interés común. Como Aristóteles explica, las leyes o reglas que siguen el interés individual son perversas. El propósito de las instituciones del Estado es garantizar que el interés común prevalezca sobre los intereses individuales. El Estado, para garantizar la vida buena y digna de todos sus ciudadanos, requiere tener una distribución más equitativa de los recursos. Lo común, como se ha comentado, son códigos sociales simbólicos que permiten que los individuos enfatizan la importancia de valorar mayormente el bien común sobre los deseos individuales y egoístas.

Responsabilidad del individuo y de la comunidad: crítica y emancipación

Un cuestionamiento a la injusta distribución de la riqueza es: ¿cuál es la responsabilidad que tenemos hacia los pobres? La dinámica de la injusta distribución de la riqueza cambia al reconocer nuestra co-responsabilidad en la reproducción de la pobreza. Aquí la responsabilidad podría ser considerada como una virtud, como una cualidad adquirida a través de la socialización y de la práctica humana³¹. En vez de considerar al mérito social como regulador social (bajo el supuesto principio de igualdad y equidad), se debería considerar a la responsabilidad como principio de justicia en términos de la inclusión, ya que ésta reconoce diferencias y desigualdades, tanto en el ámbito individual, pero sobre todo en el espacio público. Por ejemplo, un individuo responsable podría renunciar a la ventaja que tiene sobre otro e incluso ceder esa ventaja

³⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

³¹ Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, Notre Dame, p. 191, 2010.

al más desprotegido. Además, reconoce que el excluido o el pobre es producto de las injustas condiciones de vida de los que poseen y no poseen. Si los muchos no tienen es porque los pocos tienen mucho. Se requiere un nivel de empatía muy elevado para comprender la situación de vulnerabilidad del que no posee y del que no tiene.

Es menester situarse en la posición del pobre y, desde ahí, hacer la crítica a la patología de la sociedad para incentivar la acción en el espacio común que compartimos. En este sentido, Dussel sugiere darle la razón al pobre, la “razón al Otro” cuando irrumpe el otro, cuando se revela de forma intuitiva³². La razón del otro hace referencia a una falla en el sistema, el pobre está en condiciones de vulnerabilidad y, al darle la razón al otro excluido, se le reconoce dicha vulnerabilidad y sufrimiento. Con ello, se rompe la persistente superioridad moral del rico, porque se reconoce la condición del otro y la falla del sistema. Además, al pobre se le humaniza de nuevo, porque se le concede razón, se le vuelve humano otra vez y, por lo tanto, se le iguala a una persona con más recursos. Esto además amplía el ámbito de lo común, haciendo resonancia en muchos individuos para que poco a poco articulen y reconozcan la importancia de compartir y participar en la vida pública con el propósito de presionar a los poderes fácticos y vigilar que se garantice una mejor distribución de la riqueza. La pregunta ¿cómo podríamos cambiar una sociedad que produce injusticia? es fundamental para la emancipación y nos tiene que conducir al espacio público para demandar al Estado una justa distribución. Emancipación y resistencia son sinónimos, refieren al activismo político, a la búsqueda de información, a la apertura de las múltiples voces, al desacuerdo y a tener empatía por los excluidos.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

A. MacIntyre, *After Virtue*, Indiana, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

³² Cfr. E. Dussel, K. Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, p. 118, 2004.

- B. Enrenreich, "It is Expensive to Be Poor" *The Atlantic*. Recuperado el: 13/01/2014 <http://www.theatlantic.com/business/archive/2014/01/it-is-expensive-to-be-poor/282979/>
- B. Ehrenreich, *Nickel and Dimed: On (not) Getting by in America*, New York, Metropolitan Books, 2014.
- B. Jessop, B. Young, C. Scherrer, (eds.) *Financial Cultures and Crisis Dynamics*, London, Routledge, 2015.
- B. Mandeville, *The fable of the bees: or, private vices, publick benefits*, vol. II, ed. F.B. Kaye Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- B. Milstein, "Thinking politically about crisis: a pragmatist perspective", *European Journal of Political Theory*, vol. 14, n°2, pp. 141–160, 2015.
- C. Schmitt, *The concept of the political*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- C. Wasman, *The stigma of poverty: a critique of poverty, Theories and policies*, New York, Pergamon Press, 1976.
- D. Matthews, "Join Wall Street. Save the World", *The Washington Post*, Recuperado el 31/05/2013 https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2013/05/31/join-wall-streetsave-the-world/?utm_term=.d9d6635ef25e
- D. Matza, "Poverty and disrupte" In Merton, R. and R. Nisbet, (eds.) *Contemporary Social Problems*, New York, Maxwel, 1966.
- E. Dussel, K. Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- E. Esposito, "Critique without critique: System Theory as a Critical Sociology" *Thesis Eleven*, vol. 143, n° 1, pp. 18–27, 2017.
- G. Hardin, "Living on a Lifeboat" *Bioscience*, vol. 24. n° 10, pp.561-568, 1974.
- H. de Saint-Simon, *Nuevo cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.
- I. Kant, *Critique of the pure reason*, trad. Norman Kemp Smith, London, Macmillan and CO. 1929.

- J. Holloway, "Crisis and Critique" *Capital & Class*, vol. 36, n°.3, pp. 515–519, 2012.
- J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Editorial Porrúa, 2002.
- K. Marx, *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- K. Neckerman, and J. Kirschenman, "Hiring strategies, Racial Bias, and Inner-City workers", *Social Problems*, vol. 38, n°. 4, pp. 433-447, 1991.
- N. Chomsky, E. Herman, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Nueva York, Pantheon Books, 1988.
- N. Jean-Luc, "Critique, Crisis, Cri", *Qui parle*, vol. 26, n° 1, pp. 5-18, 2007.
- N. of Cusa, *On Learned Ignorance*, In James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, *The Portable Medieval Reader*, New York, Penguin Books, 1977.
- O. Lewis, "The Culture of Poverty" In P. Moynihan (ed.) *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, 1968.
- P. Singer, "The Singer Solution to World Poverty", *The New York Times Magazine*, n° 5, 1999. Recuperado en: <http://www.nytimes.com/1999/09/05/magazine/the-singersolution-to-world-poverty.html>
- R. Cordero, *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*, New York, Routledge, 2017.
- R. Cordero, *et. alt*, "On the Reflexivity of Crisis: Lessons from Critical Theory and Systems Theory" *European Journal of Social Theory*, vol. 20, n°4, pp. 511–530, 2017.
- R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta-UAM, 2007.
- S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study*, New York, Columbia University Press, 1986.
- B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, London, Paradigm Publishers, 2014.
- S. Walby, *Crisis*, Cambridge, Polity Press, 2015.