

poco trata simplemente de matizar sus sugerencias más inaceptables para adaptarlas a la sensibilidad democrática liberal del mundo contemporáneo. Preguntas que nos quedan por pensar, junto a tantas otras que puede dejar abiertas este sugestivo y problemático libro, en su intento por abrir nuevos caminos para comprender la política desde una filosofía que, aunque ha perdido su “inactualidad”, no ha dejado en todo caso de desconcertarnos.

Bibliografía

Esposito, R. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Honig, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.

LAURA QUINTANA

Universidad de los Andes - Bogotá
lquintan@uniandes.edu.co

Cortés Rodas, Francisco. *Justicia y exclusión*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, 2007. 246 pp.*

En los últimos años se ha impuesto un modo de hacer filosofía política –el

* Reseña publicada en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, noviembre de 2009 (versión electrónica: http://institucional.us.es/araucaria/otras_res/2009_11/reseña_1109_5.htm).

rawlsismo metodológico– que tuvo una influencia casi tan grande como las propias posiciones normativas de Rawls. Este modo marcó un estilo de filosofía política *a-histórica* y *a-institucional* que, entre otras muchas cosas, se especializa en temas de justicia distributiva, independientemente de las institucionales sociales de la propiedad y de las clases, y de las relaciones sociales históricamente existentes.

No es este el caso del libro que reseñamos. Cortés Rodas se propone, de principio a final, abordar los temas de (in)justicia nacional e internacional con el convencimiento –y con los datos y las estadísticas que lo documentan– de que el problema de la pobreza y la exclusión hunde sus raíces en injusticias perpetradas tanto por los Estados nacionales como por los países centrales. Ambos, sugiere el autor, imponen reglas de comercio internacional y transformaciones estructurales cuyos únicos beneficiarios son las élites locales y transnacionales. Se trata, en palabras del autor, de una “reflexión normativa histórica y socialmente contextualizada, que toma en cuenta los específicos problemas de exclusión en sociedades de América Latina” (15). Es un libro breve, profundo, bien documentado, que invita a la reflexión y discusión, siendo este último uno de los mayores méritos de un texto de filosofía política.

Cortés Rodas es un filósofo colombiano atento al monumental fenómeno de exclusión social, política y cultural de su país y de la región. En este texto se propuso investigar los problemas históricos y estructurales que dieron lugar a tal fenómeno de exclusión que

también, ¿por qué no?, podríamos denominar un fenómeno gigantesco de desposesión cultural, económica y política. El análisis se hace con base en los instrumentos conceptuales de una teoría de la justicia que el autor denomina “justicia social (inclusiva)”, la cual trasciende los límites de las teorías ideales de justicia distributiva a la moda. Uno de los méritos del libro es la relación que se establece –relación esta muchas veces ignorada de modo expreso por quienes creen que la teoría normativa nada tiene que ver con los hechos– entre la *pobreza* y la *desigualdad* en la región, entre las élites económicas locales y las instituciones económicas globales. Y la dirección de la flecha causal, por descontado, va de Norte a Sur, y de las élites económicas locales a los fenómenos locales de exclusión. Ambas cosas son totalmente interdependientes, como dice el autor, quien no cae en el error de desconocer que la globalización siempre ha necesitado de los Estados. En este tema, el filósofo colombiano está en sintonía con quienes desde siempre, y muchas veces a contracorriente, recuerdan que son los Estados los que otorgan las garantías legales, los mercados desregulados y las reglas contractuales, incluidas obviamente las desregulaciones laborales y el despojo de los recursos naturales que han hecho posible, desde siempre, el pillaje de la economía globalizada.

El libro se articula en torno al análisis de tres tipos de exclusión ubicuas en América Latina, separadas por razones metodológicas, pero íntimamente relacionadas: 1) la exclusión racial, 2) la exclusión económica y 3) la exclusión

política, la cual es consecuencia directa de la económica. Sobre el primer tipo de exclusión, la racial, y siguiendo las líneas generales de la posición del filósofo mexicano Luis Villoro, Cortés Rodas cuestiona desde sus inicios en las reflexiones del padre Bartolomé de las Casas el proceso de asimilación del indio a costa de la pérdida de su identidad cultural. Pasa posteriormente a trabajar la profundización de ese modelo con la aparición de los Estados nacionales, los cuales impusieron un modelo hegemónico sobre los pueblos originarios, amparados para ello en un concepto *liberal* de neutralidad del Estado: la famosa neutralidad frente a las formas de vida buena, como si todas ellas tuvieran igual capacidad para desarrollarse libremente. El autor sabe que la neutralidad no consiste sólo en el respeto (negativo) del Estado frente a las distintas concepciones del bien, sino que también significa la obligación “positiva” del Estado de interferir y, si es necesario, de destruir la raíz económica e institucional de aquellos poderes privados que amenazan con disputar con éxito a una república su inalienable derecho a determinar la utilidad pública. Y dado que los Estados nacionales no cumplieron ni cumplen con esa obligación, los indios, los negros, las mujeres (¿todas?) y los pobres –los condenados de la tierra de Fanon–, todos ellos fueron excluidos por los nuevos Estados nacionales liberales latinoamericanos. Esta situación se mantiene intacta hasta nuestros días, a juicio de quien, como Cortés Rodas, tiene una visión de largo alcance del fenómeno actual de desigualdad y exclusión. Las mismas raíces históricas

de la exclusión racial explican, según el autor, la exclusión económica y política. Desposeídos de tierras, saberes y culturas propias desde la colonia hasta la era de la globalización actual –la nueva era de la codicia–, los grupos racialmente excluidos son también, y por la misma razón, excluidos económica y políticamente a lo largo de cuatro siglos de dominación colonial y neocolonial.

Una buena parte del texto se ocupa de exponer méritos y deméritos de las teorías liberales de la justicia (en el sentido anglosajón de liberalismo) de carácter nacional e internacional, sean estas libertarias o igualitarias. El hilo conductor de la crítica es una idea base: es falso establecer la prioridad de la libertad por sobre la igualdad, porque una concepción de justicia social *tiene que priorizar un principio que defina las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana independiente*. Este principio es, según el autor, la “equidad social”. Todo lo demás, los principios básicos de libertades individuales y políticas, el principio de distribución de recursos económicos y el principio de reconocimiento cultural, todos ellos están subordinados a la equidad social, que es el nombre que el autor le otorga al principio de la independencia material garantizada, y que podríamos también llamar, con los antiguos, autarquía. El autor no lo dice, pero no creo traicionarlo al afirmar que los principios subordinados están (parcialmente) contenidos en este principio básico y fundamental. Sería interesante discutir con el filósofo colombiano en qué medida este principio no equivale a un principio de libertad –obviamente no liberal– entendido de

manera institucional, esto es, como un conjunto de derechos inalienables constitutivos de existencias sociales separadas y autónomas, con base material independiente propia, como lo ha hecho la tradición republicana histórica desde Aristóteles a Marx; esto es, la libertad entendida como independencia, ausencia de dominación arbitraria o, lo que es lo mismo, como la capacidad de ser “sujeto de derecho propio”, en el sentido del concepto de *sui iuris* heredado del viejo derecho romano.

No expondré con el detalle que merecerían todos los capítulos del texto. Creo que es suficiente con decir que, mientras en el plano local el autor se acerca a las teorías de la justicia propuestas por Sen, Nussbaum y Honneth, en el ámbito internacional sigue de cerca, aunque con diferencias, la propuesta de justicia internacional de Pöggge.

Lo que me interesa particularmente no es exponer las críticas de Cortés Rodas a las teorías –aunque recomiendo al lector detenerse en ello–, sino concentrarme en el enfoque del autor y, especialmente, en lo que denomina “justicia social inclusiva”. Con ello, el autor no se limita a proponer una justa distribución de bienes sociales, sino que –y en la medida en que el punto de partida es una teoría históricamente indexada que no cede a relativismos porque dispone de los datos objetivos necesarios– “se propone como problema central la cuestión de la transformación de las relaciones de poder político y económico” (24). Haciéndose eco de las ideas de Marx sobre la necesidad de erradicar las fuentes de dependencia y dominación –lo que para Marx significa falta de

libertad–, el autor bien dice que la simple distribución de recursos deja intacta la asimetría estructural entre el capital y el trabajo, que es la causa de las desigualdades sociales. Por supuesto, esta perspectiva lo aleja de las teorías liberales de la justicia distributiva, que se desentienden del tema de la propiedad, de la dominación y de las injusticias históricas, y también enriquece el planteamiento del autor –que no se limita a construir una teoría ideal de justicia distributiva–. Si la injusticia espacial y temporalmente indexada tiene que ver con las relaciones de poder político y económico, entonces no basta con una teoría ideal de justicia distributiva, porque, lo dice con Pöggge, “los pobres de este mundo no son simplemente pobres y hambrientos, son empobrecidos y conducidos al hambre por nuestras instituciones” (168). Huelga decir que así planteada la cuestión, el empobrecimiento tiene que ver con el despojo y, por eso mismo, como bien dice Cortés Rodas, los países más desarrollados y los ciudadanos del mundo que gozan de mayor bienestar tienen una responsabilidad (negativa) y el deber de no contribuir al mantenimiento del orden actual: por haber obligado a la inmensa mayoría de pobres a pertenecer a un orden mundial que produce pobreza, que los excluye del usufructo de materias primas y que perpetúa la desigualdad por medio de la violencia. Todas estas informaciones están acompañadas en el libro con datos sobre niveles de pobreza e indigencia, y porcentajes de riqueza y pobreza. Por ejemplo, se muestra que en el 2002 los estratos más ricos en América Latina controlaban el 54,24% del Ingreso Nacional Total,

siendo sólo el 20% de la población, mientras que el 20% de la población más pobre disponía sólo de un 4,71%, entre otros muchos datos.

En su discusión con los liberales globalistas y nacionalistas, el autor realiza una serie de puntualizaciones interesantes, y gran parte de los argumentos se rebate con argumentos bien fundados y con hechos objetivos. En primer lugar, la única alternativa viable de cara a las injusticias en el interior de los Estados y en las relaciones mutuas entre ellos –tanto fáctica como normativamente– es una teoría de justicia social transnacional o justicia económica global y de respeto por los derechos humanos, cosa que requiere la estructura normativa de los Estados nacionales. Con ello, una teoría así se separa tanto del liberalismo nacionalista *à la* Rawls como del globalismo radical de Beitz, para acercarse a lo que denomina “el globalismo débil de Pöggge”.

Pues bien, en cuanto a los deberes concretos de justicia –en contextos nacionales y globales–, y teniendo en cuenta los datos aportados sobre la pobreza generada por el sistema de mercado globalizado, el robo de materias primas y la perpetuación de la desigualdad por la vía de la violencia, tales deberes no derivan –según el autor, que aquí sigue de cerca a Pöggge– de una exigencia normativa de igualdad abstracta y ahistóricamente concebida. Quienes han causado la exclusión de la gran mayoría de los pobres que habitan el mundo son responsables frente a la catástrofe de la pobreza, indigencia y exclusión, del robo y, por esa misma razón, de la extinción de recursos naturales mundiales. Para el contexto

nacional, lo hemos dicho ya, Cortés Rodas propone un orden de principios precedido por el de la equidad social; en el internacional, en cambio, plantea una radicalización del deber de asistencia. Este es definido como un deber negativo, que supone compartir el bienestar material con otros Estados cuando hay situaciones de pobreza extrema; contribuir a la creación de instituciones democráticas para tratar los problemas del sistema global económico y político; apoyar la creación de instituciones redistributivas de bienes para reparar daños producidos; favorecer los mecanismos necesarios para que los derechos humanos tengan un alcance positivo, y garantizar el asilo en caso de violaciones de derechos humanos.

Sobre este último punto quisiera hacer algunos comentarios, que posiblemente podrían conducir a una fructífera discusión con el filósofo colombiano. Confieso que no alcanzo a comprender por qué el deber de asistencia internacional propuesto debería ser un “deber negativo”, ni tampoco cuál es el valor normativo de hablar de deberes negativos y positivos, cuando hay derechos en juego que han sido avasallados y, cuando menos, requieren compensación (positiva). Si hay responsabilidad por los daños causados, y si esa responsabilidad puede ser atribuida a actores concretos (megaempresas, élites nacionales corruptas, transnacionales, reglas del comercio internacional injustas, entre otras muchas), ¿por qué hablar de deberes negativos? Por otro lado, ¿cómo es posible pensar, por ejemplo, un sistema económico nacional y global más justo, un capitalismo con rostro hu-

mano, digamos, sin grandes reformas económicas locales y mundiales? Desgraciadamente, el poder de los ricos no depende de las estadísticas, por muy calamitosas que sean, sino del poder político que aún tienen a pesar de la actual crisis económica mundial. Tal poder político –lo sabe el autor– es el causante de las grandes masas de clases expropiadas y carentes de toda propiedad. La democracia económica y política mundial sólo sería posible si se superara la división radical entre economía y política. Creo coincidir con Cortés Rodas hasta este punto. Ahora bien, ¿qué significa democratizar el sistema económico global? Suponiendo que se democratizaran las empresas, que sería el primer paso, aún así el mercado (no democrático) seguiría gobernando hasta que la democracia no se extendiera a los niveles intermedios y al macroeconómico, es decir, a los grupos empresariales y el conjunto de la economía regional y mundial. Para lograr esto último, es decir, la democracia macroeconómica, es necesario, o bien crear nuevas instituciones, o bien reformar las ya existentes de manera profunda. Todo esto requeriría de grandes intervenciones (positivas) sobre la economía mundial y, efectivamente, implicaría cambios profundos en el sistema económico mundial, cosa que Cortés Rodas y Pöggge no parecen compartir.

El autor, que no quiere ceder a un utopismo irrealista, propone, con Pöggge, un criterio redistributivo global por medio de un dividendo de los recursos globales (DRG), que permitiría erradicar el hambre en el mundo en pocos años sin tener que efectuar gran-

des cambios en el sistema económico global. Propone con ello el cambio del poder de negociación en las instituciones internacionales, para que el 85% de la población mundial pobre tenga la posibilidad de participación real en las decisiones. Y finalmente, discute la posibilidad de una reforma impositiva radical nacional, porque los pobres tienen derecho a participar en los beneficios obtenidos de la propiedad privada y pública, y, además, un cambio de los sistemas de poder y dominación (locales e internacionales) causantes de la pobreza mundial.

Bienvenido sea un texto de filosofía política normativa, informado sobre las discusiones académicas actuales, pero también, cosa poco usual, decidido a que la teoría lidie con los hechos objetivos, sin perder profundidad conceptual, y ganando en uno de los requisitos metodológicos imprescindibles de las ciencias normativas que es la informatividad.

MARÍA JULIA BERTOMEU
 Universidad Nacional de La Plata -
 Argentina (Conicet)
 mjbertomeu@gmail.com

Aoiz, Javier. *Alma y tiempo en Aristóteles*.
 Caracas: Editorial Equinoccio, 2007. 339 pp.

En *Met.* IX 6, 1048b 17-35, Aristóteles distingue entre dos tipos de actividades: la actualidad (*ἐνέργεια*) y el movimiento (*κίνησις*). La distinción la realiza a

partir del modo de relacionarse de esas actividades con el fin. En el caso del movimiento, la actividad se distingue del fin que le es propio: construir la casa se distingue de la casa ya acabada. Por su parte, en la actividad que es la actualidad, el fin está siempre incluido: se ve y se vio, es decir, se ve y no se está en proceso de ver, sino que en el ver como actividad está ya presente el ver como fin.

Es en esta noción, la de una actualidad que posee su fin (*energeia teleia*), en la que se basaría la propuesta principal del libro *Alma y tiempo en Aristóteles* de J. Aoiz, ya que, siendo constituido el ahora –que constituye el tiempo– por un tipo de *energeia teleia*, como lo es la percepción, considerar este tipo de actividad permite no sólo esclarecer algunos puntos del tratado de Aristóteles acerca del tiempo, sino enlazarlo con el estudio de la psicología por parte del Estagirita.¹ Y esto es lo que buscaría el autor: la precisión del papel que desempeñan, según la filosofía aristotélica, diversas operaciones del alma respecto del tiempo.

La interpretación de Aoiz se enmarca, por un lado, en lo propuesto a su vez por comentaristas antiguos –como Simplicio, Sofonías o Filopón– respecto de la noción de ahora en la filosofía aristotélica. Para ellos, por medio del ahora podría verse el modo como acontece la percepción, que en cuanto *energeia teleia* se daría en un ahora

1 Analizando el tiempo en relación con la percepción en cuanto *energeia teleia*, el autor muestra la imbricación de lo propuesto por el Estagirita en *Phys.* IV 10-14, con diversos textos del *De anima Parva naturalia Ética* a Nicómaco y *Metafísica*, entre otros.